



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA E CULTURA

INGRID GONÇALVES DE OLIVEIRA

RELIGIÕES E CRENÇAS NA BAHIA:
ASPECTOS DO LÉXICO ESPELHADOS NOS DADOS DO PROJETO ALiB

Salvador
2016

INGRID GONÇALVES DE OLIVEIRA

RELIGIÕES E CRENÇAS NA BAHIA:
ASPECTOS DO LÉXICO ESPELHADOS NOS DADOS DO PROJETO ALIB

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Língua e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Língua e Cultura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Suzana Alice Marcelino Cardoso

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Silvana Soares Costa Ribeiro

Salvador
2016

AGRADECIMENTOS

Um dos sentimentos mais difíceis de expressar é a gratidão. Não existem formas, métodos, técnicas e caminhos pré-determinados, cada vez que ele surge, manifesta-se de maneira diferente. Então, para cada um que viveu comigo esse processo de criação, seja de perto ou de longe, vai um recado.

A própria natureza do estudo já indica quem abre o caminho. A todos *Aqueles* e *Aquelas* que se fizeram presentes extra-fisicamente em várias etapas do processo e me deram, cada um ao seu modo, suporte físico, energético e espiritual imensurável para sustentar as demandas intelectuais e emocionais que envolveram o empreendimento deste estudo. A todos, minha gratidão pela inspiração, orientação, proteção e guiança.

Não criamos asas sem primeiro fincar raízes sólidas. À família sanguínea que me foi dada como presente nesta vida. À minha mãe *Denise Leite*, pelo apoio incondicional, pela paciência, confiança, cuidado e amor sem os quais não teria sido possível cruzar essa linha e, até mesmo, pelas intervenções necessárias sempre que insistia em ultrapassar os limites do corpo físico. Aos meus avós, *Israel* e *Antônia Leite*, primeiramente, por compreender a minha ausência, pelas orações, torcida e sabedoria que me inspira e ensina a viver.

À minha família cósmica *Telucama*, escolhida pela alma e pelo coração, pela alegria contagiante que é viver na companhia de vocês, por compreender as minhas ausências e, principalmente, por todo o aprendizado que faz esse serpentear no grande útero que nos acolhe valer a pena. Meu coração está no coração de todos vocês!

Aos verdadeiros amigos, aqueles que com as suas singularidades, de perto ou de longe, me deram o colo e o suporte para seguir em frente nos momentos difíceis e compartilharam comigo os sabores das conquistas. *Pedro, Léo, Dudu* e *Ricardo* vocês merecem menção particularizada!

Ao meu irmão de caminho e amigo, *Ricardo Lopes Santiago*, por dispor do seu corrido tempo em muitos momentos, pelas risadas e pela paciência com as minhas idas e vindas durante toda a elaboração cartográfica desta pesquisa.

À professora *Suzana Cardoso* por ter me acolhido no seio da família ALiB, pelas orientações, conselhos, pela paciência e, sobretudo, por reconhecer e respeitar meu complicado tempo de escrita e produção, muitas vezes, tomando parte do seu próprio tempo para acompanhar-me no final dessa etapa.

À professora *Silvana Ribeiro* pela acolhida, orientação e olhar sempre criterioso. Pela generosidade com que compartilhou, durante os três últimos anos, o seu saber, guiando-me com destreza pelas trilhas do caminhar acadêmico.

À professora *Jacyra Mota* também pela acolhida e por mostrar sempre a importância de se buscar, da melhor forma possível, o rigor científico e metodológico. É de se reconhecer que esse não é um papel fácil, porém crucial para o crescimento e construção do saber.

Ao professor *Américo Venâncio* pelo incentivo e cuidado, pela confiança e orientação, pela “sacola” de livros e, principalmente, por me ensinar a questionar cientificamente,

mostrando o quanto são válidas as inquietações científicas que não devem ser ignoradas em prol da facilidade e comodismo das respostas já prontas.

Como sempre serei grata, à professora *Denise Gomes Dias* pela confiança, por ter sido a primeira a plantar a semente e, mesmo um pouco mais distante, nunca deixou de estar presente, norteando-me por intermédio da voz dos seus textos que, em uma das muitas madrugadas insones, deu luz a um importante caminho trilhado neste estudo. Serão sempre felizes “coincidências”!

Estendo minha gratidão à professora *Maria Lúcia Souza Castro*, sem a qual nada disso teria sido possível e que por outra feliz “coincidência” colocou-me, de acordo com suas próprias palavras, “nas trilhas árduas do conhecimento intelectual”.

À professora *Marcela Paim* por guiar-me, com toda paciência que lhe é peculiar, nas primeiras incursões pelas trilhas da ciência dialetal.

À toda *família ALiB* pelo acolhimento e ao *Comitê Nacional do Projeto Atlas Linguístico do Brasil* por autorizar a realização desta pesquisa fornecendo material inédito, coletado com tamanha dedicação e zelo.

À toda a *equipe do PPGLinC* pela eficiência e profissionalismo. Vale um agradecimento especial a *Ricardo* e a *Tiago* que sempre se mostraram dispostos em atender com prontidão às solicitações acadêmicas e burocráticas em tempo recorde.

Aos colegas de curso pela força e incentivo, responsáveis por muitos aprendizados e risadas ao longo desses dois anos.

Às minhas companheiras “bichanas” inseparáveis nos momentos de extremo recolhimento, *Eurídice da Conceição* e *Frida Khalo*, propiciando sempre aconchego e boas distrações.

E, por fim, aos sujeitos entrevistados que, mesmo “protegidos” pelo sigilo científico, contribuíram, por meio dos relatos fornecidos, com suas histórias pessoais e com parte do seu tesouro lexical sem o qual não poderia se materializar este estudo.

A todos vocês, minha gratidão!

Se é verdade que a religião é uma instituição, essa instituição, no entanto, não está nitidamente separada das outras, nem fora delas. Somente é possível conceber claramente, ou seja, denominar a religião, a partir do momento em que é delimitada, ou quando ela tem um domínio distinto, quando se sabe o que lhe pertence e o que lhe é estranho.

(ÉMILE BENVENISTE, 1995, p. 268)

RESUMO

OLIVEIRA, Ingrid Gonçalves de. **Religiões e crenças na Bahia**: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB. 2016. 275p. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Língua e Cultura). Universidade Federal da Bahia.

A presente dissertação caracteriza-se como um estudo diatópico, de natureza descritivo-interpretativa, do vocabulário das religiões e crenças na Bahia. Tem por objetivo descrever e retratar, por meio de cartas linguísticas, o repertório lexical que recobre o vocabulário religioso baiano, buscando investigar os condicionamentos socioculturais e históricos que exercem influência nos usos linguísticos dos 92 sujeitos entrevistados pelo Projeto Atlas Linguístico do Brasil e oriundos das 22 localidades que integram a rede de pontos do projeto na Bahia. Para tal, tomam-se como base as oito perguntas que integram a área nove – *religiões e crenças* – do Questionário Semântico-Lexical – QSL do Projeto ALiB. Objetiva também retratar a distribuição geográfica dos fatos folclórico-religiosos através do estabelecimento das *territorialidades religiosas*, servindo-se do método cartográfico oferecido pela geolinguística.

Palavras-chave: Dialetoлогия; Geolinguística; Léxico; Cultura; Religiões e crenças; Projeto ALiB.

RESUMEN

OLIVEIRA, Ingrid Gonçalves de. **Religiões e crenças na Bahia**: aspectos do léxico refletidos nos dados do Projeto ALiB. 2016. 275p. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Língua e Cultura). Universidade Federal da Bahia.

La presente disertación se caracteriza como un estudio diatópico, de naturaleza descriptivo-interpretativa, del vocabulario de las religiones y creencias en Bahia. Lleva por objetivo describir y retratar, por medio de cartas lingüísticas, el repertorio lexical que recubre el folclore religioso de Bahia, buscando investigar los condicionamientos socio culturales y históricos que ejercen influencia en los usos lingüísticos de los 92 sujetos entrevistados por el Projeto Atlas Linguístico de Brasil y provenientes de las 22 localidades que integran la red de puntos del proyecto en Bahia. Para tal, se tomará por base la ocho preguntas que han entregado el área nueve- religiones y creencias- del Questionário Semântico-Lexical- QSL del Projeto ALiB. Objetiva también retratar la distribución geográfica de los hechos folclórico-religiosos a través del establecimiento de las territorialidades religiosas, sirviéndose del método cartográfico ofrecido por la geolingüística.

Palabras-clave: Dialectología; Geolingüística; Léxico; Cultura; Religiones y creencias; Projeto ALiB.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – História dos estudos dialetais no Brasil – periodização	44
Figura 02 – “Triângulo básico” do significado	48
Figura 03 – Rede de pontos do Projeto ALiB: CARTA V	86
Figura 04 – Atlas Linguístico do Brasil: rede de pontos Bahia	96
Figura 05 – Diabo: iconografia cristã	107
Figura 06 – Carta 01: DIABO	119
Figura 07 – Carta 02: FANTASMA	133
Figura 08 – Carta 03: VISAGEM – área dialetal/isoléticas	135
Figura 09 – Carta 04: LIVUSIA – área dialetal/isoléticas	137
Figura 10 – Carta 05: VISAGEM/LIVUSIA – áreas dialetais/isoléticas	138
Figura 11 – Carta 06: FEITIÇO	157
Figura 12 – Carta 07: MACUMBA (MACUMBARIA) – área dialetal/isoléticas	159
Figura 13 – Carta 08: BOZÓ – área dialetal/isoléticas	160
Figura 14 – Carta 09: MACUMBA (MACUMBARIA) / BOZÓ – áreas dialetais/isoléticas	161
Figura 15 – Carta 10: AMULETO	178
Figura 16 – Carta 11: BENZEDEIRA	193
Figura 17 – Carta 12: CURANDEIRO	213
Figura 18 – Verso e reverso do primeiro lote da Medalha Milagrosa	218
Figura 19 – Medalha de Santa Verônica	219
Figura 20 – Negativo da fotografia da Santa Face tirada por Secundo Pia em 1898	220
Figura 21 – Carta 13: MEDALHA	234
Figura 22 – Presépio natalino montado no interior de residência particular	241
Figura 23 – Recorte do Presépio natalino montado no interior de residência particular	242
Figura 24 – Carta 14: PRESÉPIO	251
Figura 25 – Carta 15: FEITIÇO – territorialidades religiosas	256
Figura 26 – Carta 16: AMULETO – territorialidades religiosas	257
Figura 27 – Carta 17: BENZEDEIRA – territorialidades religiosas	258
Figura 28 – Carta 18: CURANDEIRO – territorialidades religiosas	259
Figura 29 – Carta 19: MEDALHA – territorialidades religiosas	260
Figura 30 – Carta 20: PRESÉPIO – territorialidades religiosas	261

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01 – Religião declarada pelos informantes	99
Gráfico 02 – <i>Diabo</i> : percentual de ocorrências	116
Gráfico 03 – <i>Diabo</i> : presença nas localidades	118
Gráfico 04 – <i>Fantasma</i> : percentual de ocorrências	130
Gráfico 05 – <i>Fantasma</i> : presença nas localidades	132
Gráfico 06 – <i>Feitiço</i> : percentual de ocorrências	153
Gráfico 07 – <i>Feitiço</i> : presença nas localidades	155
Gráfico 08 – <i>Amuleto</i> : percentual de ocorrências	175
Gráfico 09 – <i>Amuleto</i> : percentual de respostas não obtidas	175
Gráfico 10 – <i>Amuleto</i> : presença nas localidades	176
Gráfico 11 – <i>Benzedeira</i> : percentual de ocorrências	191
Gráfico 12 – <i>Benzedeira</i> : presença nas localidades	192
Gráfico 13 – <i>Curandeiro</i> : percentual de ocorrências	209
Gráfico 14 – <i>Curandeiro</i> : percentual de ocorrências por gênero	210
Gráfico 15 – <i>Curandeiro</i> : presença nas localidades	212
Gráfico 16 – <i>Medalha</i> : percentual de ocorrências	230
Gráfico 17 – <i>Medalha</i> : percentual de respostas não válidas/não obtidas	230
Gráfico 18 – <i>Medalha</i> : ocorrências não válidas por faixa etária	231
Gráfico 19 – <i>Presépio</i> : percentual de ocorrências por faixa etária	248
Gráfico 20 – <i>Lapinha</i> : percentual de ocorrências por faixa etária	249

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Perfil dos informantes do Projeto ALiB	87
Quadro 02 – Rede de pontos da pesquisa	95
Quadro 03 – Distribuição dos informantes: variáveis sociais	97
Quadro 04 – <i>Diabo</i> : registro em dicionários	111
Quadro 05 – <i>Diabo</i> : variantes lexicais – agrupamentos	114
Quadro 06 – <i>Diabo</i> : recursos linguísticos substitutivos por informante	116
Quadro 07 – <i>Diabo</i> : distribuição diatópica das formas lexicais	121
Quadro 08 – <i>Diabo</i> : outras denominações – respostas únicas	121
Quadro 09 – <i>Fantasma</i> : registro em dicionários	125
Quadro 10 – <i>Fantasma</i> : variantes lexicais – agrupamentos	129
Quadro 11 – <i>Fantasma</i> : distribuição diatópica das formas lexicais	139
Quadro 12 – <i>Fantasma</i> : outras denominações – respostas únicas	140
Quadro 13 – <i>Feitiço</i> : registro em dicionários	147
Quadro 14 – <i>Feitiço</i> : variantes lexicais – agrupamentos	152
Quadro 15 – <i>Feitiço</i> : distribuição diatópica das formas lexicais	162
Quadro 16 – <i>Amuleto</i> : registro em dicionários	170
Quadro 17 – <i>Amuleto</i> : variantes lexicais – agrupamentos	174
Quadro 18 – <i>Amuleto</i> : distribuição diatópica das formas lexicais	179
Quadro 19 – <i>Amuleto</i> : outras denominações – respostas únicas	180
Quadro 20 – <i>Benedeira</i> : registro em dicionários	187
Quadro 21 – <i>Benedeira</i> : variantes lexicais – agrupamentos	190
Quadro 22 – <i>Benedeira</i> : distribuição diatópica das formas lexicais	194
Quadro 23 – <i>Curandeiro</i> : registro em dicionários	207
Quadro 24 – <i>Curandeiro</i> : variantes lexicais – agrupamentos	208
Quadro 25 – <i>Curandeiro</i> : distribuição diatópica das formas lexicais	214
Quadro 26 – <i>Curandeiro</i> : outras denominações – respostas únicas	215
Quadro 27 – <i>Medalha</i> : registro em dicionários	226
Quadro 28 – <i>Medalha</i> : variantes lexicais – agrupamentos	228
Quadro 29 – <i>Medalha</i> : respostas não válidas	228
Quadro 30 – <i>Medalha</i> : distribuição diatópica das formas lexicais	235
Quadro 31 – <i>Presépio</i> : registro em dicionários	248

Quadro 32 – <i>Presépio</i> : distribuição diatópica das formas lexicais	252
Quadro 33 – Distribuição das lexias por vertente religiosa	254

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 – <i>Diabo</i> : frequência das formas lexicais	115
Tabela 02 – <i>Diabo</i> : distribuição diatópica das denominações	117
Tabela 03 – <i>Fantasma</i> : frequência das formas lexicais	129
Tabela 04 – <i>Fantasma</i> : distribuição diatópica das denominações	131
Tabela 05 – <i>Feitiço</i> : frequência das formas lexicais	153
Tabela 06 – <i>Feitiço</i> : distribuição diatópica das denominações	154
Tabela 07 – <i>Amuleto</i> : frequência das formas lexicais	174
Tabela 08 – <i>Amuleto</i> : distribuição diatópica das denominações	176
Tabela 09 – <i>Benzedeira</i> : frequência das formas lexicais	190
Tabela 10 – <i>Benzedeira</i> : distribuição diatópica das denominações	191
Tabela 11 – <i>Curandeiro</i> : frequência das formas lexicais	209
Tabela 12 – <i>Curandeiro</i> : distribuição diatópica das denominações	211
Tabela 13 – <i>Medalha</i> : frequência das formas lexicais	229
Tabela 14 – <i>Medalha</i> : frequência das formas lexicais por faixa etária	232
Tabela 15 – <i>Medalha</i> : distribuição diatópica das denominações	232
Tabela 16 – <i>Presépio</i> : frequência das formas lexicais	248
Tabela 17 – <i>Presépio</i> : distribuição diatópica das denominações	250

LISTA DE ABREVIATURAS

ALIB	Atlas Linguístico do Brasil
ALS	Atlas Linguístico de Sergipe
APFB	Atlas Prévio dos Falares Baianos
CIDS	Congresso Internacional de Dialectologia e Sociolinguística
EDUEL	Editora da Universidade Estadual de Londrina
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
QFF	Questionário Fonético-Fonológico
QMS	Questionário Morfossintático
QSL	Questionário Semântico Lexical
UFBA	Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	17
2	FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	23
2.1	REVISITANDO CONCEITOS: POR UMA EPISTEMOLOGIA DO OBJETO DE ESTUDO LINGUÍSTICO	24
2.1.1	Relativismo linguístico e pluralismo teórico	29
2.2	AS CIÊNCIAS LINGUÍSTICAS ESPACIAIS: A DIALETOLOGIA E O SEU MÉTODO, A GEOLINGUÍSTICA	32
2.2.1	Uma questão de método: dialetologia e sociolinguística	38
2.2.2	Os estudos dialetais e os atlas linguísticos brasileiros: do APFB ao ALIB	42
2.3	A INTERPRETAÇÃO CULTURAL DOS SIGNIFICADOS LINGUÍSTICOS: A CIÊNCIA DO SIGNIFICADO E A ANTROPOLOGIA LINGUÍSTICA	47
2.4	LÉXICO E CULTURA: AS CIÊNCIAS LEXICOLÓGICA E LEXICOGRÁFICA	57
3	LÍNGUA, HISTÓRIA E RELIGIOSIDADE	63
3.1	O SAGRADO E O PROFANO	63
3.2	O CONCEITO DE FOLCLORE	73
3.3	O FOLCLORE RELIGIOSO BRASILEIRO	75
3.4	TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS	79
4	METODOLOGIA	82
4.1	O ATLAS LINGUÍSTICO DO BRASIL – PROJETO ALIB	83
4.1.1	Metodologia	83
4.1.1.1	Rede de pontos	84
4.1.1.2	Os informantes	87
4.1.1.3	O questionário linguístico	87
4.2	O <i>CORPUS</i> DA PESQUISA	88
4.2.1	QSL – área semântica: <i>religiões e crenças</i>	88
4.2.1.1	Comentários à aplicação das perguntas	90
4.2.2	Rede de pontos	94
4.2.3	Os informantes	97
4.2.4	Análise dos dados	100
4.2.4.1	Audição e transcrição dos inquiridos	100

4.2.4.2	Seleção e organização dos dados	101
4.2.4.3	Pesquisa em dicionários	101
4.2.4.4	Classificação estatística	102
4.2.4.5	Cartografia dos dados	102
5	ANÁLISE DOS DADOS	104
5.1	QSL 147 – DIABO	105
5.1.1	<i>Diabo</i>: um olhar lexicográfico	110
5.1.2	Agrupamentos linguísticos	114
5.1.3	Análise estatística	115
5.1.4	Distribuição diatópica e cartografia dos dados	117
5.2	QSL 148 – FANTASMA	122
5.2.1	<i>Fantasma</i>: um olhar lexicográfico	124
5.2.2	Agrupamentos linguísticos	128
5.2.3	Análise estatística	129
5.2.4	Distribuição diatópica e cartografia dos dados	130
5.2.5	Um olhar para a diacronia: o que revela o APFB	140
5.3	QSL 149 – FEITIÇO	142
5.3.1	<i>Feitiço</i>: um olhar lexicográfico	147
5.3.2	Agrupamentos linguísticos	152
5.3.3	Análise estatística	152
5.3.4	Distribuição diatópica e cartografia dos dados	154
5.4	QSL 150 – AMULETO	164
5.4.1	<i>Amuleto</i>: um olhar lexicográfico	170
5.4.2	Agrupamentos linguísticos	173
5.4.3	Análise estatística	174
5.4.4	Distribuição diatópica e cartografia dos dados	176
5.5	QSL 151 – BENZEDEIRA	181
5.5.1	<i>Benzedeira</i>: um olhar lexicográfico	187
5.5.2	Agrupamentos linguísticos	190
5.5.3	Análise estatística	190
5.5.4	Distribuição diatópica e cartografia dos dados	191
5.6	QSL 152 – CURANDEIRO	196
5.6.1	<i>Curandeiro</i>: um olhar lexicográfico	205

5.6.2	Agrupamentos linguísticos	208
5.6.3	Análise estatística	209
5.6.4	Distribuição diatópica e cartografia dos dados	211
5.6.5	Um olhar para a diacronia: o que revela o APFB	215
5.7	QSL 153 – MEDALHA	217
5.7.1	<i>Medalha: um olhar lexicográfico</i>	226
5.7.2	Agrupamentos linguísticos	227
5.7.3	Análise estatística	229
5.7.4	Distribuição diatópica e cartografia dos dados	232
5.7.5	Um olhar para a diacronia: o que revela o APFB	235
5.8	QSL 154 – PRESÉPIO	237
5.8.1	<i>Presépio: um olhar lexicográfico</i>	246
5.8.2	Agrupamentos linguísticos	247
5.8.3	Análise estatística	248
5.8.4	Distribuição diatópica e cartografia dos dados	250
5.9	TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS	253
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	262
	REFERÊNCIAS	269

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Foram muitas as motivações que contribuíram para o empreendimento dessa pesquisa, tanto de ordem pessoal quando acadêmica. Esta última, em sentido *lato*, pode ser comparada ao caminho iniciático sacerdotal, pois chega-se com uma bagagem e ideias pré-construídas e, pouco a pouco, “somos conduzidos a despirmo-nos” delas, ainda que parcialmente, para que novos conhecimentos possam assim adentrar ao “pórtico” e acomodarem-se nos seus devidos lugares. Nesse sentido, o Projeto ALiB foi o grande mestre iniciador nesse caminho e configura-se como um exemplo de empenho, persistência e trabalho em equipe na busca pela concretização dos seus objetivos.

De posse desta “nova” bagagem, antes de proceder à descrição das trilhas seguidas, se faz necessário tecer algumas considerações que reflitam a visão de língua que orienta o posicionamento teórico adotado nesta pesquisa, assim como os principais aprendizados adquiridos durante os três anos de convívio com a “família ALiB”.

A primeira delas diz respeito à importância que têm os informantes para o êxito das pesquisas dialetais. Mesmo sob proteção do sigilo científico e selecionados de acordo com rigorosos, porém necessários, critérios de padronização, não deixam de ser considerados como sujeitos que possuem identidades e bagagens culturais próprias e são, de fato, os detentores da língua que, com boa vontade, contribuem significativamente para a difícil tarefa de retratar e sistematizar o vasto repertório lexical do português falado em território brasileiro. É a singularidade dos sujeitos que garante a riqueza e a diversidade da língua, fornecendo o material necessário para descrever e resguardar pequenas parcelas do patrimônio linguístico.

Assim, arrisca-se a afirmar que o estudo dialetal, pela sua própria natureza e objeto teórico, conduz, desde o início, a educar o olhar para enxergar o micro dentro do macro universo da língua para, só então, tecer comentários acerca da realidade linguística das comunidades de fala, entendidas como pequenas parcelas responsáveis por compor o quadro idiomático geral. Cada estudo empreendido, por mais parcial e parcelar que pareça inicialmente, tem relevante contribuição no traçado do panorama que compõe a realidade linguística.

A dialetologia é, pois, uma ciência que se faz “fora dos gabinetes”, o que nem sempre se mostra uma tarefa simples, especialmente nos primórdios da ciência dialetal. Para a dialetologia brasileira, muitos foram os desafios enfrentados pela equipe do professor Nelson Rossi nas incursões dialetais pela Bahia dos anos de 1960, tendo como principal fruto desse

trabalho a elaboração do primeiro atlas linguístico regional do país, o *Atlas Prévio dos Falares Baianos* – APFB.

Mesmo com toda a modernidade do século XXI, a realidade não foi muito diferente para a equipe de inquiridores do Projeto ALiB, enfrentando dificuldades de variadas naturezas ao visitar as 250 localidades que integram a rede de pontos do projeto, durante os 14 anos de pesquisa *in loco*, culminando com a publicação dos primeiros volumes do atlas linguístico nacional, o *Atlas Linguístico do Brasil* – ALiB. Em síntese e como bem exposto por Boléo (1991, p. 277), “sem dúvida, que não é agradável andar por aldeias desconfortáveis; mas o prazer do ar dos campos e das descobertas pessoais compensam todos os incômodos”.

São resultados como esses que dão fôlego e disposição para continuar as empreitadas, sabendo que ainda se tem muito trabalho pela frente no que se refere à descrição da diversidade linguística que marca o português brasileiro. Foi esse um dos principais estímulos para a idealização desta pesquisa. Como já exposto, as escolhas acadêmico-científicas não estão completamente dissociadas das motivações pessoais, pois só se pode realizar qualquer tipo de trabalho com comprometimento, quando realmente se acredita na relevância do que está sendo feito.

Posto isso, a escolha de investigar o repertório lexical relativo às religiões e crenças, numa área de múltiplas influências culturais e religiosas como a Bahia, se deu por entender que este vocabulário, além de refletir de maneira nítida a riqueza da diversidade linguística e cultural que marca o povo baiano, permite também, por meio da recuperação e descrição de pequenas parcelas da história que estão na base da construção do pensamento religioso, cumprir com mais uma das funções político-sociais do conhecimento científico, lançar luz para a urgente necessidade de se romper com visões rígidas e totalitaristas. Tais visões, ao ignorarem a história, só fazem aumentar o preconceito e a intolerância religiosa, e também linguística, o que, na atualidade, tem se mostrado como um dos maiores fatores de segregação social, gerando conflitos e colocando à margem da sociedade diferentes grupos que não comungam dos valores hegemônicos predominantes.

As designações fornecidas como resposta pelos sujeitos entrevistados não constituem a totalidade desse vocabulário, mas uma pequena parcela da realidade linguística que integra o repertório mágico-religioso dos falantes do português brasileiro.

Ser desafiado a pensar relativamente à ciência que se escolhe fazer e, conseqüentemente, sobre o objeto de estudo, promovendo uma discussão interdisciplinar, causa, inicialmente, ao neófito nos estudos científicos da linguagem, uma espécie de

insegurança e temor ante o que se pensa desconhecer ao sair da segurança das bases teóricas sólidas do próprio campo de investigação.

Chegou-se a um estágio do fazer científico em que se nota um isolamento atrás das grades metodológicas de cada disciplina, procurando, a todo custo, coletar um número cada vez maior de dados que permita legitimar a área. Essa opção não é tão consciente quanto pode parecer, já que se saiu de um momento nos estudos linguísticos de descobertas e efervescência teórica, o que, inevitavelmente, orienta concepções bastante distintas do objeto de estudo da linguística. Concepções estas que são, em grande parte, responsáveis pela ramificação dos estudos linguísticos em diferentes áreas de especialidade.

Portanto, nada mais natural que adotar o caminho que melhor se afina com a concepção pessoal tida do objeto e que se tente, a todo custo, levantar dados que possibilitem validar ainda mais essa área, elevando cada vez mais seu estatuto científico. O risco que se corre com a tendência geral da ciência atual à especialização do saber é cair no engessamento teórico e metodológico, esquecendo que, muitas vezes, essas diferentes áreas comungam dos mesmos princípios epistemológicos e podem apresentar relevantes contribuições teóricas para construção do objeto de investigação científica, como bem sintetizado por Silva Neto (1960, p.21):

(...) certos lingüístas se encastelam na preocupação de criar uma ciência pura e exclusivamente linguística, independente da Sociologia, da Psicologia, da História e da Etnografia. Imaginam, com isso, num orgulho compreensível, dar um passo à frente dos antecessores, que não se haviam conseguido libertar daquelas fiéis intérpretes do homem. Contudo, ressalvada a grande admiração que nos merecem lingüístas do porte de um Hjelmslev, tal atitude, ao contrário do que se pretende, significa um empobrecimento: a unidade é o homem: tudo o que lhe diz respeito está intimamente entrelaçado. A língua constitui, sem dúvida possível, o mais importante traço da cultura; nada ganha, porém, em isolar-se dos demais.

Aceito o desafio e partindo de tais palavras para introduzir o que se buscou fazer nesta pesquisa e constitui, por assim dizer, a natureza básica da investigação proposta, considera-se que alguns caminhos precisam ser delimitados para que se consiga estabelecer os possíveis pontos de interseção teórica.

O primeiro deles é situar o objeto de estudo, pois é evidente que o objeto tomado para investigação fala muito mais do eu e da concepção adotada de língua do que inicialmente se pode mensurar. O intento aqui está em dizer que para se estabelecer um diálogo interdisciplinar, faz-se preciso sempre partir de um ponto central que oriente teoricamente, para, só então, encontrar as linhas de interseção e, em alguns casos, distanciamento.

São muitas as vertentes dos estudos linguísticos que descrevem a língua como um produto cultural e condição fundamental para aquisição e constituição da cultura. Parte-se então, para posicionar, teoricamente, a discussão dessa concepção e entende-se que a língua não cumpre só a função de comunicar, mas funciona como um meio de identificação étnica e cultural. Toma-se como pressuposto que o nível linguístico que melhor revela esse aspecto é o lexical, pois evidencia crenças e ideologias, assim como os demais elementos identitários que constituem a estrutura basilar de uma determinada comunidade de fala.

Ao considerar “as formas linguísticas como substâncias da cultura”, compreende-se que as unidades lexicais investigadas nesta pesquisa e tomadas como ponto de partida para o estabelecimento dos cruzamentos teóricos aqui propostos, são representantes dos fluxos e contra-fluxos socioculturais dos sujeitos entrevistados pelo Projeto ALiB, oriundos das 22 localidades que integram a rede de pontos do projeto na Bahia.

Dessa maneira, este estudo situa-se no duplo caminho que constitui a malha intrincada de relações entre a língua e a cultura de um povo. Sendo a dialetologia uma ciência essencialmente empírica, que tem como objeto de estudo os fenômenos da fala colhidos em seus contextos reais de manifestação, e ao considerar que qualquer tentativa de descrição e explicação dos fenômenos da realidade observável surge sempre atrelada a algum tipo de questionamento, pressupondo a observação do entorno sociocultural que o subjaz, duas questões nortearam o desenvolvimento desta investigação.

E assim se formulou a primeira interrogação: 1) é possível estabelecer áreas e subáreas dialetais a partir do léxico das religiões e crenças?

Conseqüentemente, outro questionamento surgiu: 2) as crenças e as superstições que povoam a cultura popular refletem-se no léxico e demarcam territorialidades religiosas?

Na tentativa de responder a tais perguntas, elencou-se como principal objetivo realizar um estudo descritivo-interpretativo do léxico das religiões e crenças na Bahia com o intuito de retratar, por meio das lexias empregadas pelos sujeitos, o perfil dialetal da área em estudo e verificar possíveis influências da cultura religiosa na constituição vocabular. Para consecução de tal intento, alguns objetivos específicos foram delineados, são eles:

- (i) Retratar diatopicamente a variação lexical por meio da elaboração de um conjunto de cartas léxicas centradas na área semântica das religiões e crenças;
- (ii) Verificar a influência de possíveis fatores socioculturais nas escolhas lexicais e nos processos de atribuição de sentido realizados pelos falantes;

- (iii) Verificar como se projetam, no léxico, as crenças e os valores religiosos predominantes na região importantes para a demarcação de territorialidades religiosas;
- (iv) Possibilitar o conhecimento de um aspecto importante da história e cultura imaterial da região.

Para concretização de tais objetivos, fez-se necessário recorrer à interdisciplinaridade buscando auxílio teórico muitas vezes fora do campo estritamente linguístico. Assim, tomaram-se como base os preceitos teóricos-metodológicos da dialetologia, da geolinguística, da sociolinguística, da lexicologia e da lexicografia, assim como as relações entre o estudo do significado e a antropologia linguística. Mostraram-se também como suportes importantes a antropologia, a sociologia e a história.

O segundo caminho que se considerou importante delimitar para fundamentar teoricamente o estudo, tendo em vista o amplo rol de disciplinas a que se recorreu, foi refazer o percurso epistemológico que constitui a base das diferentes concepções do objeto da linguística que, por sua vez, embasam e orientam a constituição do arcabouço teórico-filosófico das diversas disciplinas linguísticas unindo-as sob um mesmo fio condutor. Nesse momento, buscou-se levantar reflexões acerca das interseções teóricas possíveis e dos distanciamentos necessários entre o objeto de estudo tomado aqui como ponto central para abertura do diálogo interdisciplinar com as diferentes áreas do saber linguístico. Tais discussões encontram-se descritas no capítulo 2 deste trabalho.

Na sequência, dá-se breve notícia acerca da relação do homem com o sagrado e o profano, consideradas como fundamentais para a construção cultural e social do pensamento religioso e seu desenvolvimento ao longo da história. Apresenta-se também, sucintamente, o conceito geral de folclore, destinando um momento da discussão para a descrição específica do folclore religioso brasileiro, ponto de importância central para a demarcação das territorialidades religiosas. Tais reflexões estão expostas no capítulo 3, intitulado *Língua, história e religiosidade*.

O capítulo 4 destina-se à exposição do suporte metodológico adotado para a realização das análises linguísticas. Nele descreve-se, inicialmente, o resumo dos critérios metodológicos do Projeto ALiB seguido pela descrição detalhada do *corpus* de estudo desta pesquisa, assim como dos procedimentos adotados para interpretação e análise dos dados.

No capítulo 5, apresenta-se a análise dos dados estruturada em nove tópicos principais, oito deles correspondendo a cada um dos itens do Questionário Semântico Lexical (QSL) do Projeto ALiB e relativos à área semântica das religiões e crenças. A última seção da análise destina-se à apresentação das territorialidades religiosas retratadas por meio de um conjunto de cartas temáticas.

Por fim, no capítulo 6, apresentam-se as considerações finais nas quais podem ser verificadas as relações entre os questionamentos levantados ao planejar a pesquisa, os objetivos propostos inicialmente e os resultados alcançados após a análise e interpretação do conjunto de lexias que integram parte do vocabulário das religiões e crenças na Bahia.

E assim começa-se o trabalho!

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

“Não são as relações reais entre as ‘coisas’ que constituem o princípio da delimitação dos diferentes campos científicos, mas as relações conceituais entre problemas. É apenas nos campos em que é aplicado um novo método a novos problemas e em que são descobertas, assim, novas perspectivas que surge também uma nova ‘ciência’.

(M. WEBER, 1979, p. 146)

Os fundamentos científicos que orientaram este estudo conduziram a observações em diferentes ramos do saber, sejam eles linguísticos ou não, com diversas bases teórico-epistemológicas. Apresentam-se, assim, as bases teóricas que contribuíram, com seu arcabouço metodológico, para descrição, interpretação e tratamento dos dados que compõem o *corpus* deste estudo.

Dessa forma, com o intuito de contextualizar os caminhos seguidos, se faz importante situar a concepção teórica-epistemológica de língua aqui adotada, a qual orientou as análises empreendidas. Adotou-se o princípio de que o pluralismo teórico é um caminho profícuo para abordagem dos diferentes fenômenos linguísticos. Para dar cumprimento a esse objetivo, o presente capítulo organiza-se apresentando as diferentes linhas teóricas de abordagem que guiaram as interpretações dos dados empíricos fornecidos pelos sujeitos.

A seção intitulada *“Revisitando conceitos: por uma epistemologia do objeto de estudo linguístico”* apresenta um breve relato das duas principais correntes epistemológicas que orientam os estudos linguísticos atuais e, como subtópico, descreve a importância do pluralismo teórico na interseção das disciplinas que comungam de uma visão de língua muito próxima e trabalham, sobretudo, com objetos de estudos pautados em fenômenos linguísticos empíricos. Assim, busca também descrever a linha que orientou a concepção teórica do objeto que se tem neste estudo e que, conseqüentemente, norteou metodologicamente o tratamento dispensado aos dados.

O tópico seguinte destina-se ao detalhamento dos preceitos básicos de cada vertente teórica que se fez presente, no qual se busca sempre ressaltar os diálogos estabelecidos entre os diferentes campos, a saber: as ciências linguísticas espaciais, a dialetologia e o seu principal método, a geolinguística e suas relações com a sociolinguística; a ciência do significado e a antropologia linguística, como também as ciências lexicais, a lexicologia e a lexicografia.

2.1 REVISITANDO CONCEITOS: POR UMA EPISTEMOLOGIA DO OBJETO DE ESTUDO LINGÜÍSTICO¹

Revisitar os princípios epistemológicos que fundamentam as bases teóricas de uma disciplina científica apresenta-se como um exercício acadêmico imprescindível no processo de construção do conhecimento. Em uma ciência, como a lingüística, em que o grau de interdisciplinaridade é notoriamente elevado, a reflexão epistemológica demanda especial acautelamento e constante vigilância. Acresce-se a isso a dificuldade que envolve a definição consensual das especificidades do objeto de estudo dessa ciência. A pluralidade de orientações teórico-metodológicas que orientam a concepção do objeto tem marcado o desenvolvimento dos estudos lingüísticos nos três últimos séculos e é, em grande parte, responsável pela diversidade de linhas que marcam a lingüística contemporânea.

Fato incontestado é que, mesmo com orientações diversas, a lingüística, enquanto ciência da linguagem, ocupa-se da linguagem humana em suas diferentes manifestações, sendo a língua, dentre estas, o principal fenômeno, como bem explicitado por Benveniste (1976, p. 20) ao tratar do objeto de estudo da lingüística:

Começemos por observar que a lingüística tem duplo objeto: é ciência da linguagem e ciência das línguas. Essa distinção, que nem sempre se faz, é necessária: a linguagem, faculdade humana, característica universal e imutável do homem, não é a mesma coisa que as línguas, sempre particulares e variáveis, nas quais se realiza. É das línguas que se ocupa o lingüista e a lingüística é em primeiro lugar a teoria das línguas. (...) os problemas infinitamente diversos das línguas têm em comum o fato de que, a um certo grau de generalidade, põem sempre em questão a linguagem.

O ponto central dessa questão recai sobre a forma como se compreende filosoficamente a linguagem. Helena Martins (2011), ao examinar a ascendência filosófica das diferentes visões gerais da linguagem, apresenta as principais concepções das teorias lingüísticas contemporâneas. Segundo a autora, a filosofia ocidental, ao debruçar-se sobre a linguagem, volta-se quase que consensualmente para a questão do sentido. Assim, têm-se, de um lado, a visão *essencialista*, platônico-aristotélica, que se funda na crença em que as “verdades essenciais perenes prevalecem sobre os consensos voláteis dos homens” e enxerga as palavras como “sucedâneos de entidades objetivas – essências, reais ou mentais”, ou seja,

¹ Parte destas reflexões foram apresentadas como um dos capítulos do livro *Língua, Cultura e Ensino*, em processo de diagramação, a ser publicado pela EDUFBA, e são fruto das discussões teóricas desenvolvidas durante as aulas da disciplina Seminários Avançados I, componente curricular obrigatório do curso de Mestrado em Língua e Cultura do PPGLinC, ministrada pelo Professor Dr. Américo Venâncio Lopes Machado Filho.

como “sistemas de descrição ou representação de uma ordem externa universal”. (MARTINS, 2001, p. 469) Do outro lado, prevalece o ideário sofista, a concepção *relativista* da linguagem, vinculada à ideia de que a verdade é múltipla e mutável. A linguagem não mais é vista como um sistema de representação, mas como uma “práxis circunstanciada pela cultura, pela história, pelas idiossincrasias de cada ocasião do contato verbal. (...) a linguagem desempenharia um papel não meramente descritivo, mas antes *constitutivo* nos assuntos humanos”. (MARTINS, 2001, p. 469)

Ainda segundo Martins (2011), poder-se-ia dizer que estes dois ângulos básicos de compreensão da linguagem no pensamento antigo nascem sob a tensão entre *essencialismo* e *relativismo*. Sendo que a perspectiva platônico-aristotélica dominou o pensamento ocidental por um longo período da história linguística, só vindo a ter sua hegemonia ameaçada com o corte instalado pela concepção não substancialista de Saussure.

Martins afirma que a aceitação da ideia da heterogeneidade atrelada à concepção de que subsiste nas línguas humanas um *fundo* essencial, ou seja, a ideia fundamental de um *sistema* subjacente governante dos usos da linguagem é responsável pelo empenho em “capturar e circunscrever esse *núcleo essencial* em meio à “massa heteróclita dos fatos” (MARTINS, 2001, p. 470), o que permite inferir que tal concepção tem como pressuposto o fato de que a utilização de conceitos sistêmicos pressupõe a referência permanente ao sistema completo de suas inter-relações. Questões como estas geram, assim, as problemáticas, porém cruciais, distinções epistemológicas que separam, por exemplo, o linguístico do enciclopédico, o literal e o figurativo, o semântico e o pragmático, entre outros.

Esse movimento de ruptura com os absolutos metafísicos, da virada do século XX para cá, foi propagado, sobretudo, pelas ideias de filósofos mais contemporâneos como Wittgenstein, Heidegger, Derrida e Foucault. Para esses pensadores a falência do absoluto metafísico está na aceitação sistemática de um entendimento equivocado da linguagem, não há essências perenes e imutáveis, para os autores deve existir uma perspectiva alternativa que admita simultaneamente a ideia da *volatilidade* e da *centralidade* da linguagem.

Mesmo vestida com outra roupagem, a discussão acerca da questão do sentido, ou significação, novamente volta a figurar no cenário filosófico a partir da primeira metade do século XX. A corrente de pensamento chamada “filosofia analítica” (BORGES NETO, 2004), tem como premissa básica que o trabalho do filósofo está em esclarecer o significado das expressões linguísticas, pois “a capacidade de distinguir e caracterizar as diferentes coisas que um termo pode significar ainda é particularmente importante, principalmente porque isso

permite julgar com mais fundamento e rigor as afirmações de que esses termos fazem parte”. (BORGES NETO, 2004, p. 12)

O que aqui se postula é que a tarefa, que não pode ser deixada de lado pelo linguista ao adotar qualquer posicionamento teórico-metodológico, é buscar as bases epistemológicas que o sustentam. Assim, refletir sobre o objeto de estudo da Linguística faz-se necessário para delimitação dessa disciplina, assim como das interfaces possíveis entre as diferentes linhas que se avultam no cenário linguístico contemporâneo. O conhecimento sobre a linguagem, institucionalizado ou não, permeou muitas discussões intelectuais anteriores ao século XIX sob formas distintas e diferentes designações e, mesmo aparentando razoável simplicidade de delimitação nas discussões teóricas contemporâneas, revela-se essencialmente complexo quando nos debruçamos sobre suas bases filosóficas. Tal fato é abordado por Altman (2009, p. 116) que, assim, se manifesta:

(...) embora a questão da autonomia da disciplina linguística pareça estar, nos dias de hoje, resolvida, determinar com precisão do que se trata exatamente o objeto-linguagem ‘em si mesmo’ é tarefa admitida, quero crer, por qualquer historiógrafo da linguística (e também por qualquer lingüista), como complexa. E não apenas quando se comparam diferentes tradições ou sistemas de idéias que se desenvolveram no eixo da história, mas também quando se contrastam diferentes programas de investigação coocorrentes em um mesmo momento histórico. O que facilmente se observa é que os lingüistas não apenas respondem diferentemente a um determinado conjunto de problemas, como não estão de acordo sobre quais problemas seriam realmente ‘lingüísticos’. (...) Qualquer tentativa de definir extensionalmente o campo das ‘ciências da linguagem’ e sua datação – para assim delimitar o escopo da sua historiografia – esbarra na dificuldade formidável de se estabelecer com clareza, entre os diferentes grupos de especialidade que se formaram no processo de institucionalização da disciplina, qual é o recorte que define, para cada um, seu objeto formal.

Ainda segundo Altman, não se pode reduzir a história das ciências contemporâneas da linguagem ao Método Histórico Comparativo do século XIX ou estabelecer o escopo da linguística e da sua historiografia apenas a partir dos trabalhos de teóricos como Schlegel (1808), Saussure (1916), Bloomfield (1933), ou até mesmo Chomsky (1957). A reflexão epistemológica sobre o conhecimento linguístico está diretamente atrelada ao conhecimento do contexto histórico, intelectual e cultural em que foi formulado e floresceu, tendo em vista que,

(...) idéias linguísticas não se desenvolvem no vazio, desvinculadas das outras idéias que as circundam no momento em que entram em evidência, e das práticas que lhes são paralelas. Ignorá-las é aumentar o risco de tomar como norma única e desejável de teorização e de prática de análise

lingüística nossa concepção momentânea de conhecimento da linguagem.
(ALTMAN, 2009, p. 128)

É importante frisar que não se está desmerecendo a importância desses teóricos ao conferir à linguística o estatuto de ciência, pois segundo Benveniste (1976, p. 7),

(..) dizer que a lingüística tende a tornar-se científica não é apenas insistir sobre uma necessidade de rigor, comum a todas as disciplinas. Trata-se, em primeiro lugar, de uma mudança de atitude em relação ao objeto, que se definirá por um esforço para formalizá-lo. Na origem dessa tendência pode reconhecer-se uma influência dupla: a de Saussure na Europa e a de Bloomfield na América.

Outro fundamento epistemológico, muitas vezes ignorado na definição dos preceitos teórico-metodológicos que orientam as diferentes linhas de investigação linguística, diz respeito ao empirismo como fonte do conhecimento. Tal questão é levantada por José Borges Neto (2004) que, ao discorrer sobre a filosofia da linguística, refere-se ao fato de que o empirismo relaciona-se com o pensamento de três filósofos britânicos dos séculos XVII e XVIII – John Locke, George Berkeley e David Hume – e sustenta que todo o nosso conhecimento do mundo é derivado da experiência dos sentidos. A concepção empirista está na origem do pensamento científico que orienta a constituição das hipóteses e do aporte metodológico de muitas disciplinas linguísticas atuais.

O principal papel da evidência observacional está em possibilitar a aplicabilidade do conceito de *probabilidade* às teorias e hipóteses científicas, ou seja, se não é possível estabelecer a verdade absoluta de uma hipótese científica, seria possível considerá-la como mais ou menos provável à luz da evidência. Em relação à concepção empirista na construção do objeto científico, Pierre Bourdieu (2010 [1979]) problematiza a distinção entre o objeto “real”, pré-construído pela percepção, e o objeto da ciência, como sistema de relações construídas propositalmente.

O procedimento científico como diálogo entre a hipótese e a experiência não é simétrica e impermutável. O real nunca toma a iniciativa já que só dá resposta quando é questionado. (...) [O trabalho de interpretação] poderia até mesmo constituir o melhor treino para a vigilância epistemológica na medida em que exige a explicitação metódica das problemáticas e princípios de construção do objeto que são investidos tanto no material, quanto no novo tratamento que lhe é aplicado. (...) Por esquecermos essas preliminares epistemológicas, ficamos expostos a tratar diferentemente o idêntico e de uma forma idêntica o diferente, comparar o incomparável e deixar de comparar o comparável, pelo fato de que, (...) os “dados”, até mesmo os mais objetivos, são obtidos pela aplicação de grades (faixas etárias, de remuneração, etc.) que implicam pressupostos teóricos e, por esse motivo,

deixam escapar uma informação que poderia ter sido apreendida por outra construção dos fatos. (BOURDIEU, 2010, p. 48-49)

Como já dito, a questão que recobre a delimitação do objeto de estudo da linguística é bastante complexa e, segundo Borges Neto (2004), eminentemente normativa, pois acaba conduzindo a uma seleção arbitrária de domínios privilegiados de objetos observáveis. Ao seguir o raciocínio do autor e retomando a afirmação inicial de que o objeto de estudo da linguística é a linguagem humana, recai-se numa definição um tanto vaga. Caso se tome, por exemplo, as ideias chomskianas acerca da competência linguística do falante/ouvinte ideal como objeto de estudo, deixa-se, inevitavelmente, os fatos linguísticos ligados à variação e ao discurso fora da esfera linguística. Assim, corre-se o risco de se pautar em definições vagas e imprecisas que permitam abarcar genericamente todas as nuances apresentadas por esse objeto.

O ponto crítico de tal postura está no fato de que não é possível estudar a linguagem humana em todas as suas perspectivas simultaneamente, esbarrando-se, assim, em um sério impasse metodológico. Por isso, reflexões teóricas são importantes na orientação do enfoque que se dará a esse objeto, tendo em vista que todo objeto de estudo científico é essencialmente parcial e, quando se faz a opção por uma abordagem, ignora-se, ao menos temporariamente, quase todas as outras.

Por mais parcial e parcelar que seja um objeto de pesquisa, só pode ser definido e construído em função de uma problemática teórica que permita submeter a uma interrogação sistemática os aspectos da realidade colocados em relação entre si pela questão que lhes é formulada. (BOURDIEU, 2010, p. 48)

O objetivo em levantar tais questões está, na verdade, orientado pela proposta de diálogo estabelecida para esta pesquisa, ao considerar a complexidade que reveste o repertório vocabular relativo às religiões e crenças e a conseqüente necessidade de buscar auxílio teórico fora do campo estritamente linguístico. Ao propor a discussão acerca das possíveis relações entre as diferentes linhas que compõem o quadro teórico da linguística histórica, grande área na qual está inserida esta pesquisa, o primeiro questionamento que surgiu foi como harmonizar e relacionar linhas com objetos teóricos, em muitos casos, tão diferentes entre si?

Após revisitar teoricamente cada área, foi possível perceber que estabelecer uma maneira única de abordagem ou buscar uma teoria geral que abrace todos esses objetos seria empreender um esforço intelectual numa tarefa pouco produtiva. O que fica claro é que se encontraram, nos fundamentos epistemológicos que embasam as diferentes concepções do objeto, princípios comuns que permitem traçar uma linha de aproximação e, em alguns casos,

distanciamento entre a maneira de conceber a linguagem e o fazer científico de cada disciplina. O que se pretende dizer é que a as inúmeras possibilidades de abordagem do objeto não podem ser ignoradas, contudo escolhas e cortes de relevância precisam ser feitos, o que inevitavelmente conduz, no dizer de Borges Neto (2004), à prática do pluralismo teórico, diametralmente oposta a ideia de ecletismo acrítico.

2.1.1 Relativismo linguístico e pluralismo teórico

Como verificado nas discussões precedentes, a corrente relativista forneceu importantes contribuições filosóficas aos estudos linguísticos. O relativismo linguístico, pautado na concepção sofista da linguagem, figura como um caminho profícuo para o estabelecimento do fio condutor que une as diferentes correntes teóricas que orientaram a consecução desta pesquisa sob uma mesma base epistemológica. Pode-se arriscar a dizer, corroborando as afirmações de Borges Neto (2004), que o relativismo está na base das concepções filosóficas que orientam o pensamento linguístico contemporâneo e constitui o alicerce fundamental do pluralismo teórico.

Vale retomar também o papel da corrente filosófica empirista como principal constituinte da visão construída da realidade, pois a maneira como se concebe o real, tomando-o como objeto observacional, para, a partir de então, elaborar hipóteses teóricas, estas, por sua vez, concebidas como prováveis explicações do fenômeno real observável, constitui o cerne do fazer científico. Tal fato se faz importante por considerar, principalmente, que a ciência que constitui a base desta investigação, tem como principal objeto de estudo fenômenos linguísticos da fala, colhidos em seus contextos reais de uso, é, pois, uma ciência de base essencialmente empírica.

O que conduz à questão da realidade enquanto fenômeno observável, pois é este o cerne das ciências empíricas. Ao se questionar qual a visão do “real” envolvida e a forma como esse é tomado por objeto de observação, inevitavelmente outras questões surgirão: de qual lugar se olhará? E qual o conceito de realidade observável?

Heidegger (2008 [1889-1976]), ao tratar da fenomenologia, aponta alguns direcionamentos ao levantar questões acerca do problema da opacidade dos fenômenos.

“Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada. Contudo, aquilo que deve tornar-se fenômeno pode velar-se. A fenomenologia é necessária justamente porque, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenômenos *não* estão dados. O conceito oposto de “fenômeno” é o conceito de encobrimento. (...) Esse encobrimento na forma

de “distorção” é o mais freqüente e o mais perigoso, pois as possibilidades de engano e desorientação são particularmente severas e persistentes. As estruturas de ser e seus respectivos conceitos disponíveis, embora velados em sua consistência, reivindicam os seus direitos talvez dentro de um “sistema”. Mas, em razão do encadeamento construtivo num sistema, eles se apresentam como algo que é “claro” e não carece de justificações ulteriores, podendo, por isso, servir de ponto de partida para uma dedução contínua. (HEIDEGGER, 2008, p. 76)

Nessa concepção o termo fenomenologia não evoca, portanto, o objeto de suas pesquisas nem caracteriza seu conteúdo, refere-se, exclusivamente, “ao modo *como* se demonstra e se trata *o que* nesta ciência deve ser tratado. Ciência ‘dos’ fenômenos significa: apreender os objetos de *tal maneira* que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa demonstração e procedimento diretos” (HEIDEGGER, 2008, p. 74), ou seja, deve-se procurar depreender a estrutura profunda do fenômeno do qual só está em evidência a aparência exterior e buscar descrever a sua relação com o conjunto das manifestações dependentes.

De igual modo, a investigação empírica dos fenômenos da fala, pressupõe a observação da estrutura profunda subjacente às suas manifestações. Sendo assim, a maneira como os linguistas apreendem seu objeto e compreendem a realidade que o circunda ou, até mesmo, ele próprio manifesto, enquanto atividade constitutiva da realidade em seu contexto natural de manifestação, orientará os diferentes caminhos e cortes epistemológicos estabelecidos ao se levantar hipóteses e pensar “as verdades” das teorias.

A forma como se compreende o “fazer científico”, à luz do método experimental, vinculada a uma postura teórica relativista, conduz à questão de qual seria a realidade a se observar e como observar realisticamente a realidade. Heidegger novamente problematiza a questão ao relativizar o conceito de realidade, considerando-o como um problema de impossível solução quando pensado apenas em termos de pura comprovação, ou seja, de comprovar se um “mundo exterior” é simplesmente dado, mostrando-se passível de comprovação. De acordo com o filósofo, a principal questão não está em provar que e como um determinado fenômeno do “mundo exterior” se manifesta, mas sim em buscar caminhos possíveis de demonstração, tendo em vista que

(...) não se pode discutir amplamente a variedade de tentativas de solucionar o ‘problema da realidade’, formada pelas diferentes espécies de realismo e idealismo e de suas mediações. Por mais que, em todas essas espécies, se possa encontrar um germe de questionamento autêntico, seria absurdo pretender solucionar o problema somando tudo o que é correto em cada um. Ao contrário, é preciso que se compreenda fundamentalmente que as diversas direções epistemológicas não são deficientes quanto à epistemologia, mas que, devido ao descaso da analítica existencial da

presença, elas não podem absolutamente conquistar o solo para uma problemática segura de suas bases. (HEIDEGGER, 2008, p. 249)

Pensar fenomenologicamente a concepção de realidade permite lançar luz às bases do fazer científico linguístico, pensar relativamente à verdade das teorias não quer dizer, necessariamente, a negação do “real” de uma teoria, mas sim a aceitação da ideia de que não se pode saber qual é esse real e, conseqüentemente, qual teoria se aproxima ou se distancia mais desse real. Para o pensamento relativista não há uma teoria que represente a verdade melhor que a outra, mas formas alternativas de tratamento do objeto. Vale ressaltar que o pensamento relativista não parte da noção de que tudo é possível, mas trabalha com “níveis de realidade”, como descreve Borges Neto (2004):

Há uma realidade bruta, independente de nós, que não podemos apreender; há uma realidade histórica, também independente de nós, embora constituída por nós no processo histórico, que podemos apreender e sobre a qual as teorias científicas agem. Esse segundo nível de realidade, ‘modelar’, é a ‘realidade objetiva’ que, efetivamente, é abordada pela ciência. Como toda construção histórica, essa ‘realidade’ não é absoluta. (BORGES NETO, 2004, p. 14)

Cada teoria delimita para si sua porção de realidade e apega-se àquilo que lhe permitirá enxergar com clareza os resultados de seu objeto linguístico, seguindo, cada uma, seus critérios metodológicos. O corte com o pensamento *essencialista* nos estudos linguísticos, que buscava primordialmente a pura exposição descritiva dos fenômenos, possibilitou o surgimento de linhas de investigação diversificadas. Pensar nas compatibilidades e comensurabilidades teóricas entre linhas como a dialetologia, a sociolinguística, a antropologia linguística, a lexicologia e a lexicografia, exige uma observação acerca dos conceitos e do objeto de estudo dessas disciplinas, retomando a célebre frase de Saussure (1916, p. 15) de que “é o ponto de vista que cria o objeto”, debruçar-se-á aqui na tarefa de refletir em torno dos objetos de estudo de cada uma dessas disciplinas.

Apesar de longas, as reflexões realizadas mostraram-se oportunas ao levantar tais questões, tendo em vista que discutir os fundamentos teóricos que embasam as diferentes linhas da linguística constitui uma tarefa que requer cautela. Observar os fundamentos teórico-filosóficos que orientaram a concepção de linguagem em momentos tão fartos de produção intelectual, como os séculos XIX e XX, conduz ao mergulho num misto de sentimentos, oscila-se entre uma espécie de nostalgia e de otimismo.

Nostalgia por constatar que, infelizmente, uma grande parcela da comunidade linguística atual mostra-se pouco preocupada em revisitar suas bases teóricas e produzir novos

conhecimentos. De modo generalizante, percebe-se que a linguística atual está passando por um período de reprodução de modelos metodológicos, mergulhada em um mar de dados, procura reforçar tal ou qual pensamento e estagna na produção teórica. O otimismo oriundo de tais reflexões se dá por perceber que o legado teórico carregado permite significar a linguística que se escolheu fazer, pois abre um amplo leque de possíveis abordagens do objeto sob o qual se optou por debruçar, além de possibilitar não só a confirmação de teorias antecedentes, mas abrir caminhos para reformulações metodológicas na maneira de coletar e tratar os dados empíricos, adequando-as à realidade sócio-histórica e cultural que hoje se apresenta.

É inegável que o gosto pessoal orienta as escolhas teórico-metodológicas realizadas, no entanto, tais escolhas devem ser feitas cautelosamente, pois enquanto cientistas da linguagem, carrega-se um compromisso com o conhecimento e responsabilidade social. A especialização do conhecimento em disciplinas específicas não pode e não deve ser confundida com a prática, infelizmente muito recorrente no fazer científico atual, do isolacionismo e protecionismo teórico.

Antes de proceder com a discussão em torno das orientações teóricas das disciplinas revisitadas, que constituem os fundamentos teóricos norteadores deste estudo, mostra-se importante explicitar o posicionamento que orienta a reflexão. Parte-se da ideia de que a corrente de pensamento relativista é a principal responsável pelos rumos teórico-metodológicos tomados não só pelas linhas aqui apresentadas, como também de grande parte dos estudos desenvolvidos no âmbito da linguística histórica atual, à parte, talvez, as disciplinas que mais se aproximam da corrente gerativista.

2.2 AS CIÊNCIAS LINGUÍSTICAS ESPACIAIS: A DIALETOLOGIA E O SEU MÉTODO, A GEOLINGUÍSTICA

A dialetologia, ciência linguística que estuda a variação espacial da língua, busca estabelecer relações entre as diferentes modalidades de uso de uma língua ou de várias delas. Parte do reconhecimento e delimitação de áreas dialetais por meio do confronto presença/ausência de fenômenos linguísticos observáveis, fornecendo resultados que permitem observar a realidade espacial da língua.

A dialetologia adquire o estatuto de disciplina científica a partir do momento em que os dialetos se tornam, de maneira constante, objeto de atenção dos linguistas. Tem-se, então, o dialeto como objeto de estudo dessa disciplina. O conceito de dialeto é abordado de diferentes

maneiras de acordo com a concepção adotada por cada linguista que se propõe a estudá-lo. No dizer de Alvar (1961, p. 51), entende-se dialeto como “um sistema divergente de uma língua comum, viva ou desaparecida, normalmente com uma concreta limitação geográfica, mas sem forte diferenciação frente a outras de origem comum”. Para o linguista romeno Eugenio Coseriu (1982, p. 11-12) o que diferencia um dialeto de uma língua é o *status* histórico adquirido, conforme se pode observar nas linhas que seguem:

(...) um dialeto, sem deixar de ser intrinsecamente uma língua, se considera subordinado a outra língua, de ordem superior. Ou, dizendo de outra maneira: o termo dialeto, enquanto oposto a língua, designa uma língua menor incluída em uma língua maior, que é justamente, uma língua histórica (ou idioma). Uma língua histórica – salvo casos especiais – não é um modo de falar único, mas uma família histórica de modos de falar afins e interdependentes, e os dialetos são membros desta família ou constituem famílias menores dentro da família maior.

Já Dubois e colaboradores (1993, p. 184), ao discorrerem sobre a estrutura e formação de um dialeto, o conceitua da seguinte maneira:

(...) uma forma de língua que tem o seu próprio sistema léxico, sintático e fonético, e que é usada num ambiente mais restrito que a própria língua. É um sistema de signos e de regras combinatórias da mesma origem que outro sistema considerado como a língua, mas que se desenvolveu, apesar de não ter adquirido o *status* cultural e social dessa língua, independe daquela.

Para a dialetologia, de maneira geral, o conceito de dialeto não pressupõe uma hierarquização linguística, isto é, a ideia de subsistema não parte do conceito de inferiorização ou supervalorização, mas de inserção de uma determinada modalidade linguística em um “sistema abstrato que é a própria língua”. (FERREIRA; CARDOSO, 1994, p. 12) Para as dialetólogas, os falantes, tanto de comunidades geográficas distintas quanto de uma mesma região, apresentam características linguísticas diferenciadas, estas, por sua vez, influenciadas por fatores extralinguísticos de ordem diversa, sejam eles diastráticos ou diafásicos.

A história dos estudos dialetais remonta ao século XIX, momento em que a dialetologia passa a ser vista como uma das ramificações da ciência da linguagem através do estudo sistemático dos dialetos. Inicialmente, os estudos dialetais caracterizavam-se como eminentemente diatópicos, os esforços eram empreendidos no resgate de dados e na documentação das diferentes variedades linguísticas regionais. Conforme demonstra Saussure (1916, p. 222-225) quando afirma que

(...) a diversidade geográfica foi a primeira comprovação feita em Lingüística; ela determinou a forma inicial da pesquisa científica em matéria de língua, inclusive entre os gregos. (...) Nem sempre essas línguas estão mescladas de forma absoluta; sua coexistência, numa dada região, não exclui uma relativa repartição territorial. Acontece, por exemplo, que, de duas línguas, uma é falada nas cidades e a outra nos campos; tal repartição, contudo, nem sempre é clara.

Pode-se perceber claramente a influência da corrente relativista na construção do objeto da dialetologia, não se concebe mais apenas uma única forma de manifestação da língua como legítima, mas passa-se a admitir diferentes modalidades de utilização dessa mesma língua como variedades linguísticas regionais.

Ao se pautar no modelo empirista para construção de seu objeto, a dialetologia, nas suas primeiras investigações, tomava como parâmetro para delimitação dialetal a língua falada em seu contexto de uso real, em diferentes regiões, por falantes considerados como os mais representativos da realidade linguística local. Para isso, elencou como princípios norteadores para seleção desses sujeitos um recorte metodológico, cunhado, posteriormente, como **NORMs** – *nonmobile, older, rural, males* (CHAMBERS; TRUDGILL, 1994, p. 33) – para caracterizar os informantes que, por não apresentarem grande, ou nenhum, índice de mobilidade, pela idade avançada e isolamento na zona rural, assim como por pertecerem ao sexo masculino, são caracterizados como ideais por refletirem as reais especificidades linguísticas que marcam determinado dialeto.

No entanto, como mostra Cardoso (2010), com o avanço dos estudos dialetais, o interesse dialetológico vai além do puro retrato da língua estritamente vinculado ao espaço geográfico, de forma monodimensional, e sem levar em conta os aspectos sociais subjacentes como critérios para seleção de seus informantes. De acordo com a autora,

A recolha de dados, *in loco*, é feita a informantes cujo perfil deve permitir não só apurar a diferenciação de usos, como também dar destaque às variáveis consideradas relevantes para o objetivo que se visa alcançar com o trabalho. Assim, idade, gênero, grau de escolaridade, profissão, inserção social constituem-se variáveis que, na perseguição de aspectos socioculturais, a dialetologia busca controlar e identificar. (CARDOSO, 2010, p. 15-19)

Ganha destaque, assim, o redirecionamento metodológico na ciência dialetal com o estabelecimento da geolinguística, no dizer de Cardoso, método por excelência da dialetologia. Somada à preocupação diatópica monodimensional, surge o interesse pela intercomparação entre os dados dialetais coletados em regiões diversificadas, acrescentando

os fatores de natureza social, entendidos, para a dialetologia contemporânea, como condicionantes das especificidades linguísticas das comunidades de fala.

Tal preocupação fica evidente na fala de Lope-Blanch (1978, p. 42), quando diz que “se a Dialectologia tem como finalidade geral o estudo das falas, deverá tratar tanto das suas variedades regionais como das sociais, tanto do eixo horizontal como do vertical”. E segue afirmando que o fato de a dialetologia “haver dedicado o melhor de seu esforço ao estudo das falas regionais, especialmente rurais, isso não pode ser interpretado como um fato definidor, mas uma circunstância transitória”. À geolinguística, atribui-se a principal contribuição de possibilitar a elaboração de atlas linguísticos, retratando, com o auxílio das ciências geográficas, a variação dos fenômenos linguísticos nos seus diferentes níveis estruturais por meio do confronto presença/ausência. Cardoso (2010, p. 15-16) novamente elucida a discussão ao propor os seguintes questionamentos para embasar suas reflexões,

(...) por que essas formas e não outras? Por que nessa região específica e não em outras? São respostas que os atlas linguísticos, de imediato, não fornecem, mas para as quais podem sugerir caminhos e inspirar interpretações não só de caráter linguístico *stricto sensu*, mas também de natureza extralinguística.

Com o desenvolvimento e aperfeiçoamento do método geolinguístico, mais precisamente com o estabelecimento da geolinguística pluridimensional, a partir da segunda metade do século XX, foi possível documentar os diferentes usos linguísticos distribuídos em diversificados territórios geográficos e captar, também, os aspectos sociológicos que estruturam as comunidades e são, em grande parte, condicionantes dos usos linguísticos dos sujeitos. Atesta-se, com isso, a influência da concepção relativista da língua e da corrente empirista na construção do objeto de estudo e constituição do aporte teórico-metodológico que orienta essa disciplina. Novamente, utilizam-se as palavras de Cardoso (2010, p. 25) para corroborar a discussão ao afirmar que

(...) estudando a língua, instrumento responsável pelas relações sociais que se documentam entre membros de uma coletividade ou entre povos, a dialetologia não pôde deixar passar ao largo a consideração de fatores extralinguísticos, inerentes aos falantes, nem relegar o reconhecimento de suas implicações nos atos de fala. Dessa forma, idade, gênero, escolaridade e características gerais de cunho sociocultural dos usuários das línguas consideradas tornam-se elementos de investigação, convivendo com a busca de identificação de áreas geograficamente definidas do ponto de vista dialetal.

Percebe-se, com base no dizer de Cardoso, o caráter essencialmente plural e interdisciplinar que reveste as ciências dialetais. É da década de 1960 para cá, com a efervescência dos estudos sociolinguísticos, que se finca a “virada” no modelo teórico-metodológico de investigação da disciplina.

Se por um lado tem-se a sociolinguística exercendo influência direta na virada metodológica da dialetologia nas últimas décadas, do outro, tem-se a dialetologia como uma das primeiras áreas a vislumbrar e sistematizar, ao seu modo, o objeto de estudo da sociolinguística, a variação inerente às línguas.

Nesse ponto é importante retomar as discussões anteriormente levantadas acerca do pluralismo teórico na linguística. Ressalta-se o quanto o diálogo entre essas duas áreas é metodologicamente enriquecedor, principalmente no que se refere à geolinguística pluridimensional. A dialetologia se ocupa da descrição dos dialetos através de estudos monográficos empreendidos em regiões específicas, contribuindo para a composição de glossários regionais e gramáticas e busca também com o seu principal método, a geolinguística, verificar por meio de estudos comparativos a distribuição geográfica de cada traço linguístico dialetal, resultando em registros cartográficos e na elaboração de atlas linguísticos.

A contribuição da sociolinguística para os estudos dialetais se dá tanto na dimensão teórica – na consideração e interpretação de fatores extralinguísticos de natureza social – quanto metodológica – métodos e técnicas de coleta e tratamento dos dados e seleção de informantes. O resultado pode ser verificado nos atlas linguísticos pluridimensionais que contemplam, nas suas cartas, informações de natureza diatópica, diastrática, diageracional e diafásica.

Resumidamente, tem-se, no *Linguistic Atlas of New England* – LANE, de Hans Kurath, o primeiro atlas a empregar os métodos cartográficos da geolinguística pluridimensional ao fornecer, além das informações diatópicas, dados sociais por meio do controle da variável etária – diageracional. Outro exemplo é o *Atlas Lingüístico Diatópico y Diastrático del Uruguay* – ADDU, representando cartograficamente e de forma sistemática fatores de natureza social, por intermédio do controle de dados sociais ao cruzar as variáveis diageracionais e diastráticas.

Contudo, algumas questões precisam e devem ser problematizadas ao praticar o que Bourdieu (2010 [1979]) convencionou chamar de “vigilância epistemológica”. De maneira geral, em muitos casos, pode-se perceber uma tendência à aplicação, um tanto indiscriminada, do arcabouço metodológico da sociolinguística. Silva-Corvalán (1989, p. 8) diz que

Sociolingüística e Dialetologia se tem considerado até certo ponto sinônimas uma vez que ambas as disciplinas estudam a língua falada, o uso lingüístico e estabelecem as relações que existem entre certos traços lingüísticos e certos grupos de indivíduos. Assim como a sociolingüística, a dialetologia reconheceu desde cedo a existência da heterogeneidade lingüística.

O que não se pode perder de vista é o fato de que o escopo metodológico de cada disciplina carrega consigo uma problemática teórica subjacente. A maneira de conceber a realidade social, como um organismo estratificado, e o modelo matemático quantitativo de tratamento dos dados, acaba ocasionando uma tensão entre a concepção que se tem do objeto e os métodos de abordagem utilizados. Por isso se faz necessário estabelecer com precisão os limites que demarcam cada uma das disciplinas, como atestam Ferreira e Cardoso (1994, p. 19), em *A dialetologia no Brasil*, quando afirmam que

(...) definir objetivo e metas dos vários ramos da ciência da linguagem, como aliás em qualquer ciência, é sempre muito difícil porque são fluidos ou pouco nítidos esses limites, mais fluidos e pouco nítidos se tornam quando se fala de dialetologia e sociolingüística que têm – ambas – como objetivo maior o estudo da diversidade da língua dentro de uma perspectiva sincrônica e concretizada nos atos de fala.

As contribuições entre as duas ciências são mútuas e profícuas, principalmente no que se refere ao aspecto metodológico, no entanto, é preciso maior atenção à interpretação que se dá aos fenômenos, considerando sempre qual é a natureza do estudo e o ponto de vista adotado para tratamento do objeto em investigação. Como bem expõe Cardoso (2010, p. 45),

(...) a história dos estudos dialetais vem demonstrando que a visão diatópica não tem estado desacompanhada da perspectiva social na construção de uma metodologia a ser seguida pela geolingüística. A valoração atribuída a uma ou outra maneira de focalizar o método tem, porém, recebido pesos diferenciados conforme o momento, a região, os objetivos do trabalho, levando a que se possa precisar os veios da diatopia e os traços sociolingüísticos.

Encontra-se um bom exemplo da tensão epistemológica entre a concepção que se tem do objeto e o método ao tentar explicar a ocorrência de alguns fenômenos lingüísticos, de natureza lexical, tomando como critério apenas as categorias de estratificação do social, aplicadas pela sociolingüística, como possíveis condicionantes dos usos lingüísticos.

A institucionalização da sociolingüística e a publicação de um modelo teórico-metodológico que busca, primordialmente, quantificar e estruturar em fórmulas analisáveis a variedade e a variação da língua, assim como apontar as direções e os principais problemas

envolvendo os processos de mudança linguística, já amplamente discutidos, representaram um grande avanço nas concepções de língua até então vigentes, proporcionando o surgimento de uma profusão de estudos em diferentes comunidades de fala.

Porém, ainda hoje, a maior parte dessas investigações volta-se para análises dos processos de variação e mudança nos níveis considerados como mais estruturais da língua – fonético-fonológico e morfossintático. Nessa direção, acredita-se que há, ainda, muito a se fazer acerca de um método quantitativo para tratar as mudanças que se processam no seio das comunidades de fala no que se refere à variedade e variação lexical consideradas no seu todo sociocultural.

2.2.1 Uma questão de método: dialetologia e sociolinguística

Retomando as discussões levantadas no tópico anterior, ao considerar a íntima e estreita relação entre o léxico de uma língua e os aspectos sociais, culturais e históricos que estão diretamente atrelados à constituição vocabular de determinada sociedade, percebe-se que os métodos sociolinguísticos quantitativos tradicionais, disponíveis para tratar a variação e a mudança, nem sempre apresentam resultados tão representativos no que se refere à investigação da variação lexical. Pois, em se tratando do léxico, muitas vezes pequenas particularidades, não passíveis de quantificação, revelam especificidades socioculturais cruciais para o entendimento da realidade linguística.

Vale ressaltar, que a pretensão aqui não é desconsiderar a eficiência do conjunto de métodos da sociolinguística para abordar os processos de mudança e variação no nível lexical, pois, conforme atestado por Paim (2011, p. 1), “o campo lexical de uma língua pode apresentar papel importante em termos de variação e mudança linguística, podendo-se, assim, encontrar nessa esfera uma grande variedade regional e sociocultural do português do Brasil”. Mas apenas salientar que, no atual contexto histórico brasileiro, aspectos socioculturais mais complexos não podem ser percebidos nitidamente se tomarmos o social apenas como categorias estruturais fixas de estratificação, haja vista que “as relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social”. (LÉVI-STRAUSS, 1968 [1953], p. 65)

Levando em conta que são as relações que constroem e modelam a estrutura, é preciso cautela na escolha das categorias sociais que serão consideradas como fatores condicionantes de costumes e usos linguísticos. Nessa linha, mostra-se relevante uma análise detalhada do contexto social, econômico, político e ideológico em que se estabelecem e solidificam as

relações sociais antes de se definir qual ou quais as variáveis de estratificação que serão consideradas como fatores condicionantes da variação linguística, caso contrário seria considerar os modelos e métodos de investigação apenas como saídas para solucionar problemas teórico-metodológicos, transformando o objeto de estudo em um conjunto de formas catalogáveis e estatisticamente analisáveis ao modelo das ciências naturais.

Dessa maneira, a *noção de campo* proposta por Pierre Bourdieu (1989, p. 31) responde a essa questão, pois se configura em uma maneira de construir o objeto que comandará e orientará todas as opções práticas da pesquisa, pois, como afirma

(...) ela funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber, verificar que o objecto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades. Por meio dela, torna-se presente o primeiro preceito do método, que impõe que se lute por todos os meios contra a inclinação primária para pensar o mundo social de maneira realista ou, para dizer como Cassirer, *substancialista*: é preciso pensar *relacionalmente*. Com efeito, poder-se-ia dizer, deformando a expressão de Hegel: *o real é relacional*. Ora, é mais fácil pensar em termos de realidades que podem, por assim dizer, ser vistas claramente, grupos, indivíduos, que pensar em termos de relações. É mais fácil, por exemplo, pensar a diferenciação social como forma de grupos definidos como populações, através da noção de classe, ou mesmo de antagonismos entre esses grupos, que pensá-la como forma de um espaço de relações.

Ao considerar que “toda mudança observada num ponto será relacionada às circunstâncias globais de sua aparição” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 69), acredita-se que, para melhor captar e explicar os processos socioculturais subjacentes à mudança e variação linguística, o foco deve ampliar-se para além das concepções estruturalistas do social, com o intuito de abarcar, também, os fenômenos culturais condicionantes da estrutura social.

Reconhece-se, a partir desse raciocínio, um difícil dilema em que há muito se debatem cientistas de diferentes correntes. O que aqui se postula é que a adoção de qualquer posicionamento teórico-metodológico precisa estar consciente das bases epistemológicas que o sustentam. Nessa direção, para a discussão precedente, tomam-se as palavras de Firth (1951, p. 40 apud LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 75), nas quais se tem a “noção de estrutura social, onde o tempo não desempenha nenhum papel, e a de organização social onde êle é solicitado a intervir”. Assim, algumas escolhas metodológicas precisam ser feitas antes de definir em que nível de análise se procederá à investigação linguística, isto é, se o suporte para as análises linguísticas será a estrutura ou as relações sociais que, por sua vez, pressupõem a observação cultural.

Diante do exposto, constata-se um impasse metodológico para interpretar as questões culturais condicionantes de usos linguísticos considerando apenas o escopo metodológico apresentado pela sociolinguística, já que uma análise linguística pautada em termos puramente de “estratificação social”, pode não possibilitar uma visão completa da realidade cultural que envolve determinado fenômeno linguístico.

A inserção dos aspectos culturais na observação linguística pode funcionar como importante ferramenta de interpretação dos fatores socioculturais subjacentes, no entanto, um ponto crucial no estabelecimento dos limites entre essas categorias é não tomar o social pelo cultural, pois, segundo Unger (1968, p. 90) “o social é epistemológica e ontologicamente posterior ao cultural e mais do que isto, êle é, no mais rigoroso sentido, um conceito derivado. Em termos explícitos: o social só é cognoscível através de realidades culturais”.

O ponto crítico dessa questão é que os métodos sociolinguísticos tradicionais, adotados para tratar a variação linguística, são pautados em princípios sociológicos estruturalistas, fundamentados no conceito de níveis estruturais. Nessa linha, “a estrutura é uma entidade composta de níveis ou planos, em princípio qualitativamente distintos, que se condicionam reciprocamente” (UNGER, 1968, p. 91). Segundo o autor, pode-se ver nesse conceito a contribuição fundamental de Karl Marx, pois ele fornece um instrumento para interpretar analiticamente o fenômeno cultural, “para compreendê-lo na sua variação, (...) um esquema em que todos os fenômenos se correlacionam num mesmo plano”. Contudo, ainda de acordo com o referido autor, “o estruturalismo não permitiu superar o já antigo problema das diferenciações qualitativas entre fenômenos culturais” (UNGER, 1968, p. 93) e afirma que “a crítica fundamental ao estruturalismo diz respeito à própria interpretação da cultura sobre a qual êle se constrói. O estruturalismo, em tôdas suas manifestações, desconhece a natureza valorativa da cultura”.

É a maneira como o social será visto que delineará os caminhos a serem seguidos, pois o estabelecimento de categorias sociais fixas, pautadas nos modelos sociológicos estruturalistas, tem a vantagem de permitir a análise e o controle das variáveis extralinguísticas encaixadas no estrato social, fundamentais para o entendimento de alguns dos fatores condicionantes da variação e da mudança na língua, ao mesmo tempo em que permitem estruturar em fórmulas quantificáveis e estatisticamente analisáveis a heterogeneidade da fala.

Porém, a grande questão que ainda permanece é “o problema da historicidade dos níveis e dos modelos, bem como seu caráter unificador de vários tipos de fenômenos, sobre uma mesma base valorativa, permanece irresolvido” (UNGER, 1968, p. 95) implicando,

muitas vezes, no que Gilbert Ryle (1971 apud GEERTZ, 1989a) chamou de “descrição superficial” em detrimento de uma “descrição densa” que busca “perceber as particularidades e miudezas por trás dos gestos e comportamentos”. (GEERTZ, 1989a, p. 4)

Desse modo, revela-se importante buscar observar, sempre que possível, as “particularidades e miudezas” que estão na base da constituição das relações sociais que, por sua vez, remodelam-se constantemente acompanhando os movimentos históricos dos sujeitos, tendo em vista que “remodelar o padrão das relações sociais é reordenar as coordenadas do mundo experimentado. As formas da sociedade são a substância da cultura”. (GEERTZ, 1989a, p. 20)

Partindo dessas reflexões, considera-se que a dupla tarefa do linguista, preocupado em observar o entorno sociocultural dos fatos linguísticos, é perceber o que uma variante diz sobre a cultura social e linguística da comunidade de falantes, visto que, cada fenômeno linguístico que surge, surge atrelado a um novo fenômeno social e “a primeira urgência, em todos estes casos, seria tomar para objecto o trabalho social de construção do objecto pré-construído: é aí que está o verdadeiro ponto de ruptura”. (BOURDIEU, 1989, p.31) Nessa linha de investigação se faz importante descortinar não só as estruturas que condicionam os atos linguísticos dos sujeitos, mas as relações sociais subjacentes, ou seja, recuperar

(...) o “dito” no discurso social, e construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são o que são, se destacam contra outros determinantes do comportamento humano. (...) o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana. (GEERTZ, 1989a, p. 19)

No que se refere à recuperação do “dito”, no tratamento dispensado aos dados dialetais, mais precisamente no nível lexical da língua, a abordagem linguístico-etnográfica se revela como um caminho profícuo para interpretação dos vestígios culturais subjacentes aos fenômenos linguísticos e armazenados no repertório lexical dos sujeitos. Gomes Dias (2012), em *O APFB: uma fonte para estudos linguísticos-etnográficos*, discorre acerca das aproximações possíveis e das produtivas relações estabelecidas entre a geolinguística e a etnografia na esfera da cultura material, o que pode atestar, mais uma vez, o caráter interdisciplinar que reveste as ciências linguísticas espaciais, pois, no dizer da autora,

(...) essa vinculação (dos fatos idiomáticos com os fatos culturais nos estudos da linguagem) é também uma herança do pensamento de Wilhelm von Humboldt, que entendia a linguagem não como um produto (*ergon*), mas como uma atividade do homem (*energeia*), estabelecendo uma essencial

conexão entre a linguagem (que também é arte, criação) e a “peculiaridade do espírito” de um povo. Essas idéias compõem as bases epistemológicas que configurarão, posteriormente, a Etnolinguística como um campo do saber situado entre a Linguística e a Antropologia Cultural. (GOMES DIAS, 2012, p. 218)

É a partir dessas palavras que se passa, agora, à observação do desenvolvimento dos estudos dialetais no Brasil, assim como do rico inventário documentado pela geolinguística brasileira do patrimônio linguístico da língua portuguesa por intermédio dos atlas linguísticos publicados, para, só então, passar a tratar das interseções entre a ciência do significado e a ciência linguística cultural, partindo do pressuposto de que ambas apresentam um conjunto de teorias e métodos eficazes e enriquecedores para tratar os fenômenos linguísticos lexicais documentados, nos atlas, pelas ciências espaciais.

2.2.2 Os estudos dialetais e os atlas linguísticos brasileiros: do APFB ao ALiB

Desde o seu estabelecimento em solo brasileiro, a dialetologia tem se mostrado como um campo de estudo linguístico bastante produtivo e em constante atualização. Por ser uma ciência que reconhece, nitidamente, a natureza empírica do seu objeto de estudo, passou por diferentes etapas e refinamentos metodológicos do decorrer de sua história no Brasil.

Cardoso (2010), ao apresentar a primeira notícia que se tem do reconhecimento do processo de dialeção da língua portuguesa, mostra, na *Gramática da linguagem portuguesa* (século XVI), de Fernão de Oliveira, a abordagem dada pelo autor à variação considerando tanto fatores espaciais quanto sociais. Trata-se da primeira exposição sistemática do fenômeno da variação no português brasileiro, pois descreve, servindo-se de dados lexicais, as diferenciações entre os usos linguísticos de caráter geral, comum a todos, daqueles considerados como particulares, ou seja, dialetos específicos de “ofícios e tratos” e de “terras”.

Contudo, os estudos dialetais só ganham o corpo metodológico fundamentalmente comparativo, em 1826, a partir do estudo descritivo-comparativo entre o português falado no Brasil e em Portugal, desenvolvido pelo Visconde de Pedra Branca, Domingos Borges de Barros, a pedido de Adrien Balbi e publicado no *Atlas Ethnographique du Globe* (1826). Vale ressaltar que os estudos dialetais brasileiros, desenvolvidos a partir deste período, focavam-se, primordialmente, no nível lexical, tanto nas observações comparativas quanto na definição das particularidades linguísticas.

Deste período em diante, foram surgindo no cenário dialetológico brasileiro vários estudos que buscavam descrever a realidade linguística brasileira, de forma comparativa e em diferentes níveis linguísticos, por meio da investigação em distintas regiões do território nacional. No entanto, é somente após a publicação do Decreto nº 30.643 (1952), que definia como uma das principais atribuições da Comissão de Filologia da Casa de Rui Barbosa a elaboração de um atlas linguístico nacional, que se consolida oficialmente a geolinguística no Brasil.

Há, para a historiografia da dialetologia brasileira, três propostas de periodização. A primeira delas foi apresentada por Antenor Nascentes (1952;1953), composta por duas fases, o período que vai de 1826 a 1920, marcado pela publicação do estudo desenvolvido pelo Visconde de Pedra Branca (1826), seguindo até 1920, quando se finda a primeira fase e inicia-se a segunda, com a publicação de *O Dialeto Caipira* (1920), de Amadeu Amaral.

A segunda fase da proposta de Nascentes, iniciada no ano de 1920, perdura até 1952, ano da publicação do Decreto 30. 643, datado de 20 de março de 1952. É durante esse período que se publica a primeira edição da obra de Nascentes que apresentava uma proposta de divisão dialetal do Brasil, *O linguajar carioca em 1922* (1922), assim como *A língua do Nordeste* (1934), de Mário Marroquim. Inicialmente, predominavam os estudos de natureza lexical com a elaboração de glossários e de vocabulários regionais, já para o fim do período, surgem também estudos com base nos fenômenos fonético-fonológicos e morfossintáticos do português.

A segunda proposta de periodização, de formulação tripartida, constitui-se numa reconstrução da proposta de Antenor Nascentes, realizada por Ferreira e Cardoso (1994). As autoras acrescentam uma terceira fase aos estudos dialetais, marcada pela publicação do Decreto nº 30.643, em 1952, com término no ano de 1996, em que se retoma o projeto para elaboração de um atlas linguístico nacional, o Projeto ALiB.

Grandes nomes da dialetologia brasileira marcam essa fase. Antenor Nascentes, com a publicação, em dois volumes, das *Bases para a elaboração do atlas linguístico do Brasil* (1958;1961); Serafim da Silva Neto, publicando o *Guia para estudos dialetológicos* (1957); Celso Cunha, com o reconhecimento das dificuldades metodológicas para elaboração de um atlas nacional e proposta de elaboração de atlas linguísticos regionais e, por fim, Nelson Rossi, primeiro a concretizar a publicação de um atlas linguístico regional no país, o *Atlas Prévio dos Falares Baianos – APFB* (1963), abrindo o caminho para estudos sistemáticos empreendidos no âmbito geolinguístico no Brasil.

A terceira proposta, a qual acrescenta uma quarta fase aos estudos dialetais, foi apresentada por Mota e Cardoso (2006). As autoras definem como início para a quarta fase a implantação do *Projeto Atlas Linguístico do Brasil*, em 1996, ano em que se realiza *O Seminário Nacional Caminhos e Perspectivas para a Geolinguística no Brasil*, em Salvador – Bahia, e instaura-se o Comitê Nacional do Atlas Linguístico do Brasil – Projeto ALiB, perdurando até os dias atuais.

Para melhor ilustrar a descrição, já bastante difundida em trabalhos desta natureza, expõe-se a síntese das fases que marcaram a geolinguística brasileira, elaborada por Ribeiro (2012, p. 56), em forma de figura (cf. Figura 01).

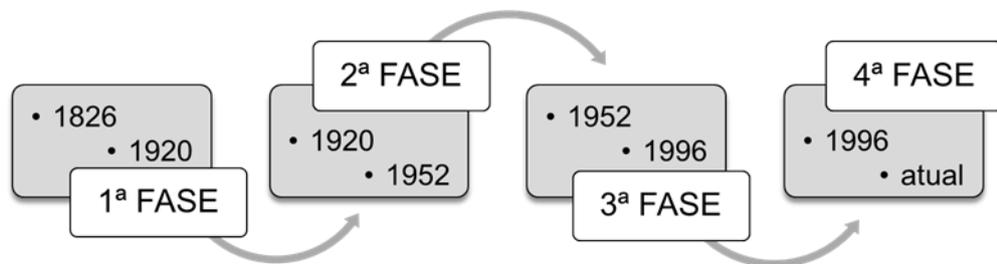


Figura 01: História dos estudos dialetais no Brasil – periodização

Fonte: RIBEIRO, Silvana. *Brinquedos e brincadeiras infantis na área do Falar Baiano*. Tese de Doutorado. UFBA, 2012.

Após a publicação do APFB (1963), outros atlas regionais foram elaborados: o *Esboço de um atlas linguístico de Minas Gerais* – EALMG (1977); o *Atlas linguístico da Paraíba* – ALPB (1984); o *Atlas linguístico de Sergipe* – ALS (1987); o *Atlas linguístico do Paraná* – ALPR (1994); o *Atlas linguístico sonoro do Pará* (2004); o *Atlas linguístico de Sergipe II* – ALS-II (2005); o *Atlas linguístico-etnográfico da região Sul* – ALERS (2002;2013); o *Atlas linguístico de Mato Grosso do Sul* – ALMS (2007); o *Atlas linguístico do Estado do Ceará* (2010). Junta-se a esses, o primeiro atlas nacional publicado, o *Atlas linguístico do Brasil* – ALiB (2014).

Por constituírem os dois principais marcos na história geolinguística brasileira, no que se refere aos atlas linguísticos, descrevem-se, com maiores detalhes, o APFB (1963), primeiro atlas regional, e o ALiB (2014), primeiro atlas nacional publicado. Este último, constitui a consolidação do principal objetivo do Projeto ALiB, marco da quarta fase dos estudos dialetais.

O *APFB* foi o primeiro atlas linguístico brasileiro, publicado em 1963, pelo professor Nelson Rossi com a colaboração de Carlota Ferreira e Dinah Maria Isensee. Nelson Rossi leva o mérito de ser o primeiro a marcar a geolinguística brasileira com rigor metodológico científico, pois além de ser o idealizador do primeiro atlas linguístico brasileiro, este apresenta uma metodologia detalhada que abriu caminho para a publicação dos demais atlas brasileiros.

A rede de pontos do APFB abrange todo o Estado da Bahia, abarcando um total de 50 localidades, distribuídas em zonas geográficas selecionadas de acordo com a proposta elaborada por Antenor Nascentes (1958;1961), nas *Bases para a elaboração do Atlas linguístico do Brasil*. Dos 50 pontos selecionados, 30 deles coincidem com os propostos por Nascentes. O APFB contém 209 cartas, sendo 198 cartas linguísticas com informações de natureza fonética e lexical, das quais 44 são resumo das cartas fonéticas e 11 cartas introdutórias. A seleção do Extrato de Questionário, com 179 perguntas (desdobradas em A, B e C), foi elaborado a partir de análises preliminares em quatro localidades do Estado da Bahia. Quanto aos informantes, são de ambos os sexos e totalizam-se em número de 100 distribuídos em diferentes faixas etárias.

A cada viagem empreendida pelos inquiridores elaboravam-se, no retorno, relatórios de natureza diversa para registro das experiências, tais relatos referem-se às experiências vividas na busca por informantes e aos percalços enfrentados pelos inquiridores ao percorrem os recônditos na Bahia dos anos de 1960, relatando as dificuldades encontradas e as conquistas alcançadas.

Passa-se, nesse momento, a descrever outro importante empreendimento nos estudos geolinguísticos brasileiros, o Projeto ALiB, assim como o primeiro *Atlas Linguístico do Brasil*, fruto do empenho e persistência da equipe ALiB.

O Projeto ALiB, sediado na Universidade Federal da Bahia (UFBA), representa a retomada do desejo antigo, presente no cenário dialetológico brasileiro desde a década de 1950, de descrição dialetal do português falado em território brasileiro por meio da elaboração de um atlas linguístico de cunho nacional. Iniciado no ano de 1996, por iniciativa de pesquisadores do Instituto de Letras da UFBA, durante a realização do “Seminário Nacional Caminhos e Perspectivas para a Geolinguística no Brasil”, o Projeto ALiB vem documentando de Norte a Sul do país, ao longo de 20 anos de trabalho e desafios, particularidades da língua portuguesa até então desconhecidas nos registros linguísticos já existentes.

Como é de conhecimento geral dos pesquisadores da área e já mencionado durante a descrição das fases que marcaram a dialetologia brasileira, as pesquisas dialetais ganharam

novo fôlego após a promulgação do Decreto nº 30. 643, datado de 20 de março 1952, o qual apresenta a necessidade de elaboração do atlas linguístico do Brasil. Tal iniciativa foi de grande importância para a tomada de consciência das reais dificuldades que envolviam a consecução desse intento, assim como da necessidade de definirem-se bases metodológicas seguras e criteriosas capazes de atender às demandas geopolíticas e linguísticas de um país com larga dimensão territorial.

Retomando o momento em que se implanta o Projeto ALiB, durante o referido Seminário e após muitas discussões empreendidas acerca do andamento das pesquisas dialetais no país, foi firmado o compromisso, entre os dialetólogos presentes, com a elaboração do Atlas Linguístico do Brasil, oficializado por meio da assinatura da “Carta de Salvador”. (CARDOSO *et al.* 2014a, p. 21) Naquela ocasião, criou-se o Comitê Nacional, que reunia os autores dos atlas linguísticos regionais já publicados e um representante dos atlas em fase de elaboração, tendo ficado a presidência sob a responsabilidade da Professora Suzana Alice Marcelino Cardoso.

O projeto trabalha em conjunto com seis equipes regionais e doze Universidades brasileiras e segue sempre buscando sua atualização e refinamento metodológico através da realização de *Workshops* anuais, nos quais se procura acompanhar o desenvolvimento das pesquisas em andamento e unificar, cada vez mais, os critérios para catalogação e análise dos dados documentados.

Após percorrer 257.851 km, recolhendo e documentando dados linguísticos empíricos, concluiu-se a primeira etapa do projeto, a de constituição do *corpus*, passando à análise dos dados e à publicação dos resultados. No tocante a esta última etapa, concluiu-se a publicação dos dois primeiros volumes do *Atlas Linguístico do Brasil* — v. 1 - *Introdução*, v. 2 - *Cartas linguísticas 1* —, lançados pela EDUEL, em outubro de 2014, durante o III Congresso de Dialetologia e Sociolinguística (III CIDS), realizado em Londrina, em homenagem às Professoras Suzana Alice Marcelino Cardoso e Jacyra Andrade Mota.

Os dois primeiros volumes lançados constituem mais um marco nos estudos dialetais brasileiros e são o início de uma série de publicações previstas para compor os demais volumes do *Atlas Linguístico do Brasil*. O volume introdutório destina-se à apresentação do histórico e do arcabouço metodológico do Projeto ALiB, o segundo volume é composto pelos resultados encontrados relativos às 25 capitais brasileiras nos níveis fonético, morfossintático e semântico-lexical da língua. Prevê-se a publicação do terceiro volume, já em fase de elaboração, contemplando estudos sob diferentes óticas e circunscritos às cartas linguísticas já publicadas. Dando continuação ao trabalho geolinguístico no Brasil, o Projeto ALiB tem

como objetivo publicar, nos volumes subsequentes, os dados linguísticos referentes às localidades do interior do Brasil.

Considerando a base empírica das ciências espaciais aqui descritas e, conseqüentemente, o fato de ser seu objeto de estudo pautado em fenômenos linguísticos colhidos em seus contextos de uso reais, parte-se do pressuposto de que para melhor descrição dos dados fornecidos pela dialetologia, se faz importante a observação dos fenômenos culturais que, por assim dizer, são a base modeladora da estrutura social em que se coleta os dados linguísticos.

A observação cultural, conjugada aos preceitos da ciência do significado, assim como das ciências do léxico, pode constituir-se como um caminho profícuo para as possíveis interpretações da realidade sociocultural subjacente a toda e qualquer manifestação linguística. Tais reflexões levam a convidar para o diálogo outras duas áreas da ciência da linguagem que, mesmo com objetos de estudo distintos, podem apresentar uma interação bastante enriquecedora.

2.3 A INTERPRETAÇÃO CULTURAL DOS SIGNIFICADOS LINGUÍSTICOS: A CIÊNCIA DO SIGNIFICADO E A ANTROPOLOGIA LINGUÍSTICA

Se o lingüista deseja incluir o nível da semântica em sua descrição, algum conhecimento cultural da comunidade poderá ser um pré-requisito, que usará como recurso, caso suas relações de significados em importantes esferas do vocabulário devam ultrapassar o superficialmente óbvio e não se restringir à mais fácil tradução que se lhe ofereça em uma só palavra.
(ROBINS, 1977, p. 359)

O estudo do significado, resumidamente, vincula-se a duas bases epistemológicas de concepção da linguagem, a corrente platônico-aristotélica e a sofista, já explanadas anteriormente. A visão lógica, platônico-aristotélica, figurou durante um bom tempo na interpretação dos significados, no entanto é a concepção sofista que orienta a maior parte das abordagens contemporâneas para o estudo do significado.

De acordo com Ullmann (1964, p. 116), de modo geral, o estudo do significado vincula-se a duas escolas de pensamento linguístico, a “analítica” ou “referencial”, que busca depreender à essência do significado, e a “operacional”, que se volta para o estudo das “palavras em acção e que se interessa menos por o que é o significado, que pelo modo como opera”. Percebe-se, assim, a influência do pensamento das duas referidas correntes filosóficas

na concepção que se tem da linguagem como determinantes das direções tomadas para o estudo do significado.

De acordo com Ullmann (1964, p. 113), o modelo analítico do significado mais conhecido é o “triângulo básico”, proposto por Ogden e Richards, reproduzido na sequência.

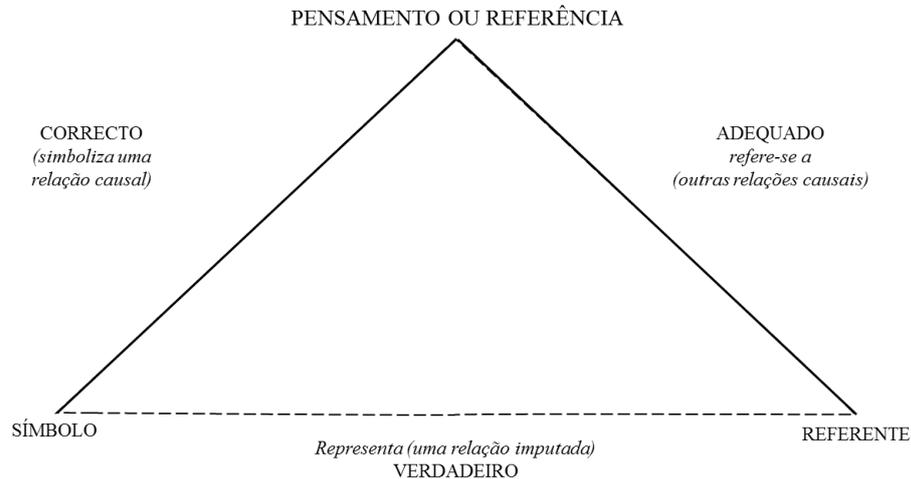


Figura 02: “Triângulo básico” do significado

Para o estudo do significado, o “triângulo básico” distingue três componentes do significado, no entanto, não apresenta relação direta entre as palavras e as coisas que elas representam e, como afirma Ullmann (1964, p. 117-118), “oferece, ao mesmo tempo, de menos e demais”. Segundo a interpretação do diagrama proposta pelo autor,

(...) a palavra «simboliza» um «pensamento ou referência» que, por sua vez, se «refere» ao aspecto ou acontecimento de que estamos a falar. Nada há de fundamentalmente novo nesta análise. (...) Demais, porque o referente, o aspecto ou acontecimento não-linguístico, como tal, fica nitidamente fora do âmbito da linguística. Um objecto pode permanecer inalterado, e, no entanto, mudar para nós o significado do seu nome, se houver qualquer alteração na percepção que dele temos, ou nosso conhecimento acerca dele, ou no nosso sentimento para com ele.

Ullmann (1964, p. 119) propõe uma adaptação terminológica e apresenta três termos para o estudo e a definição do significado das palavras: o “nome” – configuração fonética da palavra –, o “sentido” – em sentido estrito, a informação que o nome comunica ao ouvinte – e a “coisa” – é o referente, o aspecto ou acontecimento não-linguístico do qual falamos, proposto por Ogden e Richards. Segundo o autor, pertence à esfera linguística somente a relação entre “nome” e “sentido”, o aspecto relativo às “coisas” ficaria, assim, fora da esfera dos estudos linguísticos. Ullmann afirma haver uma relação “recíproca e reversível entre o

nome e o sentido” e apresenta a seguinte linha de raciocínio, “se alguém ouvir a palavra, pensará na coisa, e se pensar na coisa, dirá a palavra. É a esta relação recíproca e reversível entre o som e o sentido que proponho chamar «significado» da palavra” (ULLMANN, 1964, p. 119), definição já implícita na teoria do signo de Saussure e em várias partes do desenvolvimento de sua doutrina.

A interpretação cultural dos significados linguísticos, situa-se, exatamente, na investigação da esfera relativa às “coisas”, pois considera ser a observação desse nível fundamental para a apreensão dos contextos situacionais que funcionam como possíveis motivadores das atribuições de “sentido” ao “nome”.

Coseriu (1987, p. 135) afirma ser necessário distinguir os diferentes tipos de estudo semântico e diz que “la primera distinción que debe hacerse – si se prescinde de la llamada significación «asociativa», o «evocación», que contribuye sobre todo a la constitución del «sentido» – es la distinción entre designación, significado y sentido”.² De acordo com o autor, a *designação* é a referência ao contexto extralinguístico que, naturalmente, se estabelece através do *significado* que, por sua vez, é o conteúdo estabelecido como tal na língua para designar os mesmos fatos extralinguísticos.

No entanto, Coseriu (1987, p. 135) problematiza a questão do *significado*, afirmando que, a depender do contexto, uma mesma construção pode ser equivalente, ou seja, designar um mesmo fato extralinguístico ou, por outro lado, pode designar um mesmo referente extralinguístico por meio de significados distintos, “en este caso las diferencias en la designación no se expresan lingüísticamente, sino que se dejan a cargo del contexto, de la situación y del «conocimiento del mundo»”.³

O *sentido* corresponde ao plano semântico, isto é, ao conteúdo linguístico propriamente dito que se expressa, em um determinado contexto, por meio do *significado* e da *designação*. Além dessas três distinções, Coseriu ainda distingue o *significado* em cinco tipos distintos: o significado léxico; o significado categorial; o significado instrumental; o significado estrutural e o significado ôntico.

A este estudo, interessa o significado lexical – resultante da apreensão do mundo extralinguístico expresso em palavras – e o significado categorial – correspondente ao modo como se dá a apreensão do mundo extralinguístico –, tendo em vista que a presente

² A primeira distinção a ser feita – se desconsiderarmos a chamada significação “associativa”, ou “evocação”, que contribui principalmente na constituição do “sentido” – é a distinção entre designação, significado e sentido. (Tradução nossa)

³ Neste caso, as diferenças na designação não são expressas lingüísticamente, mas sim deixadas ao encargo do contexto, da situação e do “conhecimento de mundo”. (Tradução nossa)

investigação objetiva circunscrever, diatopicamente, a variação nos significados lexicais fornecidos pelos falantes e interpretá-los à luz das motivações extralinguísticas relativas ao contexto da cultura imaterial das religiões e crenças na Bahia, pois, como novamente exposto por Cosériu (1987, p. 117),

(...) en efecto, la paráfrasis [tomada, aqui, como a variação] se funda, cada vez, en la identidad de los «estados de cosas» designados, o sea, en la equivalencia en la designación, la cual, sin embargo, puede lograrse también por medio de contenidos idiomáticos totalmente diferentes.⁴

Estudar o significado não se constitui tarefa fácil, dissecar as inúmeras nuances de significação que determinado termo pode assumir requer uma observação detalhada do contexto em que as palavras adquirem forma e sentido, possibilitando assim os variados rearranjos no conjunto de possibilidades significativas. O objetivo maior dos estudos voltados à esfera da significação, fundamentados no pensamento analítico ou referencial, é entender a motivação extralinguística que permite determinar o processo que explica como uma forma adquiriu determinado sentido e pode funcionar, ao mesmo tempo, como veículo legítimo de interação linguística. Parte-se, basicamente, de dois caminhos interpretativos, entender a motivação contextual para o estabelecimento dos significados linguísticos e tomar o significado como revelador de identidades socioculturais.

Nem sempre a motivação está lá, acessível ao primeiro olhar do pesquisador. Estudar o significado implica, em grande parte das situações, que se recorra a caminhos interpretativos e a fontes de informação de natureza diversas. Em muitos casos, o significado “original” não será recuperável, mas sim interpretado de acordo com o uso consagrado e seu emprego nos contextos extralinguísticos. O grau de difusão, que o “sentido” de uma determinada palavra pode abranger, é definido pela amplitude do seu uso. É nesse ponto que as ciências linguísticas espaciais, vinculadas à observação do entorno cultural de utilização, podem contribuir significativamente para a apreensão do significado e da sua difusão no espaço e no tempo, pois, de acordo com Ullmann (1964, p. 83),

(...) não pode haver dúvida de que uma convicção da existência da palavra como algo distinto das outras unidades linguísticas está na própria raiz da ideia que o homem faz da língua. (...) O vocabulário dá assim a impressão de um vasto arquivo ordenado, no qual todos os artigos da nossa experiência estão registrados e classificados.

⁴ Na verdade, a paráfrase se funda, cada vez mais, na identidade dos «estados das coisas» designadas, ou seja, na equivalência na designação, a qual, no entanto, pode realizar-se também por meio de conteúdos idiomáticos totalmente distintos. (Tradução nossa)

Conforme mostra Ullmann (1964, p. 84), o falante tem consciência clara da eficácia e poder das palavras, por isso cerca-se, como meio de proteção, de diversificados tabus verbais “que vão desde as superstições grosseiras até proibições e rituais mais elaborados, como sejam evitar o nome de Deus em algumas religiões”. De acordo com a interpretação do autor, tabus deste tipo podem ser encontrados em todos os níveis de civilização e deixam impressos no vocabulário suas marcas, desempenhando importante papel nas mudanças semânticas, tendo em vista que “toda nova palavra introduzida na língua causa nela uma perturbação análoga à de um ser novo introduzido no mundo físico ou social. É preciso algum tempo para que as coisas se acomodem e se arranjem”. (BRÉAL, 1992, p. 183)

Ullmann (1964, p. 94) apresenta a distinção entre as palavras plenas ou “auto-semânticas”, “significativas por si próprias” e as palavras-formas ou “sinsemânticas”, elementos gramaticais significativos apenas quando acompanhados por outras palavras. São as primeiras, as palavras plenas, o objeto de estudo da semântica enquanto ciência das significações, como bem definido por Bréal (1992, p. 77) ao examinar as “supostas tendências das palavras”:

(...) de onde vem a “tendência pejorativa”. A “tendência ao enfraquecimento”. Outras tendências não menos imaginárias. (...) propomos a examinar por que as palavras, uma vez criadas e providas de um certo sentido, são levadas a restringi-lo, a estendê-lo, a transportá-lo de uma ordem de idéias para outra, a elevá-lo ou rebaixá-lo em dignidade, em resumo, a mudá-lo. É esta segunda parte que constitui propriamente a semântica ou ciência das significações.

As ciências que legitimam a variação linguística inerente às línguas, estudando-a de modo sistemático, são aquelas que fornecem dados linguísticos empíricos, colhidos em contextos de uso reais, que possibilitam captar o percurso das alterações de sentido operadas na língua, pois “os fatos de ampliação [do sentido] são igualmente informações para a história. Eles são uma conseqüência do progresso do pensamento”. (BRÉAL, 1992, p. 87)

De acordo com Robins (1977, p. 42), a linguagem quando considerada como objeto de estudo de uma ciência empírica, deve ser vista de modo que, ao realizarem-se as abstrações dos fenômenos da fala nos diferentes níveis linguísticos de análise, possa se proceder com descrições sistemáticas, possibilitando tirar conclusões com valor explanatório e descritivo. Retomando as discussões em torno da “realidade” dos fenômenos linguísticos observáveis e dos níveis sobrepostos do que se toma como “real” nas análises dos dados empíricos, diz Robins (1977, p. 43),

(...) o fato de que o analista não veja a si mesmo descobrindo um estado de coisas “verdadeiro” e preexistente ou delineando uma configuração real preexistente ou delineando uma configuração real presente na mente ou cérebro do falante, mas somente estruturando afirmações gerais previsíveis e descritivas, não justifica de maneira alguma que ele baixe seu nível. Diferentes análises dos mesmos dados e diferentes procedimentos de análises devem ser avaliados e julgados, comparados os méritos de uns e de outros, segundo preencham os padrões do trabalho científico (...) e são em todos os casos justificados por sua exitosa aplicação a outros dados.

O referido autor propõe que a validade de uma determinada análise, ao ser aplicada a novo material da mesma espécie e localizando-se expoentes adequados para as abstrações provenientes, configura-se como uma “renovação da conexão”. (ROBINS, 1997, p. 43) Ou seja, os dados extraídos de um determinado nível linguístico de análise, podem ser empregados para servirem como expoentes na análise de outro. Seguindo essa linha de raciocínio, procurou-se, neste estudo, extrair da ciência do significado, considerando os fenômenos linguísticos lexicais coletados pela dialetologia, a interpretação de parte da realidade linguística e cultural dos falantes na região.

Tomam-se, então, dois preceitos básicos para estabelecer o diálogo entre as ciências espaciais e a ciência do significado, vistas sob uma perspectiva cultural particularizante. Parte-se da base que “o **dialeto** é uma abstração da mesma espécie que a língua, mas como abrange menos pessoas ele permite que as formulações do lingüista se aproximem mais da fala real dos falantes” ou, dito de outro modo, “na descrição de um dialeto, cada elemento abstraído cobre uma gama menos ampla de fenômenos realmente diferentes”. (ROBINS, 1977, p. 48)

O segundo preceito pauta-se no pressuposto de que os componentes do léxico de uma língua são abstraídos como categorias particulares, isto é, “tem sido considerado aquela parte que requer afirmações particulares e diferentes para cada item. (...) o léxico trata daquela parte do funcionamento das palavras que ainda não foi e não pode ser tratada segundo as classes gerais”. (ROBINS, 1977, p. 59)

No que tange ao geral e ao particular dos fenômenos linguísticos, é nesse ponto que a observação da cultura regional, empregada na interpretação dos significados armazenados em cada item lexical, funciona como caminho produtivo para apreensão da realidade linguística das comunidades dialetais, pois, ainda segundo Robins (1977, p. 59-62),

(...) cada função semântica ou significado de uma palavra deve ser descrito separadamente. O significado de uma palavra, enquanto ele possa ser tomado como um item léxico individual e assim contido no verbete de um dicionário, pode ser chamado seu significado lexical. (...) **Em muitas**

citações dos significados nos dicionários, o linguista necessariamente vai além do domínio da língua, pois ele está tratando com o uso de palavras em frases que dizem respeito a todas as experiências humanas, e ele pode ter que basear-se em outras ciências que não a Lingüística e no “senso comum” não sistematizado”. [Grifo nosso]

Por trás do ato de nomear, ou melhor, atribuir significados a determinados referentes materiais ou imateriais, subjaz um amplo acervo cultural motivador. A relação entre significante e significado, observada por si só, não revela muito acerca das nuances semânticas que cada item lexical pode designar de acordo com o contexto de uso real em que se inserem os sujeitos falantes que são, a bem dizer, os responsáveis pela herança vocabular de uma língua, considerando que “as mudanças de sentido das palavras são obra do povo, e como em todo lugar onde a inteligência popular está em jogo, é preciso confiar, não numa grande profundidade de reflexão, mas em intuições, em associações de idéias”. (BRÉAL, 1992, p. 181)

Desse modo, novamente as interpretações fenomenológicas de Heidegger (2008 [1889-1976]) se fazem relevantes na observação dos dados empíricos dialetais, enquanto fenômenos linguísticos circunscritos a realidades particulares ou, nos termos diatópicos, regionais. Ao tratar, especificamente, da *Análise da mundanidade circundante e da mundanidade em geral*, percebe-se como a demonstração dos fenômenos se dá a partir da observação do todo circundante ou, nas palavras do autor, do “*ser-no-mundo cotidiano*” ou nos “*modos de lidar no mundo*”,

(...) o modo mais imediato de lidar não é o conhecer meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um “conhecimento” próprio. (...) No âmbito da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra na ocupação do mundo circundante. Aqui, o ente não é objeto de um conhecimento teórico do “mundo” e sim o que é usado, produzido, etc. (...) agora, numa investigação, perguntamos: Que ente há de ser pré-tematizado e estabelecido como base pré-fenomenal? A resposta comum seria: as coisas. (...) Na lida, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, utensílio. Cabe assim expor o modo de ser do instrumento. Essa exposição acontece, seguindo-se o fio condutor de uma delimitação prévia daquilo que faz de um instrumento, instrumento, ou seja, do instrumental. (...) Os diversos modos de “ser para”, como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental. (HEIDEGGER, 2008, p. 115-116)

Assim, não se pode captar a essência – a motivação – de um determinado significado atribuído a um fenômeno linguístico sem observar sua *mundanidade circundante*, nessa lógica interpretativa, o todo cultural que o circunda. É, por assim dizer, uma tentativa de captar a

“multiplicidade dos fenômenos de referência” (HEIDEGGER, 2008, p. 116), pois “ao se lidar com o instrumento no uso, a ocupação se subordina ao ser para constitutivo do respectivo instrumento. (...) O próprio martelar é que descobre o “manuseio” específico do martelo” (HEIDEGGER, 2008, p.117).

De acordo com o filósofo, a pura observação teórica das “coisas” carece da compreensão de sua *manualidade*, isto é, da visão real do seu emprego no uso o que, por sua vez, lhe confere caracteres específicos só compreensíveis a partir da totalidade da *circunvisão*. No âmbito linguístico, vincula-se epistemologicamente à interpretação proposta por Heidegger o movimento *Wörter und Sachen* (Palavras e Coisas), iniciado no ano de 1909 e também pertencente a escola de pensamento alemã. Prenuncia-se, assim, a primeira relação sistemática entre a linguística e a etnografia ao vincular o estudo das palavras às coisas que designam.

A preocupação com o todo circundante na decodificação dos significados atribuídos às “coisas”, ou referentes, estabelece-se mais detidamente no âmbito da cultura material, contudo pode ser estendida também às interpretações dos aspectos da cultura imaterial ou, no dizer de Boléo (1991), do folclore. O autor, ao descrever as *Relações da Linguística com a Etnografia e o Folclore*, distingue os dois níveis culturais de investigação,

Etnografia (...) é o estudo dos objectos materiais necessários às actividades fundamentais do povo, como sejam as alfaias agrícolas, os instrumentos piscatórios, etc. (...) Seria, por conseguinte, a ciência dos factos colectivos da vida de uma nação. (...) Quanto a *Folclore*, trata-se de uma palavra de origem inglesa, criada em 1846 por Thoms, e que é formada de *folk* (povo) e *lore* (cultura, tradição). No sentido restrito será, portanto, o estudo da parte espiritual da cultura popular, p. ex. tradições, lendas, orações, superstições, etc. (...) Para mim, a etnografia é o estudo da parte material da cultura popular (...); o folclore é o estudo da parte espiritual da cultura popular. (BOLÉO, 1991, p. 255-6-7)

Na esfera linguística, Bréal (1992, p. 125), em seu *Ensaio de Semântica*, propõe o seguinte questionamento, “como os homens se arranjam para dar nome às coisas?”, respondendo-o da seguinte maneira:

(...) não há dúvida de que a linguagem designa as coisas de modo incompleto e inexato. Incompleto, porque não se esgotou tudo o que se pode dizer do sol quando se disse que ele é brilhante, ou do cavalo quando se disse que ele corre. Inexato, porque não se pode dizer do sol que ele brilha quando se escondeu, ou do cavalo que ele corre quando está em repouso, ou quando está ferido ou morto. Os substantivos são signos ligados às coisas: eles encerram exatamente a parte da verdade que um nome pode encerrar, parte necessariamente tão menor quanto mais tem de realidade o objeto. (...) se

tomo um ser real, um objeto existente na natureza, será impossível a linguagem fazer entrar na palavra todas as noções que esse ser ou esse objeto desperta no espírito. A linguagem é obrigada a escolher. Entre todas as noções, a linguagem escolhe apenas uma: cria assim um nome que não tarda a se tornar um signo.

Com base em tais pressupostos, ressalta-se a importância da observação do entorno cultural na apreensão dos significados linguísticos e considera-se que cada escolha lexical realizada é feita com base na soma das experiências individuais que, historicamente, constroem e modelam a coletividade. Esta última, por sua vez, remodela-se continuamente, mantendo vivas as raízes culturais e reorganizando sua estrutura social de acordo com os fluxos e contra-fluxos históricos dos sujeitos.

Considera-se, aqui, entorno cultural como o “contexto de situação”, termo empregado por Ullmann (1964, p. 105-106) para se referir ao conceito introduzido no campo linguístico pelo antropólogo Bronislaw Malinowski a partir dos estudos empreendidos sobre a língua e a cultura do povo habitante da ilha Trobriand, no Sul do Pacífico, “significa, em primeiro lugar, a situação efectiva em que uma expressão ocorre, mas leva a uma visão ainda mais ampla do contexto que abrange todo o fundo cultural contra o qual é colocado um acto de fala”. De acordo com Ullmann (1964, p. 106), tal princípio é de crucial importância para a semântica histórica, pois “o significado completo e o tom de certas palavras só podem ser captados se os colocarmos de novo no contexto cultural do período”.

Dessa forma, os significados atribuídos às lexias acompanham o remodelar da coletividade e estão, também, em constante processo de transformação semântica, originando, com isso, a variação lexical. O valor, ou codificação semântica, atribuído a cada lexia depende do grau de coesão ideológica e social do grupo de indivíduos que compartilham de determinado traço significativo.

Tais reflexões são bem representadas por Machado Filho (no prelo), ao expor parte dos fundamentos constituintes da corrente de estudos cunhada pelo autor como *Lexicografia Variacional*, nela o léxico de uma língua é concebido como revestido por uma “natureza mutável” e “caráter paradoxal” responsável pelo processo de constituição identitária de determinada língua. Sobre o assunto, assim se expressa o lexicógrafo:

Se, por um lado, [o léxico] mantém a prorrogação secular das mais distantes fontes etimológicas que se solidificaram em seu esteio histórico, por outro, permite que o *novo* se interponha, em função dos contatos culturais ou linguísticos a que essa mesma língua em uso se possa submeter e em razão

de processos neológicos, despertados por inusitadas necessidades expressivas das comunidades de fala. (MACHADO FILHO, no prelo⁵)

O prestígio social outorgado a cada grupo cultural dita os valores significativos canônicos atribuídos as variantes lexicais que passam, assim, a integrar a norma lexical padrão documentada nos dicionários gerais. É nesse ponto que o reconhecimento e o mapeamento sistemático da variação dialetal, realizado pela dialetologia, com importante contribuição teórico-metodológica da sociolinguística, pode contribuir significativamente para o registro sistemático da variação lexical realizado pela lexicografia variacional, sem, no entanto, deixar passar ao largo as particularidades culturais de cada região sob pena de se perder possíveis pistas do valor significativo “original” atribuído as lexias.

Assim, a observação etnográfica apresenta também relevante contribuição e se mostra como um caminho profícuo para o registro das particularidades que possibilitam depreender, salvaguardando na história da língua, possíveis motivações significativas nem sempre facilmente recuperáveis ao primeiro olhar, pois uma abordagem etnográfica, no dizer de Gomes Dias (2012, p. 222), é

(...) aquela que leva em conta a combinação de fatores geográficos, históricos e antropossociais como modeladores fundamentais na estruturação das condições de vida dos homens, e, por isso mesmo, condicionantes dos usos e costumes, da mentalidade, do modo de vida de qualquer povo.

A afirmação de que o estudo da língua, na perspectiva histórica e variacional, pressupõe a observação do entorno cultural subjacente não se reveste em caráter de novidade. A principal tarefa está, na realidade, em determinar o nível de influência exercido pelos aspectos socioculturais nos fenômenos linguísticos que se pretende investigar, pois a linguagem “pode fornecer-nos preciosas informações históricas de que é a depositária involuntariamente”, uma vez que a palavra “acompanha o objeto ao qual serve de etiqueta através dos acontecimentos da história”. (BRÉAL, 1992, p. 124) É a partir do estabelecimento desses limites que surgem as diferentes áreas de especialidade que compõem o quadro teórico da Linguística Histórica contemporânea.

O ponto a que se pretende chegar está diretamente associado à problemática envolvendo as disciplinas cuja base de investigação situa-se no plano lexical da língua. Nesses casos, é tênue a linha que permite o estabelecimento dos limites entre a investigação estritamente linguística, pautada nos fenômenos internos e estruturais da língua, e a necessidade de estabelecer qual ou quais os aspectos culturais, assim como o nível de

⁵ Traduzido pelo autor. Versão original em língua inglesa – The history of the lexicon.

influência exercido, que poderão ser considerados como condicionantes e motivadores de usos e costumes linguísticos.

2.4 LÉXICO E CULTURA: AS CIÊNCIAS LEXICOLÓGICA E LEXICOGRÁFICA

No tocante aos fenômenos que recobrem os processos de constituição vocabular, o grau de influência dos aspectos culturais na estrutura linguística é notoriamente elevado, pois, de acordo Vilela (1979, p. 9), o conjunto das unidades léxicas, considerando o papel que exercem enquanto função representativa da linguagem, “representam a realidade extralinguística duma língua”. Tal pressuposto fundamenta-se na ideia de que a dimensão funcional da língua vai muito além da função de comunicar e exerce também um importante papel social como veículo de identificação étnica e cultural.

Com base também nas palavras de Machado Filho (2014, p. 264) ao afirmar que “pela própria natureza multifacetada do léxico que é o primeiro estágio sólido de significação pragmático-linguístico a se operar”, pode-se afirmar que esse é o nível de observação que melhor permite visualizar e sistematizar os processos de nomeação e representação da realidade extralinguística, pois evidencia ideologias, crenças e tradições expressas na fala por meio das lexias.

Ao considerar as unidades léxicas como substâncias da cultura, entende-se, em decorrência, que o contexto extralinguístico interfere diretamente nos processos de nomeação e atribuição de significados a cada novo elemento da realidade. É a competência lexical do falante, desenvolvida gradativamente por meio de ações consecutivas de cognição da realidade e categorização das experiências humanas classificadas em signos linguísticos que faz da língua um sistema de possibilidades e garante seu caráter mutável através do tempo.

As disciplinas que se debruçam sobre os estudos lexicais ramificam-se, basicamente, em três linhas teórico-metodológicas: a lexicologia, a lexicografia e a terminologia. Esta última, não será abordada em detalhes, menciona-se apenas que corresponde ao campo de estudo lexical que

(...) se ocupa de um subconjunto do léxico de uma língua, a saber, cada área específica do conhecimento humano. (...) Assim, a terminologia pressupõe uma teoria da referência, ou seja, uma correlação entre a estrutura geral do conhecimento e o código linguístico correspondente. (...) Esse enfoque do conceito ao termo distingue o método de trabalho da Terminologia daquele que caracteriza a Lexicografia. Os terminógrafos (...) têm por objeto a atribuição de denominações aos conceitos: atuam pois do conceito para o termo. (BIDERMAN, 2001, p. 17)

O léxico de uma língua, de acordo com Biderman (2001, p. 11), “se relaciona com o processo de nomeação e com a cognição da realidade. (...) Os conceitos, ou significados, são os modos de ordenar os dados sensoriais da experiência” e armazena sua memória. Se observado diacronicamente, por meio da comparação entre registros documentais coletados em diferentes estágios sincrônicos, permite identificar vestígios da trajetória histórico-cultural da língua, assim como do seu grupo de falantes. Vilela (1979, p. 09) conceitua léxico como

(...) o *dicionário* no duplo sentido de conjunto de palavras dessa língua e a sua inventariação (dicionarística ou lexicográfica), a competência lexical do falante/ouvinte nativo duma língua e, na perspectiva resultante da função representativa da linguagem, o conjunto das unidades léxicas (= as unidades que representam a realidade extralinguística) duma língua.

Percebe-se, na definição proposta por Vilela, como são estreitos os limites que separam e caracterizam áreas como a lexicologia e a lexicografia. Assim, se faz importante distinguir as atribuições e as tarefas de cada uma das disciplinas que tem como objeto de estudo o léxico e, de maneira ampla, mesmo comungando do objetivo principal de descrever o patrimônio lexical da língua, se consideradas sob os diferentes enfoques teóricos e abordagens metodológicas que se voltam, constituem áreas de investigação distintas.

A lexicologia é uma ciência antiga e, de acordo com Biderman (2001, p. 14), “tem como objetos básicos de estudo e análise a palavra, a categorização lexical e a estruturação do léxico”. Assim, à lexicologia cabe delimitar e definir sua unidade básica de análise, assim como o estudo da estruturação, do funcionamento, das mudanças e das variações no léxico de uma língua.

No entanto, do mesmo modo que no âmbito da semântica há ampla discussão em torno da delimitação e definição do conceito de significado, no âmbito das ciências lexicais a dificuldade se dá no estabelecimento do conceito de palavra e na delimitação da unidade básica de análise da qual se ocupa a lexicologia, suscitando diversificadas discussões e problemas teóricos que repercutem, sobretudo, no domínio da lexicografia. De acordo com Biderman (2001, p. 14) “a definição e a identificação da unidade lexical constitui problema teórico complexo com graves consequências em outros domínios, especialmente na prática da Lexicografia”. Nota-se tal problemática também na definição de léxico proposta por Coseriu (1987, p. 133),

(...) por «léxico» hay que entender la totalidad de aquellas palabras de una lengua que corresponden a la organización inmediata de la realidad «extralingüística». Al léxico, en este sentido, no pertenecen, pues, todas las

«palabras» de una lengua, sino sólo aquéllas que, en esta lengua, están por la realidad misma nombrada mediante el lenguaje⁶.

No que tange à delimitação do conceito de palavra, Coseriu (1987, p. 133) diz ser necessário distinguir três classes de palavras, as *palavras lexemáticas*, responsáveis por estruturar e representar a realidade extralinguística, as *palavras categoremáticas*, funcionam como pronomes e meio de estruturação da realidade extralinguística, mas não representam nenhuma matéria extralinguística determinada e as *palavras morfemáticas*, ou instrumentais, que não configuram de modo imediato a realidade, mas trabalham em conjunto com outras palavras na estruturação do falar. Ainda de acordo com o autor, somente as *palavras lexemáticas* pertencem ao domínio do léxico e são objetos de estudo próprio da lexicologia.

Além da delimitação de Coseriu, Pottier (1974) propõe o termo *lexia* como designação da unidade lexical básica, afirmando que “une lexie naît d’une habitude associative. (...) est l’unité lexicale mémorisée. Elle appartient à une catégorie (forme du signifié) ou des classes supérieures⁷”. (POTTIER, 1974, p. 265-6) O autor propõe quatro subdivisões para as *lexias*, denominadas como *lexia simples*, *lexia composta*, *lexia completa* e *lexia textual*. Ainda de acordo com Pottier (1968, p. 221), a “deficiência na distinção entre unidade construída (palavra) e unidade de funcionamento (*lexia*)” conduz ao afastamento “de uma interpretação flexível, que permite justamente seguir *a evolução da língua*”. Adotou-se, neste estudo, o termo cunhado por Pottier para nomear as unidades lexicais fornecidas como respostas pelos informantes.

Enquanto a lexicologia se ocupa da descrição geral do léxico de uma língua, a lexicografia “é a ciência dos dicionários. É também uma atividade antiga e tradicional”. (BIDERMAN, 2001, p. 15) De acordo com Biderman (2001), a prática da lexicografia tem origem nos glossários latinos medievais, constituídos por listas de palavras explicativas que tinham como principal objetivo auxiliar na interpretação de textos da antiguidade clássica e da Bíblia, consolidando-se, de fato, nos séculos XVI e XVII, a partir da elaboração dos primeiros dicionários monolíngues e bilíngues – latim e uma língua moderna.

No que tange aos primeiros dicionários de língua portuguesa, Biderman (2001) apresenta como dignos do nome as obras de Rafael Bluteau (1712-1728), o *Vocabulário Português-Latino*, e de Antônio Morais Silva (1ª ed. 1789; 2ª ed. 1813), o *Dicionário da*

⁶ Por léxico se pode entender a totalidade das palavras de uma língua que correspondem à organização imediata da realidade extralinguística. Ao léxico, nesse sentido, não pertencem, pois, todas as palavras de uma língua, mas somente aquelas que, nessa língua, estão relacionadas a mesma realidade nomeada por meio da linguagem. (Tradução nossa)

⁷ Uma *lexia* nasce de um hábito associativo. (...) é a unidade lexical memorizada. Ela pertence a uma categoria (forma do significado) ou a classes superiores. (Tradução nossa)

Língua Portuguesa. Para a autora “é muito recente, pelo menos entre nós, o advento de um fazer lexicográfico fundamentado numa teoria lexical e com critérios científicos”. (BIDERMAN, 2001, p. 15)

Resumidamente, um dicionário é organizado em torno da sua macroestrutura, constituída pelo conjunto total de entradas lexicais, ou lemas, que podem referir-se tanto a um termo da língua quanto a referentes do contexto extralinguístico. Organiza-se, também, em torno de uma microestrutura, composta pelo verbete, que contempla, de modo geral, três estruturas básicas: a definição da lexia seguida pela respectiva contextualização; informações sobre os registros de uso e possíveis remissões a outras lexias associadas ao lema.

É tarefa dos dicionários gerais de língua apresentar uma descrição do vocabulário da língua, para isso, busca registrar e definir as lexias, apresentando os conceitos elaborados, e já consolidados, na cultura. Vale ressaltar que os dicionários tradicionais registram os valores significativos já detectados em contextos de uso legitimados pelas normas de prestígio, normalmente utilizando obras literárias canônicas. É nesse ponto que Barcellos da Silva (2001, p. 119) expõe importante reflexão, assim formulada:

(...) modernamente, com o acirramento da convivência entre grupos de variada inserção sócio-política, impõe-se o conhecimento satisfatório dos veículos expressivos em seus diferentes níveis de realização, de sorte a favorecer o entendimento entre falantes, via adequação de códigos, que há de resultar na partilha de experiências diversificadas, por vezes antagônicas. Ademais os instrumentos lexicográficos servem admiravelmente à pesquisa dialetal e sociolinguística pela qual se pretende dar a conhecer as peculiaridades que dão corpo – e também alma – à modalidade brasileira do português.

Ressalta-se, com isso, que os estudos voltados para descrição do acervo vocabular, ao ampliarem seus horizontes para além da pura descrição canônica dos significados, podem encontrar nas ciências dialetais e linguístico-etnográficas importantes contribuições para a inventariação da variação lexical. Nesse aspecto, Machado Filho (no prelo⁸), ao trabalhar com a concepção do léxico inserido numa perspectiva variacional e histórica, em *The history of the lexicon*, faz um levantamento dos principais projetos que se debruçam sobre a recomposição histórica do léxico nacional e afirma que as

(...) diferentes abordagens pelas quais tem sido o léxico investigado e registrado, seja na dimensão de espólio cultural comum e identitário de uma língua – em perspectiva histórica –, seja como elemento caracterizador de determinados dialetos ou socioletos dessa mesma língua – sob o viés

⁸ Traduzido pelo autor. Versão original em língua inglesa – *The history of the lexicon*.

sociolinguístico e dialetológico – ou mesmo como escopo de linguagem de especialidade, em que o *termo* assume o papel de objeto teórico de análise.

Logo, um ponto de interseção bastante produtivo diz respeito à contribuição que o mapeamento do léxico, guiado pelo método da geolinguística pluridimensional e atrelado às observações de cunho etnolinguístico, pode fornecer aos registros lexicográficos da língua portuguesa através da elaboração de glossários e dicionários dialetais de forma a colaborar com o enriquecimento do patrimônio imaterial da língua portuguesa. Machado Filho (2010, p. 10), ao discorrer sobre os dicionários de língua portuguesa, aponta que

(...) uma consulta a esses dicionários demonstra como a tradição lexicográfica de língua portuguesa tem, especificamente nesse aspecto [estratégias de codificação semântica dos itens lexicais], demonstrado certa imprecisão para a denotação dos elementos. As definições são normalmente elaboradas sob o espectro da sinonímia, podendo conduzir, por vezes, o leitor à sensação de que “amor” e “paixão”, por exemplo, possam revelar um mesmo sentimento.

Seguindo essa linha, o referido autor propõe a instauração de uma *Lexicografia Variacional*. No âmbito da lexicografia variacional, caso se considerem as formas lexicais alternativas utilizadas para nomear um mesmo referente, documentadas tanto no interior de uma mesma comunidade de fala quanto em comunidades geograficamente distintas, pode-se perceber nitidamente como a observação dos fatores socioculturais subjacentes podem fornecer informações complementares e esclarecedoras para o estabelecimento das definições lexicográficas, pois, nem sempre, essas formas têm o mesmo valor para os diferentes grupos de falantes.

Questões de método são fundamentais nesse momento, considerando que cada etapa, desde a elaboração do questionário linguístico até o tratamento dos dados, precisa seguir uma coerência teórica que perpassa pela concepção que se tem do objeto, pelo objetivo do que se quer documentar e pelos procedimentos metodológicos adotados.

Com vistas a possibilitar o registro lexicográfico da variação lexical, presente na realidade linguística brasileira, e consolidar a lexicografia variacional como uma vertente teórico-metodológica da lexicografia tradicional, Machado Filho (2010) propõe na elaboração do *Dicionário Dialetal Brasileiro* (DDB), vinculado ao Projeto ALiB, a adoção de princípios da Lexicografia Variacional tal como a concebe. O DDB tem como objetivo, por meio do aproveitamento dos dados coletados e fornecidos pelo Projeto ALiB, “conjugado de forma abrangente língua e cultura, no sentido de permitir o conhecimento mais abrangente possível

da relação dialetal que se estabelece, através do léxico, nas comunidades que o utilizam”. (MACHADO FILHO, 2010, p. 69)

Com base nas explanações realizadas, pode-se afirmar que o estudo de um léxico regional permite não só o mapeamento, a análise, a documentação e a caracterização da língua, mas de todo o fator cultural que transparece nela, como bem exposto por Barcellos da Silva (2001, p. 121) nas palavras escolhidas para concluir estas reflexões:

(...) a natureza dos estudos de base lexical por sua competência básica, qual seja a de estabelecer, organizar e veicular os signos que dão conta da relação homem-mundo, instrumentam um maior e melhor conhecimento da língua falada no Brasil ao mesmo tempo em que propiciam o reconhecimento das diferentes ilhas culturais que compõem o mosaico da realidade do País.

3 LÍNGUA, HISTÓRIA E RELIGIOSIDADE

La magia parece despertar en cada uno de nosotros fuerzas mentales escondidas, rescoldos de esperanza en lo milagroso, creencias adormecidas em las misteriosas posibilidades del hombre. Atestigua esto el poder que las palabras magia, hechizo, encantamento, embrujar y hechizar poseen en poesía, donde el valor íntimo de los vocablos y las fuerzas emotivas que estos sugieren perviven por más tempo y se revelan com más claridade⁹.
(MALINOWSKI, 1985, p. 25)

Tomando como ponto de partida para início destas discussões as palavras de Malinowski, percebe-se como a língua, por meio do léxico, reflete a força coletiva das palavras mágico-religiosas que integram o vocabulário de um povo, espelhando, assim, seu repertório cultural de crenças, superstições e costumes religiosos. Com base no exposto, tecem-se breves considerações acerca da construção do pensamento religioso situado no limiar entre o sagrado e o profano que, por seu turno, constitui os fundamentos ideológicos das principais religiões ocidentais modernas.

Em seguida, expõem-se sucintos comentários acerca do conceito de folclore e da formação religiosa do Brasil. Não foram descritas em detalhes as manifestações do folclore religioso na Bahia, tendo em vista que, na contextualização que antecede a análise linguística de cada um dos referentes investigados, apresentam-se comentários individuais acerca das possíveis motivações históricas e culturais operadas nos processos de atribuição de significados e refletidos no léxico.

3.1 O SAGRADO E O PROFANO

Mostra-se importante situar brevemente as concepções de sagrado e profano que constituem as bases do pensamento religioso, pois são elas que, devido à difusão e prestígio alcançado por cada vertente religiosa, influenciam no constructo social, este último, responsável por modelar a forma de conceber a existência dos sujeitos que, por consequência, define o conjunto de crenças e superstições presente nas comunidades.

Busca-se, então, no primeiro momento, retratar a concepção geral na qual se fundam os conceitos e que possibilita o estabelecimento das chamadas religiões sociais, além de uma

⁹ A magia parece despertar em cada um de nós forças mentais escondidas, brasas de esperança no milagroso, crenças adormecidas nas misteriosas possibilidades do homem. Atesta isso o poder que as palavras magia, feitiço, encantamento, enfeitiçar e encantar possuem na poesia, onde o valor íntimo dos vocábulos e as forças emotivas que estes sugerem sobrevivem por mais tempo e se revelam com mais claridade.

breve e geral distinção entre os conceitos de magia e feitiçaria, considerando a importância que tais distinções adquirem quando se considera o *corpus* de investigação desta pesquisa. Logo após, busca-se na história da língua interpretações que indiquem prováveis origens para a concepção do sagrado e do profano tal como se conhece hoje.

De acordo com o antropólogo e linguista Bronislaw Malinowski (1985) não existem povos, por mais primitivos que sejam, que não estejam cercados pela magia e religião. De acordo com o autor, o mérito de haver estabelecido sistematicamente os estudos antropológicos sobre as religiões vai para Edward B. Tylor, que propõe a teoria sobre a relação entre as religiões primitivas e o animismo, em resumo, a crença em seres espirituais. A distinção entre sagrado e profano, no campo da antropologia, parte das reflexões de Tylor ao observar os povos e distinguir a alma do corpo humano. Malinowski (1985) afirma que em todas as comunidades em que foram realizados estudos antropológicos confiáveis, localizaram-se sempre dois campos claramente distintos, o Sagrado e o Profano, assim mostra o autor:

(...) por un lado, hallamos los actos y observancias tradicionales, considerados sacros por los aborígenes y llevados a efecto con reverencia y temor, encercados además por prohibiciones y reglas de conducta especiales. Tales actos e observancias se asocian siempre con creencias en fuerzas sobrenaturales, primordialmente las de la magia, o con ideas sobre seres, espíritus, fantasmas, antepasados muertos, o dioses. Por otro lado, un momento de reflexión basta para mostrarnos que no hay arte ni oficio, por primitivo que sea, ni forma organizada de caza, pesca, cultivo o depredación que haya podido inventarse o mantenerse sin la cuidadosa observación de los procesos naturales y sin una firme creencia en su regularidad, sin el poder de razonar y sin la confianza en el poder de la razón¹⁰. (MALINOWSKI, 1985, p. 3)

Malinowski trata também da contribuição social e individual das religiões primitivas para o estabelecimento do que hoje se entende por religião. De acordo com o autor, a cooperação social se faz necessária para revestir as crenças e costumes religiosos com o grau de solenidade e seriedade necessários para que se solidifiquem socialmente, pois “la religión postula el modo justo de pensar y proceder, y la sociedad acepta tal veredicto y lo repite al unísono. (...) la celebración pública del dogma religioso es indispensable para el

¹⁰ Por um lado, falamos dos atos e observações tradicionais, considerados sagrados pelos aborígenes e levados a efeito com reverência e temor, cercados ademais por proibições e regras de conduta especiais. Tais atos e observações se associam sempre com crenças em forças sobrenaturais, primordialmente as da magia, ou com ideias sobre seres, espíritos, fantasmas, antepassados mortos, ou deuses. Por outro lado, um momento de reflexão basta para mostrarmos que não há arte nem ofício, por mais primitivo que seja, nem forma organizada de caça, pesca, cultivo ou depredação que tenha conseguido inventar-se ou firmar-se sem a cuidadosa observação dos processos naturais e sem uma firme crença em sua regularidade, sem o poder de raciocinar e sem a confiança no poder da razão. (Tradução nossa)

mantenimiento de la moral en las comunidades primitivas¹¹” e, por fim, diz que “la transmisión y la conservación de la tradición sacra acarrea la publicidad o, al menos, el carácter colectivo de la celebración. Es esencial para toda religión que su dogma se considere absolutamente inviolable e inalterable¹²”. (MALINOWSKI, 1985, p. 24)

Pode-se pensar, dessa maneira, no fenômeno religioso como o sistema de crenças e valores compartilhados por um grupo cultural que acaba por definir, de maneira mais ou menos direta ou consciente, o modo sistemático de perceber e experimentar o mundo social. Mesmo que de maneira inconsciente, a maneira de compreender os valores culturais religiosos, aceitando-os ou rejeitando-os, é o que molda o sistema coletivo de crenças.

Há, nos estudos antropológicos e sociológicos, uma profusão de conceitos em torno da definição de religião e seu papel na vida humana. Por ora, convém mencionar que foi Émile Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (2000), o primeiro a propor uma origem social para o fenômeno religioso. O autor toma como ponto de partida a concepção de que a origem das crenças é essencialmente social e pauta-se no sistema de culto totêmico, questionando e, ao mesmo tempo, propondo interpretações sobre como as crenças se tornam coletivas e normativas.

Indo de encontro às teorias animistas, que partem da ideia de que as religiões se originaram da crença em seres espirituais, para Durkheim (2000), é exatamente o contraste entre o sagrado e o profano, no sistema totêmico, o traço que distingue o pensamento religioso. Os objetos, lugares e seres tornam-se sagrados a partir do significado que adquirem para o grupo ou clã que, ao embutir-lhes força sobrenatural, o chamado *mana* na teoria totêmica, estabelecem o totem da comunidade, dando forma ao sistema de culto coletivo ou social. Na concepção de Durkheim (2000), ao profano corresponde tudo aquilo que pode ser considerado prático, útil, pertencente ao mundo cotidiano e que não possui o significado emocional característico do sagrado.

No entanto, a concepção sociológica da religião só veio a ser problematizada, sistematicamente, no século XIX, com o conceito de ideologia proposto por Marx que concentra neste todas as ideias morais, religiosas e políticas não passíveis de verificação direta. Em síntese, de acordo com Mircea Eliade (1992, p. 13),

¹¹ A religião postula o modo justo de pensar e proceder, e a sociedade aceita tal veredito e o repete em unísono. (...) a celebração pública do dogma religioso é indispensável para a manutenção da moral nas comunidades primitivas. (Tradução nossa)

¹² A transmissão e a conservação da tradição sagrada acarretam a publicidade ou, ao menos, o caráter coletivo da celebração. É essencial para toda religião que seu dogma seja considerado como absolutamente inviolável e inalterado. (Tradução nossa)

(...) o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. (...) Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”.

Sobre a construção do pensamento religioso Ernest Cassirer (1972), tomando como base as ideias apresentadas por Hermann Usener, em *Os Nomes Divinos: Ensaio para uma teoria da concepção religiosa* (1896), assim se expressa, “devemos considerar os fatos isolados que as investigações histórico-lingüísticas e religiosas de Usener trouxeram à luz (...) na formação e plasmação dos conceitos dos deuses, que êle persegue pela via das nomenclaturas divinas”. (CASSIRER, 1972, p. 33)

De acordo com Cassirer (1972), Usener distingue três fases principais de desenvolvimento do pensamento religioso, a primeira e mais antiga “camada discernível do pensar mítico” corresponde à criação dos “deuses momentâneos”, “cada impressão que o homem recebe, cada desejo que nêle se agita, cada esperança que o atrai e cada perigo que o ameaça, pode vir a afetá-lo religiosamente”, em resumo, o deus momentâneo é fruto das experiências individuais e só existe “presentemente aqui e agora, num momento indivisível do vivenciar de um único sujeito”. Tal conceito ainda se manteve vivo entre os gregos e era expresso, como mostra Cassirer (1972, p. 34), genericamente por meio do termo *εαίμων* (*Daimon*).

Nessa concepção, o segundo momento do pensamento religioso caracteriza-se pela criação dos “deuses especiais” (*Sondergotter*), pois “à medida em que avança o desenvolvimento espiritual e cultural, tanto mais a atitude passiva do homem diante do mundo externo transforma-se em ativa”. (CASSIRER, 1972, p. 35) Assim, a motivação para a criação dos “deuses especiais” está na marcação da periodicidade dos ciclos naturais que se repetiam em intervalos definidos na rotina humana, cada esfera particular de atuação humana gerava seu correspondente deus particular, nesse momento, os deuses especiais ainda não possuem “uma função ou significação geral; penetram o ser em tôda sua amplitude e profundidade, permanecendo limitados a um setor, a um círculo muito determinado”. (CASSIRER, 1972, p. 35)

Segundo o autor a presença da cultura religiosa dos deuses especiais esteve presente de forma marcante na religião da Roma pré-cristã, a cada tarefa cotidiana de sementeira, colheita e armazenamento correspondia um “deus especial” que caso não fosse corretamente invocado, as tarefas poderiam não lograr êxito. Cassirer (1972, p. 36) mostra que

(...) Usener descobriu na tradição religiosa lituana a mesma articulação típica do panteão popular, de acordo com os diferentes domínios de atividade. Daí, assim como de outras descobertas similares na história da religião grega, concluiu que as figurações e nomes de tais deuses especiais aparecem em toda parte, de modo essencialmente análogo, em certos estágios do desenvolvimento religioso. Representam um ponto de passagem necessário que a consciência religiosa deve atravessar para chegar a seu objetivo último e supremo: a conformação dos deuses pessoais. Mas, de acordo com Usener, a trajetória percorrida para atingir tal objetivo pode ser iluminada unicamente pela história da linguagem, “pois a condição necessária para o surgimento dos deuses pessoais é um processo histórico-linguístico”.

Com base nas ideias apresentadas pelo autor, em qualquer lugar que se estabeleça e se apresente com características particulares, pela primeira vez, um deus especial, esta configuração específica vem acompanhada por um nome especial, originado no âmbito da atividade particular que deu origem ao deus, “através de seu nome, um deus pode ser mantido duradouramente no estreito domínio para o qual foi, na sua origem, criado” e, em processo diametralmente oposto, “algo bastante diverso ocorre quando, ou por alteração fonética, ou por desuso da raiz da palavra correspondente, a denominação do deus perde sua inteligibilidade, sua conexão com o tesouro vivo da linguagem”. (CASSIRER, 1972, p. 36)

Quando, devido a movimentos históricos e culturais diversos, o nome perde suas características linguísticas originais, passa a não despertar mais na consciência coletiva um conceito particular associado à divindade. Nesse estágio, de acordo com Cassirer (1972), o nome torna-se próprio e, assim como o nome de uma pessoa, evoca uma personalidade particular, assim, o conceito de “deus particular”, “que expressa mais um certo fazer do que um certo ser, só então ganha corporeidade e, em certa medida, sua própria carne e sangue. Este deus, agora, é capaz de agir e sofrer como uma criatura humana”. (CASSIRER, 1972, p. 37)

De acordo com o exposto por Cassirer (1972), tomando como base as investigações histórico-linguísticas de Usener, estes são os três principais marcos da construção do pensamento religioso pautado na concepção que se tem do divino. Não se estenderá a discussão em torno das funções psicológicas e sociais da religião no momento em que passa a figurar como instância social, menciona-se apenas que as duas principais concepções do

divido que marcam a institucionalização das chamadas religiões oficiais em oposição às religiões naturais, é a ideia dos “deuses especiais” que, de acordo com fluxos de cada povo, originam, por assim dizer, os “deuses particulares”, estes, por sua vez, constituem a base da concepção que se tem do divino nas religiões monoteístas.

Como mostra Cassirer (1972, p. 37), Usener acreditava que “a investigação das formas lingüísticas nas quais se sedimentam as diversas representações religiosas, são o fio de Ariadne por cuja virtude exclusivamente podemos alimentar a esperança de encontrar orientação segura no labirinto do pensamento mítico”.

Visão semelhante pode ser encontrada em estudo mais recente apresentado por Émile Benveniste (1995) que, ao tratar da instituição religiosa, apresenta um estudo específico voltado para as noções religiosas fundamentais presentes no vocabulário do indo-europeu. Tal apresentação se faz importante, pois localizou-se como a concepção e o valor do sagrado, a ideia de sacrifício e a noção central de religião e superstição, expressos nos termos latinos, orientam, em grande parte, a cultura religiosa predominante nas religiões oficiais ocidentais. Reproduz-se, para melhor situar a investigação empreendida pelo autor, um resumo do que propõe em seu estudo. Segundo Benveniste (1995, p. 181-2), o problema maior está em

(...) alcançar no léxico uma realidade indo-européia. (...) não podemos ter um acesso direto às concepções indo-européias referentes à religião, porque a comparação nos apresenta somente termos gerais, ao passo que o estudo das realidades mostra que cada povo possuía suas próprias crenças e cultos particulares. A gramática comparada, por seu próprio método, leva à eliminação dos desenvolvimentos particulares para restituir a base comum (...) assim, não haveria nenhum termo comum designando a religião, o culto e o sacerdote, e sequer nenhum deus pessoal. Em suma, de comum restaria apenas a noção de “deus”. Esta é bem documentada sob a forma **deiwos*, cujo sentido próprio é “luminoso” e “celeste”; nessa qualidade, o deus se opõe ao humano, que é “terrestre” (tal é o sentido da palavra latina *homo*).

É no grupo das palavras latinas, expressas pelos termos *sacer: sanctus*, que se localiza a noção de sagrado que orienta as concepções religiosas ocidentais modernas, pautadas na visão dualista do sagrado (divino/celeste) em oposição ao profano (mundano/terrestre) e a partir da qual se estabelece a oposição entre o bem/divino e o mal/profano.

No âmbito das religiões orientais, toma-se como exemplo para comparação o grupo das línguas iranianas, apresentado por Benveniste (1995, p. 183), mais especificamente o vocabulário religioso avéstico, no qual o adjetivo *spənta*, traduzido como “*sanctus*”, adquire importância fundamental na religiosidade Persa – Zoroastrismo –, pois juntamente com outro adjetivo *amərəta* (> *aməša*) “imortal” designa os *aməša-spənta* (os Santos Imortais), “grupo

de sete divindades que presidem à vida material e moral do homem, sendo que cada uma delas logo se encarnou – embora com nomes abstratos – em um elemento: água, terra, plantas, metais etc”.

Segundo o autor, cada uma dessas divindades é, simultaneamente, o símbolo de uma virtude e a divindade protetora de um elemento do mundo, dispostas em torno do deus supremo Ahura-Mazda. O autor apresenta outras formas de composição que, aglutinadas à forma *spənta*, passam a designar nomes de seres específicos, “com nomes de seres, ele é o epíteto do deus da bebida *haoma* (védico *soma*), é o epíteto de um animal tão importante na cosmologia quanto o bovino: *gao-spənta*” (BENVENISTE, 1995, p.184), vindo a tornar-se elemento do próprio nome de *Amarati*, divindade da terra: *spəntā-ārmaiti* que resultou, em iraniano médio *Spandarmat*, com os dois elementos aglutinados, o nome deixa de ser entendido como um composto e passa, assim, a designar uma divindade particular.

Percebe-se, nessa descrição, como se pode correlacionar a evolução do pensamento religioso com a proposta de Usener, apresentada sob a ótica de Cassirer (1972) na impossibilidade de consulta a obra original. Observa-se que do termo geral *spənta*, surge o grupo de “deuses especiais” que constituem os *aməša-spənta* e, a partir das alterações na estrutura do nome, passa a designar uma divindade particular, *Spandarmat*, originando, como descrito por Cassirer (1972, p. 37) um “deus particular”.

Não se alongará a exposição em torno das demais evoluções do termo, haja vista não ser essa a natureza deste estudo. O objetivo em apresentar tal descrição volta-se para o estabelecimento da comparação básica entre a visão do sagrado predominante no oriente e a visão que domina as religiões ocidentais que tem como berço original para expressão do conceito de sagrado a língua latina, pois como mostra Benveniste (1995, p. 186),

(...) embora o termo eslavo correspondente não seja conhecido a não ser como tradução de uma noção cristã (*hágios* “santo”), podemos presumir que a noção original do ant. esl. *světŭ* estava carregada de representações naturalistas. Os eslavos, após a conversão, mantiveram muitos vestígios de noções pagãs. Em canções populares impregnadas de um folclore pré-histórico, *svę tŭ* se refere a palavras ou a seres dotados de uma potência sobrenatural.

Como apresenta o autor, o caráter de santo e sagrado nesse grupo linguístico define-se, basicamente, nas noções de força exuberante e fecundante, geradora de vida e capaz de fazer surgir frutos da natureza.

De maneira geral e resumindo as exposições de Benveniste (1995), nas línguas do tronco germânico o sagrado era concebido com noção semelhante, como presságio de boa

sorte, de saúde física, ou seja, com caráter de benção, “desde o gótico, *hails* ‘com boa saúde, que goza de sua integridade física’ tem também a função de uma espécie de voto, traduzindo o grego *khaîre* ‘saúde!’. Explica-se que a integridade física tenha um valor religioso tão caracterizado”. (BENVENISTE, 1995, p. 188)

Na base latina, como já mencionado, encontra-se a concepção básica do sagrado que orienta a maior parte das concepções religiosas presentes na sociedade moderna. No tronco latino o sentido de sagrado é expresso por dois termos, *sacer* e *sanctus*, e adquire outra roupagem. Como novamente mostra Benveniste (1995, p. 189) ao investigar a origem dos termos:

(...) o termo latino *sacer* encerra a representação para nós mais precisa e específica do “sagrado”. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. Esse duplo valor é próprio de *sacer*; ele contribui para a diferenciação entre *sacer* e *sanctus* (...). Além disso, é a relação estabelecida entre *sacer* e *sacrificare* que melhor nos permite compreender o mecanismo do sagrado e a relação com o sacrifício.

Tal concepção do sagrado constitui a base da doutrina das religiões judaico-cristãs. Já nos textos canônicos do Antigo Testamento, em um dos primeiros livros, podem-se localizar diversificadas passagens bíblicas que relatam episódios de sacrifício, denominados também como *holocausto*. Benveniste (1995) expõe a explicação proposta por Hubert e Mauss de que o objetivo primordial do sacrifício é promover a comunicação do profano (humano) com o sagrado (divino), tendo como veículos os sacerdotes e os ritos, “o *sacerdos* é o agente do *sacrificium*, aquele que está investido dos poderes que o autorizam a “sacrificar”. (BENVENISTE, 1995, p. 190)

Com o advento do cristianismo e com claras estratégias políticas de centralização do poder, a prática do sacrifício, por intermédio das matanças via sacerdotes, passa a ser condenada e o único meio de reconciliação com o divino se dá através de Jesus Cristo que, após oferecer-se em sacrifício para redimir o homem de toda a carga do pecado original, torna-se a figura sagrada central das religiões cristãs.

Nessa concepção, por meio do sacrifício, Jesus Cristo torna-se, assim, um *homo sacer*, ou seja, a particularização do sagrado que viabiliza a remissão, a sacralização e a comunhão com o divino, pois “um *homo sacer* é para os homens aquilo que o animal *sacer* é para os deuses: nenhum dos dois tem nada em comum com o mundo humano”. (BENVENISTE, 1995, p. 190) Percebe-se, novamente, a evolução da concepção religiosa para o

estabelecimento de um “deus particular”. Mais uma vez, esclarece Benveniste (1995, p. 192-3),

(...) se tentarmos definir o que distingue *sacer* de *sanctus*, poderemos dizer que é a diferença entre o sagrado implícito (*sacer*) e o sagrado explícito (*sanctus*). *Sacer* possui em si mesmo um valor próprio, misterioso. *Sanctus* é a condição resultante de uma interdição pela qual os homens são responsáveis, de uma prescrição respaldada por uma lei. A diferença entre os dois termos aparece num composto em que surgem associados: *sacrosanctus*, aquilo que é *sanctus* por um *sacrum*, aquilo que é defendido por um verdadeiro sacramento. *Sacer* é uma qualidade absoluta, não admite graus; concebível, no máximo, é a expressão suprema *sacerrimus* “sagrado acima de tudo”. Mas o *sanctus* pertence ao domínio do relativo: uma coisa pode ser mais ou menos *sanctum*.

Pode-se inferir que nesta concepção de sagrado e sacramentado origina-se todo o conjunto dogmático de proibições e interdições característicos das religiões cristãs, pois somente via Jesus Cristo – possui valor sagrado próprio – alcança-se a remissão e livra-se da punição eterna. Há também a presença dos sacramentos e a figura do sacerdote, mais forte na vertente católica do cristianismo que ainda utiliza a língua latina em contextos cerimoniais, nesse caso, o sacerdote é o único autorizado a conferir caráter sacramental as coisas do mundo físico. Ainda de acordo com Benveniste (1995, p. 198), “não se vê em grego essa contaminação do “sagrado”, que equivale a uma mácula e pode expor o homem *sacer* à morte”.

A própria origem do termo religião, na língua latina, aponta para a confirmação destas constatações. *Religio*, que segundo Benveniste (1995, p. 269) permanece em todas as línguas ocidentais, é uma “palavra única e constante, para a qual jamais houve equivalente ou substituto”. Dentre as várias concepções apresentadas para o termo latino, “a *religio* romana, em sua origem, é essencialmente subjetiva. Não é por acaso que somente nos autores cristãos aparece a explicação de *religio* como *religare*” (BENVENISTE, 1995, p. 273) ou com o sentido de *religere* (“recoletar”; “retomar para uma nova escolha, retornar a uma conduta anterior”).

Nas explicações fornecidas pelo autor, o conceito de *religio* é remodelado sobre a concepção de que o homem tem, somente a partir daí, restabelecida a sua relação com Deus, atestando com isso a influência da vertente religiosa cristã na concepção moderna predominante que se tem da religião. Para Benveniste (1995), na antiga Roma – Roma pré-cristã – a ideia que se tinha de *religio* era totalmente diferente.

A análise do significado de *religio*, como exposta por Benveniste, lança luz ao termo que para os romanos constituía-se como contrário, *superstitio* (“dom de presença”, “faculdade

de testemunhar como se tivesse estado presente”). Segundo o autor, “os romanos tinham horror às práticas divinatórias; consideravam-nas charlatanismo; os feiticeiros, os adivinhos eram desprezados” (BENVENISTE, 1995, p. 280), e *superstitio*, associado às práticas reprovadas, adquiriu, assim, “uma nuance desfavorável. Apontou, em boa hora, as práticas de uma falsa religião consideradas vãs e baixas”.

Com base nos percursos históricos apresentados por Benveniste (1995), os dois valores sucessivos encontrados para *superstitio* indicam duas visões distintas, inicialmente refletia a situação das crenças populares e, posteriormente, a atitude dos romanos tradicionais com relação a essas crenças.

Em termos mais próximos da investigação proposta nesta pesquisa, considerando a forte influência romana na difusão do catolicismo, religião de força política predominante na formação do Brasil, tal concepção funciona também como provável explicação para as perseguições religiosas empreendidas em território nacional, assim como na visão de sagrado e profano, do bem e do mal que, de forma mais ou menos direta, exercem influência na constituição do repertório lexical dos sujeitos.

Mostra-se oportuno, neste momento, distinguir magia da prática da feitiçaria. Resumidamente, a magia configura-se como a forma de observar e conceber o mundo sob a ótica do sagrado, considerada também, em algumas formas de culto mais contemporâneas e sistematizadas, mas ainda pautadas nos princípios das religiões naturalistas, como “A Grande Arte” e ciência sagrada de estudo do oculto, da natureza e das relações do homem com os ciclos naturais. Para isso, busca desenvolver um conjunto de habilidades práticas que tem como principal intuito expandir as capacidades humanas para uma interação plena com o universo extrafísico. Normalmente, a magia está associada a sistemas religiosos ritualísticos e cerimoniais que buscam o contato com oculto e com as divindades cultuadas em cada tradição.

A feitiçaria vincula-se diretamente a magia e funciona como um conjunto de práticas desta, utiliza elementos físicos para manipular a realidade extrafísica com intenções específicas e particulares, objetivando obter resultados materiais ou “favores” divinos. Está associada à invocação de entidades – espíritos, deuses, gênios ou demônios – e à prática da adivinhação.

Tanto a magia como a feitiçaria eram comuns nas religiões naturais, com a evolução para as religiões ditas sociológicas, muitas práticas se perderam ou foram pejorativamente associadas à prática do mal. Como exposto por Campbell (1990, p. 155) ao utilizar como exemplificação as leis do Velho Testamento, “isso é a transformação da religião em teologia.

A religião começa com a sensação de maravilhamento e espanto, e com a tentativa de contar histórias que nos ligarão a Deus. Depois disso se transforma num conjunto de obras teológicas, em que tudo é reduzido a um código, a um credo”.

No âmbito das religiões ocidentais, pautadas nos valores romanos e nos princípios judaico-cristãos, percebe-se uma interferência direta dessas ideologias na constituição político-social das sociedades. No que se refere ao Brasil, inclui-se, aí, o conjunto de crenças dos povos indígenas e africanos que aqui coexistiram.

Aplicando tais interpretações ao *corpus* deste estudo e observando os valores religiosos predominantes presentes nas lexias analisadas, nota-se a marca dessa concepção de sagrado nos significados atribuídos a referentes como *diabo*, *feitiço*, *amuleto*, *benzedeira*, *curandeiro* e *medalha*, fato que poderá ser melhor constatado no capítulo destinado à exposição das análises empreendidas e nas descrições seguintes acerca da formação religiosa da sociedade brasileira.

3.2 O CONCEITO DE FOLCLORE

Nilza Megale, em *Folclore brasileiro* (1999), afirma ser o folclore uma ciência indispensável para o conhecimento social e psicológico de um povo, sendo o termo assim cunhado pelo arqueólogo inglês William John Thoms. De acordo com a autora, Thoms endereçou uma carta à revista *The Atheneum*, em Londres, no ano de 1846, pedindo apoio para o levantamento de dados sobre os usos, tradições e lendas regionais da Inglaterra. Na mesma ocasião, propôs que se empregasse o termo *folk-lore* para designar “essas antigüidades populares”. (MEGALE, 1999, p. 11) Segundo Megale, o pedido de Thoms só foi aceito em 1878, com a fundação da Sociedade de *folk-lore* de Londres.

Nas ideias de Megale (1999, p. 11), a criação do folclore é o resultado da participação coletiva das diferentes esferas da sociedade, constituindo-se como a “história não escrita de um povo” e acompanha os fluxos históricos dos sujeitos, pois “o folclore não é estático, mas essencialmente dinâmico, pois, apesar de basear-se no passado, está sempre se acomodando à mentalidade e às reivindicações do presente”.

De acordo com Boléo (1991) o folclore corresponde à parte imaterial da cultura popular e recobre diferentes esferas socioculturais que constituem parte da história local. Dessa forma, a área cultural das religiões de crenças de um povo, constitui uma parcela do seu folclore. O autor divide o estudo do folclore em variadas especializações e, especialmente sobre o *folclore religioso*, assim o caracteriza:

(...) orações populares, ao levantar, ao deitar, etc.; culto a Nossa Senhora (numerosas invocações, a frequência do nome Maria, mesmo em homens, p. ex. José Maria; culto dos santos, p. ex. Santo António, S. Pedro, S. João (recordo apenas as fogueiras de S. João)); culto ao Divino Espírito Santo, muito importante nos Açores e no Brasil; folclore do Natal (importância do presépio) e dos Reis Magos (...); culto dos mortos, p. ex. o cântico das almas, de que dei uma amostra relativa à povoação de Esmoriz, concelho de Ovar, no meu livro *O estudo dos dialectos e falares portugueses (Um inquérito linguístico)* (...); ex-votos, isto é, figurinhas de cera, representações de animais ou de membros do corpo humano, uma madeixa de cabelos (...) que são muito anteriores ao cristianismo e exprimem, das maneiras mais variadas, a gratidão e o sentimento religioso. (BOLÉO, 1991, p. 257)

De acordo com Boléo (1991, p. 258), o folclore religioso pode abarcar ainda sub-variedades, “como a do folclore médico-religioso, ou seja, o culto a santos protetores contra doenças (...). É uma das variedades mais ricas do folclore português; basta recordar as rezas e benzeduras para atalhar a erisipela, o quebranto, o mau olhado, etc”. O autor diferencia também o aspecto do *folclore médico-religioso* do *folclore médico*, este último, que “apresenta bastante interesse linguístico. Vejam-se, p. ex., as crenças e superstições que existem a propósito de certas doenças ou de certos momentos da vida de uma pessoa”.

Boléo (1991, p. 260) segue apresentando os variados tipos de folclore e expõe o que convencionou chamar de *folclore ultramarino*, explicando que “neste há um aspecto particularmente interessante para nós, portugueses: é o das relações entre o folclore de África e o do Brasil”. Segundo o etnolinguista, o folclore ultramarino constitui-se como um campo vasto e cheio de interesse, pois configura-se como “o estudo da influência do folclore europeu no da América, designadamente o de Portugal no Brasil e o de Espanha nos países da América do Sul e Central”. Boléo (1991) propõe o termo *Geografia das tradições populares* como melhor forma de designação para englobar tanto os estudos etnográficos quanto os folclóricos. Mostram-se de elevada pertinência as considerações levantadas por Boléo, pois como afirma Sapir (1980, p. 153),

(...) as línguas, como as civilizações, raramente se bastam a si mesmas. As necessidades do intercâmbio põem os indivíduos que falam uma dada língua em contacto direto ou indireto com os de línguas vizinhas ou culturalmente dominantes. O intercâmbio pode ser de relações amistosas ou hostis. Pode processar-se no plano corriqueiro dos negócios e do comércio ou consistir em empréstimo ou troca de bens espirituais – arte, ciência, religião. Seria difícil citar um exemplo de língua ou dialeto de vida completamente isolada. (...) Seja qual for o grau ou natureza do contacto entre povos vizinhos, é em regra suficiente para conduzir a uma espécie qualquer de interinfluência lingüística.

Nesse ponto, tratando-se do plano de influência da cultura imaterial na constituição do repertório lexical de um determinado grupo, mostra-se de elevado interesse para melhor situar essas discussões a transcrição feita por Boléo, apesar de longa, do trecho da obra de Jorge Dias (1956 apud BOLÉO, 1991, p. 263) acerca da existência de uma área cultural luso-brasileira. Como pode ser conferido a seguir:

Não é menos verdade que existe uma cultura luso-brasileira, na medida em que essa cultura apresenta afinidades de comportamento humano e de padrões culturais que, sendo comuns a portuguesa e a brasileira, faltam ou apresentam outro significado nas culturas vizinhas. Embora sem o rigor que só a densidade de observações permite, não é ousado afirmar-se que, além da língua, outros elementos há que autorizam desde já a falar-se numa área luso-brasileira. (...) não oferece dúvida que os comportamentos médios dos portugueses em relação à família (...), em relação à religião (...), em relação ao seu semelhante (...) são igualmente compartilhados pelos brasileiros. A estes elementos, vir-se-ão juntar, embora apresentando densidades variáveis e de valor histórico diverso, uma série de fatos de cultura material visíveis nas regiões mais conservadoras (...), outros folclóricos (folclore *stricto sensu*: canções, danças, romarias, mouriscadas, autos pastoris, recomendação das almas), outros sociais (aspectos de estrutura social, tendências associativas, tipos de divertimento público, etc.), que confirmam a existência de uma área luso-brasileira. Agora é necessário que investigações minuciosas se façam e nos permitam saber com rigor os limites dessa área (...) e, finalmente, nos permita definir as duas culturas (...), pois se não há dúvidas que existe uma área cultural luso-brasileira, é mais certo ainda existir hoje uma cultura portuguesa e uma cultura brasileira, com fisionomias absolutamente inconfundíveis.

3.3 O FOLCLORE RELIGIOSO BRASILEIRO

A essas “fisionomias inconfundíveis” mencionadas por José Dias, atribui-se grande parcela de influência ao repertório cultural indígena e africano. As influências destes três povos, todos miscigenados entre si, se fazem presente nas diferentes formas de organização e estratificação social, “a própria ordem jurídica da sociedade estamental classificava os indivíduos conforme pertencessem ao clero, nobreza ou povo. No Brasil colonial (...), foram freqüentes as disputas entre os membros das três ordens em torno de honrarias ou poder, conseqüentes à estratificação” (WEHLING *et al.*, 1994, p. 224-5), e de acordo com os autores, “os escravos, indígenas ou negros, formavam a larga base da pirâmide social”. No que se refere aos sentimentos religiosos e as crenças, foram resultados

(...) da conjugação de três universos culturais inteiramente distintos: o branco, preponderantemente português e católico; o indígena, predominantemente tupi; e o negro, composto por sudaneses e bantos. O

sincretismo religioso que ocorreu ao longo dos três séculos coloniais foi a contrapartida espiritual da miscigenação que ocorreu no plano social. Entretanto, também no plano religioso havia um padrão dominante, o do catolicismo português, imposto tanto por uma motivação genuinamente espiritual inerente ao próprio cristianismo (...) como pela necessidade política da uniformização religiosa das consciências. (...) Foram sistematicamente reprimidos, com maior ou menor sucesso conforme a época e a região, o sincretismo luso-indígena, como as santidades da Bahia no século XVI e os cultos de origem africana. (WEHLING *et al.*, 1994, p. 239)

Como também mostram esses autores, se generalizou na Europa, no fim da Idade Média, e foi explorado largamente pela Reforma, o fenômeno de uma “catolicidade popular”, predominantemente mística, devota e supersticiosa, diferindo-se exponencialmente do catolicismo tradicional, este sofisticado e praticado pelo alto clero das dioceses.

No Brasil, o fenômeno do catolicismo popular constitui-se pela inserção dos elementos culturais de indígenas e negros à tradicional forma de culto católico, esta última, que já chegou ao Brasil modificada pela “catolicidade popular” presente na Europa. O fator em comum entre as concepções católicas – principalmente nas versões populares –, indígenas e africanas era a ideia de um “universo integrado”, onde os fenômenos físicos aparentes dependiam de forças sobrenaturais que os guiavam. Nessa linha, para Wehling *et al.* (1994, p. 241), “a concepção integrada do universo explica, assim, a presença do milagre nos textos dos cronistas portugueses, como também explica a floresta povoada de magia, tal como era vista pelas comunidades indígenas e negras”.

No entanto, pode-se dizer que esse é o único traço ideológico-religioso comum aos três universos culturais, tendo em vista que o cristianismo, assim como o judaísmo e o islamismo – aparentadas ideologicamente entre si pela concepção monoteísta da divindade – difere-se das visões predominantes nas religiões indígenas e africanas, nas quais a magia e as práticas de feitiçaria são responsáveis por estabelecer o vínculo entre o mundo físico dos homens e as variadas entidades sobrenaturais que povoam seus repertórios de crenças e superstições, à cada elemento físico associava-se um tipo de divindade específica, sejam os espíritos das florestas, dos antepassados, das águas, da terra, em suma, a ideologia religiosa dessas culturas pautava-se na concepção politeísta do divino na qual cada divindade tinha um papel ou função específica na vida humana, com características e personalidades próprias.

Tais divindades constituem, como exposto anteriormente, a relação entre os chamados “deuses especiais” e “deuses particulares” que, com a necessária relação de sincretismo, resultou num processo de reconfiguração da realidade cultural religiosa dos povos de poder político inferior, resultando assim num novo vocabulário para nomear os seres e objetos

pertencentes ao universo mágico-religioso sincrético. Sobre o assunto, ao tratar do “estoque lexical” do português falado no Brasil, Bonvini (2008, p. 105) se expressa, afirmando que

(...) em primeiro lugar, esse estoque constituiu-se progressivamente. Resulta de um longo processo histórico de mais de cinco séculos, contínuo e complexo, que começou em Portugal no século XV, continuou na África nos séculos seguintes e, paralelamente, no Brasil, onde se desenvolveu de modo extenso. (...) é possível caracterizar esse longo período de integração como uma fase de “sedimentação lexical” durante a qual certos vocábulos foram integrados com o custo de uma readaptação formal e semântica, enquanto outros vocábulos concorrentes foram excluídos.

Mesmo considerando que num processo de contato a língua falada por aquele que detém maior poder político acaba por predominar na nova área, as influências culturais não obedecem a estruturas de poder tão bem definidas e demarcadas, os fluxos culturais seguem um percurso próprio, tão fluido quanto o são as relações humanas. Como bem exposto por Sapir (1980, p. 169), “uma língua comum não consegue selar indefinidamente a cultura comum, quando as determinantes geográficas, políticas e econômicas da cultura deixam de ser as mesmas na área global”.

Sendo o léxico o espelho da cultura, no que se refere ao universo religioso, essas influências são mútuas, reflexo disso é o amplo repertório linguístico-cultural que apresenta o catolicismo popular brasileiro, assim como as religiões afro-brasileiras, que trazem, sobretudo, marcas nítidas da cultura indígena e africana, além de congregar também elementos do catolicismo popular que, por seu turno, carrega uma bagagem repleta de elementos do universo mágico-religioso das outras duas culturas em contato.

Assim, percebe-se que as influências culturais não se dão de modo tão demarcado e sistemático, os ecos da cultura não são notas que se dispõem em composições melódicas e harmoniosas pré-determinadas e facilmente recuperáveis ao soar-se o primeiro tom. Novamente, retorna-se ao pensamento de Sapir (1980, p. 171), que, assim, expõe:

(...) a deriva da cultura, que é outra maneira de designar a história, é uma série complexa de mudanças nesse inventário socialmente selecionado: adições, perdas, trocas de ênfase e relação. A deriva da língua não diz absolutamente respeito a mudanças de conteúdo senão a meras mudanças de expressão formal. É possível mudar mentalmente todos os sons, vocábulos e conceitos concretos de uma língua, sem mudar sua atualidade íntima, mas levemente que seja, tal como num molde fixo pode verter-se, conforme se queira, água, gesso ou ouro líquido.

Refazer o percurso das influências religiosas que aportaram no cais brasileiro e que, por mais que assim fosse desejado, não conseguiram blindar-se contra a influência inicial das

culturas indígenas locais e, em período posterior, dos africanos escravizados no Brasil, pode parecer, inicialmente, uma tarefa simples. Ter-se-iam, assim, três elementos básicos: o índio, o português e o africano. No entanto, cada uma destas três raças carrega consigo bagagens cultural-religiosas de peso e tamanhos diferenciados. Sobre o assunto, Wehling (1994, p. 240) diz:

(...) reafirmou-se oficialmente a tradição medieval da Igreja, ainda mais evidenciada no plano das práticas religiosas da população de origem portuguesa. Esta trouxe para o Brasil sua religiosidade mística, suas devoções e suas superstições que, muitas vezes, fundiram-se às práticas assemelhadas das comunidades indígenas e negras. Havia, aliás, um fosso cultural entre aquela religiosidade e as sutilezas teológicas e filosóficas dos doutores da Igreja, conforme a interpretação do Concílio de Trento, razão pela qual as determinações, embora sucessivamente reiteradas pelas autoridades eclesiásticas, foram muito imperfeitamente aplicadas no Brasil, em especial pelo clero secular.

O objetivo aqui não esteve em reconstruir esse percurso histórico, religioso e linguístico, mas em dar notícia das influências predominantes na sociedade brasileira que motivam os processos de atribuição e extensão de sentido que integram o repertório lexical dos sujeitos. Desse modo, resume-se assim o cenário religioso brasileiro que serviu como berço para a constituição do repertório lexical:

É possível, assim, figurar a religiosidade colonial como sempre presente na vida dos homens, fornecendo explicações e soluções para todos os momentos de sua existência. Era, em seu topo “oficial”, barroca, mística, muitas vezes soturna e angustiada, dominada pela obsessão com o pecado e o castigo eterno. Na prática social, porém, era mesclada e sincrética. Além dos princípios da religião oficial, incorporava elementos mágicos e supersticiosos de origem não apenas indígena ou africana, mas também medieval portuguesa. (WEHLING *et. al.*, 1994, p. 242)

Foram as lexias encontradas como respostas que indicaram os caminhos históricos que deveriam ser observados com um pouco mais de nitidez, pois remetem significativamente para territorialidades religiosas mais demarcadas. Retomam-se, com isso, as reflexões amplamente abordadas acerca dos profícuos resultados que a interdisciplinaridade e o pluralismo teórico trazem para as ciências linguísticas. Percebe-se, no dizer de Boléo (1991, p. 266), a importância da interdisciplinaridade quando trata da utilização do método comparativo, geográfico e cartográfico.

(...) muitos factos só se podem explicar depois de conhecermos factos idênticos ou semelhantes noutras regiões e países, mesmo de famílias linguísticas diferentes. Mas a interpretação é por vezes assaz difícil; além de

larga informação exige segurança de método, familiaridade com os factos etnográficos-linguísticos, e capacidade para combinar diversos métodos e associar várias ciências: dialectologia, etnografia, folclore, história, geografia, sociologia, etc.

No que concerne à aplicação do método geográfico aos factos folclóricos, Boléo (1991, p. 266) afirma que

(...) para que o método geográfico dê toda a sua medida, é necessário concretizá-lo em mapas, isto é, pedir a colaboração do método cartográfico. Assim como se pode estudar num mapa a distribuição do facto linguístico, seja de carácter fonético (...), seja de carácter lexical (...), assim também se podem apresentar em mapas factos de natureza etnográfica (...) ou folclórica”.

Como dito por Boléo (1991), o estudo das tradições populares, ao conjugar esses três métodos, deixa de ser meramente descritivo e transforma-se numa ciência também histórica, como exemplo têm-se os atlas linguísticos que já trazem retratados factores etnográficos, além dos atlas etnolinguísticos propriamente ditos.

3.4 TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS

Como poderá ser constatado mais adiante, uma das tentativas de interpretação empregadas neste estudo foi a descrição, por meio do método cartográfico, das territorialidades religiosas predominantes na Bahia detectadas no repertório lexical dos sujeitos, mesmo daqueles que, de maneira explícita, se declararam sem religião ou afirmaram não acreditar em determinados fenómenos sobrenaturais investigados. Assim, a grande dificuldade esteve em definir quais seriam as principais influências religiosas a serem retratadas cartograficamente, pois como mostra Eliade (1992, p. 98), o homem religioso moderno “no estado puro é um fenómeno muito raro”, tendo em vista que

(...) a maioria dos “sem religião” ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do facto. Não se trata somente da massa das “superstições” ou dos “tabus” do homem moderno, que têm todos uma estrutura e uma origem mágico religiosas. O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados.

Como explica Boléo (1991, p. 270), para a aplicação do método cartográfico, ou seja, a passagem dos factos etnográficos ou folclóricos para mapas, as dificuldades são grandes e se faz “necessário escolher um elemento e destacá-lo, para depois se poderem estabelecer tipos

(...) e traçar áreas e fronteiras objectológicas (ou ergológicas) e áreas folclóricas”. Na mesma passagem, o autor ressalta ainda ser necessário a resolução de uma gama de problemas “antes de se conciliarem as exigências da ciência com as limitações da técnica cartográfica”, ou seja, encontrar o caminho que permite retratar a variedade de pormenores existentes dentro de um tipo, igual ou semelhante, de material.

Ressalta-se, com base no exposto, que retratar cartograficamente o material folclórico religioso na Bahia, estabelecendo possíveis territorialidades, sem a comparação com as demais regiões que integram o território nacional torna-se ainda mais complicado, considerando que

(...) admite-se num plano geral que o catolicismo, no litoral, sofreu maior influência negra nos séculos XVII e XVIII, enquanto a influência indígena teria recuado do litoral (no século XVI) para o interior nos séculos seguintes, exceto no Maranhão e no Pará, onde sua influência foi mais duradoura. (...) O comportamento religioso ultrapassava as fronteiras sociais, revelando-se comum a senhores e escravos. (WEHLING *et. al.*, 1994, p. 243-5)

Assim, um caminho que se mostrou possível na escolha dos elementos a serem cartografados, tentando captar e retratar as variedades de pormenores existentes, foi o estabelecimento das territorialidades a partir das lexias fornecidas pelos sujeitos, tomando como base os valores religiosos atribuídos aos referentes e detectados nos processos de atribuição de significados.

De acordo com Boléo (1991, p. 272), “a distribuição de um facto de natureza folclórica, não só dentro de um país, mas em relação a muitos outros países, constitui aquilo a que se chamou a geografia folclórica”, tentativa proposta nesta investigação, obviamente em escala bem mais reduzida, ao cartografar o que aqui se convencionou chamar de territorialidades religiosas.

Boléo (1991) afirma que o método foi divulgado por Menéndez Pidal, em artigo publicado na *Revista de Filologia Española* (1920), com colaboração de Diego Catalán e Álvaro Galmés de Fuentes. No entanto, o autor atribui a criação do método, ou seja, a primeira vez em que foi cartografado um fato folclórico, a Adolfo Coelho em relação ao *Conto do justo juízo*. Na região de Portugal, o primeiro estudo documental que aplicou tal método foi a dissertação de licenciatura de D. Maria Palmira da Silva Pereira (1949), *Canção do berço*, orientada por Boléo e apresentando cinco tipos de canção do berço.

Tomando como ponto de partida o exemplo do estudo empreendido por sua orientanda e acrescentando mais dois trabalhos desenvolvidas na área – o mito de *El Comte Arnau* (1949-1950), de José Romeu Figueras, e *Gerineldo*, estudado por Menéndez Pidal em *Como vive um*

romance (1954) – Boléo (1991, p. 273-4) estabelece três fases necessárias para se cartografar um fato folclórico:

- (i) 1ª fase: Reunir o maior número possível de versões ou mesmo de simples variantes, antigas e modernas, e estabelecer grupos.
- (ii) 2ª fase: É destacar um elemento para estabelecer grupos e poder-se depois descobrir o núcleo central.
- (iii) 3ª fase: Descobrir os centros de irradiação das variantes. No caso do Conde Arnaldo, Romeu Figueras (...) «apartou em grupos as variantes, e chegou a definir os dois focos mais importantes da região percorrida: Gombrén e Ripoll».

Com base nestas fases, procurou-se, dentro das limitações que um estudo dessa natureza comporta, traçar as territorialidades religiosas por meio do levantamento total das variantes lexicais, destacando como elemento base o vínculo significativo estabelecido com os dois valores religiosos predominantes localizados no *corpus*, para, só então, proceder à observação da distribuição diatópica e estabelecer as territorialidades religiosas com base no vocabulário das religiões e crenças na Bahia documentado pelo Projeto ALiB.

Como diz Boléo (1991, p. 277), ao tratar sobre *O interesse científico da linguagem popular*, se faz urgentíssimo o estudo não só da linguagem, mas da cultura popular em geral, tendo em vista que “há particularidades de algumas regiões que já desapareceram por completo e que farão falta para explicar problemas de grande interesse científico”. Na mesma passagem, Boléo destaca, mais uma vez, a necessidade de não se estreitarem demasiadamente os horizontes das especialidades cultivadas, “antes procurarem praticar a interdisciplinaridade, que hoje (e ainda bem) tanto se preconiza”.

O que não se constitui tarefa simples, considerando os limites impostos pelo próprio objeto, dessa forma, ressalta-se que as questões aqui levantadas, assim como na seção destinada ao traçado das territorialidades religiosas, são interpretações possíveis da realidade que se fez presente por intermédio dos fenômenos lexicais e não se configuram como afirmações categóricas, pois, no que concerne às relações entre língua e cultura, como bem descreve Sapir (1980, p. 167), “o solo continua a nos fugir aos pés” e assim permanecerá sempre que se pretender pisar no terreno da cultura de um povo.

4 METODOLOGIA

Definir os critérios metodológicos que nortearão o desenvolvimento de uma pesquisa de cunho dialetal não é tarefa fácil, haja vista ser essa uma ciência que requer constantes processos de atualização para acompanhar os fluxos naturais de mudança do seu objeto de estudo, multifacetado por natureza. Logo, é fato inconteste que a dialetologia feita hoje já não é a mesma feita há 50 anos atrás. A partir do momento em que se rompe com a visão de língua como uma estrutura homogênea e invariável e toma-se como base teórica a concepção do sistema linguístico como heterogêneo e passível de organização, conforme preconizado pela teoria da mudança e da variação linguística, a definição dos critérios metodológicos que orientarão o recorte feito do objeto de análise requer a observação de inúmeras variáveis que nortearão as escolhas.

Quando se trata do léxico, mais especificamente da variação lexical, essa tarefa torna-se ainda mais difícil. Como definir o que é e não é representativo quando o que está em jogo é o retrato do acervo lexical dos falantes? Transformam-se em dados discursos coletados, atribuem-se categorias e analisam-se exaustivamente informações confiadas com tão boa vontade e que muito revelam não só da realidade linguística de determinada comunidade de fala, mas da subjetividade que envolve os sujeitos que são de fato os detentores da língua. Ressalta-se, assim, que o planejamento metodológico dos estudos dialetais empreendidos no âmbito do léxico não deve perder de vista seu objetivo primordial, tentar apresentar sempre as descrições mais condizentes com o que realmente revelam os informantes e com a realidade linguística das comunidades estudadas.

Tecidas essas considerações, pode-se dizer que o intento maior ao realizar estas reflexões iniciais é ressaltar a necessidade de reconhecer que os fundamentos teórico-metodológicos não podem engessar-se e precisam acompanhar os movimentos dos sujeitos que constituem o maior acervo linguístico de informações. É preciso reconhecer sempre que cada estudo empreendido, em cada região ou estrato social, carrega consigo a sua própria singularidade e precisa buscar os seus próprios critérios metodológicos de descrição e análise.

Começa-se, assim, a descrever as idas e vindas metodológicas percorridas para delinear a direção tomada nesta investigação. Para tal, apresenta-se como ponto de partida um empreendimento de grande amplitude e importância para os estudos dialetais atuais, o Projeto ALiB, ao qual se vincula esta pesquisa. Expõem-se, inicialmente, os dados gerais do Projeto e os critérios metodológicos adotados durante as etapas de desenvolvimento. Na sequência,

figura a apresentação do *corpus* da pesquisa, a exposição do recorte feito do questionário linguístico – área semântica das *religiões e crenças*; os percursos trilhados para definir a rede de pontos e a constituição da amostra – inquéritos e informantes. Por último, segue a apresentação dos critérios adotados para levantamento, análise, agrupamento e cartografia dos dados.

4.1 O ATLAS LINGUÍSTICO DO BRASIL – PROJETO ALiB

O Projeto ALiB é um empreendimento de amplitude nacional que tem como um dos principais objetivos descrever cartograficamente a realidade linguística do Brasil através da identificação das diferenças diatópicas na perspectiva da Geolinguística Pluridimensional. Durante os anos de 2001 a 2015, coletou dados *in loco*, em 250 localidades distribuídas pelo Brasil, com base em um questionário linguístico que recobre questões de natureza fonético-fonológicas (Questionário Fonético Fonológico-QFF), semântico-lexicais (Questionário Semântico Lexical-QSL) e morfossintáticas (Questionário Morfossintático-QMS), além de questões relativas à pragmática e ao discurso semidirigido. São muitas as contribuições que um projeto dessa dimensão propicia para o enriquecimento dos estudos linguísticos, considerando que foi pensado metodologicamente com o intuito de possibilitar o exame dos “dados coletados na perspectiva de sua interface com outros ramos do conhecimento – história, sociologia, antropologia etc. – de modo a poder contribuir para fundamentar e definir posições teóricas sobre a natureza da implantação e desenvolvimento da língua portuguesa no Brasil”. (CARDOSO *et al.*, 2013, p. 62)

4.1.1 Metodologia

Os critérios metodológicos que orientaram o desenvolvimento das pesquisas empreendidas pelo Projeto ALiB têm como base o escopo metodológico da geografia linguística, método por excelência da dialetologia, e advêm, basicamente, do desdobramento do objetivo mais amplo proposto pelo projeto, “descrever a realidade linguística do Brasil, no que tange à língua portuguesa, com enfoque prioritário na identificação das diferenças diatópicas (fônicas, morfossintáticas e léxico-semânticas) consideradas na perspectiva da Geolinguística” (CARDOSO *et al.*, 2013, p. 61), estabelecem-se, assim, os parâmetros norteadores para definição da rede de pontos e do questionário linguístico.

Pauta-se nos fundamentos da geolinguística pluridimensional, a partir do momento em que considera as variáveis diastráticas, diagenéricas e diageracionais como categorias para constituição do perfil dos informantes, atendendo a outro importante objetivo do projeto, “contribuir para o entendimento da língua portuguesa no Brasil como instrumento social de comunicação diversificado, possuidor de várias normas de uso, mas dotado de uma unidade sistêmica”. (CARDOSO *et al.*, 2013, p. 62) A adoção de princípios metodológicos de natureza pluridimensional vem ao encontro do que comenta Cardoso (2010, p. 63-64) ao afirmar que

(...) a ênfase que assumem os fatores sociais na consideração dos fatos linguísticos é, na verdade, uma resposta a exigências da nova configuração de que se reveste o mundo atual. E a geolinguística, ao adotar outros parâmetros que não o diatópico, está, apenas, respondendo aos apelos da realidade atual.

De caráter inovador, não só por reconhecer a necessidade de adequar seus critérios metodológicos à realidade sociolinguística brasileira, o Projeto ALiB tem como objetivo, no que se refere a apresentação dos dados linguísticos, inserir-se na categoria dos atlas linguísticos denominados de 3ª geração, pois, além das cartas linguísticas acompanhadas de estudos interpretativos, acrescenta informações de natureza acústica e informatizada, via internet, conforme consta nos atlas de 3ª geração.

Delinearemos a metodologia seguida pelo Projeto apresentando, respectivamente, os três princípios básicos adotados por toda e qualquer investigação científica dialetal: a rede de pontos, os informantes e o questionário linguístico.

4.1.1.1 Rede de pontos

A rede de pontos do Projeto ALiB é constituída por 250 localidades, distribuídas por todo o território nacional. Para chegar a essa definição, alguns critérios foram detalhadamente observados. Além de considerar, quando em consonância com os objetivos do projeto, as localidades propostas por Antenor Nascentes (1958) nas *Bases para elaboração do Atlas Linguístico do Brasil*, foram observados critérios como: (i) a extensão territorial, (ii) os aspectos demográficos, culturais e históricos, (iii) a natureza do processo de povoamento e (iv) as fronteiras nacionais e internacionais.

Por considerar prioritariamente o processo de formação geopolítica e o contexto sócio-histórico do país, não foram tomados como critérios prioritários, na forma que

tradicionalmente se vê nos estudos de natureza dialetal, a antiguidade e o grau de isolamento em relação aos centros urbanos mais desenvolvidos. Incluem-se, na rede de pontos do Projeto ALiB, todas as capitais de Estado, exceto Brasília, Distrito Federal, e Palmas, capital do Estado de Tocantins, por serem de criação recente, o que torna impossível localizar informantes nascidos na localidade que atendam aos critérios estabelecidos pelo Projeto.

A rede de pontos do Projeto ALiB apresenta-se na CARTA V do Atlas Linguístico do Brasil, volume II, (CARDOSO *et al.*, 2014b, p. 59) a seguir reproduzida.



Figura 03 – Rede de pontos do Projeto ALiB: CARTA V
Fonte: (CARDOSO *et al.*, 2014b, p.59).

4.1.1.2 Os informantes

Os 1.100 informantes selecionados pelo Projeto ALiB atendem ao seguinte perfil: pessoas nascidas e criadas na localidade, de ambos os sexos, distribuídos equitativamente em duas faixas etárias – 18 a 30 anos e 50 a 65 anos – e de dois níveis de escolaridade – apenas fundamental nas localidades do interior e fundamental e superior nas capitais, conforme pode ser observado no Quadro 01.

REGIÃO	NÚMERO DO INFORMANTE	SEXO	FAIXA ETÁRIA	ESCOLARIDADE
INTERIOR	1	Masculino	18 a 30 anos	Fundamental
	2	Feminino	18 a 30 anos	Fundamental
	3	Masculino	50 a 65 anos	Fundamental
	4	Feminino	50 a 65 anos	Fundamental
CAPITAL	1	Masculino	18 a 30 anos	Fundamental
	2	Feminino	18 a 30 anos	Fundamental
	3	Masculino	50 a 65 anos	Fundamental
	4	Feminino	50 a 65 anos	Fundamental
	5	Masculino	18 a 30 anos	Superior
	6	Feminino	18 a 30 anos	Superior
	7	Masculino	50 a 65 anos	Superior
	8	Feminino	50 a 65 anos	Superior

Quadro 01 – Perfil dos informantes do Projeto ALiB

4.1.1.3 O questionário linguístico

O método para elaboração dos questionários linguísticos utilizados pelo Projeto ALiB busca contemplar questões que permitam coletar dados nos diferentes níveis linguísticos de análise. A partir da observação dos estudos existentes sobre o português regional do Brasil e dos questionários linguísticos dos atlas já publicados ou em fase de elaboração, foram preparados três questionários direcionados para aspectos específicos da língua: (i) QFF – contemplando 159 perguntas e 11 questões de prosódia; (ii) QSL – com 202 perguntas divididas em 14 áreas semânticas: *acidentes geográficos; fenômenos atmosféricos; astros e tempo; atividades agropastoris; fauna; corpo humano; ciclos da vida; convívio e comportamento social; religiões e crenças; jogos e diversões infantis; habitação; alimentação e cozinha; vestuário e acessórios e vida urbana* e (iii) QMS – contendo 49 perguntas.

Foram acrescentadas aos três questionários, questões de pragmática – 04 perguntas; temas para discursos semidirigidos – relato pessoal, comentário, descrição e relato não pessoal; perguntas metalinguísticas – total de 06 e um texto para leitura.

4.2 O *CORPUS* DA PESQUISA

A amostra de dados que constitui a base desta pesquisa é um recorte do *corpus* do Projeto ALiB, coletado nas 22 localidades que constituem a rede de pontos do Projeto na Bahia. Foi constituída a partir da audição e transcrição de 92 inquiridos linguísticos colhidos *in loco*, dos quais foram extraídas as respostas para as questões 147 a 154 do QSL – área semântica das *religiões e crenças*. Foi solicitada, ao Comitê Nacional, autorização para utilização dos dados de caráter inédito coletados pela equipe de inquiridores e disponíveis no banco de dados do Projeto ALiB.

Contempla um total de 92 informantes, sendo 84 referentes às localidades do interior, de ambos os sexos, com nível de escolaridade fundamental e pertencentes a duas faixas etárias (18 a 30 e 50 a 65 anos), e oito relativos à capital do Estado, atendendo aos mesmos critérios anteriormente apresentados, mas com o acréscimo de mais um grau de escolaridade, o superior. Para atender à natureza da investigação aqui proposta, observou-se também a religião declarada pelo informante, registrada na *ficha do informante* do Projeto ALiB, com o intuito de verificar possíveis influências dessa variável no repertório lexical dos sujeitos.

4.2.1 QSL – área semântica: *religiões e crenças*¹³

A escolha dessa área se deu por entender que os aspectos mágico-religiosos que permeiam o imaginário popular podem refletir as particularidades culturais de cada região, permitindo a visualização de aspectos de natureza diatópica e também identitários e culturais. O repertório lexical relativo às religiões e crenças de um povo revela uma parte da realidade linguística do universo mágico-religioso da língua portuguesa, dessa forma, reconhece-se que

¹³ Optou-se por adotar, nesta pesquisa, o termo *área semântica* para denominar o campo de investigação das religiões e crenças, conforme empregado pelo Projeto ALiB nas subdivisões do QSL. Por ser este um estudo diretamente vinculado ao projeto, orientou-se, conceitualmente, nos fundamentos teóricos que nortearam a elaboração dos questionários. No entanto, se faz relevante apresentar algumas considerações que envolvem a questão. Reconhece-se que nas correntes teóricas da Lexicologia e da Semântica, mais especificamente na linha estruturalista europeia e norte-americana dos estudos lexicais, as discussões em torno da definição dos conceitos de *campo lexical*, *campo semântico* e *campo conceitual*, assim como de *área temática* e *área conceitual*, são amplas e pautam-se em concepções teóricas bastante distintas. Para maiores detalhes, ver Pottier (1974), Ullmann (1964), Coseriu (1987) e Vilela (1979).

as lexias analisadas neste estudo não constituem a totalidade desse vocabulário, mas sim alguns dos itens lexicais empregados para nomear os referentes investigados. Tais observações permitem afirmar que à área semântica das *religiões e crenças* associa-se um léxico peculiar oriundo dos saberes e crenças populares, revelando no interior do sistema linguístico vestígios da trajetória histórica e cultural da comunidade, o que nos possibilita reiterar a afirmação de Malinowski (1986, p. 35), de que “a língua está enraizada na realidade cultural do indivíduo, grupo ou comunidade, não podendo ser estudada fora desse contexto”.

No questionário semântico-lexical do Projeto ALiB, a área semântica 09 (COMITÊ..., 2001, p. 33) corresponde a *religiões e crenças*, está composta por oito perguntas que abarcam questões mágico-religiosas relacionadas conceitualmente entre si da seguinte maneira: *entes*: 147/148 – Diabo e Fantasma; *práticas mágicas*: 149 – Feitiço; *objetos*: 150/153 – Amuleto e Medalha; *pessoas*: 151/152: Benzedeira e Curandeiro e *representações religiosas*: 154 – Presépio. Os itens são os que a seguir se apresentam, seguidos da maneira de formulação da pergunta:

- 147. DIABO – Deus está no céu e no inferno está _____.
- 148. FANTASMA – O que algumas pessoas dizem já ter visto, à noite, em cemitérios ou em casas, que se diz que é de outro mundo?
- 149. FEITIÇO – O que certas pessoas fazem para prejudicar alguém e botam, por exemplo, nas encruzilhadas?
- 150. AMULETO – Como se chama o objeto que algumas pessoas usam para dar sorte ou afastar males?
- 151. BENZEDEIRA – Como se chama uma mulher que tira o mau-olhado com rezas, geralmente com galho de planta?
- 152. CURANDEIRO – Como se chama a pessoa que trata de doenças através de ervas e plantas?
- 153. MEDALHA – Como se chama a chapinha de metal com um desenho de santo que as pessoas usam, geralmente no pescoço, presa numa corrente?
- 154. PRESÉPIO – No Natal, monta-se um grupo de figuras representando o nascimento do Menino Jesus. Como chamam isso?

4.2.1.1 Comentários à aplicação das perguntas

Retomando as reflexões trazidas no início desse capítulo, qualquer método de investigação científica, por mais rigoroso que seja, requer constante revisão e refinamento. Só se pode encontrar as possíveis “falhas” metodológicas após aplicação e testagem empírica, é nesse momento que realmente começa o trabalho de aperfeiçoamento do método. Assim, após publicação dos dois primeiros volumes do *Atlas Linguístico do Brasil*, uma das principais contribuições que se pode apontar é a possibilidade de desenvolvimento de pesquisas futuras, pautadas no *corpus* fornecido pelo atlas, que poderão funcionar como meio para o enriquecimento das descrições da língua portuguesa falada em território brasileiro e poderão também, eventualmente, apontar novas contribuições metodológicas para a dialetologia brasileira.

Assim entendendo e no tocante a esse grupo de perguntas, propõe-se aqui ressaltar os pontos positivos e apresentar algumas contribuições no que se refere à formulação das perguntas e à aplicação do questionário linguístico. Algumas perguntas apresentaram um alto índice de produtividade, outras merecem observações acerca da maneira como foram formuladas de que resultaram possíveis interferências nas designações fornecidas pelos informantes. Tais discussões serão retomadas com mais detalhes ao abordar a produtividade das lexias encontradas para cada pergunta e os possíveis problemas decorrentes.

O assunto se torna um pouco mais delicado quando considerada a área semântica em investigação. Tratar das *religiões e crenças* em uma região de múltiplas influências culturais e religiosas como a Bahia requer uma abordagem que se caracterize pela imparcialidade no tratamento das questões desde a formulação da pergunta até o posicionamento adotado pelo inquiridor durante a entrevista.

De maneira geral, busca-se investigar no QSL diferentes referentes que fazem parte do repertório cultural geral do Brasil e que integram o cotidiano da população brasileira, independentemente da região a que pertencem, o que motiva a organização do questionário em diferentes áreas semânticas que recobrem desde os aspectos naturais e ambientais ao universo físico, social e cultural inerentes à vida humana. Desse modo, a aplicação dos inquéritos permite mapear os usos linguísticos e os aspectos identitários do povo brasileiro em diversas localidades do país. Tomam-se como lema para cada pergunta as designações gerais esperadas para nomear os referentes e busca-se registrar, da maneira mais ampla possível, a variação lexical presente nos processos de nomeação.

Durante as etapas de levantamento dos dados e validação das respostas, encontraram-se lexias que apontam para possíveis influências da formulação da pergunta nas respostas fornecidas pelos informantes. Tais fatos permitem tecer algumas considerações, feitas a seguir, a partir da identificação do lema da pergunta e da sua formulação.

• QSL 147 – DIABO: [Deus está no céu e no inferno está____.]

A formulação da pergunta não apresentou problemas na obtenção das respostas nas localidades investigadas. Infere-se que, devido à ampla difusão do cristianismo no país, não há dificuldade para identificar o referente ou os conceitos de céu e de inferno pré-estabelecidos pelas religiões de matriz cristã. O ponto que merece destaque, nesse momento, é a presença recorrente do artigo definido “o” documentado antes das lexias encontradas para designar o referente.

Além da fixação da imagem do Diabo, já personificada e consolidada como entidade real no imaginário popular, observa-se que a formulação da pergunta, com a presença de determinantes – Deus está **no** céu e **no** inferno está... – conduz à particularização da entidade. Com isso, as formas lexicais documentadas figuram, em sua maioria, acompanhadas pela presença do determinante.

Devido à natureza da investigação aqui proposta – realizar o levantamento das variantes lexicais e mapear a distribuição dos seus usos na Bahia – optou-se pela não consideração dos aspectos morfológicos que envolvem a aglutinação do artigo à lexia para composição do nome. A partir da observação das formas documentadas, assim como da maneira como figuram registradas nos compêndios lexicográficos, considera-se que o artigo “o” não constitui parte integrante do nome, mas sim um recurso morfossintático de particularização do referente.

• QSL 148 – FANTASMA: [O que algumas pessoas dizem já ter visto, à noite, em cemitérios ou em casas, que se diz que é de outro mundo?]

De maneira geral, a formulação da pergunta não apresenta problemas para a obtenção das respostas, pois o referente requisitado não pertence a uma esfera religiosa específica. As aparições sobrenaturais nos locais especificados na questão – cemitérios e casas – fazem parte do repertório de crenças e superstições do imaginário coletivo da sociedade.

• QSL 149 – FEITIÇO: [O que certas pessoas fazem para prejudicar alguém e botam, por exemplo, nas encruzilhadas?]

Constatou-se, para a pergunta, a presença recorrente de elementos das religiões de matriz africana – basicamente, Umbanda, Candomblé e Catimbó – como designação para *feitiço*. Inere-se que a presença dos traços sêmicos “*prejudicar alguém*” e “*nas encruzilhadas*” remetem, diretamente, à prática religiosa de oferenda a entidade Exu, característica destas tradições.

Exu, nas religiões de matriz africana, é a representação mitológica do mensageiro dos deuses e senhor dos caminhos, que não faz distinção entre o bem e o mal, respondendo apenas às ordens dos deuses e às oferendas a ele destinadas. Por ser considerado como senhor dos caminhos, as ofertas para essa entidade são, geralmente, depositadas no ponto de encontro entre diferentes caminhos – as encruzilhadas.

Outras formas de culto/religião, não pertencentes à esfera das religiões de matriz africana, trabalham com práticas mágicas que podem ser consideradas, dentro da codificação semântica tradicional, como *feitiço*.

• QSL 150 – AMULETO: [Como se chama o objeto que algumas pessoas usam para dar sorte ou afastar males?]

Não foram constatados problemas na formulação da pergunta para a obtenção das respostas, pois, assim como *fantasma* e *feitiço*, o referente requisitado não pertence a contextos religiosos específicos e integra o repertório geral de crenças e superstições populares. Configura-se como um objeto inespecífico imbuído de poderes mágicos, representado e nomeado, de maneira distinta, por variadas vertentes religiosas.

• QSL 151 – BENZEDEIRA: [Como se chama uma mulher que tira o mau-olhado com rezas, geralmente com galho de planta?]

Não foram registradas dificuldades para a obtenção das respostas indicativas de problemas na formulação da pergunta. Os traços sêmicos apresentados são bem específicos e conduzem à identificação clara do referente requisitado.

• QSL 152 – CURANDEIRO: [A pessoa que trata de doenças através de ervas e plantas?]

Documentou-se um número grande de lexias no feminino para designar o referente. Constata-se que a utilização da forma indeterminada “*a pessoa que*”, no momento de formulação da pergunta, conduziu à não distinção de gênero, diferentemente da formulação proposta para *benzedeira*, registrando-se, assim, designações que contemplam os gêneros masculino e feminino. Nesse contexto, entende-se que o referente requisitado não se restringe especificamente ao elemento masculino, mas à prática do curandeirismo de maneira geral.

Outro ponto que merece comentário é o fato de que, com base na observação das lexias documentadas no *corpus* e nos relatos fornecidos pelos informantes, se percebeu uma dificuldade em distinguir os dois referentes – *benzedeira* e *curandeiro* – como práticas mágico-religiosas diferenciadas. Registrou-se um número significativo de lexias iguais para nomear os dois referentes, tal fato pode ser um indicativo de que, na região investigada, as duas práticas não são nitidamente marcadas como grupos culturais distintos.

• QSL 153 – MEDALHA: [Como se chama a chapinha de metal com um desenho de santo que as pessoas usam, geralmente no pescoço, presa numa corrente?]

Não foram constatados problemas na formulação da pergunta, porém, mesmo com a apresentação da *realia*¹⁴, grande parte dos informantes desconhecem o objeto religioso requisitado. *Medalha* pertence ao universo devocional específico do catolicismo, inicialmente, este fato poderia constituir um indicativo da dificuldade de reconhecimento do referente por parte dos informantes que não se inserem neste universo religioso, no entanto, conforme pode ser constatado no Quadro 03, a maior parte dos informantes declara-se como pertencente à religião católica.

¹⁴ As *realias* são objetos, em tamanho real ou em miniaturas, utilizadas pelos inquiridores do Projeto ALiB para ilustrar alguns referentes requisitados no questionário que possam vir a apresentar dificuldade na identificação pelos informantes. São utilizadas em várias áreas do Questionário servindo como apoio à aplicação, muitas vezes dispensando a formulação da questão. No caso específico de *medalha*, a apresentação da *realia* mostrou-se, durante o período de aplicação dos inquéritos linguísticos, relevante para identificação do referente, pois refere-se a um contexto religioso particular e a uma prática devocional muito específica da esfera do catolicismo.

- QSL 154 – PRESEPIO: [No Natal, monta-se um grupo de figuras representando o nascimento do Menino Jesus. Como chamam isso?]

A formulação da pergunta não apresentou problemas para a obtenção das respostas nas localidades investigadas. Assim como para *diabo*, infere-se que devido à larga difusão do cristianismo no país, não há dificuldade para identificar o referente. Considera-se, também, que a montagem do presépio, independente da religião, faz parte das celebrações natalinas que integram o repertório da cultura popular.

4.2.2 Rede de pontos

Foram selecionadas as 22 localidades que compõem a rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia. A proposta de investigação pauta-se na descrição da distribuição diatópica das lexias que integram a área semântica das “religiões e crenças” presentes no repertório linguístico dos falantes da região.

Foram considerados como critérios para definição o tempo disponível para a pesquisa e a dificuldade de se estabelecer de maneira categórica áreas e subáreas dialetais com base apenas na observação da área semântica das religiões e crenças. Tal dificuldade se deve à natureza multicultural do processo de povoamento operado no país, diretamente relacionado ao processo sociológico de construção do sistema ideológico-religioso. Desse modo, optou-se pela investigação do estado da Bahia por ser este o berço primordial de confluência entre os povos culturalmente distintos que aqui aportaram e o primeiro a abrigar o elemento colonizador difusor da corrente de pensamento religioso que dominava o continente europeu cristão.

Descrevem-se, no Quadro 02, as localidades que integram o recorte diatópico definido para essa pesquisa, organizadas de acordo com as mesorregiões em que estão inseridas com base na classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (1990, p. 61-69), acompanhadas do número identificador do ponto estabelecido pelo Projeto ALiB. Para melhor visualização, apresenta-se, na sequência, o mapa da rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia que compõe o *corpus* desta pesquisa.

Rede de pontos da pesquisa - Bahia		
Mesorregiões do estado (IBGE)	Nome da localidade	Nº. do ponto
<i>Extremo Oeste Baiano</i>	Barreiras	087
	Santana	092
<i>Vale São Franciscano da Bahia</i>	Juazeiro	081
	Barra	084
	Carinhanha	097
<i>Centro Norte Baiano</i>	Irecê	085
	Jacobina	086
	Itaberaba	090
<i>Nordeste Baiano</i>	Jeremoabo	082
	Euclides da Cunha	083
	Alagoinhas	088
<i>Metropolitana de Salvador</i>	Santo Amaro	091
	Salvador	093
<i>Centro Sul Baiano</i>	Seabra	089
	Jequié	095
	Caetité	096
	Vitória da Conquista	098
	Itapetinga	100
<i>Sul Baiano</i>	Valença	094
	Ilhéus	099
	Caravelas	102
	Santa Cruz Cabrália	101

Quadro 02 – Rede de pontos da pesquisa

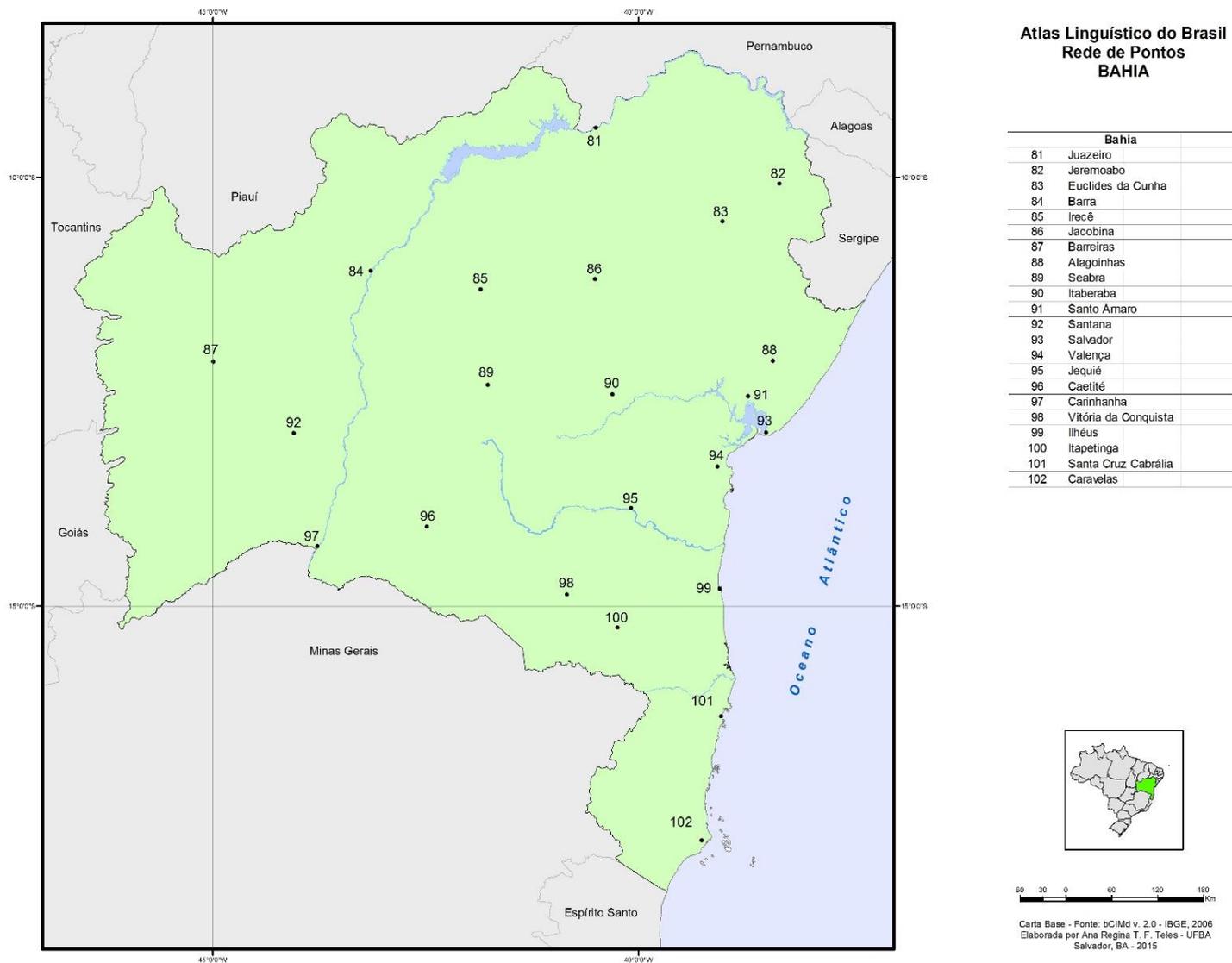


Figura 04 – Atlas Linguístico do Brasil: rede de pontos Bahia

Fonte: Banco de dados do Projeto ALiB, carta base elaborada por Ana Regina T. F. Teles - UFBA

4.2.3 Os informantes

Integram a amostra os 92 informantes naturais das 22 localidades que fazem parte da rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia – 84 sujeitos oriundos das localidades do interior e oito da capital. Os informantes atendem aos critérios definidos pelo ALiB, explicitados, anteriormente, na descrição do escopo metodológico adotado pelo projeto (cf. item 4.1.1.2).

No Quadro 03, apresentam-se os informantes distribuídos pelas localidades onde se situam com a indicação das variáveis sociais faixa etária, sexo e escolaridade. Indica-se, também, a religião declarada e registrada na *ficha do informante* elaborada pelo Projeto ALiB.

Nº do ponto	Nº do informante	Faixa etária	Sexo	Escolaridade	Religião
081 Juazeiro	081.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica / não praticante
	081.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	081.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Evangélica / Batista
	081.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
082 Jeremoabo	082.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica / não praticante
	082.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	082.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	082.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
083 Euclides da Cunha	083.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Não registrada
	083.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Sem religião
	083.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Evangélica / Batista
	083.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
084 Barra	084.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Evangélica / Batista
	084.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	084.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Evangélica / Batista
	084.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Evangélica / Batista
085 Irecê	085.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	085.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	085.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	085.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
086 Jacobina	086.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	086.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	086.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	086.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
087 Barreiras	087.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	087.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Não registrada
	087.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	087.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
088 Alagoinhas	088.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	088.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	088.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica / não praticante

Nº do ponto	Nº do informante	Faixa etária	Sexo	Escolaridade	Religião
	088.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Não registrada
089 Seabra	089.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	089.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	089.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	089.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
090 Itaberaba	090.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	090.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	090.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Não registrada
	090.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
091 Santo Amaro	091.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Não registrada
	091.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Evangélica / não praticante
	091.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	091.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
092 Santana	092.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	092.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	092.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica / não praticante
	092.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
093 Salvador	093.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	093.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Não registrada
	093.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica / não praticante
	093.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Evangélica / Batista
	093.5	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Superior	Não registrada
	093.6	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Superior	Católica
	093.7	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Superior	Sem religião
	093.8	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Superior	Agnóstica
094 Valença	094.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Sem religião
	094.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Sem religião
	094.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	094.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Sem religião
095 Jequié	095.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	095.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Não registrada
	095.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	095.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Evangélica / Batista
096 Caetité	096.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	096.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Sem religião
	096.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Não registrada
	096.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
097 Carinhanha	097.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	097.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	097.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	097.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Evangélica / Batista
098 Vitória da Conquista	098.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	098.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Não registrada
	098.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	098.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
099 Ilhéus	099.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Evangélica / não praticante
	099.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	099.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica

Nº do ponto	Nº do informante	Faixa etária	Sexo	Escolaridade	Religião
	099.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Evangélica / Batista
100 Itapetinga	100.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Evangélica / Batista
	100.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	100.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	100.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
101 Santa Cruz Cabrália	101.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Evangélica / Batista
	101.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	101.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	101.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
102 Caravelas	102.1	Faixa I (18 a 30 anos)	Masculino	Fundamental	Sem religião
	102.2	Faixa I (18 a 30 anos)	Feminino	Fundamental	Católica
	102.3	Faixa II (50 a 65 anos)	Masculino	Fundamental	Católica
	102.4	Faixa II (50 a 65 anos)	Feminino	Fundamental	Católica

Quadro 03 – Distribuição dos informantes: variáveis sociais

Com base nos dados do Quadro 03 percebe-se que o cristianismo é a vertente religiosa predominante. Dentre os 92 informantes que compõem o *corpus* da pesquisa, 60,9% (56) declaram-se católicos. A corrente protestante do cristianismo é a segunda mais presente entre os informantes, 12,0% (11) declararam-se evangélicos. Dos 92 sujeitos, 10,9% (10) não declararam religião e 7,6% (7) afirmaram não praticar nenhuma forma de culto religioso. Os não praticantes, católicos e evangélicos, correspondem, respectivamente, a 5,4% (05) e 2,2% (02). Apenas um informante declarou-se como agnóstica (1,1%). O Gráfico 01 apresenta os dados descritos.

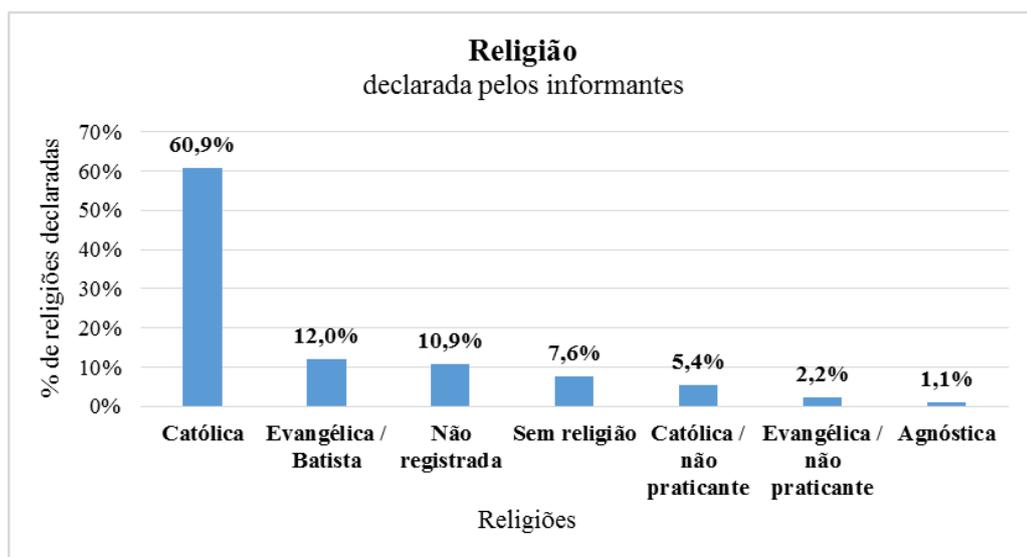


Gráfico 01 – Religião declarada pelos informantes

4.2.4 Análise dos dados

Realizado o levantamento dos dados – audição, transcrição e constituição do *corpus* relativo às oito perguntas do QSL, procedeu-se à análise dos dados segundo os passos que, a seguir, se enumeram.

4.2.4.1 Audição e transcrição dos inquéritos

A primeira etapa desse processo constou de consulta ao banco de dados do Projeto ALiB para levantamento e recorte das transcrições grafemáticas já realizadas pelos bolsistas de Iniciação Científica do projeto. As transcrições foram organizadas em arquivos separados por localidade, cada um dos arquivos constituído por quatro inquéritos linguísticos para as localidades do interior e oito para a capital, constando o recorte das oito perguntas do QSL que compõem a área semântica em estudo.

A etapa seguinte destinou-se à audição dos registros magnetofônicos com o intuito de comparar as informações constantes na transcrição com o registro oral fornecido pelos informantes. Tal fase mostrou-se crucial para o levantamento de informações acerca da realidade linguística dos sujeitos e do contexto discursivo em que se obteve a resposta. Algumas informações que se mostraram relevantes para melhor compreensão e interpretação das respostas foram acrescentadas à transcrição original.

Considerando a natureza da área em investigação, a audição dos inquéritos permitiu colher informações extralinguísticas significativas para o conhecimento dos aspectos culturais subjacentes aos usos linguísticos. Foram inseridas na transcrição as histórias e os relatos pessoais fornecidos pelos informantes e as descrições utilizadas para caracterizar os referentes, assim como as manifestações tabuísticas e as crenças e superstições religiosas, tanto na esfera familiar quanto regional. Os inquéritos foram transcritos grafematicamente, respeitando as variações morfossintáticas e fonéticas presentes na fala do informante, tais como *benzedeira ~ benzedêra; para a ~ pra; para o ~ pro; não ~ num; está ~ tá; falar ~ falá* etc. Para a identificação das abonações fornecidas pelos sujeitos, indica-se, sempre na mesma ordem, o número do inquérito linguístico, a localidade entre parênteses e os dados referentes ao informante, sexo, faixa etária, escolaridade e religião declarada.

4.2.4.2 Seleção e organização dos dados

Com base no recorte realizado na etapa anterior, procedeu-se ao levantamento sistemático de todas as lexias fornecidas como resposta para as oito perguntas. Contabilizaram-se, inicialmente, todas as ocorrências documentadas. Além das primeiras respostas, foram registradas em planilha específica, na ordem em que foram mencionadas pelos informantes, as demais lexias utilizadas para designar os referentes. Na referida tabela, registraram-se, também, comentários explicativos, as descrições realizadas pelos informantes e as abonações que se mostraram representativas de crenças, superstições e tabus linguísticos.

No levantamento inicial foi registrado um total de 1.025 ocorrências e 124 lexias. Após a validação das respostas, realização dos agrupamentos linguísticos e seleção das ocorrências classificadas como “não obtidas” (*não sabe/ não lembra/ não obtida*), passou-se a trabalhar com o *corpus* composto por 858 ocorrências e 52 lexias. No capítulo destinado à análise dos dados, figuram descritos os agrupamentos linguísticos realizados, o número de ocorrências por frequência e a distribuição diatópica para cada item investigado do questionário.

4.2.4.3 Pesquisa em dicionários

Estabeleceu-se como base de consulta um conjunto de três dicionários gerais da língua portuguesa e um dicionário etimológico, com o objetivo de verificar quais as lexias que estão dicionarizadas na mesma acepção ou com acepções próximas ou distintas daquelas fornecidas pelos informantes. Para tal, selecionaram-se um dicionário geral mais antigo, o *Diccionario da Lingua Portuguesa* (1890), de Antônio de Moraes Silva e duas obras lexicográficas contemporâneas, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (2009), de Antônio Houaiss e o *Novíssimo Aulete dicionário contemporâneo da língua portuguesa* (2011), de Caldas Aulete. Além destes, consultou-se, quando necessário, o *Dicionário etimológico da língua portuguesa* (1989), de José Pedro Machado.

Para possibilitar uma melhor visualização e comparação entre as obras, foi elaborado um quadro geral para cada uma das perguntas, onde figuram as lexias documentadas para designar os referentes, a maneira como estão dicionarizadas e a natureza do registro. Estabeleceram-se, assim, quatro categorias para classificação dos registros lexicográficos: (i) *mesma acepção* (=); (ii) *extensão de sentido* (\pm); (iii) *outra acepção* (\neq) e (iv) *não dicionarizada* (\emptyset).

4.2.4.4 Classificação estatística

Para o cálculo dos percentuais de frequência, optou-se por não registrar separadamente as lexias de ocorrência única, agrupadas sob a categoria *outras denominações*. Foram elaboradas, para cada item investigado, tabelas e gráficos retratando o percentual de frequência calculado a partir do número total de ocorrências válidas – quantidade de vezes em que a lexia foi mencionada pelos falantes – e a frequência calculada com base na distribuição diatópica – presença das lexias nas 22 localidades investigadas que compõem a rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia. Considerou-se o número fixo de 22 pontos, independente do número de ocorrências documentadas, trata-se, portanto, de presença/ausência.

Buscou-se verificar apenas a variação lexical, não tendo sido considerados, como critérios para o agrupamento das variantes, fatores de natureza fônica – casos de iotização/não iotização; ditongação/não ditongação, entre outros – e fatores morfossintáticos como flexão de gênero e/ou número e derivação por grau. Para os casos de derivação por prefixação/sufixação, assim como de acréscimo de traços sêmicos qualificadores à forma base (lexias compostas), as lexias foram simplificadas e agrupadas em torno do morfema lexical básico, figurando, entre parênteses, as derivações documentadas.

4.2.4.5 Cartografia dos dados

A elaboração das cartas linguísticas partiu da carta base (cf. Figura 04) elaborada por Ana Regina Torres Ferreira Teles, membro da Comissão de Informatização e Cartografia do Projeto ALiB. Figuram, na carta base, a rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia e a legenda contendo o número do ponto e nome da localidade.

A composição cartográfica e a análise linguística são de autoria desta dissertação. A edição gráfica das cartas foi realizada por Ricardo Lopes Santiago, utilizando o programa *CorelDRAW Graphics SuiteX7*. Todo o processo de edição foi acompanhado, presencialmente, pela mestranda.

Considerando a natureza essencial dessa investigação – retratar a distribuição diatópica do vocabulário relativo às religiões e crenças na Bahia –, com o intuito de não poluir visualmente a carta, dificultando, assim, a leitura, optou-se por registrar cartograficamente apenas as lexias com percentual de presença nas 22 localidades igual ou superior a 20%. No entanto, para alguns itens do questionário em que a quantidade de formas em variação documentadas foi menor, estabeleceram-se exceções à metodologia proposta para cartografia

dos dados com o intuito de retratar a variação e salvaguardar formas que apresentaram percentuais menores de presença nas localidades, mas que não deixam de fazer parte do repertório lexical da região.

Registra-se, apenas, a variação diatópica por meio de símbolos indicativos da presença da lexia nos respectivos pontos em que foram documentadas. Para tal, tomou-se como critério a frequência em localidades como determinante para o cálculo dos percentuais e consequente ordenamento das formas lexicais na carta.

As lexias de ocorrência única, assim como as formas com percentual de frequência inferior a 20%, figuram, acompanhadas pela indicação das localidades em que ocorreram, logo após a apresentação da carta linguística em quadros descritivos específicos.

5 ANÁLISE DOS DADOS

Neste capítulo, analisa-se o *corpus* base para a pesquisa, construído a partir das respostas fornecidas para as oito perguntas que compõem a área semântica “Religiões e crenças” do Questionário Semântico-Lexical (QSM) integrante dos Questionários ALiB (COMITÊ..., 2001, p. 33). As lexias documentadas revelam uma parte do vocabulário relativo ao universo mágico-religioso da língua portuguesa na Bahia, reconhecendo-se, porém, que não constituem a totalidade desse vocabulário, mas, apenas, aponta itens lexicais julgados mais representativos para nomear os referentes investigados.

Os dados que serviram de base para essa investigação permitem não só a análise dos aspectos internos, linguístico-estruturais, que compõem esse vocabulário, mas refletem a visão de mundo dos falantes e, conseqüentemente, a realidade sociocultural subjacente a toda e qualquer manifestação linguística.

O presente capítulo, estruturado em nove seções (4.1 a 4.9), destina-se à análise descritivo-interpretativa do conjunto de lexias encontradas como respostas para cada uma das perguntas do QSL que compõem a área semântica em estudo. Apresenta-se, no início de cada seção, uma breve descrição do referente seguida pela exposição dos resultados, ordenada em quatro partes distintas: (i) pesquisa em dicionários gerais da língua portuguesa; (ii) descrição dos agrupamentos linguísticos realizados; (iii) análise estatística pautada na frequência por número de ocorrências; (iv) análise diatópica e cartografia dos dados.

Em alguns momentos da análise, além das diferentes trilhas históricas e culturais seguidas, fatores sociais como faixa etária, sexo e religião dos informantes, quando se mostraram relevantes para melhor visualização e interpretação do contexto linguístico e extralinguístico motivador, foram tratados com resultados explicitados em análise estatística.

Para os itens do QSL que figuram também como cartas linguísticas no *Atlas Prévio dos Falares Baianos* (APFB), apresentam-se breves comentários de caráter diacrônico sobre as lexias documentadas no APFB e nos dados do Projeto ALiB.

A última seção destina-se à exposição das considerações envolvendo as territorialidades religiosas detectadas por meio do exame do léxico das religiões e crenças e, para finalizar, apresenta-se um conjunto elaborado de cartas temáticas em série retratando a distribuição das lexias vinculadas às duas principais vertentes religiosas de maior influência nas escolhas lexicais empregadas pelos sujeitos na Bahia.

5.1 QSL 147 – DIABO

*No reino dos fantasmas e dos demônios, assim como no da mitologia superior, parecia voltar a confirmar-se a palavra fáustica: “**aqui se acreditou que a essência de cada configuração mítica pudesse ser lida diretamente a partir de seu nome**”.*

(...) A idéia de que o nome e a essência se correspondem em uma relação intimamente necessária, que o nome não só designa, mas também é esse mesmo ser, e que contém em si a força do ser, são algumas das suposições fundamentais dessa concepção mítica¹⁵.

(CASSIRER, 1972, p. 17)

Apresenta-se, antes da análise dos dados propriamente dita, uma breve exposição do contexto histórico em torno do qual se consolidou a criação da entidade sobrenatural denominada Diabo. Por ser este um estudo de caráter descritivo-interpretativo, acredita-se que tal exposição se faz relevante para a compreensão das principais motivações que influenciam os processos de nomeação e atribuição de significados, conforme poderá ser constatado com maiores detalhes no decorrer desta seção.

A criação do Diabo, como entidade sobrenatural, surgiu com o advento das religiões judaico-cristãs e personifica o antigo pensamento dualista entre o Bem e o Mal característico das religiões monoteístas ocidentais. De acordo com essa corrente de pensamento, o Diabo é visto como o principal antagonista de Deus e representante do Mal, na terra. Sua forma original era a de um anjo querubim responsável pela guarda dos céus que, após desafiar a Deus e provocar uma rebelião entre os anjos com o intuito de tomar o trono para si, foi expulso e enviado à terra.

Pode-se perceber, no entanto, que, já na antiguidade, a figura de um ser maligno se fazia presente como forma de personificar as várias dualidades que envolvem a natureza e o cotidiano da humanidade. Nas religiões persas têm-se a descrição feita pelo profeta Zoroastro, no século VI a.C., de uma luta eterna travada entre Arimã, descrito como “príncipe das trevas”, e Mazda, o “príncipe da luz”. Segundo Campbell (1990, p. 70), a ideia do Bem e do Mal, do eterno conflito entre as forças das trevas e as forças da luz, é “uma ideia zoroástrica, como tal introduzida no judaísmo e no cristianismo. Em outras tradições, o bem e o mal são relativos à posição em que você se coloca. O que é bom para um é mau para outro”.

¹⁵ A ideia apresentada por Cassirer em *Linguagem e Mito* (1972), nesse trecho, trata do retorno da corrente de pensamento que buscava, por meio da investigação linguística e etimológica, interpretar o sentido das “coisas”, remete à corrente Sofista e aos Neoplatônicos que se debruçavam sobre a linguagem como principal ferramenta interpretativa. Cassirer, ao utilizar a expressão “palavra fáustica”, refere-se à Tragédia Fausto, de Goethe, e ao pacto que o Dr. Fausto fez com o Diabo para estabelecer a relação com o conceito de mito por ele abordado. A história presente na Tragédia de Goethe adquiriu grande repercussão para os estudos subsequentes que abordam o conceito de mito.

Nos primeiros momentos, a figura do mal era só uma ideia e ainda não tinha assumido a forma personificada do Diabo. A criação dessa entidade sobrenatural tem origem nos escritos bíblicos do Novo Testamento, mais precisamente nos textos dos evangelistas canônicos Mateus, Marcos e Lucas¹⁶ – apresentam a primeira grande tentação de Cristo – e nas cartas de São Paulo¹⁷, nas quais se descrevem a batalha cósmica travada entre Deus e um dos seus principais anjos, denominado como Lúcifer que, após ser derrotado, foi expulso do céu juntamente com um terço dos anjos que o acompanhavam. Os anjos caídos, na tradição cristã, passam a figurar como a legião de demônios que, destituídos dos seus cargos no céu, passaram a habitar o inferno liderados pela figura central do Diabo.

Com o advento do cristianismo e a disseminação do catolicismo como religião oficial do Império Romano, surgiu a necessidade de atribuir uma imagem à recente figura criada do Diabo. Pode-se pressupor que uma das motivações para tal ato baseava-se na necessidade de difundir o ideal de redenção via Jesus Cristo, fixando, assim, na figura do Diabo o papel de principal antagonista e personificação do pecado na terra. Segundo Campbell (1990, p. 126),

(...) uma interpretação mais antiga era que o pecado no Jardim do Éden tinha condenado a humanidade ao Mal, e Deus tinha de redimir o homem junto ao agiota, o Diabo. Então ofereceu seu próprio filho, Jesus, como a redenção. O papa Gregório deu essa interpretação de Jesus como a isca que fisgou o Diabo. Essa é a idéia da redenção.

Seguindo essa linha de raciocínio, infere-se que a representação simbólica do Diabo, animalizada com chifres e rabo, configurou-se como uma estratégia de domínio político da Igreja Católica, por meio da imposição religiosa, para difundir o cristianismo entre os povos recém conquistados.

A representação imagética do Diabo, conforme retratada pela iconografia cristã (cf. Figura 05), tem origem na deformação das divindades cultuadas tradicionalmente pelos pagãos¹⁸. As culturas religiosas arcaicas recorriam à simbologia como principal maneira de retratar seus deuses e ritos, recorrendo às associações simbólicas como fonte primordial de representação litúrgica. Campbell, ao tratar sobre a importância do mito para o estabelecimento da ideia cristã da criação e da queda, afirma que

¹⁶ Bíblia Sagrada (2012), Evangelhos de Mateus: 4:1-11, Marcos: 1:9-13 e Lucas: 4:1-12.

¹⁷ Bíblia Sagrada (2012), Carta de São Paulo aos Efésios: 6:10-18.

¹⁸ Segundo a definição apresentada por Houaiss (2009), “*Que ou aquele que não foi batizado; Adepto de qualquer religião que não adota o batismo ou adota o politeísmo*”. Ainda de acordo com o autor, a origem etimológica do termo remonta ao latim *pagānus(i)* > *aldeão; paisano, pagão, gentio*. Figura também com indicação remissiva para *herege*.

(...) nas outras mitologias, o indivíduo se coloca em acordo com o mundo, com sua mistura de bem e de mal. Mas no sistema religioso do Oriente Próximo, você se identifica com o bem e luta contra o mal. As tradições bíblicas do judaísmo, do cristianismo e do islamismo falam com menosprezo das assim chamadas religiões da natureza. A mudança de uma religião da natureza para uma religião sociológica torna difícil para nós religar-nos à natureza. Mas na verdade todos esses símbolos culturais são perfeitamente passíveis de serem interpretados em termos psicológicos e cosmológicos. (CAMPBELL, 1990, p. 67)



Figura 05 – Diabo: iconografia cristã

Fonte: Codex Gigas. Boêmia. Cidade Celeste e Inferno (ca. 1200). Estocolmo, Kungliga Biblioteket. In: Die Kunst der Romanik. Architektur. Skulptur. Malerei. Köln: Könemann, 1996, p. 437. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2002_14.pdf>. Acesso em: jan. 2016.

Nas religiões pré-cristãs, a principal divindade masculina cultuada nos campos era representada pela imagem do bode, animal de importância central nas aldeias, pois ao mesmo tempo que fornecia leite, carne e peles que aqueciam durante o inverno, um único animal era capaz de fertilizar várias cabras. Desse modo, era cultuado como divindade provedora e fertilizadora da aldeia. A igreja, percebendo a necessidade de trazer novos adeptos à recém-criada religião, intencionalmente associou a imagem do Diabo à figura do bode, com cascos, chifres e rabo, assim como a outras formas mitológicas que povoavam o imaginário medieval, como anfíbios, répteis e dragões. Sobre o assunto, assim se expressam Loureiro e Scaramussa (2002, p. 208),

(...) o Diabo/Satã e seus demônios, com sua aparência multiforme e seus diversos nomes, figuram entre os personagens mais importantes da cultura popular e até mesmo da erudita do Ocidente Medieval. (...) Os demônios eram representados por uma gama riquíssima de imagens, frequentemente mostrados em traços repugnantes, onde se mesclavam formas humanas e animais. (...) Essa deformação intencional figurada na iconografia cristã aproximava os demônios de faunos, sátiros e outros personagens mitológicos da tradição pagã.

No Brasil, a chegada dos padres jesuítas, durante o processo de colonização, foi responsável pela difusão do cristianismo como principal corrente religiosa no país, figurando, por um longo período histórico, como única forma de culto permitida oficialmente. Por este motivo, pode-se verificar, ainda hoje, a presença marcante de seus elementos mitológicos no imaginário popular brasileiro.

Com base nessa linha interpretativa, infere-se que tal imagem constitui a base da motivação de algumas das lexias documentadas para denominar o referente, como *bicho (de rabo/ruim)* e *rabudo*, atestando a relevância do conhecimento do contexto histórico em que se fixou a imagem do Diabo para a análise interpretativa dos processos de nomeação apresentados a seguir.

Ao verificarem-se as designações fornecidas como respostas para a pergunta indicada como maneira de formular a questão “Deus está no céu, no inferno está...” (COMITÊ... 2001, p. 33), foi possível constatar um número significativo de lexias para designar o referente. A resposta com maior índice de ocorrência entre os informantes foi a forma *diabo*, que se revelou de uso geral, representando 27,0% do total de ocorrências válidas.

No que tange à distribuição diatópica, *diabo* ocorreu em 20 das 22 localidades investigadas, totalizando 90,9%. Registrou-se, para a pergunta, apenas uma ocorrência classificada como resposta não obtida. Pode-se inferir, com base na declaração dada, nesse caso, pelo informante, que se trata de um tabu linguístico vinculado à pronúncia do nome Diabo.

(1) INF. – Esse eu num falo não, eu num sei¹⁹.

(Inq. 097/01 (Carinhanha – BA) / Inf.: homem, faixa etária 1, ensino fundamental, católica)

Considera-se que o léxico, além de refletir as crenças e as superstições que povoam o imaginário popular, é

(...) patrimônio revelador do conhecimento de como a cultura se estabelece na sociedade, evidenciando mitos, tradições e folclore e abrangendo, assim, o universo mítico e dos tabus que, por sua vez, são produtos culturais. Assim, por meio da análise do léxico pode-se identificar o porquê da proibição, do medo e do temor de se pronunciar certas palavras no âmbito de uma sociedade. (RICHTER; ISQUERDO, s.d., p. 3)

¹⁹ Conforme exposto na metodologia, na transcrição das abonações fornecidas pelos informantes, nos casos de não coincidência com a norma padrão da língua portuguesa, optou-se por manter registrados os traços de variação morfossintática e, em alguns casos, de natureza fônica.

Pressupõe-se, assim, que o processo histórico de criação da entidade Diabo e a repercussão adquirida no imaginário das sociedades fundadas sob as bases ideológicas do cristianismo, são os principais motivadores para a consolidação do tabu linguístico que envolve a enunciação das lexias utilizadas para designar o referente. Dessa maneira, ao considerar os aspectos tabuísticos que envolvem tal processo de nomeação, documentou-se uma ampla variedade de formas lexicais para nomear o Diabo. Além das lexias mais genéricas já consagradas pela norma, como *diabo*, *satanás (satã)*, *capeta*, *demônio (demo)* e *lúcifer*, constatou-se a presença de recursos linguísticos substitutivos empregados no processo de nomeação, desde caracterizações metafóricas e zoomorfismos à utilização de eufemismos, presentes em lexias como *demo*, *cão*, *sujo*, *bicho (de rabo/ruim)*, *inimigo*, *coisa ruim* e *maligno*. O que possibilitou confirmar, com isso, o caráter tabuístico que reveste o referente, conforme pode ser constatado nos depoimentos fornecidos pelos informantes transcritos a seguir:

- (2) INF. – Dizem que é o Satanás. Não gosto nem de falar nesse nome.
(Inq. 085/03 (Irecê – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, ensino fundamental, católica)
- (3) INF. – Você quer dizer o proprietário do inferno mesmo? É ruim dizer, mas no inferno tá o cão.
(Inq. 087/03 (Barreiras – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, ensino fundamental, católica)
- (4) INQ. – A senhora pode dizer? Pode falar os nomes?
INF. – Satanás, Diabo e outras coisa lá que eu num gosto de falá.
(Inq. 094/04 (Valença – BA) / Inf.: mulher, faixa etária 2, ensino fundamental, sem religião)
- (5) INF. – Vixe... você sabe, num precisa nem falá.
INQ. – Mas diga, a gente quer saber. Tem um monte de nome.
INF. – Satanás.
INQ. – O que mais?
INF. – Ah meu Deus, num vou falá isso não (risos). Chega dá arrepio.
(Inq. 096/02 (Caetité – BA) / Inf.: mulher, faixa etária 1, ensino fundamental, sem religião)
- (6) INF. – O pessoal dá o Diabo, eu num gosto nem de falá.
(Inq. 102/03 (Caravelas – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, ensino fundamental, católica)
- (7) INF. – O lá ele que eu não gosto de falar o nome.

INQ. – Você pode falar o nome?

INF. – Eu não. Eu chamo lá ele para não falar o nome, porque pai diz que quando a gente fala o nome, ele olha pra gente.

(Inq. 102/04 (Caravelas – BA) / Inf.: mulher, faixa etária 2, ensino fundamental, católica)

Foram registradas também lexias de ocorrência única, reunidas, com base nos critérios de agrupamento adotados para esta investigação, na categoria *outras denominações*.

Registrou-se um total de 212 ocorrências, destas 211 foram consideradas como respostas válidas e apenas uma ocorrência como resposta não obtida.

A segunda lexia com maior índice de produtividade foi *satanás (satã)*, perfazendo um total de 23,2% (49), presente em 20 das 22 localidades investigadas, 90,9%. A terceira forma mais produtiva foi *cão*, 19,4% (41), distribuída em 17 localidades, 77,3%. Na sequência, figuram as lexias *demônio (demo)*, 9,5% (20) e *capeta*, 7,1% (15), com índice de presença nas localidades muito próximo, respectivamente, 50,0% (11 localidades) e 45,5% (10 localidades). As denominações que apresentam percentuais menores de frequência encontram-se descritas no Gráfico 02.

5.1.1 *Diabo*: um olhar lexicográfico

Ao considerar as contribuições que os estudos dialetais empreendidos no âmbito do léxico oferecem ao enriquecimento do acervo vocabular da língua, estabeleceu-se, como parte da metodologia empregada para análise dos dados, a verificação em compêndios lexicográficos da língua portuguesa das lexias que se encontram dicionarizadas com acepções iguais ou semelhantes às fornecidas pelos informantes nas localidades investigadas. Nada obstante reconhecer-se que quanto mais ampla a base de consulta, maior proveito para o trabalho, foi estabelecida como básica a consulta a três dicionários gerais de língua portuguesa – Moraes Silva (1890), Houaiss (2009) e Aulete (2011).

Além destes, foi utilizado o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de José Pedro Machado (1989), nos casos em que a observação diacrônica se mostrou relevante para uma melhor compreensão dos processos de ressignificação semântica e de extensão de sentido pelos quais passaram as variantes. Com o intuito de apresentar uma descrição mais detalhada e de caráter comparativo, definiram-se quatro categorias para classificação dos registros: (i) *mesma acepção* (=); (ii) *extensão de sentido* (\pm); (iii) *outra acepção* (\neq) e (iv) *não dicionarizada* (\emptyset).

Apresenta-se no Quadro 04, conforme descrito nos critérios classificatórios anteriormente expostos, a natureza do registro lexicográfico encontrado para as variantes documentadas, assim como a indicação das formas não dicionarizadas. Logo em seguida, tecem-se breves comentários descritivos acerca das definições localizadas para definir o referente investigado na pergunta proposta pelo questionário linguístico do Projeto ALiB. Comentam-se, também, os processos de extensão de sentido empregados pelos falantes e detectados no decorrer das consultas.

QSL 147 – Diabo	Dicionários		
	Lexias	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)
<i>bicho (de rabo/ ruim)</i>	≠	=	=
<i>cão</i>	±	=	=
<i>capeta</i>	=	=	=
<i>coisa ruim</i>	∅	=	=
<i>demônio (demo)</i>	=	=	=
<i>diabo</i>	=	=	=
<i>inimigo</i>	=	=	±
<i>lúcifer</i>	=	=	=
<i>maligno</i>	±	=	=
<i>satanás (satã)</i>	=	=	=
<i>sujo</i>	±	=	=
Outras denominações:			
<i>cabra da peste</i>	∅	≠	≠
<i>colchão de galinha choca</i>	∅	∅	∅
<i>Criatura</i>	≠	≠	≠
<i>Ferrabrás</i>	∅	≠	≠
<i>lá ele</i>	∅	∅	∅
<i>malfazejo</i>	±	±	±
<i>rabudo</i>	≠	=	=
<i>trem ruim</i>	∅	∅	∅

Legenda: (=) mesma acepção; (±) extensão de sentido; (≠) outra acepção; (∅) não dicionarizada

Quadro 04 – *Diabo*: registro em dicionários

A forma *diabo* está presente nos três dicionários gerais pesquisados. De acordo com Machado (1989), etimologicamente, a lexia *diabo* tem origem no latim *diabŏlus*, empréstimo tomado pela língua da Igreja ao grego *diábolos(on)* = *que desune, que inspira ódio ou inveja; a maledicência, a calúnia*. A etimologia pode explicar algumas das designações utilizadas atualmente para designar esse ser como *inimigo* e *maligno*.

Pode-se perceber, com isso, que o termo era empregado originalmente de maneira genérica para designar qualquer tipo de adversário, passando, posteriormente, com o advento do cristianismo, a designar especificamente a principal entidade adversária de Deus. Tal fato

pode ser constatado também ao se verificar a etimologia da forma *satanás*, derivação do termo latino *sātānās*, de origem hebraica = *adversário, inimigo*. Utilizado também para designar qualquer tipo de rival.

A lexia *diabo* aparece dicionarizada como pertencente à esfera religiosa do cristianismo e apresenta alto grau de sinonímia. Verificou-se também que as variantes *satanás, capeta, demônio e Lúcifer* estão presentes, como entrada com indicação remissiva para *diabo*, de maneira coincidente nas três obras consultadas. Nos dois dicionários de edição mais atual, Houaiss (2009) e Aulete (2011), figuram, registradas da mesma maneira, as formas *cão, sujo, bicho (de rabo/ruim), coisa-ruim, maligno e rabudo*. As lexias *demo* e *inimigo* apresentam definição específica para o referente apenas em Houaiss. *Demo*, em Aulete, está registrado com a mesma acepção, porém com a estrutura remissiva diferenciada, ou seja, triangular *demo > demônio > diabo*.

Em Moraes Silva (1890), tem-se *demo* indicado apenas como contração de *demônio*, e a forma *maligno*, compartilhando somente o traço sêmico de negatividade – “(..) *á má parte; feita por inimigos*”. Verificou-se que apenas em Aulete *inimigo* figura como entrada, porém não está registrado com a mesma acepção nem apresenta remissão para *diabo*. Enquadra-se, desse modo, na categoria *extensão de sentido*, definida a partir das acepções que não registram entrada ou remissão específica para *diabo*, mas apresentam definições contendo traços semânticos com presença constante das características gerais atribuídas ao referente.

Um rápido olhar para a diacronia, comparando as obras de Moraes Silva (1890), Houaiss (2009) e Aulete (2011), para as denominações de cunho zoomórfico, *bicho (de rabo/ruim)* e *cão*, aponta para um possível processo de extensão de sentido nas significações empregadas para designar o referente no vocabulário registrado pela norma geral lexicográfica nos dois períodos sincrônicos em que se sucederam as publicações, respectivamente, final do século XIX e início do século XXI. Em Moraes Silva, *cão* não aparece como designação para Diabo, observando-se que o traço sêmico registrado mais próximo do referente foi “*nome injurioso*”.

Não se busca afirmar aqui que o total de designações documentadas, assim como a abrangência da investigação, em termos quantitativos, é suficiente para estabelecer uma afirmação categórica acerca da norma lexicográfica geral corrente na época, busca-se, apenas, reafirmar as contribuições oferecidas pela dialetologia à lexicografia contemporânea da língua portuguesa.

Os grupos lexicais *bicho (de rabo/ruim)* e *cão* são definidos de forma genérica nas significações apresentadas na obra de Moraes Silva. O autor expõe somente as definições

gerais para *bicho*, assim como os fraseologismos derivados, sem acréscimo dos traços sêmicos distintivos *-de rabo* e *-ruim* com remissão para a esfera mágico-religiosa. Tais grupos lexicais designam os referentes apenas como pertencentes à esfera humana, “*diz-se também do homem considerado como creatura pobre, vil, e mortal; pessoa muito feia*”. Já nas obras mais recentes, Houaiss (2009) e Aulete (2011), as formas *bicho de rabo* e *ruim* figuram como verbetes remissivos para *diabo* com designações tais como referenciadas pelos informantes do Projeto do ALiB.

Outra lexia que permite corroborar tal informação é a forma *rabudo*, registrada na obra de Moraes Silva apenas como “*que tem rabo; ou rabo longo*”. Novamente, o universo sobrenatural-mitológico não é contemplado nas significações. Nas obras de Houaiss (2009) e de Aulete (2011), *rabudo* constitui entrada, com remissão para *diabo*. A mesma lógica se aplica para as lexias *coisa ruim*, *maligno* e *sujo*, definidas de maneira genérica na obra de Moraes (1980) e figurando, nas duas obras mais atuais, como entradas com remissão direta para designar o referente.

A observação da cultura de representação lexicográfica, nas duas sincronias que os dicionários consultados documentam, permite visualizar o avanço dos estudos dialetológicos empreendidos no âmbito do léxico e sua conseqüente contribuição para o registro da variação e inventário do patrimônio linguístico da língua portuguesa. Por meio dos processos de extensão de sentido, empregados pelos falantes e registrados nas definições presentes nos dicionários atuais, é possível retratar lexicograficamente não só a estrutura linguística, via significação, mas os aspectos culturais/tradicionais que recobrem o imaginário dos falantes da língua através das designações fornecidas, fato que reafirma a hipótese de ser o léxico o nível linguístico que melhor reflete a trajetória histórica e cultural das comunidades.

As formas *criatura*, *lá ele* e *trem ruim*, não dicionarizadas, constituem recursos linguísticos substitutivos empregados em casos evidentes de tabus e utilizados para evitar a pronúncia do nome Diabo, o que se verifica também para as denominações *ferrabrás* – não registrada em Moraes e Silva – e *malfazejo*, ambas dicionarizadas com acepções distintas e sem indicação remissiva para *diabo*. Constata-se que devido à carga tabuística que envolve o referente, os informantes empregam formas mais gerais da língua portuguesa, com traços sêmicos pejorativos, no processo de nomeação.

Na definição apresentada por Houaiss (2009), *ferrabrás* corresponde a um adjetivo para qualificar “*que ou aquele que conta bravatas, que alardeia coragem sem ser corajoso; bazófia, fanfarrão, blasonador, gabola*” e origina-se a partir do francês *fier-à-bras* = *fanfarrão*. O que atesta a relação estabelecida com a significação genérica original das formas

*diabo e sataná*s, o mesmo se aplica a lexia *malfazejo* que, nas obras consultadas, é definida como “*que ou aquele que se comporta fazendo o mal; perverso, malvado*”.

5.1.2 Agrupamentos linguísticos

Nas 22 localidades investigadas, documentou-se um total de 211 respostas válidas para a pergunta 147 do QSL, originando um conjunto de 23 lexias registradas como designações para *diabo*. Após a realização do agrupamento linguístico, estabeleceu-se um total de 12 agrupamentos distintos. Devido à natureza da investigação proposta para esse estudo, tomou-se como base para definição dos grupos lexicais apenas a variação lexical, não foram considerados os aspectos que recobrem a variação fônica.

O Quadro 05, apresenta o resumo dos agrupamentos realizados de acordo com os critérios metodológicos adotados para organização e apresentação do *corpus*. Além da aglutinação das lexias compostas *bicho de rabo* e *bicho ruim*, que tem como base a lexia simples *bicho*, acrescida das unidades lexicais modificadoras – *de rabo / ruim*, estabeleceu-se a categoria *outras denominações*, formada pelas lexias de ocorrência única.

Agrupamentos lexicais	Itens lexicais agrupados
<i>bicho (de rabo/ruim)</i>	<i>bicho; bicho de rabo; bicho ruim</i>
<i>Cão</i>	<i>cão</i>
<i>Capeta</i>	<i>capeta</i>
<i>coisa ruim</i>	<i>coisa ruim</i>
<i>demônio (demo)</i>	<i>demônio; demo</i>
<i>Diabo</i>	<i>diabo</i>
<i>Inimigo</i>	<i>inimigo</i>
<i>Lúcifer</i>	<i>lúcifer</i>
<i>maligno</i>	<i>maligno</i>
<i>satanás (satã)</i>	<i>satanás; satã</i>
<i>Sujo</i>	<i>sujo</i>
<i>outras denominações</i>	<i>criatura; cabra da peste; ferrabrás; malfazejo; colchão de galinha choca; lá ele; rabudo; trem ruim</i>

Quadro 05 – *Diabo*: variantes lexicais – agrupamentos

As lexias *bicho*, *bicho de rabo* e *bicho ruim* ocorreram em duas localidades distintas na Bahia, pontos 085 (Irecê) e 102 (Caravelas). A forma *bicho* figura nos dicionários consultados como entrada e, além da significação genérica, aparece em Houaiss (2009) e Aulete (2011) como sinônimo para *diabo*. Já as lexias compostas *bicho de rabo* e *bicho ruim*

figuram como verbetes remissivos. As formas lexicais *demo* e *satã* foram consideradas como abreviaturas para *demônio* e *satanás*, desse modo, optou-se por aglutiná-las em dois grupos lexicais distintos.

O agrupamento intitulado *outras denominações* reúne as lexias de ocorrência única e apresenta, de modo geral, formas de caráter genérico empregadas como recursos linguísticos substitutivos para nomear o referente – *criatura*, *cabra da peste*, *ferrabrás*, *inimigo*, *malfazejo*, *lá ele* e *trem ruim* – excetuando-se a unidade lexical *rabudo*. Nas pesquisas empreendidas, não foi possível identificar a motivação semântica para a designação *colchão de galinha choca*, porém optou-se pelo registro salvaguardando-a para possíveis análises comparativas posteriores.

5.1.3 Análise estatística

Após a definição dos agrupamentos linguísticos, procedeu-se à análise estatística dos dados como parte da metodologia empregada. A Tabela 1 apresenta o número total de ocorrências para cada um dos 12 grupos lexicais propostos, incluindo a categoria *outras denominações*, assim como o índice de frequência calculado em percentuais.

Tabela 01 – *Diabo*: frequência das formas lexicais

Lexias	Total de ocorrências	Percentual
<i>diabo</i>	57	27,0%
<i>satanás (satã)</i>	49	23,2%
<i>cão</i>	41	19,4%
<i>demônio (demo)</i>	20	9,5%
<i>capeta</i>	15	7,1%
<i>lúcifer</i>	7	3,3%
<i>sujo</i>	4	1,9%
<i>bicho (de rabo/ ruim)</i>	3	1,4%
<i>inimigo</i>	3	1,4%
<i>coisa ruim</i>	2	0,9%
<i>maligno</i>	2	0,9%
<i>outras denominações</i>	8	3,8%
Total	211	100,0%

A análise estatística aponta *diabo* como a variante de maior índice de ocorrência entre os informantes (27,0%), seguida pelas formas *satanás (satã)* (23,2%), *cão* (19,4%), *demônio (demo)* (9,5%) e *capeta* (7,1%). O Gráfico 02 apresenta o resumo da Tabela 01, registrando as

lexias com percentual superior a 2% de ocorrência, e, sob a rubrica *outras denominações*, reúnem-se as formas de menor ocorrência.

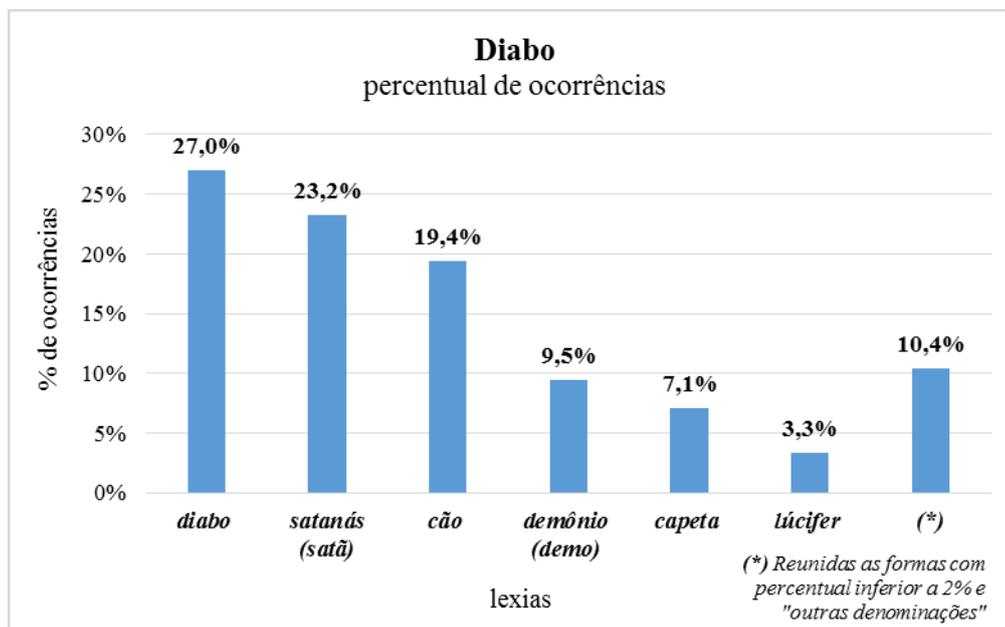


Gráfico 02 – *Diabo*: percentual de ocorrências

No que tange às lexias indicativas de tabus e às formas de caráter designativo genérico empregadas como recursos linguísticos substitutivos e de extensão de sentido, vinculados à enunciação do nome *Diabo*, notou-se a predominância de tais formas lexicais na fala dos informantes da faixa etária II (F2), sexo masculino (M), como pode ser observado no Quadro 06.

Lexias	Total geral de ocorrências	Informantes
<i>bicho (de rabo/ruim)</i>	03	085/03-F2-M 102/03-F2-M
<i>cabra da peste</i>	01	097/03-F2-M
<i>colchão de galinha choca</i>	01	082/03-F2-M
<i>ferrabrás</i>	01	091/04-F2-F
<i>inimigo</i>	03	091/03-F2-M 098/03-F2-M
<i>lá ele</i>	01	102/04-F2-F
<i>malfajezo</i>	01	088/03-F2-M
<i>Sujo</i>	04	082/03-F2-M 083/04-F2-F 092/04-F2-F
<i>trem ruim</i>	01	097/03-F2-M

Quadro 06 – *Diabo*: recursos linguísticos substitutivos por informante

5.1.4 Distribuição diatópica e cartografia dos dados

No que tange à diatopia, *diabo* e *satanás (satã)* são os grupos lexicais que apresentam distribuição diatópica mais abrangente e estão presentes em 20 das 22 localidades investigadas, representando, assim, 90,9%. Na sequência, aparecem as formas *cão*, 77,3% (17), seguida pelas lexias *demônio (demo)*, 50,0% (11) e *capeta*, 45,5% (10). A Tabela 02 apresenta o número total de ocorrências de cada grupo lexical nas localidades e seus respectivos percentuais.

Tabela 02 – *Diabo*: distribuição diatópica das denominações

Lexias	Total de localidades	Percentual
<i>diabo</i>	20	90,9%
<i>satanás (satã)</i>	20	90,9%
<i>cão</i>	17	77,3%
<i>demônio (demo)</i>	11	50,0%
<i>capeta</i>	10	45,5%
<i>lúcifer</i>	6	27,3%
<i>inimigo</i>	3	13,6%
<i>sujo</i>	3	13,6%
<i>bicho (de rabo/ ruim)</i>	2	9,1%
<i>coisa ruim</i>	2	9,1%
<i>maligno</i>	2	9,1%
<i>outras denominações</i>	6	27,3%
Total de localidades pesquisadas	22	---

Conforme se pode observar com base nos dados apresentados na Tabela 02, a distribuição diatópica coincide com o índice de frequência obtido para as formas linguísticas em análise. O Gráfico 03 retrata o resumo dos dados presentes na Tabela 02 e consta apenas as lexias que apresentaram um percentual de distribuição acima de 10%. Por se tratar de ocorrências únicas, as formas lexicais agrupadas sob a categoria *outras denominações* apresentam um percentual superior a 10%, no entanto, não figuram no Gráfico 03 e estão distribuídas em seis das 22 localidades.

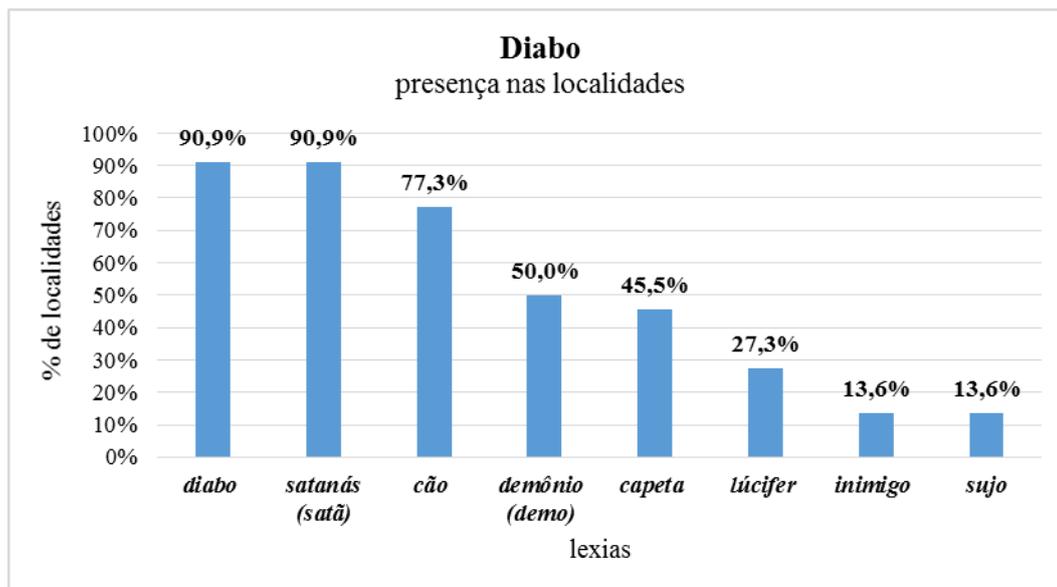


Gráfico 03 – *Diabo*: presença nas localidades

A partir da observação dos dados constantes na Tabela 02 e com base na leitura do Gráfico 03, depreende-se que as lexias *diabo* e *satanás (satã)*, já consagradas pela norma de uso geral, integram o vocabulário dos informantes na Bahia, registradas, de maneira predominante, na fala de sujeitos distintos pertencentes a uma mesma localidade. As formas *cão*, *demônio (demo)* e *capeta* figuram também com frequência elevada no repertório lexical dos sujeitos entrevistados, com distribuição superior a 45%.

As designações fornecidas como respostas para *diabo* permitiram a elaboração de uma carta linguística geral com as formas mais representativas para nomear o referente. Com o intuito de propiciar uma melhor visualização, conforme explicitado na metodologia, adotou-se como critério para cartografia dos dados o índice de produtividade calculado a partir do número total de presença registrada das formas lexicais nas localidades. Desse modo, tomou-se como base as lexias que apresentaram um percentual de distribuição diatópica superior a 20%. As demais designações registradas estão explicitadas, com as respectivas indicações dos pontos em que ocorrem, no Quadro 07.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 01

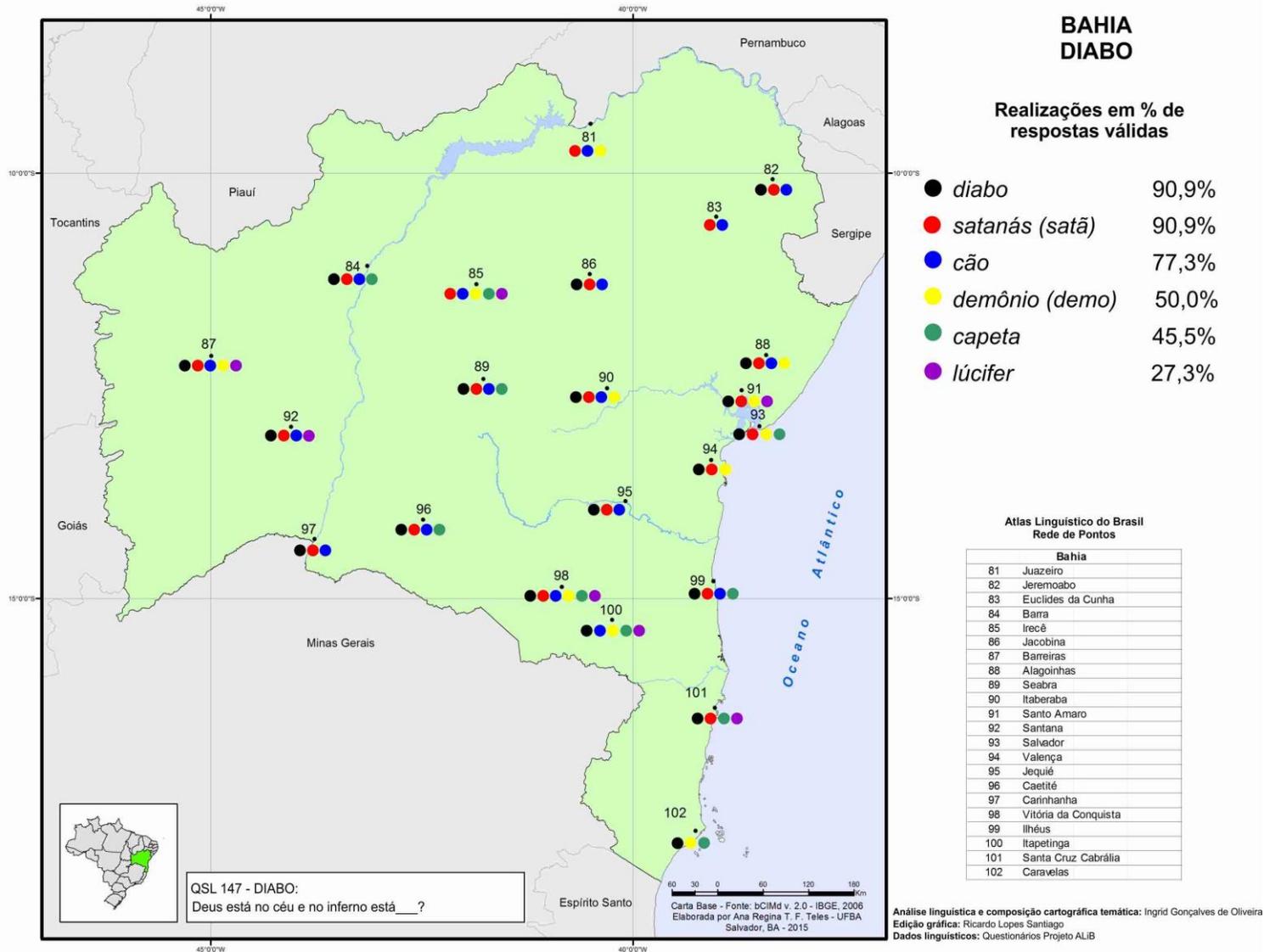


Figura 06 – Carta 01: DIABO

Com base na leitura da Carta 01: DIABO, observa-se que a forma *diabo* está distribuída por quase todo o estado da Bahia, com exceção dos pontos 081 e 085, Juazeiro e Irecê, respectivamente. O mesmo se aplica a *satanás (satã)*, com ocorrência em 20 localidades, excetuando-se os pontos 100 – Itapetinga – e 102 – Caravelas – ambas localizadas no Sul da Bahia. Percebe-se, com isso, que as lexias *diabo* e *satanás (satã)* integram a norma linguística dos falantes na região, tendo em vista que atendem aos princípios para estabelecimento de normas linguísticas, “alta frequência e distribuição regular”, conforme exposto por Aragão (2012, p. 117).

A forma *cão* está distribuída amplamente por quase todo o estado, com ocorrência registrada em 17 localidades. Os cinco pontos em que não houve registro para a designação estão localizados em duas mesorregiões da Bahia, no Sul baiano – Valença (094), Santa Cruz Cabrália (101) e Caravelas (102) e na Região Metropolitana de Salvador – Santo Amaro (091) e Salvador (093).

Observa-se que *demônio (demo)*, ocorre em 11 localidades distribuídas por todo o estado. *Capeta* ocorreu em 10 localidades majoritariamente situadas nas regiões centrais do estado (seis localidades), no Sul da Bahia (três localidades) e na Região Metropolitana de Salvador (uma localidade). Já a forma *lúcifer*, foi registrada em apenas 06 municípios.

Com base na observação da Carta 01, pode-se depreender que as lexias documentadas como designação para *diabo* estão distribuídas amplamente por todo o estado da Bahia e não constituem áreas dialetais específicas.

O Quadro 07 apresenta, além das designações mais produtivas apresentadas na Carta 01, os grupos lexicais com percentual de ocorrência inferior a 20%. As respostas únicas, agrupadas na categoria *outras denominações*, figuram à parte no Quadro 08.

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
081	Juazeiro	<i>cão; demônio (demo); inimigo; satanás (satã)</i>
082	Jeremoabo	<i>cão; diabo; satanás (satã); sujo</i>
083	Euclides da Cunha	<i>cão; diabo; satanás (satã); sujo</i>
084	Barra	<i>cão; capeta; diabo; satanás (satã)</i>
085	Irecê	<i>bicho (de rabo/ruim); cão; capeta; demônio (demo); lúcifer; satanás (satã)</i>
086	Jacobina	<i>cão; diabo; satanás (satã)</i>
087	Barreiras	<i>cão; demônio (demo); diabo; lúcifer; satanás (satã)</i>
088	Alagoinhas	<i>cão; demônio (demo); diabo; maligno; satanás (satã)</i>
089	Seabra	<i>cão; capeta; diabo; satanás (satã)</i>
090	Itaberaba	<i>cão; demônio (demo); diabo; satanás (satã)</i>
091	Santo Amaro	<i>demônio (demo); diabo; inimigo; lúcifer; maligno; satanás (satã)</i>

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
092	Santana	<i>cão; diabo; satanás (satã); sujo</i>
093	Salvador	<i>capeta; coisa ruim; demônio (demo); diabo; satanás (satã)</i>
094	Valença	<i>demônio (demo); diabo; satanás (satã)</i>
095	Jequié	<i>cão; diabo; satanás (satã)</i>
096	Caetité	<i>cão; capeta; diabo; satanás (satã)</i>
097	Carinhanha	<i>cão; diabo; satanás (satã)</i>
098	Vitória da Conquista	<i>cão; capeta; demônio (demo); diabo; inimigo; Lúcifer; satanás (satã)</i>
099	Ilhéus	<i>cão; capeta; diabo; satanás (satã)</i>
100	Itapetinga	<i>cão; capeta; coisa ruim; demônio (demo); diabo; Lúcifer</i>
101	Santa Cruz Cabrália	<i>capeta; diabo; Lúcifer; satanás (satã)</i>
102	Caravelas	<i>bicho (de rabo/ruim); capeta; demônio (demo); diabo</i>

Quadro 07 – *Diabo*: distribuição diatópica das formas lexicais

Apresentam-se, na sequência, as respostas de ocorrência única distribuídas por localidade no Quadro 08.

Nº do ponto	Nome da localidade	Outras denominações – respostas únicas
082	Jeremoabo	<i>colchão de galinha choca</i>
088	Alagoinhas	<i>malfazejo</i>
088	Alagoinhas	<i>rabudo</i>
091	Santo Amaro	<i>ferrabrás</i>
093	Salvador	<i>criatura</i>
097	Carinhanha	<i>trem ruim</i>
097	Carinhanha	<i>cabra da peste</i>
102	Caravelas	<i>lá ele</i>

Quadro 08 – *Diabo*: outras denominações – respostas únicas

5.2 QSL 148 – FANTASMA

O universo mágico religioso de um povo engloba aspectos que recobrem questões sócio-religiosas, assim como superstições e crenças que povoam o imaginário popular. Estas, por sua vez, são influenciadas pelo processo histórico de constituição religiosa das sociedades. A crença em manifestações espirituais dos mortos é antiga e remonta às culturas pré-históricas animistas. Venerar os mortos, por meio de práticas mágicas como ritos funerários e exorcismos, era um costume comum. Descrevem-se os fantasmas como espíritos que assombram um determinado local ou pessoa, normalmente, ligados a esses em vida.

A crença em fantasmas pode ser explicada como um fenômeno cultural universal já presente nas culturas religiosas pré-históricas animistas. O conceito de animismo é uma construção antropológica criada para explicar as crenças dos povos primitivos e se fundamenta, resumidamente, na ideia de que seres não humanos – animais, plantas, objetos inanimados e fenômenos extrafísicos – possuem uma essência espiritual.

O termo foi cunhado e proposto por Edward Burnett Tylor, em sua obra intitulada *Primitive Culture* (1871), o autor, ao propor este conceito, buscava afirmar que para o homem primitivo tudo que existia era dotado de “alma”. Campêlo (1997, p. 29), ao interpretar o conceito proposto por Tylor, afirma que “a crença na “*doutrina das almas*” estava presente de alguma forma em todas as sociedades, e explicaria o culto dos mortos e o nascimento dos deuses” (CAMPÊLO, 1997, p.29). Nessa linha, a ideia de “alma” surge nas culturas primitivas como forma de tentar compreender os fenômenos humanos e naturais enigmáticos e foi se desenvolvendo gradativamente. Segundo Campêlo (1997, p. 29),

(...) a partir do conceito estabelecido, ele foi sucessivamente desenvolvido e maquilhado, dando origem a toda uma variedade de seres sobrenaturais, incluindo as almas dos animais, plantas e objectos materiais, bem como aos deuses, demónios, espíritos, diabos, etc.

A crença em fantasmas não perpassa pela religião no sentido estrito, mas pertence ao universo de credices e superstições que povoam o imaginário popular das sociedades, motivados, por sua vez, pelo processo de constituição histórico-religioso da comunidade. No que se refere ao processo de nomeação para *fantasma*, considera-se que a influência religiosa funciona como fator preponderante nas escolhas lexicais realizadas pelos falantes. As designações documentadas revelam crenças e mitos associados à temática da morte, ao folclore e às tradições regionais.

Mesmo se tratando de um conceito abstrato, este materializa-se no léxico dos sujeitos entrevistados, o que poderá ser constatado, ao longo desta seção, a partir da observação das lexias documentadas como designação para *fantasma*. Acreditar ou não em fantasmas não impede que os sujeitos reconheçam o referente, assim como as superstições, as crenças e os mitos da cultura local. Como indicam os depoimentos fornecidos pelos informantes e descritos a seguir.

(08) INF. – Isso é ilusão.

INQ. – que se diz que é de outro mundo?

INF. – Alguns dizem que já viu padre sem cabeça, já viu a mula falá.

INQ. – Então, isso tudo chama o quê?

INF. – Ilusão. Só ilusão.

INQ. – A pessoa que acredita diz que viu o quê?

INF. – Viu *fantasma*, viu num sei o quê.

INF. – Mas não existe nada disso. É só ilusão.

INQ. – Certo.

INF. – Só tenho medo do vivo, porque morto não faz mal a ninguém.

(Inq. 093/03 (Salvador – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, ensino fundamental, católica)

(09) INF. – Tem duas coisas pra ele acreditá na terra. Eu, ou qualquer um de nós aqui.

INF. – E insisti em quem falá que não existe diabo aqui, existe. Quem não pensa que não existe *espírito maligno*, existe. Muitas vezes a pessoa morre, mas o *espírito* fica aqui atentano. Ele volta pra cá de novo. Ele é tão ruim que lá ninguém aceitô ele. Ele vem pr'aqui atentá as pessoa, né? Vem. Já passô por mim, já. Já aconteceu isso comigo. Eu tive que rezá muito e pedi a Nossa Senhora Santana. E hoje sou devoto de Nossa Senhora Santana. Foi assim que eu consegui livrá desse miserávi.

(Inq. 097/03 (Carinhanha – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, ensino fundamental, católica)

(10) INF. – Ah! Vê muita coisa. Eu mesmo já vi aqui nessa rua uma época, meia noite, nós víamos ali no quintal uma pessoa que tava morrendo, nós tivemos um aviso ali em cima, na esquina.

INQ. – Foi mesmo menina?

INF. – Um caixão desceu rolando ali.

INF. – Parou nos nossos pés assim e não era nada. A gente viu vindo o caixão, chegô não era nada. Era *visagem*, essas coisa a gente vê, né?

INF. – É porque essa rua aqui era cemitério muito tempo antigamente, né. A gente ia pro rio pegá água a noite pra bebê, lá a gente via, em cima da pedra, os cachorro latia. Quando a gente olhava, pessoa que já morreu afogado em cima da pedra, sentado de terno branco.

(Inq. 100/04 (Itapetinga – BA) / Inf.: mulher, faixa etária 2, ensino fundamental, católica)

Percebe-se na fala dos informantes traços característicos da cultural popular e religiosa das localidades, associados contextualmente às lexias documentadas para nomear *fantasma*. Estas, além de revelar traços da norma linguística das comunidades investigadas, apresentam parte do conjunto de tradições e crenças da cultura popular na Bahia.

Como resposta ao questionamento “o que algumas pessoas dizem já ter visto, à noite, em cemitérios ou em casas, que se diz que é do outro mundo?” (COMITÊ..., 2001, p. 33), documentou-se um total de 145 ocorrências e 139 respostas válidas, constituindo, assim, um conjunto de 14 formas lexicais para nomear o referente na região.

Constatou-se maior produtividade para o grupo lexical *alma* (*de outro mundo/ penada/ perdida*), representando 25,9% (36 ocorrências) do total de formas lexicais válidas. No que se refere à distribuição diatópica, *alma* (*de outro mundo/ penada/ perdida*) ocorreu em 17 das 22 localidades investigadas, totalizando 77,3%. A segunda variante mais produtiva foi *assombração*, apresentando um percentual de frequência por ocorrência de 24,5% (34 ocorrências), presente em 18 localidades (81,8%). Registraram-se também as variantes *fantasma*, *livusia*, *visagem*, *visão* e *vulto*. As respostas de ocorrência única – *defunto*, *espírito* (*maligno*) e *mal-assombro* – foram reunidas na categoria *outras denominações*. Para as respostas consideradas como não válidas – não sabe (N.S.), não lembra (N.L.) e não obtida (N.O.) – documentou-se um total de 06 ocorrências.

5.2.1 *Fantasma*: um olhar lexicográfico

A pesquisa nos dicionários gerais da língua portuguesa revela que grande parte das lexias documentadas para *fantasma* se encontra dicionarizada com acepções semelhantes à que se busca obter a partir da aplicação do questionário linguístico do Projeto ALiB, conforme pode ser constatado observando-se o Quadro 09.

QSL 148 - Fantasma	Dicionários		
Lexias	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)	Aulete (2011)
<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida)</i>	=	=	=
<i>assombração</i>	∅	=	=
<i>Fantasma</i>	=	=	=
<i>Livusia</i>	∅	∅	=
<i>visagem</i>	≠	=	=
<i>Visão</i>	±	±	±
<i>Vulto</i>	≠	±	±
Outras denominações:			
<i>defunto</i>	≠	≠	≠
<i>espírito (maligno)</i>	±	=	±
<i>mal-assombro</i>	∅	=	=

Legenda: (=) mesma acepção; (±) extensão de sentido; (≠) outra acepção; (∅) não dicionarizada

Quadro 09 – *Fantasma*: registro em dicionários

Alma (de outro mundo/ penada/ perdida), forma mais produtiva, está dicionarizada nas três obras lexicográficas consultadas. Moraes Silva (1890), além da definição geral para *alma*, apresenta os verbetes *almas do outro mundo*: “o espírito dos que morrem; espectro; phantasma” e *alma penada*: “a alma do purgatório, que o povo ignorante supõe aparecer em figura humana por expiação de algum grande peccado”. O autor apresenta ainda ampla definição para distinguir *alma* e espírito:

O primeiro é o espírito que anima alguns seres organizados, e é n’elles principio de acção e de sentimento. O segundo é o nome de uma substância simples, immaterial, inteligente e livre. O que caracteriza a *alma* é a vida e a sensibilidade. O que caracteriza o *espírito* é a inteligência. [...] Fallando pois do homem, *alma* e *espírito* são synonymos: pódem em alguns casos empregar-se indiferentemente. (MORAES SILVA, 1890, p. 139)

A ideia de alma dotada de inteligência é o conceito básico que define a imagem do *fantasma* enquanto aparição sobrenatural de um fenômeno inexplicável. Na esfera humana, segundo a definição do autor, *alma* e *espírito* podem ser empregados como sinônimos, podendo funcionar como indícios da motivação dos processos de extensão de sentido empregados pelos falantes. Percebe-se, também, com a diferenciação *alma perdida/penada*, a clara influência da corrente religiosa do cristianismo – uma das religiões mais difundida na Bahia – no processo de constituição lexical.

Houaiss (2009) apresenta também definições ligadas à esfera religiosa, “*parte imaterial do homem, dotada de existência individual, e que subsiste após a morte do corpo; espírito*”. Nessa obra, *alma* figura também como acepção para *fantasma*, “*espírito*

desencarnado; fantasma". *Alma de outro mundo* e *alma penada* seguem a mesma linha de definição apresentada por Moraes Silva, respectivamente, "*fantasma; espectro*" e "*alma do purgatório que, segundo a crença popular, vagueia às vezes pela terra em penitencia*". Em ambas, as definições para alma seguem duas linhas interpretativas para estabelecer as significações e as designações: a significação presente na cultura geral para designar *fantasma*, não ligada à esfera religiosa, e a designação vinculada à concepção religiosa cristã de *vida-purificação-morte*. Em Houaiss registra-se *alma perdida* como verbete remissivo para *alma*.

Percebe-se que além do conceito geral de *alma* para designar *fantasma*, as lexias *alma penada* e *perdida* pertencem à esfera do cristianismo popular e figuram dicionarizadas em Houaiss com essa acepção.

Igual tratamento foi constatado em Aulete (2011), uma vez que, logo após a definição geral, apresentam-se as definições ligadas ao contexto religioso, "*princípio espiritual, tido como imortal, e portanto separável do corpo material (do homem e, para muitos, do animal)*". Na obra de Aulete, identifica-se a inserção da vertente religiosa do espiritismo registrada lexicograficamente como o "*espírito de pessoa que viveu na Terra ou em outros mundos, e já não se encontra no seu corpo físico*", classificada como termo popular e indicando remissão para *fantasma*.

A forma *assombração* não figura dicionarizada em Moraes Silva, encontraram-se apenas as entradas *assombrado* e *assombramento*, respectivamente "*assombrado de visão, almas, fantasmas*" e "*susto, medo por causa de alguma visão*". Em Houaiss, *assombração* constitui entrada com a mesma acepção fornecida pelos informantes e apresenta remissões para *fantasma* e *alma de outro mundo*. Em Aulete, a forma *assombração* está caracterizada como brasileirismo e figura como entrada, mas, assim como em Moraes Silva, indica apenas a ação, o ato de assombrar-se, sem indicação direta para *fantasma*, "*terror causado pela aparição de fenômeno inexplicável ou sobrenatural, como fantasmas etc*".

Em Moraes Silva, a lexia *fantasma* está definida, genericamente, como a "*imagem, que se representa á fantasia; Representação de figuras medonhas, espectros, sombras de mortos*". Houaiss apresenta descrição semelhante, "*imagem ou visão quimérica e assustadora; aparição sobrenatural de pessoa morta*", porém, além desta, apresenta as formas *abantesma*, *aparição*, *assombração*, *avejão*, *espectro*, *visagem*, *visão* e *visonha* como formas sinônimas e variações de *fantasma*. Entre as variações descritas na obra, foram documentas no *corpus* da pesquisa, presentes no vocabulário dos informantes, as lexias *assombração*, *visagem* e *visão*. Em Aulete consta apenas a definição geral para *fantasma*,

“*suposta aparição de pessoa que já morreu; alma penada; assombração; espectro; imagem sobrenatural que alguém julga ver*”.

A forma *livusia* está dicionarizada apenas em Aulete (2011), no entanto, não apresenta definição específica e remete diretamente para assombração.

Nota-se, com isso, que em Aulete as indicações remissivas nem sempre apresentam correspondência. *Fantasma* tem, entre outras definições, *assombração* apontada como sinônimo. Quando se verifica a entrada para *assombração*, encontra-se apenas a definição indicando a ação, o ato de assombrar-se, não figurando como sinônimo de *fantasma*. O mesmo se aplica para *livusia*, constitui entrada com indicação direta para *assombração*, a qual, por sua vez, não apresenta *livusia* como forma sinônima. *Visagem* também apresenta problemas na triangulação das remissões, é definida como um brasileirismo da seguinte maneira, “*aparicação, fantasma, assombração*”. Vê-se, no entanto, que não há indicação direta para as formas *fantasma* e *assombração*, assim como não figuram entre as definições propostas nas referidas entradas.

Visagem apresenta acepção distinta apenas em Moraes Silva, nas demais obras designa *fantasma*. A lexia *visão* foi classificada como *extensão de sentido* nas três obras pesquisadas, todas expõem apenas a significação geral, mas ainda assim apresentam traços sêmicos característicos do referente. Tem-se, em Moraes Silva, “*aparicação; imaginação de que se vê alguma coisa; Visões, espectros, coisas horríveis que aparecem; Coisa, objecto que se mostra maravilhosamente; Qualquer coisa estranha, de apparencia fora de comum, que nos apparece*”. Em Aulete, “*pretensa aparição de ente sobrenatural*”.

Em nenhuma das três obras lexicográficas consultadas, encontrou-se registro para *vulto* com a mesma acepção fornecida pelos informantes. Em Moraes Silva, as definições apresentadas não se aproximam da acepção buscada. Já em Houaiss e Aulete, os registros foram classificados como *extensão de sentido*, tendo em vista que, nas duas obras, as definições apresentam traços que se aproximam da ideia de aparições visuais abstratas, respectivamente, “*figura ou imagem pouco nítida*” e “*corpo ou figura indistinta*”.

A lexia *defunto*, inserida na categoria *outras denominações*, está registrada com acepção distinta de *fantasma* nos três dicionários. Infere-se que os informantes, ao empregarem a forma, associam *fantasma* às aparições de espíritos de pessoas que já morreram, empregando, assim, *defunto* como designação genérica para qualquer aparição. Diferente da lexia *visão*, enquadrada, nas duas obras mais recentes, na categoria *extensão de sentido*, *defunto* não apresenta nenhum traço que remeta à forma, apenas a definição para

morto. *Visão*, mesmo não designando especificamente o referente, indica aparições abstratas pouco definidas.

Em Moraes Silva e Aulete, *espírito* foi classificado como *extensão de sentido* pois, conforme explicitado anteriormente, apresenta traços semânticos próximos ou característicos do referente. Moraes Silva, além da remissão para *alma*, define *espírito* como “A *alma, substancia espiritual, simples incorpórea: a alma dos finados*” e apresenta o verbete *espírito maligno* como designação para demônio. Em Aulete, além das significações gerais e das designações específicas à esfera religiosa, *espírito* não aparece como indicação direta para *fantasma*, enquadrando-se, assim, na categoria *extensão de sentido*. No que tange ao âmbito religioso, Aulete define *espírito* como “*suposta entidade imaterial, superior às coisas terrenas; para os espíritas, a alma dos mortos desencarnados; qualquer entidade sobrenatural, seja do bem, seja do mal*”. A forma *espírito maligno* figura como verbete, porém com acepção distinta, refere-se à entidade sobrenatural Diabo – o demônio. Apenas em Houaiss localizou-se *espírito* como designação para *fantasma* por meio de remissão, o qualificador *maligno* não aparece.

Mal-assombro não está dicionarizada em Moraes Silva e não figura como entrada em Aulete, mas como pertencente ao verbete *mal-assombrado*. Novamente, apenas Houaiss apresenta registro da forma, definida como “*manifestação sobrenatural de um ser; alma do outro mundo; aparição, fantasma, mal-assombrado, mal-assombramento*”.

A principal contribuição da pesquisa lexicográfica para análise interpretativa da lexia *fantasma* foi a observação de que, mesmo apresentando avanços significativos no levantamento da variação presente no repertório lexical da língua portuguesa, os dicionários tradicionais ainda não apresentam registros de variantes regionais que constituem parte do patrimônio linguístico cultural brasileiro.

5.2.2 Agrupamentos linguísticos

Nas 22 localidades que integram a rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia, foram documentadas 139 respostas válidas para a pergunta 148 do QSL, resultando em 14 lexias para designar o referente. Após a realização do agrupamento linguístico, passou-se a trabalhar com um conjunto de oito grupos lexicais, apresentados, com maiores detalhes, no Quadro 10.

Agrupamentos lexicais	Itens lexicais agrupados
<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida)</i>	<i>alma; alma de outro mundo; alma penada; alma perdida</i>
<i>assombração</i>	<i>assombração</i>
<i>fantasma</i>	<i>fantasma</i>
<i>livusia</i>	<i>livusia</i>
<i>visagem</i>	<i>visagem</i>
<i>Visão</i>	<i>visão</i>
<i>Vulto</i>	<i>vulto</i>
<i>outras denominações</i>	<i>defunto; espírito (maligno); mal-assombro</i>

Quadro 10 – *Fantasma*: variantes lexicais – agrupamentos

Como se constata a partir da observação ao Quadro 10, aglutinaram-se em um único grupo lexical as lexias compostas *alma de outro mundo*, *alma penada* e *alma perdida* que tem como sema base a forma *alma*. Não foram agrupadas as formas *visagem*, *visão* e *vulto*, pois, conforme pode ser observado na pesquisa em dicionários, na tradição lexicográfica as formas não apresentam exatamente as mesmas acepções. Consideraram-se, para essa investigação, as acepções fornecidas pelos informantes como variantes independentes, tendo em vista que nessas três ocorrências, mais precisamente nas formas *visão* e *vulto*, percebem-se processos semânticos de extensão de sentido. A categoria *outras denominações* é formada pelas lexias de ocorrência única. *Espírito* e *espírito maligno* ocorreram separadamente em localidades e por informantes distintos.

5.2.3 Análise estatística

A presente etapa, após definição dos grupos lexicais, consiste na análise estatística das designações documentadas para nomear *fantasma*. O índice de frequência para cada um dos agrupamentos linguísticos, calculado com base no número total de ocorrências válidas, pode ser conferido na Tabela 03.

Tabela 03 – *Fantasma*: frequência das formas lexicais

Lexias	Total de ocorrências	Percentual
<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida)</i>	36	25,9%
<i>assombração</i>	34	24,5%
<i>fantasma</i>	26	18,7%
<i>visagem</i>	22	15,8%
<i>livusia</i>	9	6,5%
<i>vulto</i>	5	3,6%
<i>visão</i>	3	2,2%
<i>outras denominações</i>	4	2,9%
Total	139	100,0%

A análise estatística aponta que *alma* (*de outro mundo/ penada/ perdida*) apresenta o maior índice de ocorrência entre os informantes (25,9%), seguida pelas formas *assombração* (24,5%), *fantasma* (18,7%), *visagem* (15,8%) e *livusia* (6,5%). O Gráfico 04 apresenta o resumo da Tabela 03, excetuando-se a categoria *outras denominações*.

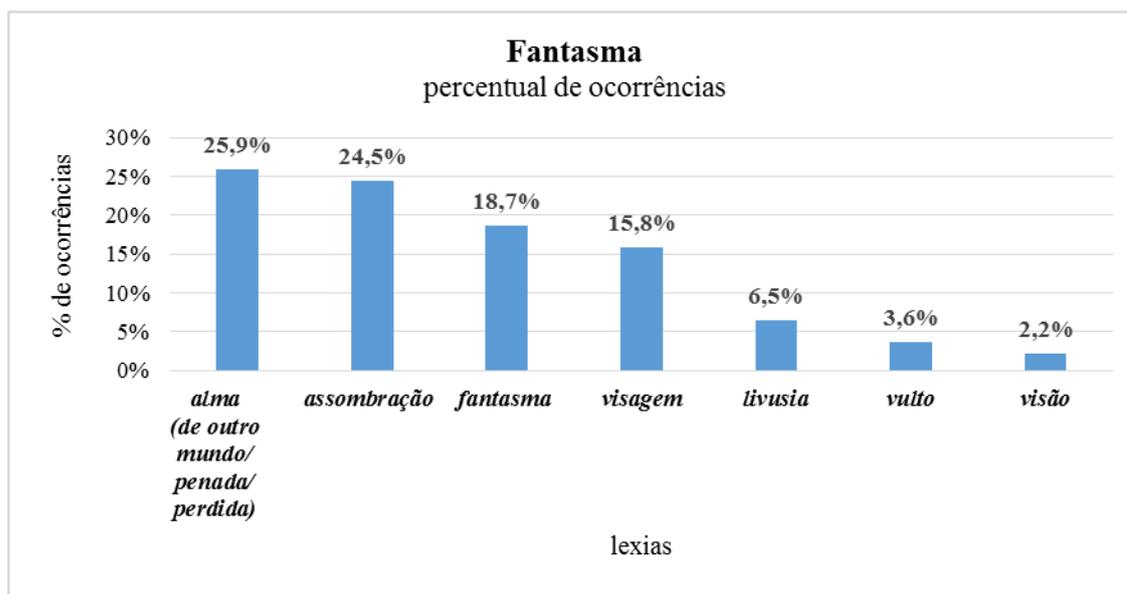


Gráfico 04 – *Fantasma*: percentual de ocorrências

5.2.4 Distribuição diatópica e cartografia dos dados

A análise diatópica aponta que a lexia *assombração*, diferente do que revela o percentual de frequência por número de ocorrência, apresentou maior produtividade diatópica. *Assombração* está presente em 18 das 22 localidades investigadas, constituindo, assim, 81,8% (18). Na sequência aparecem as formas *alma* (*de outro mundo/ penada/ perdida*), 77,3% (17), seguida pelas lexias *fantasma* e *visagem*, respectivamente, 72,7% (16) e 63,6% (14). A Tabela 04 apresenta o número total de ocorrências de cada grupo lexical nas localidades e seus respectivos percentuais. As lexias agrupadas sob a categoria *outras denominações* são de ocorrência única e estão distribuídas em três das 22 localidades.

Tabela 04 – *Fantasma*: distribuição diatópica das denominações

Lexias	Total de localidades	Percentual
<i>assombração</i>	18	81,8%
<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida)</i>	17	77,3%
<i>fantasma</i>	16	72,7%
<i>visagem</i>	14	63,6%
<i>livusia</i>	6	27,3%
<i>vulto</i>	5	22,7%
<i>visão</i>	3	13,6%
<i>outras denominações</i>	3	13,6%
Total de localidades pesquisadas	22	---

A partir da observação dos dados apresentados na Tabela 04, o grau de produtividade diatópica, presença nas localidades, não coincide com o índice de frequência por número de ocorrências obtido para as formas linguísticas em análise. *Alma (de outro mundo/ penada/ perdida)* foi a lexia utilizada com maior frequência entre os informantes, no que se refere à produtividade por presença nas localidades, *assombração* foi a forma mais produtiva. Isso se deve ao fato de que algumas formas lexicais são fornecidas como segunda ou terceira resposta por um único informante ou, em outros casos, são empregadas por informantes distintos, mas pertencentes à mesma localidade.

Tal fato pode ser constatado ao se observar os índices encontrados para a categoria *outras denominações*, em relação à frequência por ocorrência, supera a forma *visão* em percentual (2,9% para 2,2%). Se observado o fator presença nas localidades, as duas categorias empatam em percentual, 13,6% (03 localidades). Nesse caso, registraram-se duas ocorrências únicas como designação para *fantasma* numa mesma localidade, *defunto* e *mal-assombro* foram utilizadas como primeira resposta por dois informantes distintos do ponto 083 (Euclides da Cunha – BA), respectivamente, informante da faixa etária I, sexo feminino, e informante da faixa etária II, sexo masculino. Desse modo, a frequência por número de ocorrências para a categoria supera o número por presença nas localidades.

As demais lexias coincidem, em ordem de produtividade, nos fatores de frequência por número de ocorrência e presença nas localidades. O Gráfico 05 apresenta os dados descritos na Tabela 04 com exceção da categoria *outras denominações*.

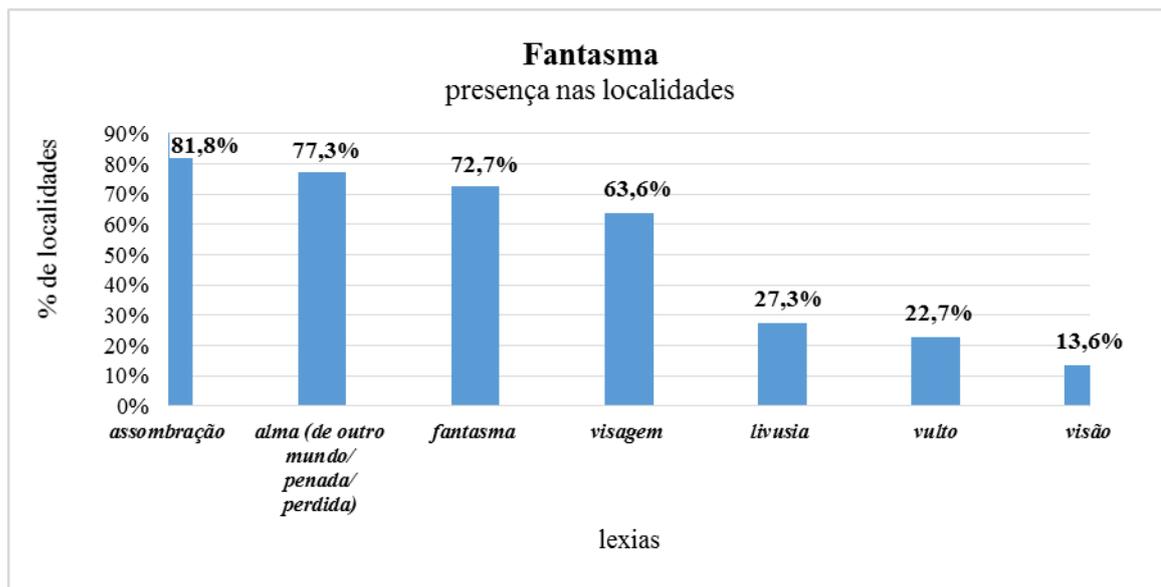


Gráfico 05 – *Fantasma*: presença nas localidades

Com base nos dados constantes na Tabela 04 e na leitura do Gráfico 05, constata-se que as lexias *assombração*, *alma (de outro mundo/ penada/ perdida)*, *fantasma* e *visagem* integram o vocabulário dos informantes na Bahia, com mais de 10 registros nas 22 localidades investigadas. As formas *livusia*, *vulto* e *visão* figuram também no repertório dos informantes, porém com menor escala de distribuição na rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia.

As respostas para *fantasma* permitiram a elaboração de uma carta linguística geral com as formas mais representativas para nomear o referente no estado da Bahia. Adotou-se como critério para cartografia dos dados, conforme explicitado anteriormente, o índice de produtividade das formas lexicais calculado com base na presença registrada no universo das 22 localidades investigadas. Figuram na carta as lexias que apresentaram um percentual de distribuição diatópica superior a 20%. Todas as designações registradas, incluindo aquelas que não figuram na carta, estão explicitadas, com as respectivas indicações dos pontos em que ocorrem, no Quadro 11.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 02

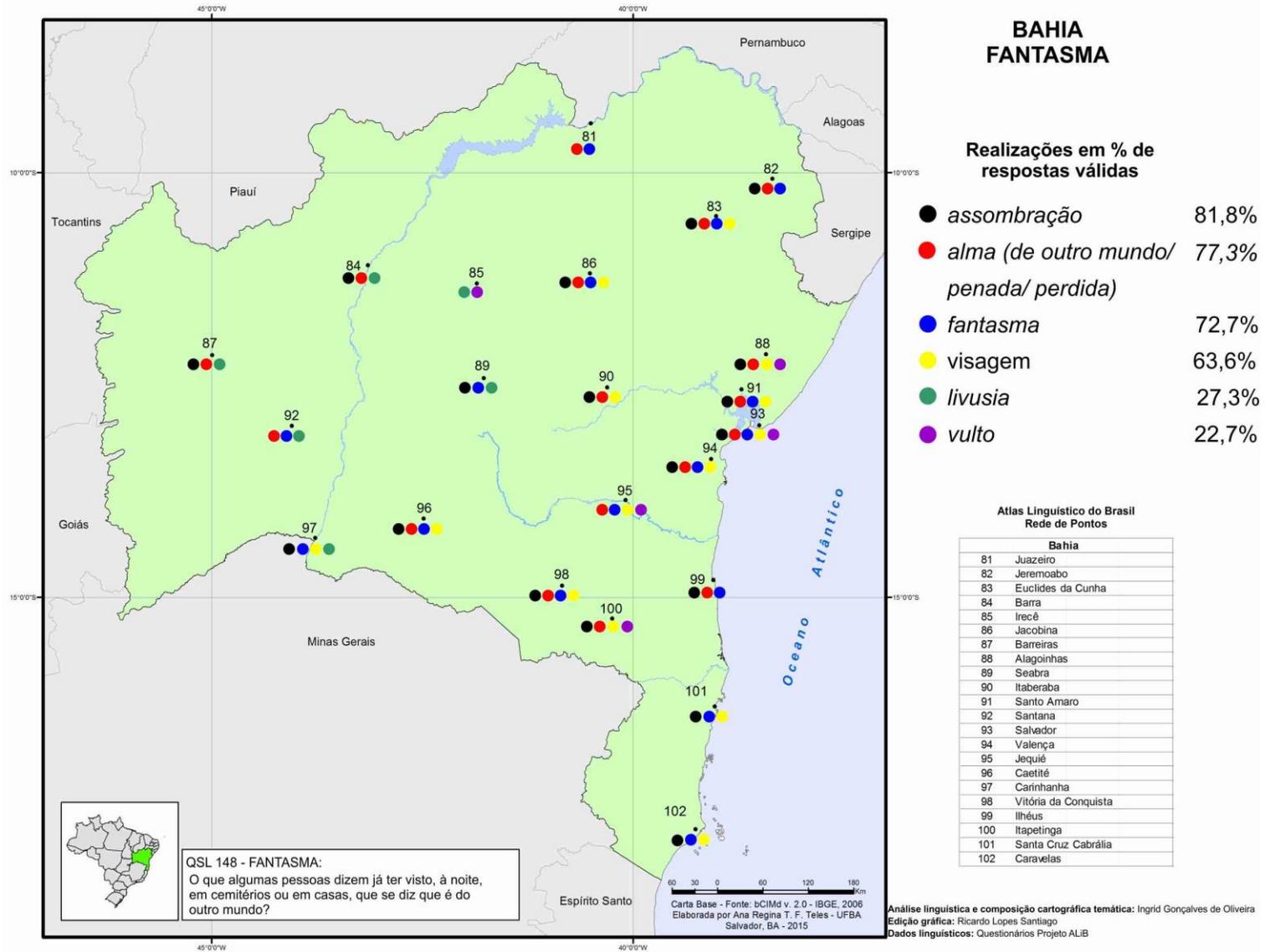


Figura 07 – Carta 02: FANTASMA

Partindo da leitura da Carta 02: FANTASMA, na qual se registram as respostas com percentual superior a 20% de presença no universo das 22 localidades investigadas, observa-se que a forma *assombração* está distribuída uniformemente por todo o estado da Bahia, com exceção dos pontos 081 (Juazeiro), 085 (Irecê), 092 (Santana) e 095 (Jequié). O mesmo se aplica a *alma (de outro mundo/penada/perdida)*, com ocorrência em 17 localidades, excetuando-se os pontos 085 (Irecê), 089 (Seabra), 097 (Carinhanha), 101 (Santa Cruz Cabralia) e 102 (Caravelas).

Percebe-se, com isso, que as lexias *assombração* e *alma (de outro mundo/ penada/ perdida)* não favorecem a identificação de áreas dialetais específicas e integram o vocabulário dos falantes na maior parte do estado. O mesmo se aplica para *fantasma*, com presença em um número menor de localidades (16), mas com ampla distribuição na região. Não foram encontrados registros para *fantasma* nos pontos 084 (Barra), 085 (Irecê), 087 (Barreiras), 088 (Alagoinhas), 090 (Itaberaba) e 100 (Itapetinga). A lexia *visagem*, por sua vez, apresenta distribuição mais concentrada, conforme pode ser visualizado na Carta 03: VISAGEM – área dialetal/isoléticas.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 03

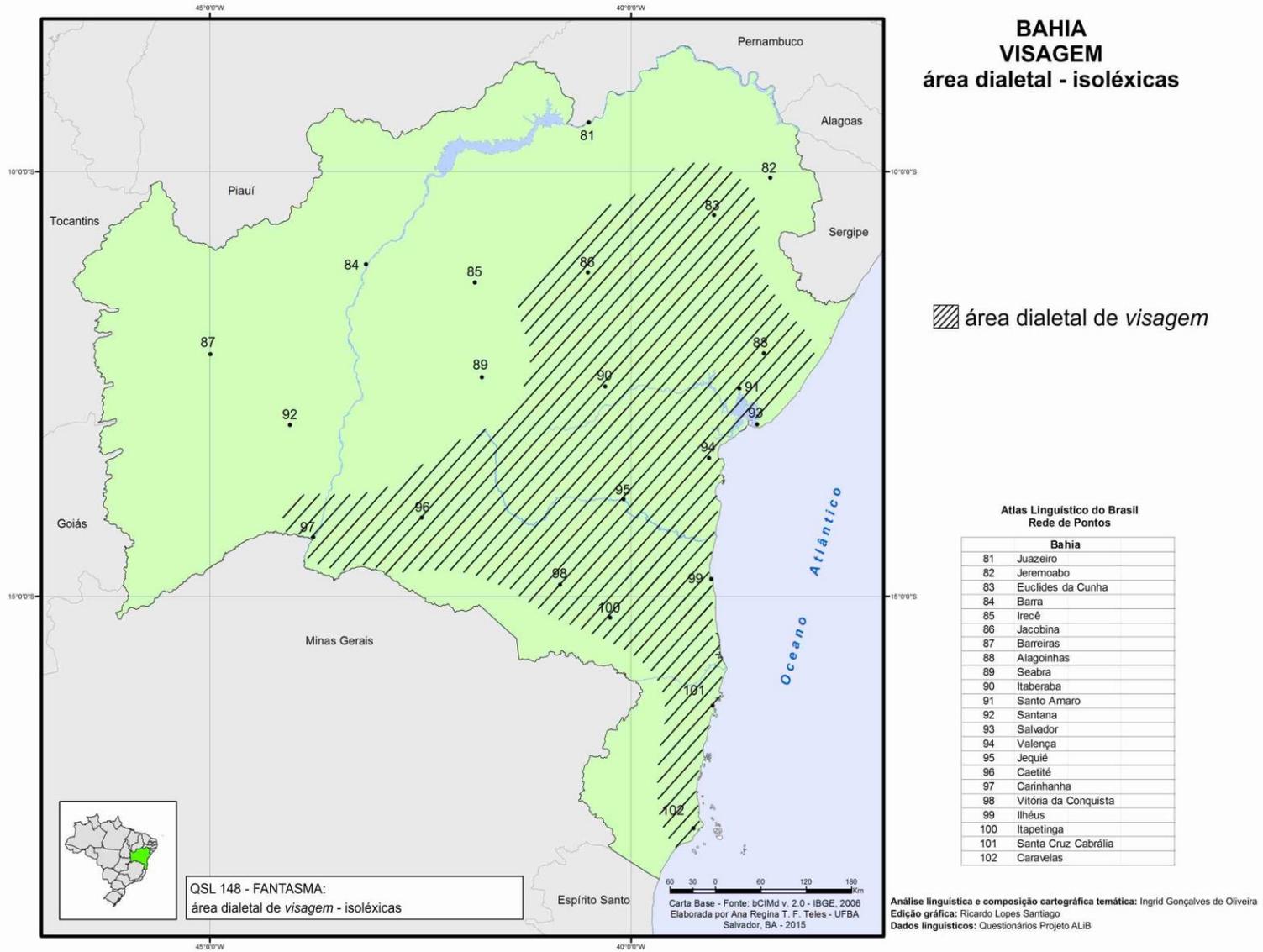


Figura 08 – Carta 03: VISAGEM – área dialetal/isoléxicas

A forma *livusia* distribui-se também de maneira concentrada, com presença registrada em 06 pontos, 084 (Barra), 085 (Irecê), 087 (Barreiras), 089 (Seabra), 092 (Santana) e 097 (Carinhanha). Para melhor visualização, a área dialetal de *livusia* pode ser conferida na Carta 04: LIVUSIA – área dialetal/isoléticas. Detectou-se, além das áreas dialetais de *visagem* e *livusia*, uma pequena área comum às duas formas que poderá ser conferida na Carta 05: VISAGEM/LIVUSIA – áreas dialetais/isoléticas.

Já a lexia *vulto*, com presença registrada em 05 localidades, não apresenta uma área concentrada de falares. Foi documentada nos pontos 085 (Irecê), 088 (Alagoinhas), 093 (Salvador), 095 (Jequié) e 100 (Itapetinga).

Em resumo, observando a Carta 02: FANTASMA, pode-se depreender que as lexias documentadas como designação para *fantasma*, com exceção das formas *visagem* e *livusia*, estão distribuídas amplamente por todo o estado da Bahia e não constituem áreas dialetais específicas.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 04

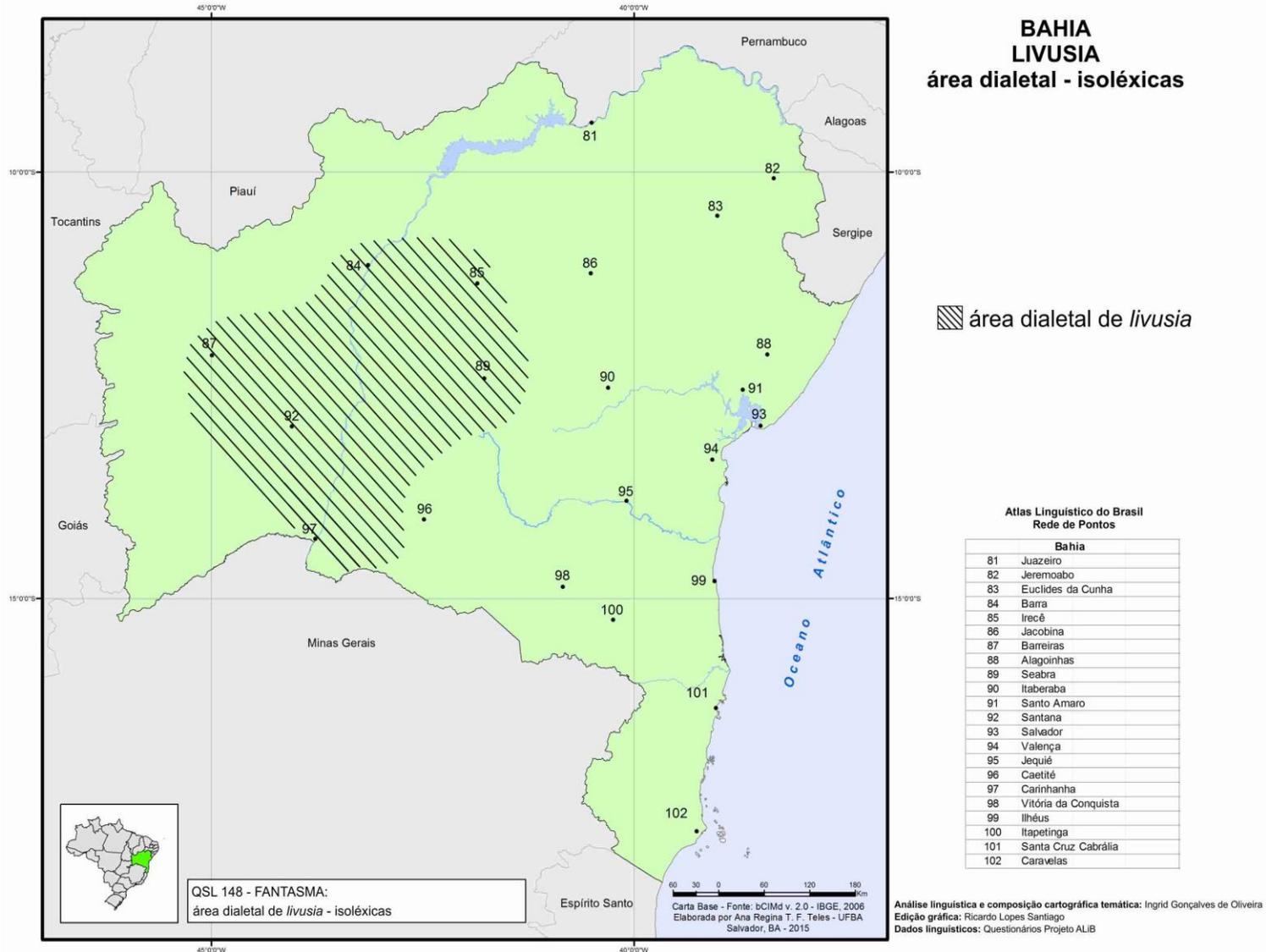


Figura 09 – Carta 04: LIVUSIA – área dialetal/isoléxicas

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 05

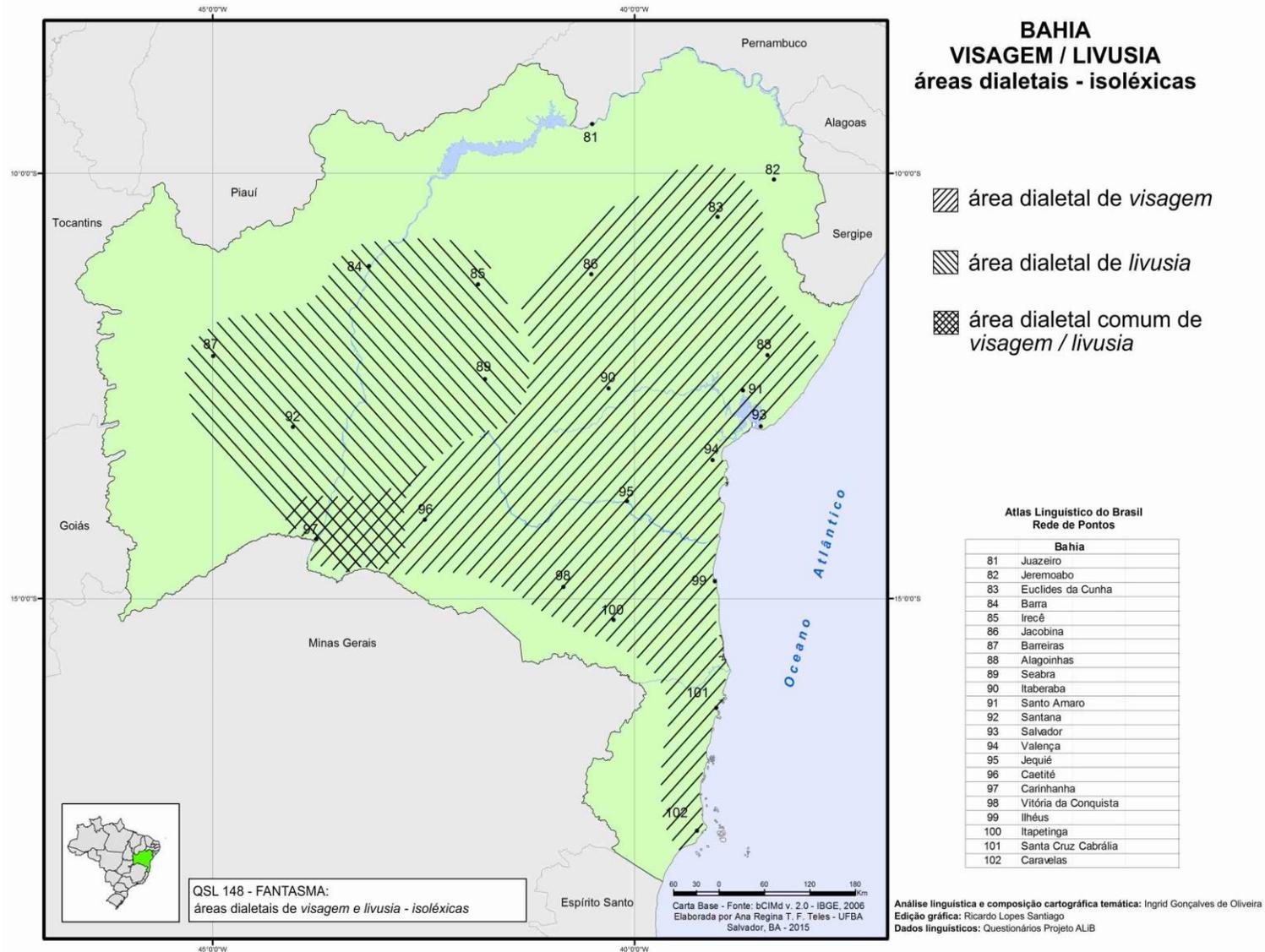


Figura 10 – Carta 05: VISAGEM/LIVUSIA – áreas dialetais/isoléxicas

O Quadro 11 apresenta, além das designações mais produtivas presentes na Carta 02: FANTASMA, o grupo lexical com percentual de distribuição inferior a 20%. As respostas únicas, agrupadas na categoria *outras denominações*, figuram à parte no Quadro 12.

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
081	Juazeiro	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); fantasma</i>
082	Jeremoabo	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma</i>
083	Euclides da Cunha	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma; visagem</i>
084	Barra	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; livusia</i>
085	Irecê	<i>livusia; vulto</i>
086	Jacobina	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma; visagem</i>
087	Barreiras	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; livusia; visão</i>
088	Alagoinhas	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; visagem; vulto</i>
089	Seabra	<i>assombração; fantasma; livusia</i>
090	Itaberaba	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; visagem</i>
091	Santo Amaro	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma; visagem; visão</i>
092	Santana	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); fantasma; livusia</i>
093	Salvador	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma; visagem; vulto</i>
094	Valença	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma; visagem</i>
095	Jequié	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); fantasma; visagem; vulto</i>
096	Caetité	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma; visagem</i>
097	Carinhanha	<i>assombração; fantasma; livusia; visagem</i>
098	Vitória da Conquista	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma; visagem</i>
099	Ilhéus	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; fantasma</i>
100	Itapetinga	<i>alma (de outro mundo/ penada/ perdida); assombração; visagem; vulto</i>
101	Santa Cruz Cabrália	<i>assombração; fantasma; visagem; visão</i>
102	Caravelas	<i>assombração; fantasma; visagem</i>

Quadro 11 – *Fantasma*: distribuição diatópica das formas lexicais

Apresentam-se, na sequência, as respostas de ocorrência única distribuídas por localidade no Quadro 12.

Nº do ponto	Nome da localidade	Outras denominações – respostas únicas
083	Euclides da Cunha	<i>defunto; mal-assombro</i>
093	Salvador	<i>espírito</i>
097	Carinhanha	<i>espírito maligno</i>

Quadro 12 – *Fantasma*: outras denominações – respostas únicas

5.2.5 Um olhar para a diacronia: o que revela o APFB

Os atlas linguísticos, além de fontes documentais que revelam a distribuição da variação linguística inerente às línguas em seus reais contextos de uso, possibilitam detectar, se observados diacronicamente e de forma comparativa, as variações que indicam possíveis processos de mudança na estrutura linguística. No plano lexical, tais mudanças se dão por meio dos processos de alteração e extensão dos significados atribuídos às lexias, assim como de casos que indicam processos gradativos de desuso, resultando, assim, em arcaísmos linguísticos. A discussão em torno dos processos lexicais de mudança de significado, constatados através da observação diacrônica, são sintetizados por Castro (2012, p. 285) da seguinte maneira,

(...) sabe-se que, no plano diacrônico, ocorrem variações e mudanças de significado no léxico de uma língua. No plano sincrônico, podemos perceber a ocorrência de variações que poderão ou não implicar em mudanças. A forma linguística concreta se distancia do seu conteúdo semântico original em decorrência de fatores diversos, que provocam o surgimento de novos sentidos, motivados ou não, em uma lexia ou desencadeiam restrição ou transposição do seu significado.

É com a motivação de verificar o percurso diacrônico da variação documentada para alguns dos itens que integram o repertório das religiões e crenças na Bahia, investigados tanto pelo *Atlas Prévio dos Falares Baianos – APFB* (1963), quanto pelo Projeto ALiB, e considerando os constantes e inevitáveis movimentos da língua, que se procurou dar notícia das lexias presentes na fala dos informantes do APFB, no período em que se sucedeu a coleta dos dados (1960-1961), comparando-as com os registros documentados pelo Projeto ALiB no período de aplicação dos inquéritos linguísticos, 2001-2013.

Tomou-se como base, conjuntamente ao APFB, a obra *O Léxico Rural: Glossário e Comentários* (CARDOSO; FERREIRA, 2000). Esta última, apresenta a reunião de todas as formas cartografadas no APFB e no ALS (1987) em forma de verbetes, considerando a variação lexical e fonética.

Das 22 localidades que integram a rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia, nove constam entre os 50 pontos do APFB, são elas: Jeremoabo, Barra, Jacobina, Itaberaba, Santana, Caetité, Carinhanha, Vitória da Conquista e Santa Cruz Cabralia. No que se refere ao item *fantasma* no ALiB, a forma *livusia* [aleivosia/alivu,zia] foi registrada no vocabulário dos informantes inquiridos pelo primeiro atlas linguístico regional publicado na Bahia, na carta 98, como designação para *superstição*.

5.3 QSL 149 – FEITIÇO

Pensado conceitualmente como prática mágica presente em diferentes vertentes religiosas, *feitiço* não se insere em nenhum conjunto doutrinário específico. Do mesmo modo que *fantasma*, abordado no item anterior, *feitiço* faz parte do repertório geral de crenças e superstições do imaginário popular coletivo das sociedades. O que ocorre é que o pensamento religioso se funda, no dizer de Durkheim (2000), no sistema totêmico de culto e com base numa “força anônima e impessoal”. Para o autor, essa força independe dos sujeitos que a ela se vinculam, “tanto assim que os precede como sobrevive a eles. Os indivíduos morrem; as gerações passam e são substituídas por outras; mas essa força permanece sempre atual, viva e idêntica”. (DURKHEIM, 2000, p.190) Segundo a interpretação dada por Campêlo (1997, p.31), nas ideias de Durkheim, essa força

(...) não é outra senão a exercida pela sociedade sobre seus membros, provocando, juntamente com as crenças que lhe estão associadas, a coesão da comunidade e a formação do social. No entanto, esta crença não subsiste sem um conjunto de ritos postos em prática periodicamente, de modo a reavivar o sentimento de adesão dos indivíduos.

Nessa linha, tem-se o fundamento básico da ideia do totemismo, prática mágico-religiosa presente nas culturas primitivas e tradicionalmente menores estudadas pela antropologia – menor não no sentido qualitativo, mas em termos de expansão e difusão cultural. O totemismo, na ideia de Durkheim (2000, p. 71), é a representação mais elementar da religião. Na vertente totêmica, todos os elementos do cotidiano são impregnados de significado religioso, desse modo, a religião é fator condicionante dos modos de pensar e agir das sociedades.

Além da interpretação sociológica empregada por Durkheim, Clifford Geertz, em *A interpretação das culturas* (1989b), desenvolve a abordagem da dimensão cultural do pensamento religioso como constituinte dos valores sociais coletivos, estes últimos, vinculados diretamente à bagagem simbólica inerente às manifestações religiosas. Para o autor,

(...) o impulso de retirar um sentido da experiência, de dar-lhe forma e ordem, é evidentemente tão real e tão presente como as necessidades biológicas mais familiares. (...) se os símbolos são estratégias para englobar situações, então precisamos dar mais atenção a como as pessoas definem as situações e como fazem para chegar a termos com as mesmas”. (GEERTZ, 1989b, p. 102)

Na concepção de Geertz, o conjunto de elementos simbólicos de cada religião reflete diretamente a visão de mundo das comunidades que o empregam. Assim como

(...) entre os Azande africanos, onde todas as desgraças naturais (morte, doença, fracasso de colheitas) são vistas como causadas pelo ódio de um homem por outro, atuando mecanicamente através da bruxaria, a atitude em relação ao mal é direta e prática: há que se lidar com ele por meio de adivinhações já estabelecidas, para descobrir o bruxo, e de métodos comprovados de pressão social para força-lo a abandonar seu ataque; falhando isso, uma mágica de vingança efetiva, para matá-lo. (...) **Assim, tanto o que um povo preza como o que ele teme e odeia são retratados em sua visão de mundo, simbolizados em sua religião** e expressos, por sua vez, na qualidade total da sua vida. (GEERTZ, 1989b, p. 96). [Grifo nosso]

Afinando a discussão para englobar as correntes de pensamento religiosas predominantes na Bahia, percebe-se, a partir da observação das lexias documentadas para designar *feitiço*, a presença marcante de duas vertentes religiosas bastante difundidas no repertório de crenças da região e que apresentam, de alguma forma, uma tensão ideológica entre si. Tal tensão é, historicamente, explicada por meio do processo de implantação, difusão e conflito estabelecido entre o cristianismo e as religiões de matriz africana em solo brasileiro.

Além das motivações políticas, já bastante conhecidas, para estigmatizar e proibir os cultos e práticas religiosas de matriz africana no Brasil, nota-se também o conflito ideológico em torno da ideia do bem e do mal. No dizer de Geertz (1989b, p. 96), “os símbolos sagrados não dramatizam apenas os valores positivos, mas também os negativos. Eles apontam não apenas a existência do bem, mas também do mal, e o conflito que existe entre eles”.

Na vertente cristã, o mal é personificado na figura do Diabo, responsável e principal influenciador das mazelas que porventura possam vir a ocorrer. Para as religiões de matriz africana mais difundidas no Brasil – sendo as três principais, Umbanda, Candomblé e Catimbó – a ideia do mal é relativizada e não adquire personificação em uma entidade sobrenatural específica. Com as perseguições empreendidas contra essas religiões e o estabelecimento do sincretismo como forma de salvaguardar as tradições religiosas, a principal entidade maligna do cristianismo – o Diabo – foi associada à entidade popularmente conhecida como Exu. Este, nas religiões tradicionais africanas, é considerado como o senhor dos caminhos e mensageiro dos deuses – Orixás.

Em termos de valores, para Exu, o bem e o mal são relativos, ele responde apenas às ordens divinas e às oferendas a ele destinadas. Por ser o senhor dos caminhos, é prática comum nesses cultos, antes de qualquer rito realizado, pedir licença e autorização a essa

entidade, utilizando as encruzilhadas, ponto de encontro entre diferentes caminhos, como local de homenagem e receptáculo de oferendas.

A partir da distorção proposital da imagem da entidade Exu, associada ao Diabo cristão, assim como das práticas mágicas de oferenda, infere-se que os informantes, ao serem inquiridos acerca de “o que certas pessoas fazem para prejudicar alguém e botam, por exemplo, nas encruzilhadas?” (COMITÊ..., 2001, p. 33), empregam com carga semântica pejorativa, além das designações mais gerais para *feitiço*, lexias que pertencem a esfera das religiões de matriz africana.

Além dos variados exemplos apresentados por Geertz (cf. GEERTZ, 1989b, p. 94-97) de culturas que utilizam práticas mágicas de feitiçaria com propósitos benéficos ou, se colocado em termos dualistas, para o “bem”, pode-se citar, dentre outros, os sistemas religiosos do hinduísmo, do espiritismo, as várias vertentes da bruxaria tradicional e moderna, o vodu haitiano, o candomblé, a umbanda e, até mesmo, o catolicismo em sua vertente popular.

A maneira de conceber *feitiço* como uma prática essencialmente negativa, percebida através dos relatos e das lexias fornecidas como resposta para designar este referente, revela a influência da vertente cristã na construção ideológica do pensamento religioso predominante na Bahia.

Feitiço, de maneira geral, pode ser considerado como o produto final resultante de um ato de manipulação de elementos físicos, associados à um contexto sobrenatural divino ou, simplesmente, extrafísico, com a finalidade de provocar alterações na realidade concreta e imediata. A ideia de bem e de mal alterna de acordo os valores morais de cada cultura que, pautando-se principalmente no imaginário religioso coletivo, seleciona seus símbolos e os combina em um conjunto sequenciado de práticas. Normalmente, a prática da feitiçaria está associada às religiões politeístas que, ideologicamente, avançam para além do conceito dual monoteísta *Deus/Diabo*. Na vertente judaico-cristã, a prática da feitiçaria é estigmatizada e condenável por Deus como forma de pecado e culto ao Diabo, conforme pode ser constatado nas passagens bíblicas a seguir transcritas.

- (i) Quando entrarem na terra que o Senhor, o seu Deus, dá a vocês, não procurem imitar as coisas repugnantes que as nações de lá praticam. Não permitam que se ache alguém no meio de vocês que queime em sacrifício o seu filho ou a sua filha; **que pratique adivinhação, ou se dedique à magia, ou faça presságios, ou pratique feitiçaria ou faça encantamentos**; que seja médium, consulte os espíritos ou consulte os mortos. O Senhor tem repugnância por quem pratica essas coisas. (BÍBLIA SAGRADA, 2012, livro de Deuteronômio, 19:9-13). [Grifo nosso]

- (ii) Quando disserem a vocês: "Procurem um médium ou alguém **que consulte os espíritos e murmure encantamentos, pois todos recorrem a seus deuses e aos mortos em favor dos vivos**", respondam: "À lei e aos mandamentos!" Se eles não falarem conforme esta palavra, vocês jamais verão a luz! (BÍBLIA SAGRADA, 2012, livro de Isaías, 8:19-20). [Grifo nosso]

Na Bahia, as religiões de matriz africana são as mais conhecidas e difundidas que trabalham com tal prática, ou seja, com a utilização de elementos simbólicos, normalmente recursos de fácil acesso local, num determinado ato com o intuito de provocar interferências na realidade. Os elementos utilizados, assim como as lexias empregadas para nomear tal ação, constituem parte da cultura regional e refletem a visão de mundo dos falantes. Com base nos dados documentados, pode-se inferir que a predominância, força e difusão das religiões cristãs e afro-brasileiras na região influenciam diretamente o repertório lexical dos sujeitos. Por meio do exame das designações para *feitiço*, pode-se interpretar o material simbólico religioso predominante no imaginário coletivo popular da Bahia.

Partindo dos dados coletados, percebe-se uma carga semântica pejorativa acentuada nas nomeações utilizadas para designar *feitiço*, com a ideia de que qualquer ato de feitiçaria tem como objetivo prejudicar alguém ou, até mesmo, vincula-se sempre às práticas religiosas de matriz africana. Tal fato, assim como as crenças e as superstições populares vinculadas ao *feitiço*, pode ser constatado com base nas declarações fornecidas pelos sujeitos entrevistados pelo Projeto ALiB, como se ilustra com os trechos a seguir transcritos.

- (11) INF. – *Bruxaria*, faz *macumba*, põe frango com vela. Até relembrando o assunto, até um dia eu vinha travado da festa, travado.
 INQ. – O que é travado, que você fala?
 INF. – Bêbado. Aí cheguei na encruzilhada, ali tava um litro de champanhe e uma taça e uma carteira de cigarro, aí peguei, bebi o champanhe todo e fumei o cigarro.
 INF. – Aí depois eu fui na casa dum curador, no outro dia eu fui.
 INF.– O pessoal no outro dia botou na cabeça, aí eu fiquei um pouco com medo e eu fui na casa de um curador e cheguei lá e ele falou...
 INQ.– E o que é um curador?
 INF.– Macumbêro. Aí ele disse que a *bruxaria* que jogaram não poderia, poderia passar dois, três, cinco, até sete anos que com o tempo ela pegava, foi que eu fiquei preocupado mesmo, mas eu também eu não acredito nessas coisa não.
 (Inq. 082/2 (Jeremoabo – BA) / Inf.: homem, faixa etária 1, ensino fundamental, católica)

- (12) INF. – Bota *despacho*, essas coisa. Umas galinha velha cozida aqui, uns bode ali. Mas eu mesmo não quero vê, mas joga muito aqui.
 INQ.– Só chama assim mesmo despacho?
 INF.– Por aqui tem *despacho* é. Olhe uns *despacho* ali, joga uns negócio ali, uma galinha cuzinhada, uns bode, garrafa de pinga, de pipoca.
 (Inq. 082/3 (Jeremoabo – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, ensino fundamental, católica)
- (13) INF. – Diz que tem, eles faz, nas encruzilhada faz *despacho*. O povo diz que tem certeza dessas coisa, que existe *despacho*, que existe candomblé, assim, nesses terreiro faz, nas encruzilhada faz. Nas encruzilhadas faz coisa de risco, né? Coisa que a pessoa não pode pegar, naquele *despacho*, naquelas coisa, né?
 (Inq. 087/03 (Barreiras – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)
- (14) INF. – *Ebó, é feitiço*.
 INF. – Que não faz mal a ninguém também.
 INF. – Eu conheço um cara lá, um bebedozinho.
 INF. – Ele vai ali na roda do, do BrasilGás.
 INQ. – Eu sei...
 INF. – Dá aquelas volta também em Pau da Lima pra pegá a BR. Aquilo ali, todo dia, tem cada prato de *ebó*. Ele vai ali, pega as cartêra de cigarro do *ebó*.
 INF. – Charuto, fumo. Eh... que bota negócio de charuto, cartêra de cigarro, cachaça. Ele bebe tudo. Nunca aconteceu nada.
 INF. – Aquilo é só ilusão.
 (Inq. 093/03 (Salvador – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)
- (15) INF. – *Macumba, bozó*.
 INQ. – Tem outro jeito de dizer?
 INF. – Não, conheço não.
 INQ. – Macumba e bozó é a mesma coisa?
 INF. – Deve ter diferença, né? Quem conhece lá os ritos...
 (Inq. 093/06 (Salvador – BA) / Inf.: mulher, faixa etária 1, superior, católica)
- (16) INF. – Uma *macumba*, uma... um *trabalho* assim...
 INQ. – Às vezes eles botam prato, uma galinha, uma garrafa de...
 INF. – Uma *macumba*, uma *macumba* não, *macumba* é... é religião. Eh... Esqueci agora.
 AUX. 1 – Macumba é o nome da religião ou do que... é...
 INF. – Não, candomblé, é a *macumba*, fez a *macumba*. Candomblé que é a religião.
 INQ. – Ah certo.
 INF. – Fez a *macumba*.
 (Inq. 099/01 (Ilhéus – BA) / Inf.: homem, faixa etária 1, fundamental, evangélica)

Ao partir dos relatos fornecidos pelos sujeitos entrevistados, percebe-se como o léxico funciona como revelador da cultura religiosa nas localidades e reflete a motivação ideológica subjacente aos processos sociológicos de construção do pensamento religioso. Nota-se que grande parte das designações fornecidas integram o repertório linguístico-cultural das religiões de matriz africana e remetem diretamente à bagagem simbólica do seu conjunto de práticas mágicas.

Em resposta à pergunta proposta no QSL que apura denominações usadas para nomear *feitiço*, documentou-se um total de 155 respostas válidas e nenhuma ocorrência classificada como não obtida. Destas 155 ocorrências, registrou-se um conjunto de nove bases lexicais para designar *feitiço*.

A lexia com maior índice de produtividade por número de ocorrência foi *macumba* (*macumbaria*), representando 28,4% (44 ocorrências) do total de formas lexicais válidas. No que se refere ao índice calculado com base na presença registrada no universo dos 22 pontos investigados, a lexia ocupa o terceiro lugar com 77,3% (17 localidades). Em relação à presença/ausência na rede de pontos, *despacho* é a forma mais produtiva, 90,9% (20 localidades), na sequência tem-se *feitiço* (*feitiçaria*), com 81,8% (18 localidades).

Em termos de produtividade por número de ocorrências, *despacho* e *feitiço* (*feitiçaria*) ocupam, empatadas, o segundo lugar, com 26,5% (41), seguida pelas formas *bozó* e *bruxaria*, respectivamente, 7,7% (12) e 6,5% (10). Registraram-se também as formas *ebó*, 3,9% (06) e *trabalho*, 0,6% (01), esta última classificada como pertencente à categoria *outras denominações*.

5.3.1 *Feitiço*: um olhar lexicográfico

Os dicionários gerais da língua portuguesa mostram que a maior parte das lexias documentadas para *feitiço* se encontra dicionarizada com acepções semelhantes ao que se busca obter o questionário linguístico do Projeto ALiB com a aplicação da pergunta 149 do QSL, como se mostra no Quadro 13.

QSL 149 – Feitiço	Dicionários			
	Lexias	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)	Aulete (2011)
<i>bozó</i>		∅	=	=
<i>bruxaria</i>		=	=	=
<i>despacho</i>		≠	=	=

QSL 149 – Feitiço	Dicionários		
Lexias	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)	Aulete (2011)
<i>ebó</i>	∅	=	=
<i>feitiço (feitiçaria)</i>	=	=	=
<i>macumba (macumbaria)</i>	∅	=	=
Outras denominações:			
<i>Trabalho</i>	≠	=	=

Legenda: (=) mesma acepção; (±) extensão de sentido; (≠) outra acepção; (∅) não dicionarizada

Quadro 13 – *Feitiço*: registro em dicionários

Partindo da observação do Quadro 13, verifica-se que a designação *bozó* não está dicionarizada em Moraes Silva (1980), o que pode ser explicado pela tendência essencialmente tradicionalista que caracterizava a época em que a obra foi publicada. Variações regionais desse tipo e pertencentes ao domínio religioso afro-brasileiro, normalmente, não eram registradas. Na referida obra, tal fato também pode ser constatado ao se observar o não registro, ou registro apenas com outra acepção, para as demais formas lexicais documentadas neste *corpus* e pertencentes à contextos religiosos específicos, tais como *despacho*, *ebó*, *macumba* e *trabalho*.

Houaiss (2009) documenta *bozó* na acepção de *feitiço* – “*feitiço, despacho*” – destacando que a lexia faz parte do repertório étnico da Bahia e apresenta a forma como sinonímia/variação de *feitiço* com indicação remissiva. Em Aulete (2011), *bozó* figura como regionalismo da Bahia, definido apenas como “*oferenda, despacho, feitiço*” e não apresenta indicação remissiva.

A forma *bruxaria* está dicionarizada em Moraes Silva somente com a significação geral sem indicação designativa direta para *feitiço* ou contextos religiosos, “*ação, ou efeito causado por bruxa, ou bruxo; sortilégio; fato extraordinário que não se sabe explicar*”. Não designa diretamente *feitiço*, mas utiliza traços sêmicos que constituem parte das características atribuídas ao referente.

Houaiss define *bruxaria* também de maneira geral e a enquadra na categoria do ocultismo como “*ação ou prática própria de bruxa ou bruxo, bruxedo, feitiçaria; ritual usado durante esta prática; objeto usado no ritual de enfeitiçamento; feitiche*”. Apresenta indicação remissiva para *feitiço*, como sinonímia.

Em Aulete, da mesma forma que em Houaiss, *bruxaria* enquadra-se na esfera geral das práticas ocultas como “*acontecimento extraordinário, às vezes maléfico, atribuído a poderes especiais de certas pessoas (bruxas ou bruxos) ou a forças sobrenaturais; bruxedo; feitiçaria*”. Ou ainda, “*a ação e o resultado da prática de supostos poderes sobrenaturais*

(*malefícios, adivinhação, invocações etc.*) por *bruxo ou bruxa; objeto ou conjunto de objetos usados em bruxarias*". Em nenhuma das três obras consultadas foram localizadas designações indicando vertentes religiosas particulares.

Despacho, em Moraes Silva, está dicionarizado, porém não apresenta nenhuma acepção que possa indicar ou se aproximar do conceito de *feitiço*. Em Houaiss, além da significação geral como "*ato ou efeito de despachar(-se)*", na qual já se pode perceber uma provável motivação para o emprego desta lexia ao ato de entregar o *feitiço* em determinado local, encontram-se também designações ligadas às religiões afro-brasileiras, "*padê; na umbanda, no catimbó ou em alguns candomblés de caboclo, ação de depositar em um lugar determinado (freq. encruzilhada, cachoeira, mata) uma oferenda a Exu, geralmente, para que este faça mal a alguém*" ou ainda, "*ebó; oferenda que se faz a Exu para que desfaça algum efeito maléfico de bruxaria*". É indicado como sinônimo e apresenta remissão para *feitiço*.

Aulete também define *despacho* como pertencente ao repertório religioso, "*em cultos afro-brasileiros, oferenda a Exu (depositada em cachoeira, encruzilhada), geralmente para que obtenha dos orixás um malefício para alguém; ebó*". Indica também o verbete ***despacho de Exu***, como um brasileirismo pertencente a umbanda, "*em cerimônias de umbanda e de candomblé, oferenda a Exu, para que não perturbe a festa e para que consiga as boas graças dos orixás*". Não apresenta indicação remissiva para *feitiço*.

A lexia *ebó*, como dito anteriormente, não está dicionarizada em Moraes Silva. Na definição apresentada por Houaiss, *ebó* pertence ao contexto religioso brasileiro, "*no candomblé e seitas afins, sacrifício de animal votivo dedicado a um orixá ou oferenda feita em sua intenção; oferenda a Exu realizada como agradecimento ou como convocação; despacho*". Define-se também como "*despacho de intenção maléfica; bozó, canjerê*". É indicada com remissão e sinonímia de *feitiço*.

Em Aulete, a forma *ebó* é categorizada como brasileirismo e pertencente à esfera religiosa, "*no candomblé e seitas semelhantes, sacrifício ou oferenda de animal votivo a um orixá; oferenda a Exu geralmente depositada em encruzilhada, por agradecimento ou convocação; despacho; oferenda de intenção maléfica*". Não apresenta indicação remissiva para *feitiço*, porém foi classificada nesta pesquisa na categoria *mesma acepção*, tendo em vista que faz menção à forma *despacho*. Esta última, ao ser consultada, apresenta a definição para práticas de oferendas mágicas.

Moraes Silva define *feitiço* com a significação de "*veneno, ou drogas preparadas por arte diabólica para fazer criar amor, ou odio; coisa que em beleza encanta*". Localizou-se também a forma *feiticería* designando "*o malefício, ou venefício feito pela feiteceira, ou*

feiticeiro; magia, encanto, fascinação”. Não há indicação religiosa, corroborando a discussão apresentada no início desta seção, de que a visão de mundo e o contexto cultural em que estão inseridos os sujeitos falantes da língua são os principais fatores motivadores para o estabelecimento das significações adquiridas durante os processos de nomeação empregados.

Em Houaiss, tanto *feitiço* quanto *feitiçaria* constituem entrada específica. *Feitiçaria* está definida apenas como “*obra de feiticeiro; bruxaria*”. Já a forma *feitiço*, é contextualizada como pertencente à vertente do ocultismo, “*ação ou prática própria de feiticeira ou feiticeiro; sortilégio; bruxaria; enfeitiçamento*”, ou ainda, de referência à “*utilização de forças mágicas, com finalidade divinatória ou intenções malfazejas; efeito dessas ações; objeto ou conjunto de itens usado para o enfeitiçamento de alguém ou de algo, bruxaria*”. Apresenta uma ampla lista de sinônimos e formas em variação, todas indicadas por remissão nos demais itens consultados para essa pesquisa, dentre estes, figuram no *corpus* *bruxaria, despacho, ebó, feitiçaria e macumba*.

Aulete inclui a forma na esfera do ocultismo, definindo *feitiço* como “*prática ou resultado de feitiçaria; aquilo que se usa para fazer feitiçaria*”. Não foi encontrada nenhuma indicação remissiva. Para a forma *feitiçaria* apresenta a definição “*prática de atos de mágica, bruxaria, sortilégio etc., para se obter algo por supostos meios sobrenaturais; obra de feiticeiro*”, com a indicação dos sinônimos *bruxaria, magia, feitiço e sortilégio*.

Assim como as demais formas pertencentes ao contexto religioso afro-brasileiro, *macumba (macumbaria)* não está dicionarizada em Moraes Silva.

De acordo com Houaiss, *macumba* pertence ao universo musical religioso brasileiro e tem como definição principal “*o antigo instrumento de percussão de origem africana, que era outrora usado em terreiros de cultos afro-brasileiros*”. Nas definições seguintes, Houaiss apresenta designações com acepções próximas ao referente, todas declaradamente ligadas à esfera religiosa, são elas: “*designação genérica dos cultos afro-brasileiros originários do nagô e que receberam influências de outras religiões africanas, e também ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas; o ritual celebrado nesses cultos*”. Com igual acepção, define como “*designação leiga desses cultos quando supostamente praticam a magia negra; oferenda a Exu, especialmente nas encruzilhadas; despacho*”. Com base na obra, em sentido *lato*, *macumba* define-se como “*magia negra, feitiçaria; feitiço; despacho*” e vem indicada, também, como sinônimo e variação de *feitiço*.

A forma *macumba*, em Aulete, é apresentada como um brasileirismo ligado ao âmbito religioso da Umbanda, “*denominação dada aos cultos afro-brasileiros e aos seus rituais, originários no nagô, e que receberam influências de religiões africanas, ameríndias,*

católicas, espíritas e ocultistas” e, no que se refere à acepção buscada, é descrita como “*oferenda colocada nas encruzilhadas; despacho*”.

O registro de significados para *trabalho*, em Moraes Silva, não apresenta proximidade de sentido que possibilite o enquadramento na categoria *extensão de sentido*, aplicado, assim, ao conceito *feitiço*. Até mesmo as definições gerais, não se aproximam semanticamente do referente, como se ilustra com a descrição “*Exercício corporeo, rustico, ou mecanico*”.

Em Houaiss, a forma *trabalho* constitui entrada com amplo repertório de definições, sendo a primeira “*conjunto de atividades, produtivas ou criativas, que o homem exerce para atingir determinado fim*”, tomando apenas essa definição, se pode tentar entender o emprego da lexia para designar a atividade da feitiçaria que, em muitos contextos religiosos, figura como profissão e forma de renda. No que se refere a designação como acepção para *feitiço*, está definida como “*em cultos afro-brasileiros, especialmente, umbanda e quimbanda, ação ou prática ritual realizada para atingir objetivos de proteção, de desenvolvimento espiritual, ou maléficos*”. Indica remissão para *feitiço*.

Trabalho está dicionarizado em Aulete com acepção também para feitiço, “*oferenda para se obter proteção ou favor dos orixás*”. Não apresenta indicação remissiva.

A maior parte das lexias empregadas pelos informantes para designar *feitiço* possui correspondência direta com as religiões de matriz africana, fato atestado nas definições indicadas nos dois dicionários de publicação mais recente, Houaiss e Aulete. Mesmo as formas de significação mais geral, quando não designam diretamente o referente, apresentam indicação remissiva. Em Houaiss, até as formas classificadas como pertencentes ao ocultismo de maneira geral apresentam designação direta ou indicação remissiva para as lexias ligadas à esfera das religiões afro-brasileiras.

Na Bahia, principalmente no contexto popular, a referência religiosa mais conhecida que trabalha com tais práticas são as religiões de matriz africana. Outras formas de culto que praticam a feitiçaria não são tão difundidas, desse modo, é natural a particularização de sentidos empregada pelos informantes.

Em Aulete, apenas as formas lexicais já tradicionalmente classificadas como pertencentes à esfera das religiões afro-brasileiras apresentam tal referência, as demais estão definidas de maneira genérica e sem indicação específica para esse contexto religioso. Ressalta-se, assim, a importância da observação dos aspectos culturais no processo de codificação lexicográfica. Caso as questões sócio culturais sejam desprezadas, corre-se o risco de registrar apenas as significações gerais que, a depender do contexto, podem apresentar outros traços designativos por meio dos processos de extensão de sentido.

Uma obra lexicográfica que se intitula como dicionário geral da língua portuguesa, precisa buscar, dentro das limitações possíveis, retratar a realidade linguística do país, ou seja, as várias normas regionais e os diferentes contextos de uso de determinada forma. É nesse ponto que a dialetologia ganha relevante destaque nas contribuições fornecidas à lexicografia brasileira.

5.3.2 Agrupamentos linguísticos

Conforme antes explicitado, foram documentadas 155 respostas válidas para a pergunta 149 do QSL, resultando em nove bases lexicais para designar o referente no universo das 22 localidades que integram a rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia. Procedeu-se, após o levantamento geral dos dados, à realização dos agrupamentos linguísticos, resultando, assim, em sete grupos lexicais que podem ser conferidos no Quadro 14.

Agrupamentos lexicais	Itens lexicais agrupados
<i>bozó</i>	<i>bozó</i>
<i>bruxaria</i>	<i>bruxaria</i>
<i>despacho</i>	<i>despacho</i>
<i>ebó</i>	<i>ebó</i>
<i>feitiço (feitiçaria)</i>	<i>feitiço; feitiçaria</i>
<i>macumba (macumbaria)</i>	<i>macumba; macumbaria</i>
<i>outras denominações</i>	<i>trabalho</i>

Quadro 14 – *Feitiço*: variantes lexicais – agrupamentos

Com base no quadro de agrupamentos apresentado, pode-se perceber que as formas *feitiço* e *feitiçaria*, assim como *macumba* e *macumbaria*, foram aglutinadas em um único grupo lexical, não foram consideradas como variantes independentes as lexias formadas pelo processo de derivação sufixal – *feitiçaria* e *macumbaria*. O grupo lexical *outras denominações* é constituído por apenas uma unidade lexical de ocorrência única.

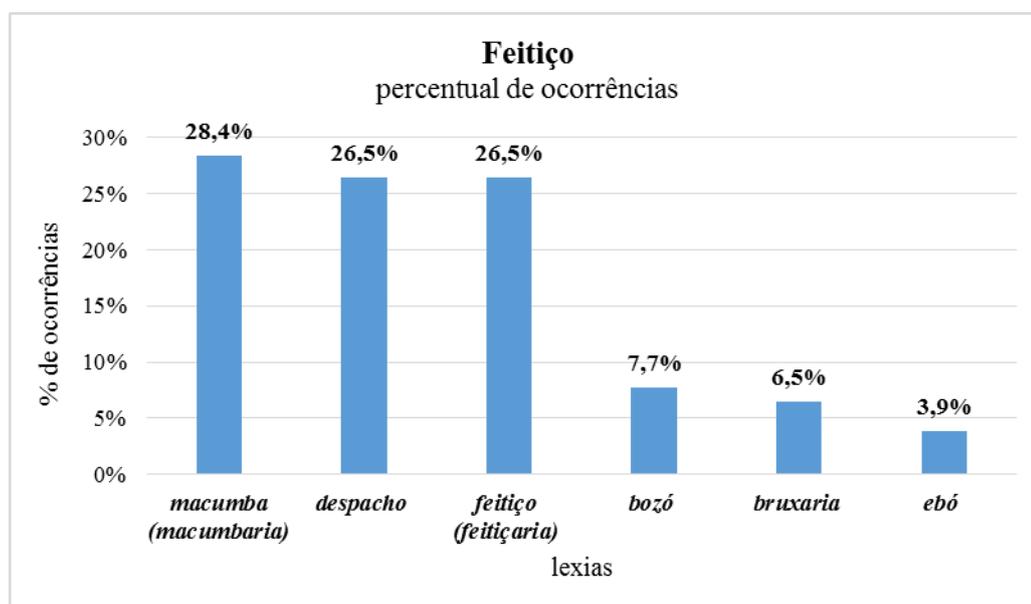
5.3.3 Análise estatística

Em sequência ao estabelecimento dos grupos lexicais, procedeu-se à análise estatística das designações documentadas para nomear *feitiço*. A frequência calculada com base no número total de ocorrências válidas, para cada um dos agrupamentos linguísticos, está disposta na Tabela 5.

Tabela 05 – *Feitiço*: frequência das formas lexicais

Lexias	Total de ocorrências	Percentual
<i>macumba (macumbaria)</i>	44	28,4%
<i>despacho</i>	41	26,5%
<i>feitiço (feitiçaria)</i>	41	26,5%
<i>bozó</i>	12	7,7%
<i>bruxaria</i>	10	6,5%
<i>ebó</i>	6	3,9%
<i>outras denominações</i>	1	0,6%
Total	155	100,0%

A observação estatística revela que *macumba (macumbaria)* apresenta o maior índice de ocorrência entre os informantes, 28,4% (44), seguida pelas formas *despacho* e *feitiço (feitiçaria)*, 26,5% (41). Com menor frequência, figuram as lexias *bozó*, 7,7% (12), *bruxaria*, 6,5 (10) e *ebó*, 3,9% (06). A categoria *outras denominações* apresenta o percentual de 0,6%, apenas uma ocorrência. O Gráfico 06 apresenta o resumo da Tabela 05 contendo as lexias com percentual de frequência superior a 2%.

Gráfico 06 – *Feitiço*: percentual de ocorrências

A tabela e o gráfico apresentados permitem confirmar, com base no percentual de frequência por ocorrência, a hipótese anteriormente levantada de que, na Bahia, as lexias empregadas pelos falantes para designar *feitiço* são, em sua maioria, motivadas pela influência do repertório simbólico e religioso das religiões de matriz africana. A designação de caráter mais geral *feitiço*, presente na norma linguística tradicional, também apresentou índice elevado de frequência entre os sujeitos.

Procedeu-se ao controle da variação social por meio da observação das variáveis independentes sexo, faixa etária e religião, contudo estas não se mostraram representativas como condicionantes das escolhas lexicais empregadas pelos informantes, por este motivo, não foram retratadas na análise.

5.3.4 Distribuição diatópica e cartografia dos dados

A observação diatópica aponta que a lexia *despacho* apresentou maior índice de presença nas localidades, 90,9% (20). A segunda lexia mais presente foi *feitiço (feitiçaria)*, 81,8% (18). Na sequência estão as formas *macumba (macumbaria)*, 77,3% (17) e *bruxaria*, 45,5% (10). Seguidas pelas lexias *bozó* e *ebó*, respectivamente, 22,7% (05) e 13,6% (03).

A lexia *trabalho*, agrupada sob a categoria *outras denominações* e de ocorrência única, foi registrada em apenas uma localidade. A Tabela 06 apresenta os números descritos para cada grupo lexical nas localidades e seus respectivos percentuais.

Tabela 06 – *Feitiço*: distribuição diatópica das denominações

Lexias	Total de localidades	Percentual
<i>despacho</i>	20	90,9%
<i>feitiço (feitiçaria)</i>	18	81,8%
<i>macumba (macumbaria)</i>	17	77,3%
<i>bruxaria</i>	10	45,5%
<i>bozó</i>	5	22,7%
<i>ebó</i>	3	13,6%
<i>outras denominações</i>	1	4,5%
Total de localidades pesquisadas	22	---

Diferentemente do que pode ser constatado com a observação sobre *diabo* (cf. item 5.1.4), assim como na análise apresentada para *fantasma* (cf. item 5.2.4), os dados presentes na Tabela 06 revelam que o índice de produtividade por presença nas localidades não coincide com os valores calculados a partir da frequência por número de ocorrências. *Macumba (macumbaria)* foi a lexia utilizada com maior frequência entre os informantes, no que se refere, porém, à produtividade por localidades, *macumba (macumbaria)* ocupa o terceiro lugar, 77,3% (17 localidades), sendo *despacho* a forma mais produtiva.

Como já explicitado, o motivo para tal diferença de valores se deve ao fato de que algumas formas lexicais são fornecidas como segunda ou terceira resposta por um único informante ou são empregadas por informantes distintos, mas pertencentes à mesma localidade.

Foram documentadas 44 ocorrências para *macumba (macumbaria)*, utilizada como designação para *feitiço* por dois informantes distintos nos pontos 082 (Jeremoabo), 086 (Jacobina), 088 (Alagoinhas) e 100 (Itapetinga); três vezes nos pontos 081 (Juazeiro), 083 (Euclides da Cunha), 087 (Barreiras), 089 (Seabra), 096 (Caetité) e 099 (Ilhéus); quatro vezes nos pontos 092 (Santana) e 097 (Carinhanha) e, por fim, seis vezes no ponto 093 (Salvador). Contabilizando os casos de ocorrência única nas localidades, registrou-se a presença da lexia em 04 pontos de inquérito. Desse modo, a frequência por número de ocorrências para a forma supera o número de presença nas localidades. No que se refere a *despacho*, foi a forma com distribuição mais ampla (20 localidades), porém com percentual de frequência inferior (41 ocorrências).

Tal descrição teve como principal objetivo ilustrar a discrepância que, em muitos casos, se constata entre os percentuais de frequência por número de ocorrência e por distribuição na rede de pontos selecionada para investigação. O Gráfico 07 apresenta os dados descritos na Tabela 06 com exceção do grupo *outras denominações*.

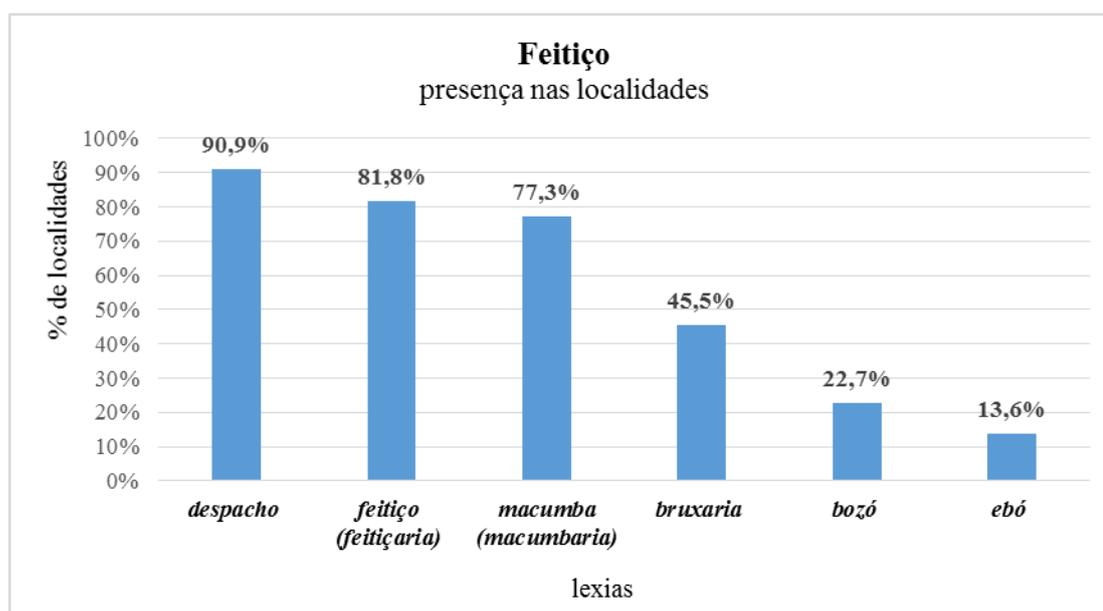


Gráfico 07 – *Feitiço*: presença nas localidades

A partir das leituras da Tabela 06 e do Gráfico 07, constata-se que as lexias *despacho*, *feitiço (feitiçaria)*, *macumba (macumbaria)*, *bruxaria* e *bozó* integram de maneira ampla o vocabulário dos informantes na Bahia, com mais de 20% de presença calculado com base no universo das 22 localidades investigadas. As formas *ebó* e *trabalho* figuram também no repertório dos informantes, porém com menor escala de distribuição na rede de pontos.

As designações para *feitiço* possibilitaram a elaboração de uma carta linguística geral, constando as formas mais representativas para nomear o referente no estado da Bahia. Seguindo os critérios metodológicos propostos para cartografia dos dados, adotou-se como base para representação cartográfica o índice de produtividade superior a 20% de presença registrada no universo das 22 localidades. Todas as designações registradas, incluindo aquelas que não figuram na carta, estão explicitadas, com as respectivas indicações dos pontos em que ocorrem, no Quadro 15.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALIB

CARTA 06

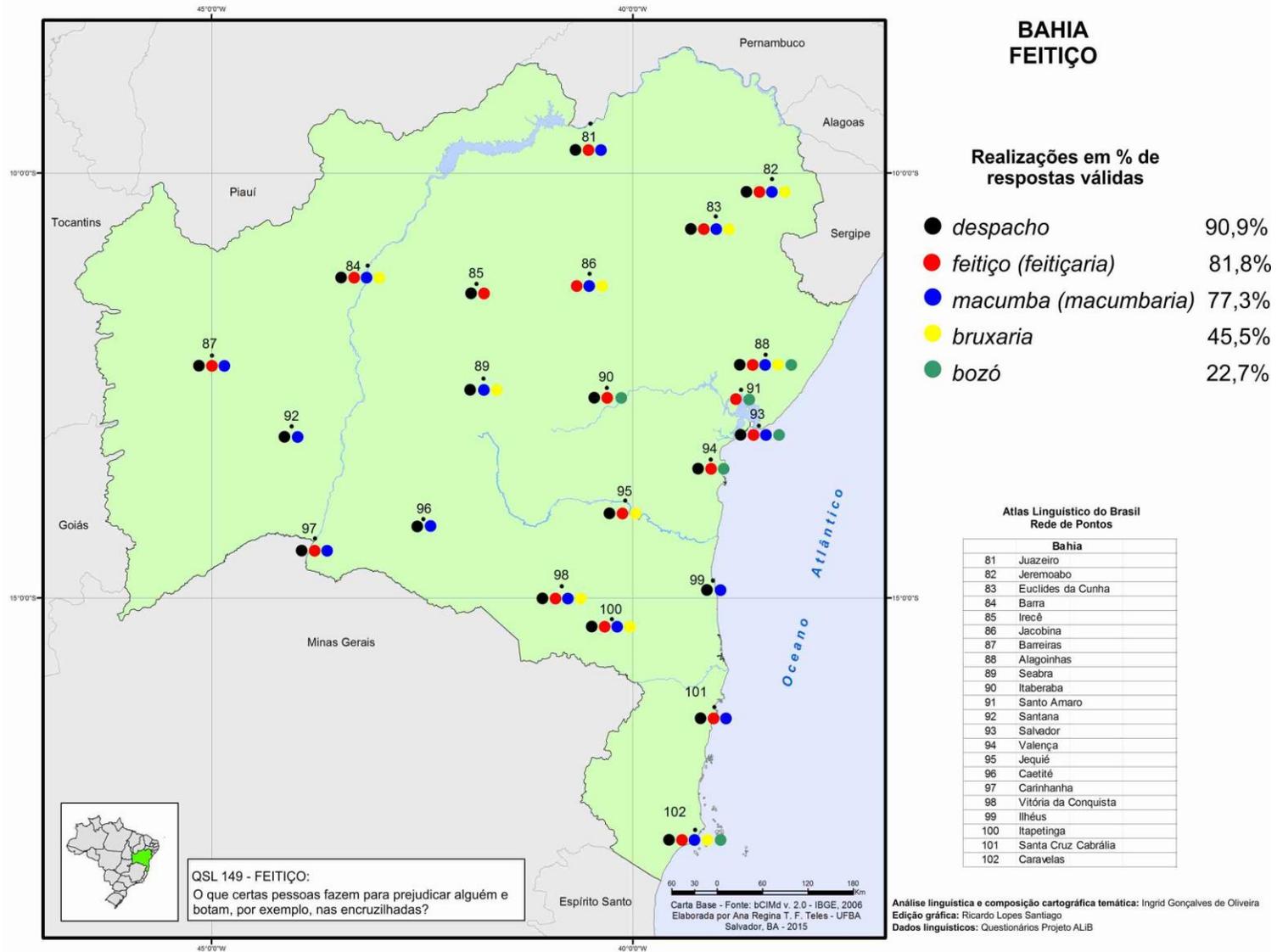


Figura 11 – Carta 06: FEITIÇO

Com base na leitura da Carta 06 – FEITIÇO, constando as respostas com percentual superior a 20% de presença nas 22 localidades, percebe-se que a forma *despacho* apresenta maior distribuição diatópica, presente em 20 localidades e distribuída amplamente por toda a região do estado da Bahia, excetuando-se os pontos 086 (Jacobina) e 091 (Santo Amaro). O mesmo se aplica a *feitiço* (*feitiçaria*), com ocorrência em 18 localidades, com exceção dos pontos 089 (Seabra), 092 (Santana), 096 (Caetité) e 099 (Ilhéus). Não foram encontrados registros para *macumba* (*macumbaria*) nos pontos 085 (Irecê), 090 (Itaberaba), 091 (Santo Amaro), 094 (Valença) e 095 (Jequié). *Bruxaria* foi registrada em 10 localidades e, assim como as formas *despacho* e *feitiço*, distribui-se de maneira ampla e estão presentes na norma lexical empregada pelos falantes em várias partes do estado.

Ebó, por apresentar um percentual de distribuição menor que 20%, não foi registrada na carta geral para representação diatópica de *feitiço*. Foi documentada em três localidades, 091 (Santo Amaro), 093 (Salvador) e 099 (Ilhéus). *Trabalho*, como designação para *feitiço*, está presente apenas no ponto 102 (Caravelas).

Com o intuito de possibilitar melhor observação dos dados documentados, além da carta geral para *feitiço*, confeccionaram-se três cartas temáticas, duas delas contendo as isoléxicas de *macumba* (*macumbaria*) e *bozó* e uma retratando a área de coincidência entre as formas, ambas vinculadas diretamente às religiões de matriz africana.

Bozó, com menor índice de presença por localidades (05), distribui-se por uma área específica delimitada como se vê na carta Carta 08: BOZÓ/área dialetal - isoléxicas.

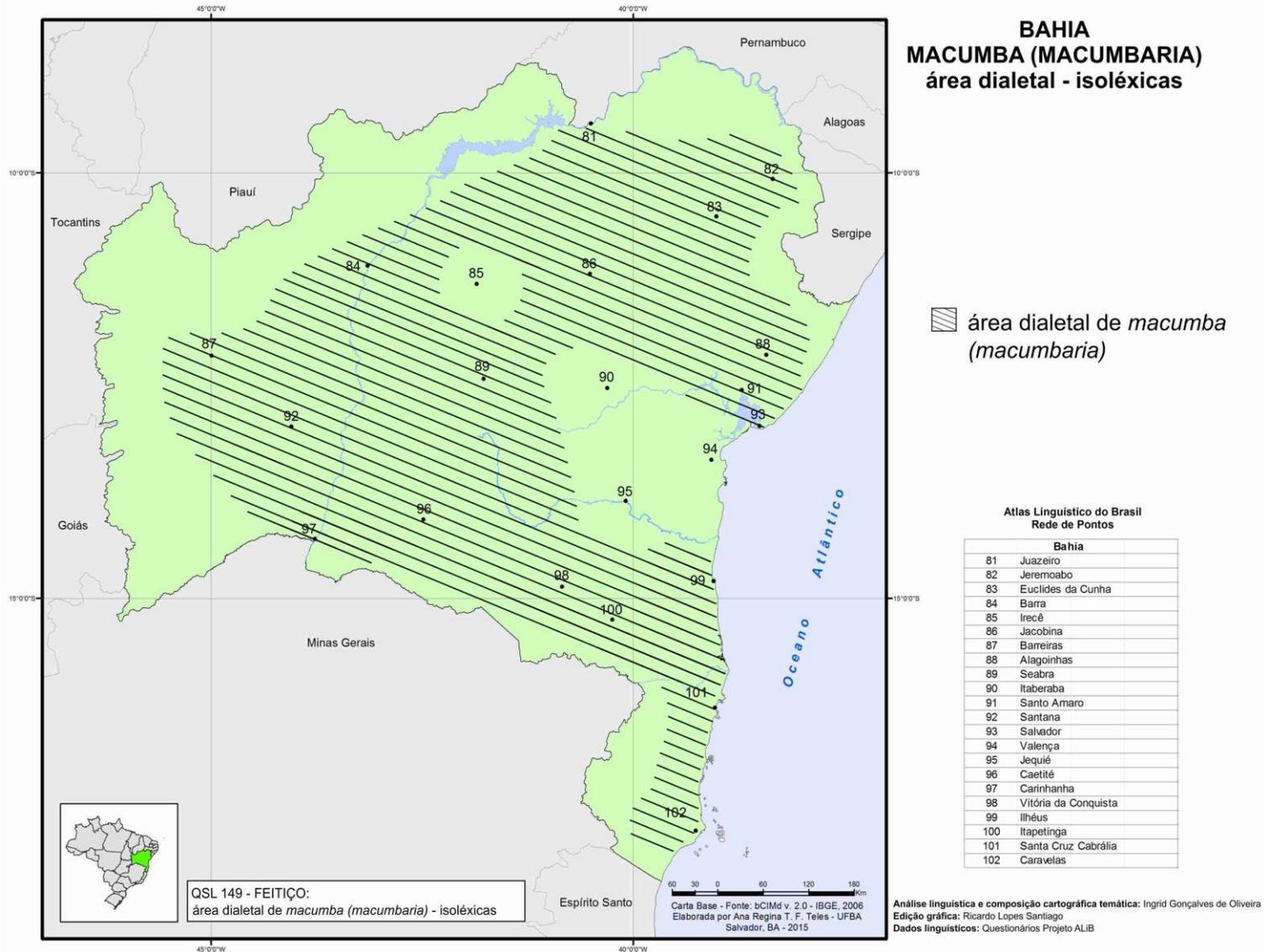


Figura 12 – Carta 07: MACUMBA (MACUMBARIA) – área dialetal/isoléxicas

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 08

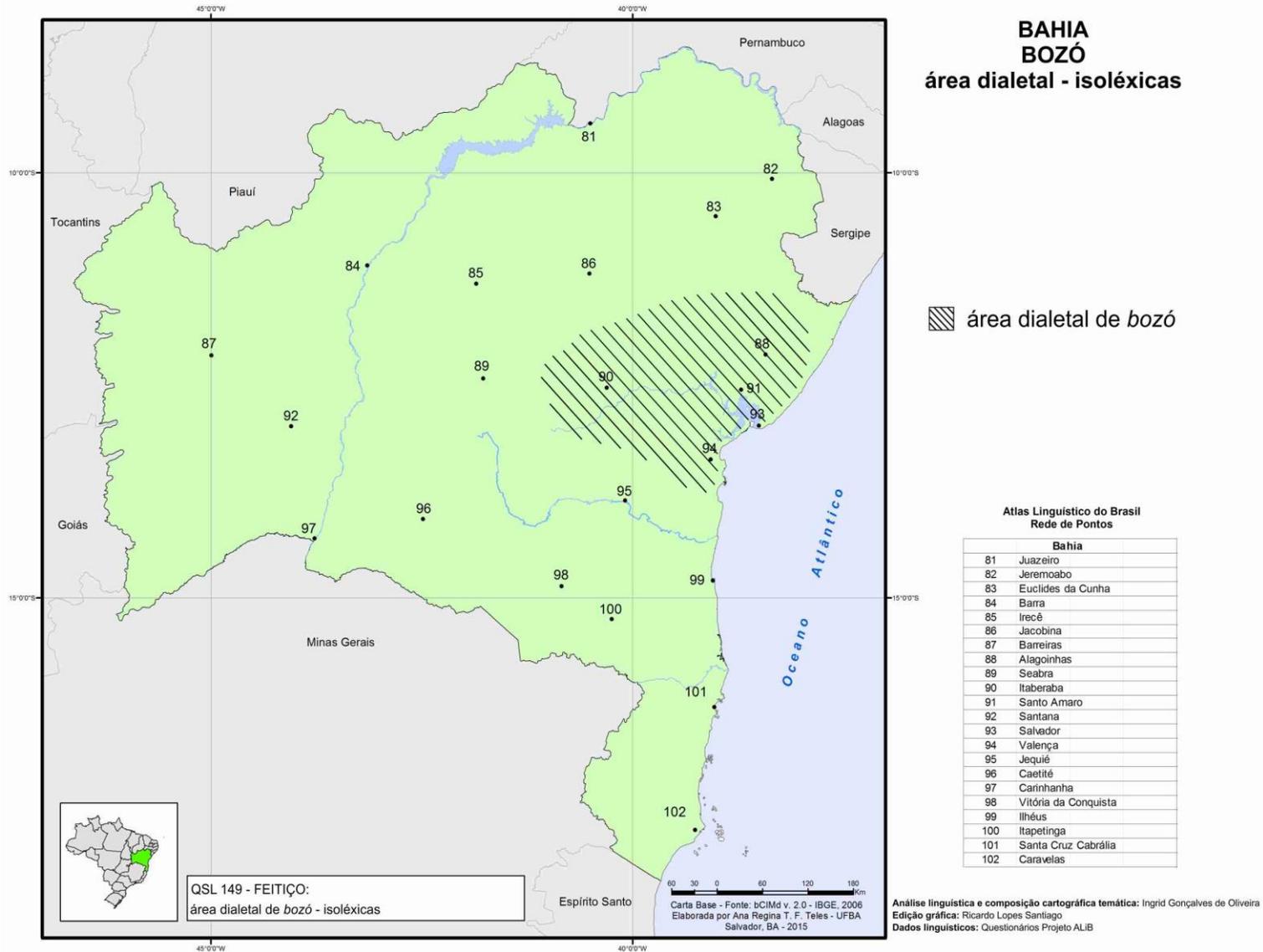


Figura 13 – Carta 08: BOZÓ - área dialetal/isoléxicas

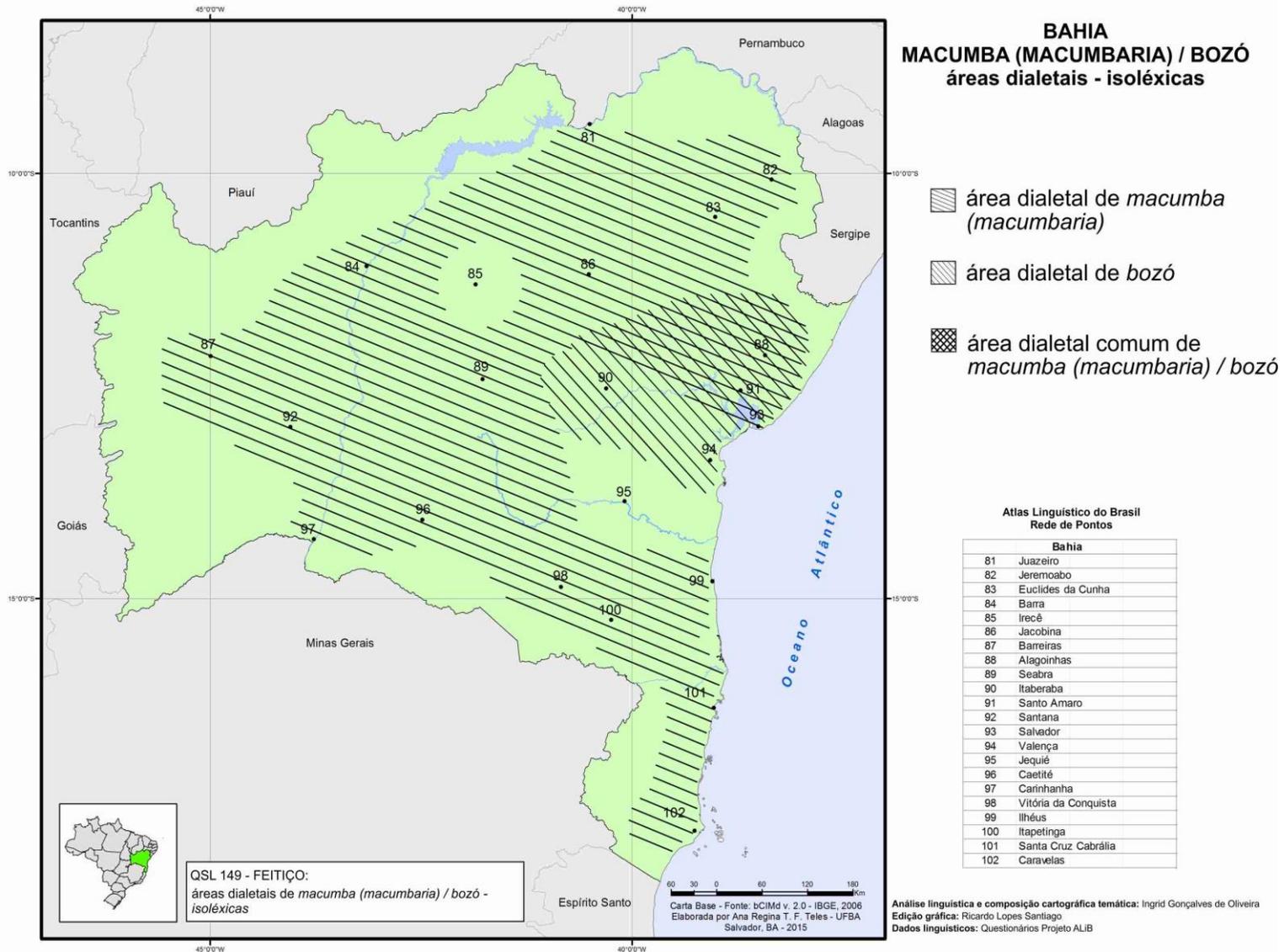


Figura 14 – Carta 09: MACUMBA (MACUMBARIA) / BOZÓ – áreas dialetais/isoléxicas

Além das designações mais produtivas, no âmbito da diatopia, presentes na Carta 07, o Quadro 15 apresenta os grupos lexicais com percentual de distribuição inferior a 20%. A categoria *outras denominações*, por contemplar somente uma lexia de ocorrência única – *trabalho* – no ponto 102 (Caravelas), não figura, separadamente, em forma de quadro.

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
081	Juazeiro	<i>despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
082	Jeremoabo	<i>bruxaria; despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
083	Euclides da Cunha	<i>bruxaria; despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
084	Barra	<i>bruxaria; despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
085	Irecê	<i>despacho; feitiço (feitiçaria)</i>
086	Jacobina	<i>bruxaria; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
087	Barreiras	<i>despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
088	Alagoinhas	<i>bozó; bruxaria; despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
089	Seabra	<i>bruxaria; despacho; macumba (macumbaria)</i>
090	Itaberaba	<i>bozó; despacho; feitiço (feitiçaria)</i>
091	Santo Amaro	<i>bozó; ebó; feitiço (feitiçaria)</i>
092	Santana	<i>despacho; macumba (macumbaria)</i>
093	Salvador	<i>bozó; despacho; ebó; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
094	Valença	<i>bozó; despacho; feitiço (feitiçaria)</i>
095	Jequié	<i>bruxaria; despacho; feitiço (feitiçaria)</i>
096	Caetité	<i>despacho; macumba (macumbaria)</i>
097	Carinhanha	<i>despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
098	Vitória da Conquista	<i>bruxaria; despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
099	Ilhéus	<i>despacho; ebó; macumba (macumbaria)</i>
100	Itapetinga	<i>bruxaria; despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
101	Santa Cruz Cabrália	<i>despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>
102	Caravelas	<i>bruxaria; despacho; feitiço (feitiçaria); macumba (macumbaria)</i>

Quadro 15 – *Feitiço*: distribuição diatópica das formas lexicais

Os dados documentados como resposta para a pergunta 149 do QSL permitiram constatar, conforme discutido ao longo desta análise, a presença recorrente de elementos das religiões de matriz africana nas designações utilizadas para nomear feitiço. *Macumba (macumbaria)* e *despacho* foram as formas mais produtivas, tanto no que diz respeito à diatopia quanto aos percentuais de frequência por ocorrência.

Mesmo as lexias que englobam acepções mais genéricas revelam traços característicos dessas religiões, o que pode ser percebido por meio dos relatos descritivos fornecidos pelos informantes (cf. item 5.3). Nesses casos, as descrições apresentadas pelos sujeitos carregam consigo uma bagagem significativa de elementos simbólicos pertencentes às práticas religiosas de vertente afro-brasileira. Infere-se, também, que a presença dos traços sêmicos “*prejudicar alguém*” e “*nas encruzilhadas*” remetem, diretamente, a prática religiosa de

oferenda à entidade Exu – característica destas tradições – e podem ter exercido influência nas escolhas lexicais realizadas pelos falantes.

5.4 QSL 150 – AMULETO

Um *amuleto* pode ser usado de diferentes maneiras e um mesmo objeto adquire significações diversificadas de acordo com cada contexto cultural e religioso a que está associado. Assim como os dois itens anteriormente abordados, *fantasma* e *feitiço*, o *amuleto* é algo que se liga diretamente ao conjunto de crenças e superstições populares, não pertencendo, originalmente, a uma esfera religiosa específica. A religião entra como principal fator motivador do direcionamento dado ao objeto, isto é, no estabelecimento do significado, da função e do modo de utilização dos amuletos. Normalmente, esse papel é exercido pelas vertentes populares das religiões institucionalizadas, legitimados, por sua vez, pelo conjunto dogmático e teológico das doutrinas oficiais que ditam ou orientam as regras de conduta “mágica” permitidas entre seus seguidores. No dizer de Malinowski (1985, p. 24), “todo artículo de fe detenta una influencia moral. (...) para que la moral sea activa tiene que ser universal”²⁰. Origina-se, com isso, um inventário de diferentes objetos imbuídos de força protetora que funcionam como amuletos na cultura popular.

Alguns desses objetos já adquiriram uma significação mais geral, como o pé-de-coelho, a figa, o trevo de quatro folhas, a ferradura, o alho, o sal grosso, o espelho e compõem um rol amplo de itens que, se citados aqui, aumentariam muito a lista. Outros objetos, porém, estão associados à contextos religiosos específicos, tais como os Salmos Bíblicos, a própria Bíblia, o Escapulário, a Cruz, a Guia, o Pentagrama, o Olho de Hórus, a Mão de Fátima, entre outros. Tais objetos, associados ou não a um contexto religioso, compartilham do traço significativo de funcionar como protetor contra males, normalmente, associados à fenômenos pertencentes à esfera humana, proteger da inveja e afastar mal olhado, promover prosperidade e saúde, potencializar forças etc.

O principal objetivo de se portar um *amuleto* é trazer para o plano material uma força sobrenatural específica, imantando, assim, o objeto com força mágica de proteção ou auxílio divino. A natureza da energia canalizada pelo objeto depende da intenção ou da divindade cultuada pelo portador que, conseqüentemente, se relaciona ao repertório religioso da sociedade. Quanto maior é a egrégora vinculada ao *amuleto*, mais inserido ele estará no conjunto de crenças coletivas de uma comunidade.

O léxico funciona, desse modo, como principal reflexo do contexto cultural e religioso ligado aos processos de atribuição de significados e nomeação do referente. Ressalta-se, nesse

²⁰ Todo artigo de fé detém uma influência moral. (...) para que a moral seja ativada tem que ser universal. (Tradução nossa)

momento, a importância do fator regional. Cada região carrega consigo o seu inventário popular de crenças e superstições, armazenadas e refletidas no repertório lexical dos sujeitos que constitui parte da norma lexical da região. Nessa perspectiva, o léxico atua como fator diferenciador cultural e linguístico.

Tal discussão, por já ter sido iniciada na abordagem para *feitiço*, não será alongada aqui. Aponta-se, de maneira breve e sucinta, o contexto de surgimento do processo social de sacralização e empoderamento de objetos tidos como corriqueiros e revestidos com poderes mágicos e sobrenaturais. Ao tomar como base o contexto cultural religioso predominante na Bahia, tal exposição se faz necessária para interpretar algumas lexias documentadas no *corpus*.

Menciona-se apenas, para fins de contextualização, que tal prática pode ter se originado no sistema sócio-religioso primitivo totêmico. Existe, desse modo, uma íntima relação entre animismo, magia, totemismo e fetichismo.

Malinowski (1985, p. 4), retomando as ideias clássicas de James Frazer (1922), assim se expressa sobre a definição de totemismo:

Es una íntima relación cuya existencia se supone, por un lado, entre un grupo de gentes emparentadas y una especie de objetos naturales o artificiales por el otro, objetos a los que se llama tótems del grupo humano. De suerte que el totemismo tiene dos caras: es un modo de agrupamiento social y un sistema religioso de creencias y prácticas. (...) la religión expresa el Interés que el hombre primitivo confiere a lo que le rodea.²¹

A prática fetichista atribui a todos os seres, animados ou não, vida e vontade própria. Configura-se como a prática de culto a objetos em torno dos quais se consolidou uma crença de ligação com o sagrado ou com a magia, esses objetos passam a representar simbolicamente a força sobrenatural e dão origem a diferentes sistemas totêmicos de culto.

O totem de um determinado clã, no âmbito da coletividade, era imbuído com características particulares benéficas para toda a aldeia, tinha como uma das principais funções estruturar o social por meio da manutenção da moral e estabelecimento de tabus e restrições nas sociedades primitivas. Já o totem individual, é o que mais se aproxima da concepção contemporânea que se tem de *amuleto*, segundo Durkeim (2000, p. 175), “num grande número de casos, a função do totem individual (...) trata-se, antes de tudo, de um meio de conferir a mágicos, a caçadores, a guerreiros, poderes extraordinários”.

²¹ É uma íntima relação cuja existência se supõe, por um lado, entre um grupo familiar e uma espécie de objetos naturais ou artificiais por outro, objetos a que se chama totens do grupo humano. De sorte que o totemismo tem dois lados: é um modo de agrupamento social e um sistema religioso de crenças e práticas. (...) a religião expressa o valor que o homem primitivo confere ao que lhe rodeia. (Tradução nossa)

O costume de atribuir força e poder sobrenatural à um determinado objeto, foi sendo adaptado acompanhando os fluxos sociais das culturas. Visto desse modo, não há como separar o conjunto de objetos que funcionam como *amuleto* numa determinada comunidade das concepções religiosas predominantes, pois, diferentemente das culturas primitivas, onde predominavam as religiões naturais, a relação do homem contemporâneo com o sagrado é intermediada diretamente pelas religiões sociológicas. Dito de outro modo, “a espécie de contraponto entre o estilo de vida e a realidade fundamental que os símbolos sagrados formulam varia de cultura para cultura”. (GEERTZ, 1989b, p. 95) Para ilustrar tal fato, Durkheim (2000, p. 167-8;173) afirma que

(...) longe de constituir um fato primitivo, o totemismo seria apenas o produto de uma religião mais complexa que o teria precedido. Mas as sociedades das quais esses fatos são tomados, já alcançaram uma cultura bastante elevada; em todo caso, ultrapassam a fase do puro totemismo. (...) Portanto, se essas crenças e essas práticas podem ter ainda relação com antigos cultos totêmicos, agora não representam mais que formas alteradas desses cultos. (...) De fato, acontece ainda hoje que um pai transmite seu totem aos filhos. Portanto, ao imaginar que, de maneira geral, o totem coletivo teve essa mesma origem, apenas se afirma do passado um fato que é ainda presentemente observável.

É nesse ponto que se busca investigar o “presentemente observável” nas lexias utilizadas pelos informantes para nomear *amuleto*. Ao partir dessa direção, a língua, mais precisamente o léxico, exerce dupla função, reveladora das mudanças culturais e linguísticas. Além de revelador dos aspectos culturais motivadores das escolhas lexicais, evidencia os processos de mudanças culturais que permitem o surgimento e criação de novas lexias que integram o repertório idiomático dos sujeitos. Por serem os falantes os reais detentores da língua, o repertório lexical de um idioma precisa abarcar e refletir, documentalmente, as variações que fazem parte do contexto real de uso linguístico.

É somente a partir das significações atribuídas pelos informantes aos elementos simbólicos imbuídos de força mágica, por meio de respostas fornecidas para a pergunta 150 do QSL, “Como se chama o objeto que algumas pessoas usam para dar sorte ou afastar males?” (COMITÊ..., 2001, p. 33), que se pode sugerir interpretações possíveis acerca do contexto cultural subjacente aos usos linguísticos predominantes na Bahia, visto que, no dizer de Geertz (1989b, p. 93),

(...) os significados só podem ser “armazenados” através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece

sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele.

Para clarificar os fenômenos linguísticos aqui investigados, parte-se, portanto, dos significados atribuídos na norma de uso geral para designar as variantes de *amuleto* por meio da pesquisa lexicográfica, confrontando-o com as significações fornecidas pelos informantes para as variantes, pois, conforme afirma Pottier (1968, p. 218),

o homem conserva uma grande liberdade de escolha e de combinações. É justamente esta situação que possibilita a evolução das categorias das línguas. (...) Trata-se de uma interação entre um estímulo (a realidade objetiva) e um espírito crítico (o homem), se bem que sujeito falante deva constantemente tomar posição em relação à realidade. São mencionados, não raro, quando se trata deste assunto, os casos das distinções lexicais.

Ao observar as lexias documentadas na região investigada, foi possível detectar elementos simbólicos pertencentes ao universo de crenças e superstições das localidades refletidos no léxico. Tais elementos apontam diretamente para a vertente popular do catolicismo, corrente muito forte nas regiões interioranas. Foi registrado um número considerável de respostas classificadas como não obtidas, pode-se inferir que um dos motivos para esse índice elevado se deve, em muitos casos, ao fato dos informantes mostrarem reconhecimento do referente, tendo em vista que citam vários exemplos, porém não associam os símbolos com a designação específica para *amuleto*. Para esses casos, as respostas não foram consideradas válidas para a análise linguística propriamente dita, mas figuram como relatos representativos da cultura popular local da região e podem ser conferidos nas abonações transcritas.

(17) INF. – Gosta de usá as fitinhas do Senhor do Bonfim, gosta de usá aqueles colares grande vermelho e azul.

(Inq. 091/01 (Itaberaba – BA) / Inf.: homem, faixa etária 1, fundamental, não registrada)

(18) INF. – Eh... figa.

INQ. – E tem algum nome específico? Assim...

INF. – De ter tem. Às vezes, pode ser outra coisa né?

INQ. – Porque, assim, é pra dar sorte ou afastar qualquer coisa...

INF. – É fitinha...

(Inq. 093/02 (Salvador – BA) / Inf.: mulher, faixa etária 1, fundamental, não registrada)

(19) INF. – Eh... é mão de figa, eh... a pessoa bota, diz: “Não, bota a mão de figa pra não botá olhado, pra não botá olhado”.

INF. – “Vamo botá fita vermelha, que num sei que.” Eh, esse tipo de ilusão. As vez, até eu gosto, que tem vezes que a gente não acredita nas coisa, mas também não diz que não é bom acreditá.

INF. – Eu levo o caso muito na graça. Mas tem coisas que, realmente, é verdade. Antigamente, eu tinha uma casa... tinha uns cacho de banana que era deste tamanho.

INF. – Cada banana horrível, cada banana bonita. Chegou uma vizinha lá, uma vez, disse assim: “Xiiii, que cacho de banana!” Foi o último que eu tirei.

INF. – Daí pra cá, nunca mais uma bananinha. Lá em Cajazeira, tem uma vizinha, cada vez, que ela pega num pé de pimenta pra tirá uma pimenta, a pimentêra morre.

INF. – É uma coisa incrível isso. Não é pra se invocá? Mas... ainda bem a gente quebra... Eu acho que a melhor coisa é cê dizê a verdade na cara.

INF. – Então, se ocê for lá, eu dô minhas banana das bananêra. toda vez que pega na pimenta a pimenta morre. “Não pegue mais, mim peça, que eu tiro e te dô.”

INF. – Toda semana, tira uma quantidade de pimenta.

(Inq. 093/03 (Salvador – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

(20) INF. – Aquilo é a estrela de Santo Antônio, é... tem uns que é pra evitar mordida de cobra... é um... é estrela de rosalgar. Passô de junto da cobra, a cobra não ofende.

INQ. – O que é rosalgar?

INF.- É um veneno. Hoje não existe mais. Quem tem, tem. Quem não tem, acabô. Foi proibido, porque ele mata muito rápido.

INF. – Aquilo que usa, diz que fulano tá usano uma estrela pra dar sorte, de Santo Antônio.

(Inq. 095/03 (Jequié – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, não registrada)

(21) INF. – Aqui pra mim é... eu pra mim é... a gente chama aqui é de, de, de... a gente chama... você fala pra... no pescoço?

INQ. – Às vezes, usa no pescoço.

INF. – A gente chama de, é... aqui a gente chama de capotin. Você entendeu?

INQ. – Como é o capotin?

INF. – O capotin, você pega ele e põe um dente de um, um animal. Por exemplo, você pega um dente de um jacaré, você pega um, um, um... chucalho de um cascavel, você custura num saquinho de couro, pindura no pescoço. Você pode saí sossegado, que nada acontece com você, não. Eu tinha um chucalho, dentro de casa no Morro de São Paulo. Você corta o chucalho, pega ele, pega uma sola de couro, custura, faz aquela bolsinha, certo? Ali a gente chama macumba. A gente chama bolsa de macumba.

INF. – Aí você impindura, pode durmí no meio do mato, que cobra nenhum incosta em tu. O pescadô, por exemplo, no, no... lá no rio... minha mãe é assim... eu durmo debaixo das moita, sucuri passá aí... passa até por cima de mim...

INF. – Agora, a macumba mais bem feita que tem é carregá alho. Você bota uma cabeça de alho dentro dessa bolsa sua aí, nada pega em você não. Nunca você esqueça na sua vida de botá uma cabeça de alho dentro do seu carro, dentro de uma bolsa...

INF. – O alho é o melhó remédio que tem.

INF. – E, Nossa Senhora de Santana agora acabô. Se você querê, você compra aquele fumo de corda. Comprá um rolinho assim, botá junto do alho. Põe num saquinho, põe na sua bolsa, e vai com Deus. Boa viagem. Eu pro rio sô vô com minha cabeça de alho na sacola de pescaria. Quando eu chego no rio, pego uma cabeça de alho e jogo debaixo da proa do barco. Olho ruim não pega não.

(Inq. 097/03 (Carinhanha – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

Em resposta à pergunta proposta no QSL para nomear *amuleto*, documentou-se um total de 35 respostas válidas e 60 ocorrências classificadas como respostas não obtidas (não sabe, não lembra, não obtida). Das 35 ocorrências válidas, registrou-se um conjunto de sete formas lexicais para designar *amuleto*.

A lexia com maior índice de produtividade por número de ocorrência foi *amuleto*, representando 57,1% (20 ocorrências) do total de formas lexicais válidas. No que se refere ao índice de produtividade calculado pela presença da forma no universo das 22 localidades, a lexia figura também como a forma de maior distribuição, 45,5% (10 localidades). Devido ao índice elevado de respostas não obtidas, 63% (60 ocorrências) – calculado a partir do número total de ocorrências (95) –, as demais respostas validadas apresentaram percentuais menores de frequência.

Patuá, 17,1% (06), *talismã*, 11,4% (04) e *protetor*, 5,7% (02). Os percentuais calculados com base na presença nas localidades seguem, em termos de produtividade por ocorrência, a mesma sequência. Para *patuá* e *talismã* registraram-se 18,2% (04 localidades), *protetor* constitui 4,5% (01 localidade). As lexias de ocorrência única *capotin*, *contregum* e *espanta mal olhado* foram reunidas na categoria *outras denominações*, representando 8,6% do total de respostas válidas.

5.4.1 Amuleto: um olhar lexicográfico

Para *amuleto*, em especial, a pesquisa lexicográfica constituiu uma parte bastante enriquecedora para a análise linguística da forma, ressaltando, mais uma vez, as contribuições das pesquisas dialetais para o enriquecimento dos registros lexicográficos gerais da língua portuguesa.

Encontram-se várias lexias empregadas pelos informantes para designar o referente que constituem processos de extensão de sentido. Tais processos retratam as variantes que fazem parte dos usos linguísticos reais dos sujeitos nas localidades investigadas e que, infelizmente, ainda não figuram nos dicionários tradicionais consultados. A única forma lexical que apresentou registro com a mesma acepção que se busca obter com a aplicação do questionário foi a forma geral *amuleto*. As demais lexias ou não estão dicionarizadas, ou não apresentam a mesma acepção para designar o referente em questão, como se expõe no Quadro 16.

QSL 150 - Amuleto	Dicionários		
	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)	Aulete (2011)
<i>Lexias</i>			
<i>amuleto</i>	=	=	=
<i>patuá</i>	∅	≠	=
<i>Protetor</i>	±	±	±
<i>Talismã</i>	=	=	=
Outras denominações:			
<i>capotin</i>	∅	∅	∅
<i>contregum</i>	∅	∅	∅
<i>espanta mal olhado</i>	∅	∅	∅

Legenda: (=) mesma acepção; (±) extensão de sentido; (≠) outra acepção; (∅) não dicionarizada

Quadro 16 – *Amuleto*: registro em dicionários

Moraes Silva (1980) apresenta *amuleto* com a mesma acepção que se busca com a pergunta proposta no QSL, “*imagem, figura, caracteres, orações, medicamentos, ou quaisquer outros objetos, que se trazem suspensos ao pescoço, ou em qualquer outra parte do corpo, e a que a ignorância e superstição atribuem a virtude de afastar certas doenças, ou de preservar de certos perigos, principalmente feitiços maleficos*”. A única ressalva a ser feita à definição apresentada na obra de Moraes Silva é o fato de considerar a atribuição de forças mágicas ao objeto, explicitamente, como “*ignorância*”. Conforme discutido no início da análise, tal prática é bastante difundida nas diferentes sociedades e remonta a culturas muito antigas, não possuindo, assim, uma base valorativa, porém, ao se considerar o contexto

de produção e de publicação da obra, a definição apresenta traços significativos suficientes para designar o referente.

Amuleto está definido em Houaiss (2009) com acepção semelhante à fornecida por Moraes Silva, “*objeto, fórmula escrita ou figura (medalha, figa etc.) que alguém guarda consigo e a que se atribuem virtudes sobrenaturais de defesa contra desgraças, doenças, feitiços, malefícios etc.*”. Nota-se que em Houaiss a definição incorpora também o caráter mágico e supersticioso sem, no entanto, atribuir-lhe a carga semântica pejorativo presente em Moraes Silva. Na etimologia apresentada por Houaiss, a *lexia* tem origem no latim “*amulētum = amuleto, remédio supersticioso que preservava contra feitiços, venenos etc., preservativo, talismã*”. Ao considerar a etimologia da palavra, relacionando-a com algumas descrições fornecidas pelos informantes (cf. relatos (20) e (21)), vê-se que a função do *amuleto* não está ligada somente à proteção contra males sobrenaturais, mas funciona também como remédio e proteção contra venenos e animais peçonhentos.

Aulete (2011) apresenta a mesma acepção registrada nas outras duas obras consultadas, “*figa, medalha ou outro objeto que alguém traz consigo por superstição, atribuindo-lhe o poder de proteger contra má sorte, doenças, acidentes etc.*”. Difere-se, porém, por apresentar indicação remissiva para *talismã*.

A forma *patuá* não está dicionarizada em Moraes Silva. Já em Houaiss, constitui entrada, porém com acepção distinta, “*grande cesto de palha, bambu etc; balaio*”. Aulete é a única obra consultada que dicionariza *patuá* com mesma acepção para *amuleto*, “*pequeno amuleto, geralmente um saquinho, contendo oração ou relíquia*”. Apresenta também a definição proposta por Houaiss com acepção de “*o mesmo que balaio*” e acrescenta, “*bolsa de couro usada pelos sertanejos; patrona*”. De acordo Aulete, etimologicamente, *patuá* advém do tupi *patauí* – palmeira utilizada para fabricação dos cestos, sacolas e balaios.

Com base em tais fatos, pode-se arriscar uma possível interpretação, de cunho generalizante, acerca da motivação para o percurso de extensão de sentido experimentado pela *lexia patuá*, passando, assim, a designar e constituir uma variante para *amuleto*. Infere-se que tal emprego tenha resultado da utilização ampla das sacolas feitas com as palhas de *patauí*, palmeira de origem amazônica, com diversificadas finalidades, incluindo a de recipientes com função de relicário. Pesquisas mais amplas precisariam ser empreendidas para que afirmações mais precisas possam ser feitas.

A *lexia protetor* foi classificada nas três obras consultadas como *extensão de sentido*. Em Moraes Silva, está registrada como “*o que defende, e empara alguém; o que favorece a sua pessoa, causa, e interesses, o que sollicita os seus negocios, despachos, officio,*

benefício”. Moraes Silva define *protetor* utilizando apenas traços de significação vinculados à esfera humana. Assim como em Moraes, a definição apresentada por Houaiss é de significação genérica e contém apenas traços sêmicos designativos do ser humano, não os estendendo aos objetos que exercem a função de *protetor*. A obra de Houaiss amplia a definição para contemplar a esfera das divindades, aproximando-se, assim, um pouco mais do sentido empregado pelos informantes, “*divindade ou santo a que se atribui a propriedade de defender um lugar, uma instituição, uma classe profissional etc.; patrono, defensor, padroeiro*”.

O mesmo foi verificado em Aulete para definir *protetor*, predominância do traço humano, porém sem menção à esfera divina.

Com base nas definições encontradas nas três obras consultadas, classificou-se a lexia *protetor* como processo de extensão de sentido empreendido pelos informantes. Percebe-se a manutenção do traço básico de *função protetora*, estendido para as formas inanimadas, tanto no âmbito divino como para os objetos.

Moraes Silva define *talismã* como “*peça de metal fundida com várias figuras, debaixo de certos aspectos dos astros, e de certas constelações, a que se atribuem virtudes extraordinárias; figuras, ou pedras com caracteres gravados, a que se atribuem as mesmas virtudes*”. Não apresenta indicação direta para *amuleto*, mas por designar um objeto e apresentar a especificação “*a que se atribuem virtudes extraordinárias*”, foi classificado como *mesma acepção*.

Houaiss apresenta acepção semelhante à fornecida por Moraes Silva para *talismã*, diferenciando-se apenas na quantidade de traços semânticos utilizados para descrever o objeto, “*objeto a que seu portador atribui o poder mágico de realizar os seus desejos; efeito desse poder mágico; encantamento*”. Não apresenta indicação remissiva para *amuleto*.

Assim como nas obras de Moraes Silva e Houaiss, Aulete define *amuleto* como “*objeto supostamente dotado de certos poderes, usado para dar sorte; o efeito produzido pelo poder mágico desse objeto; encanto; encantamento*”. É a única obra a fornecer indicação remissiva para *amuleto*.

Capotin, contregum e espanta mal-olhado não estão dicionarizadas em nenhuma das três obras consultadas. Não foram encontradas referências para *capotin* além da fornecida pelo informante, ressalta-se, porém, a importância de registrá-la como forma de salvaguardar a lexia e, em estudos comparativos posteriores, verificar uma provável presença no repertório vocabular de outros informantes ou, até mesmo, em regiões distintas.

Contregum figura como um tipo específico de *amuleto* utilizado no universo das religiões de matriz africana. Sondagens gerais realizadas apontam que esse tipo de *amuleto* é portado por praticantes de tais religiões com o objetivo de afastar os espíritos dos mortos, denominados nessas vertentes religiosas como egum, que vagueiam pela terra e, caso encontrem alguém “de corpo aberto”, “encostam” e acompanham a pessoa prejudicando-lhe de diversas maneiras. Normalmente constitui-se por uma trança, feita com palhas da costa, amarrada ao redor da parte posterior dos braços. Os adeptos das religiões o utilizam sempre, principalmente quando frequentam lugares rodeados por espíritos, como é o caso dos cemitérios.

Por conter elementos integrados, basicamente, ao vocabulário popular, para *mal-olhado* não foram localizados registros nas consultas aos dicionários, no entanto foi possível detectar os processos de extensão de sentido realizados. A lexia composta *espanta mal-olhado* também não apresentou registro nas três obras pesquisadas. Depreende-se que o sentido geral atribuído a cada uma das formas aglutinadas que compõem a lexia, possam ter influenciado por meio do processo de extensão de sentido, a criação da lexia como designação para *amuleto*. Encontrou-se o registro apenas para *espantar*, definido de maneira geral como “*assustar, sentir ou provocar medo; repelir; afastar algo ou alguém*”. A composição da lexia, formada a partir de *espanta*, revela extensão de sentido pelos informantes que tomam por base o significado da forma verbal.

O sentido básico de espanto é mantido, estendendo-se ao objetivo do que se quer espantar. Para verificar a extensão de sentido, consultou-se também a forma *olhado*, definida como “*doença, que vulgarmente se crê proceder de haver olhado para o enfermo alguma pessoa, que dá quebranto; quebrando*”. Encontrou-se a forma *mal olhado* registrada apenas como verbete da entrada *olhado*, classificada como particípio passado do verbo *olhar*, nesse contexto, “*imprudente, falta de circumspecção; bem, ou mal olhado: bem, ou mal visto*”. A designação para *mal olhado* está dicionarizada em Moraes Silva como *quebranto*, “*doença, quebrantamento do corpo, que dizem proceder de olho máo; desfalecimento do animo por doença, tristeza, desastre*”.

5.4.2 Agrupamentos linguísticos

Como apresentado logo na primeira parte da análise, foram documentadas 35 respostas válidas para a pergunta 150 do QSL, resultando em 07 formas lexicais para designar *amuleto*.

Após o levantamento geral dos dados, procedeu-se com a realização dos agrupamentos linguísticos que deu origem a cinco grupos lexicais explicitados no Quadro 17.

Agrupamentos lexicais	Itens lexicais agrupados
<i>amuleto</i>	<i>amuleto</i>
<i>patuá</i>	<i>patuá</i>
<i>protetor</i>	<i>protetor</i>
<i>talismã</i>	<i>talismã</i>
<i>outras denominações</i>	<i>capotin; contregum; espanta mal-olhado</i>

Quadro 17 – *Amuleto*: variantes lexicais – agrupamentos

Pode-se perceber, com base no quadro acima apresentado, que não houve necessidade de aglutinação das formas documentadas considerando apenas a variação lexical. Todas as lexias foram consideradas como variações independentes para *amuleto*. As designações reunidas em um único grupo lexical foram as de ocorrência única – *capotin*, *contregum* e *espanta mal-olhado*.

5.4.3 Análise estatística

Após a definição dos agrupamentos linguísticos, apresenta-se a análise estatística das designações documentadas para nomear *amuleto*. A frequência calculada com base no número total de ocorrências válidas, para cada um dos grupos lexicais, pode ser conferida na Tabela 07.

Tabela 07 – *Amuleto*: frequência das formas lexicais

Lexias	Total de ocorrências	Percentual
<i>amuleto</i>	20	57,1%
<i>patuá</i>	6	17,1%
<i>talismã</i>	4	11,4%
<i>protetor</i>	2	5,7%
<i>outras denominações</i>	3	8,6%
Total	35	100,0%

A análise estatística aponta que *amuleto* é a lexia com maior índice de ocorrência entre os informantes, 57,1% (20), na sequência apresentam-se as formas *patuá*, 17,1% (06), *talismã*, 11,4% (04) e *protetor*, 5,7% (02). Ao grupo *outras denominações* corresponde o percentual de 8,6% (03). O Gráfico 08 traz, sob outra representação dos dados, os valores encontrados na Tabela 07.

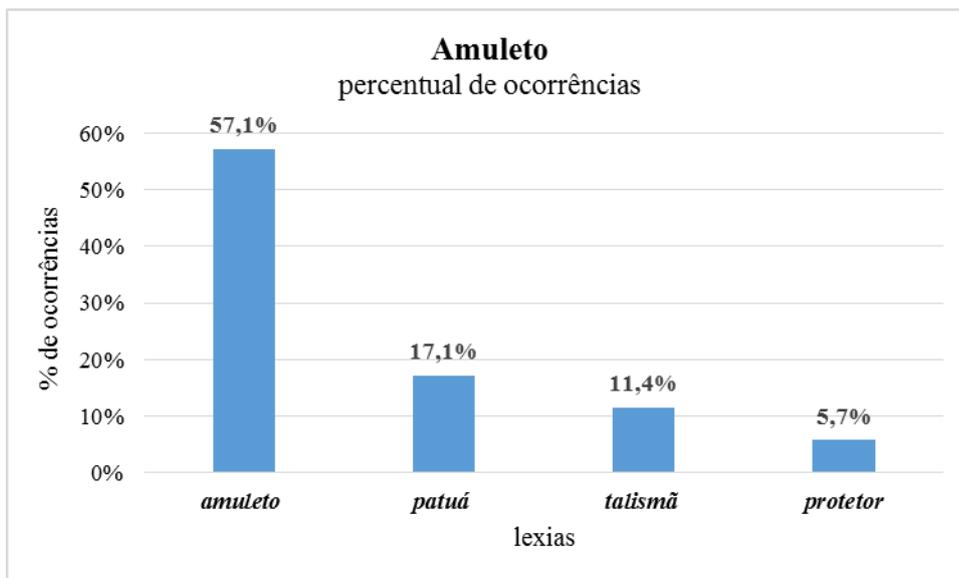


Gráfico 08 – *Amuleto*: percentual de ocorrências

Conforme apontado anteriormente, encontrou-se um número elevado de respostas não válidas classificadas como não obtidas (não obtida, 43,2% (41); não sabe, 13,7% (13); não lembra, 6,3% (06)), totalizando 63,2% (60) calculado com base no total geral de 95 ocorrências. Desse modo, optou-se pela elaboração de um gráfico retratando tais valores, o Gráfico 09 apresenta os percentuais encontrados distribuídos entre as três subcategorias – não sabe, não lembra e não obtida. Considerou-se como total base (100%) para o estabelecimento dos percentuais, o número de 95 ocorrências.

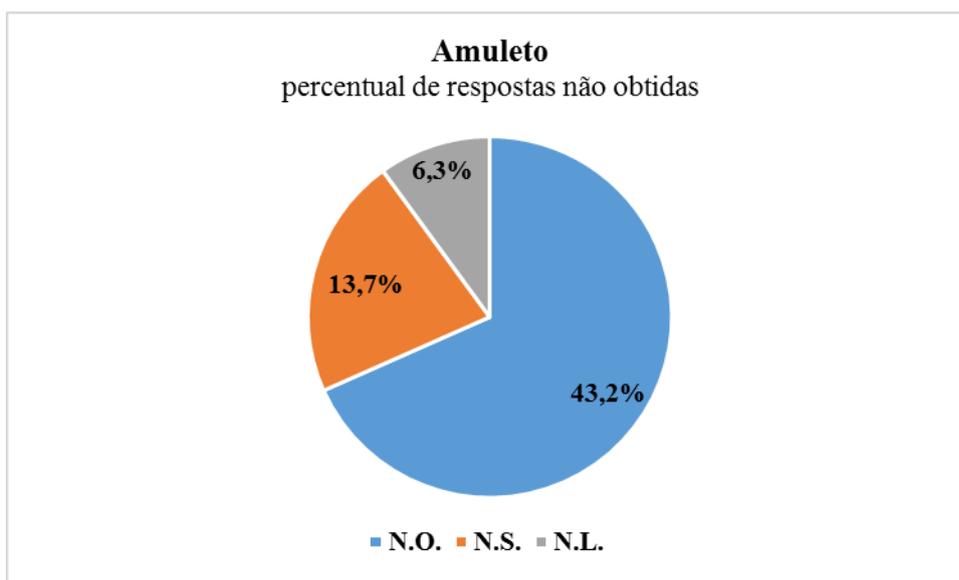


Gráfico 09 – *Amuleto*: percentual de respostas não obtidas

5.4.4 Distribuição diatópica e cartografia dos dados

Em termos diatópicos, a lexia *amuleto* apresentou maior produtividade por presença no universo das 22 localidades investigadas, 45,5% (10 localidades). As outras duas lexias mais presentes foram *patuá* e *talismã*, 18,2% (04), na sequência está *protetor*, 4,5% (01). As lexias de ocorrência única, agrupadas sob a categoria *outras denominações*, foram registradas em três pontos distintos, 091 (Santo Amaro), 096 (Caetité) e 097 (Carinhanha). A Tabela 08 apresenta a distribuição das variantes por localidade.

Tabela 08 – *Amuleto*: distribuição diatópica das denominações

Lexias	Total de localidades	Percentual
<i>amuleto</i>	10	45,5%
<i>patuá</i>	4	18,2%
<i>talismã</i>	4	18,2%
<i>protetor</i>	1	4,5%
<i>outras denominações</i>	3	13,6%
Total de localidades pesquisadas	22	---

Os dados presentes na Tabela 08 revelam que os índices de produtividade por presença nas localidades coincidem com os índices de frequência por número de ocorrências. Devido ao número elevado de respostas não obtidas, os valores encontrados tanto para os cálculos de frequência por número de ocorrência, quanto para o fator presença nas localidades, no geral, foram baixos. Conforme retrata o Gráfico 10, constando os dados descritos na Tabela 08, com exceção da categoria *outras denominações*.

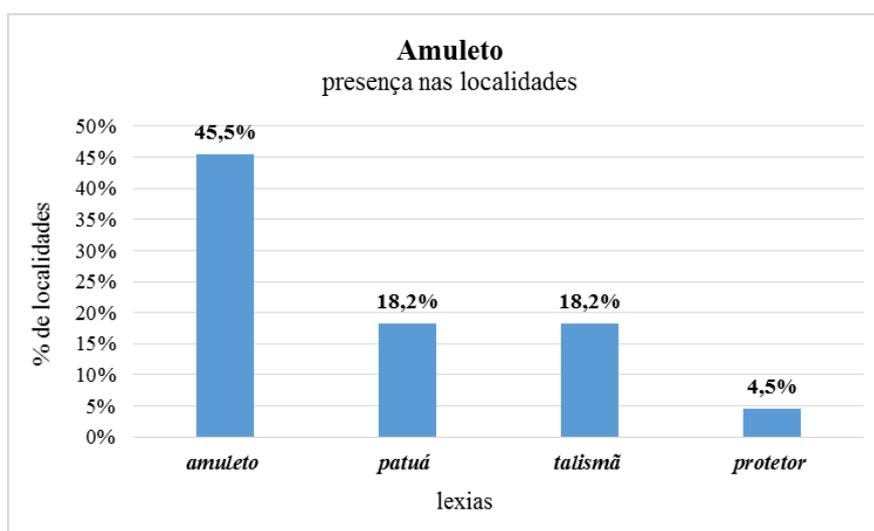


Gráfico 10 – *Amuleto*: presença nas localidades

Percebe-se, com base nos valores documentados, que, dependendo da amplitude da rede de pontos selecionada para a constituição do *corpus*, o número de respostas não obtidas interfere diretamente nos resultados encontrados. Tal fato impede o estabelecimento de afirmações categóricas acerca da presença das lexias como integrantes do vocabulário dos informantes e constituintes ou não de parte da norma linguística local.

Com base nisso, a elaboração da carta linguística geral para *amuleto* teve como principal objetivo apresentar o retrato diatópico apenas como um indício da presença das formas nas localidades e não constitui caráter revelador da norma lexical da região. Considerando, ainda, o percentual de respostas não obtidas, estabeleceu-se uma exceção à metodologia proposta para a cartografia dos dados, deixando-se de tomar como percentual mínimo para representação cartográfica das lexias o valor igual ou superior a 20% de presença nas localidades. Tendo em vista os valores baixos registrados, devido ao número substancial de respostas não obtidas, optou-se por cartografar todas as lexias, excetuando-se as de ocorrência única. Tal decisão teve como principal motivação a necessidade de salvaguardar as formas, por meio do registro cartográfico, possibilitando, assim, análises comparativas posteriores.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 10

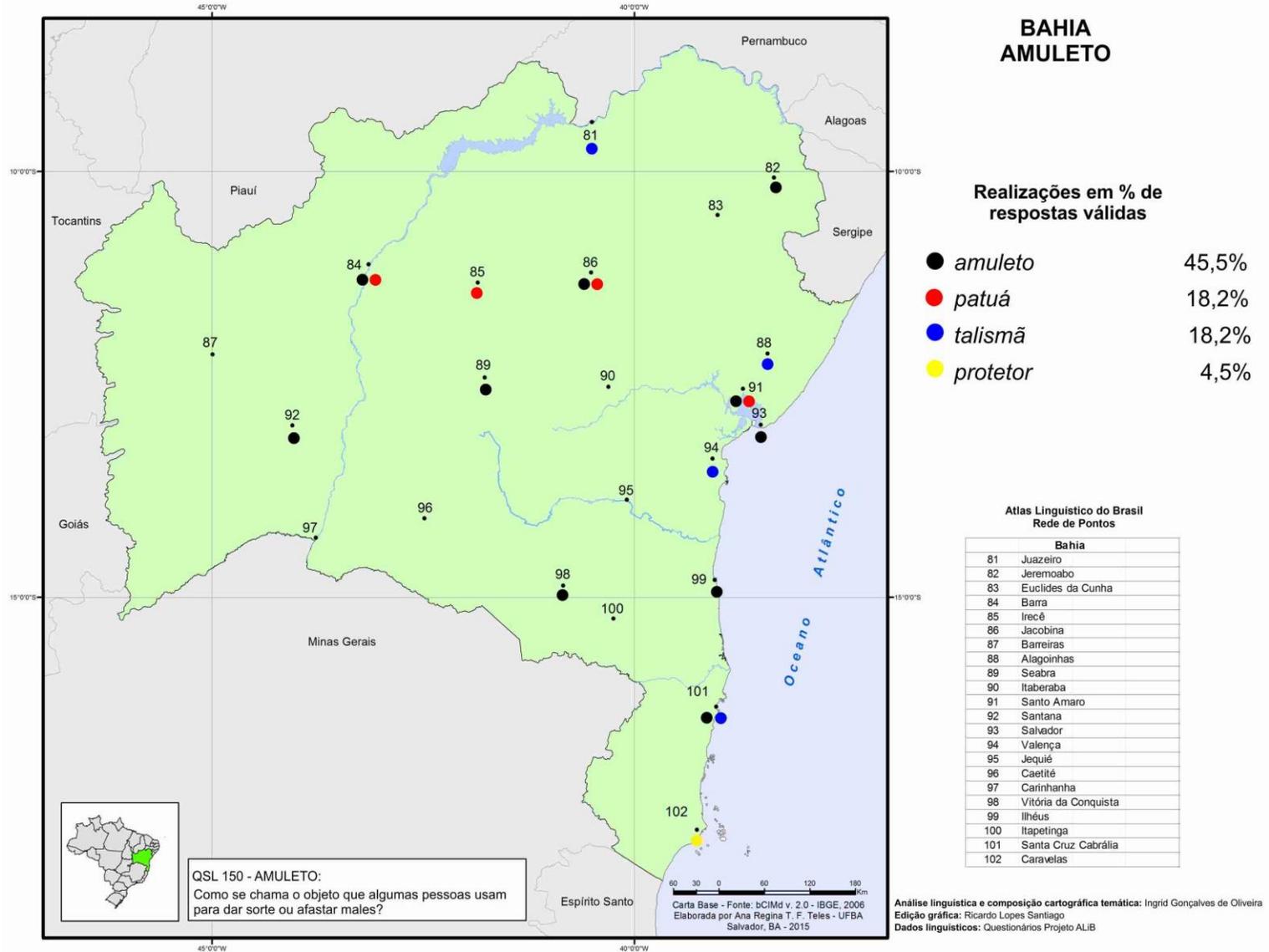


Figura 15 – Carta 10: AMULETO

A partir da leitura da Carta 10, nota-se que *amuleto*, forma já consagrada pela norma de uso geral, apresenta maior presença nas localidades, documentada em 10 pontos e distribuída de maneira ampla no estado da Bahia, sem áreas concentradas de uso. Assim como *amuleto*, as demais formas não constituem áreas dialetais específicas e, mesmo em menor número, distribuem-se de maneira relativamente ampla.

Patuá está presente nos pontos 084 (Barra), 085 (Irecê), 086 (Jacobina) e 091 (Santo Amaro). A forma *talismã*, ocorre nos pontos 081 (Juazeiro), 088 (Alagoinhas), 094 (Valença) e 101 (Santa Cruz Cabrália). *Protetor* foi registrado apenas no ponto 102 (Caravelas).

As localidades em que não foram registradas ocorrências foram os pontos 081 (Juazeiro), 083 (Euclides da Cunha), 087 (Barreiras), 090 (Itaberaba), 095 (Jequié) e 100 (Itapetinga).

As lexias registradas como designação para *amuleto* estão explicitadas, com as respectivas indicações dos pontos em que ocorrem, no Quadro 18.

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
081	Juazeiro	<i>nenhuma resposta obtida</i>
082	Jeremoabo	<i>amuleto;</i>
083	Euclides da Cunha	<i>não obtida</i>
084	Barra	<i>amuleto; patuá</i>
085	Irecê	<i>patuá</i>
086	Jacobina	<i>amuleto; patuá</i>
087	Barreiras	<i>nenhuma resposta obtida</i>
088	Alagoinhas	<i>talismã</i>
089	Seabra	<i>amuleto;</i>
090	Itaberaba	<i>nenhuma resposta obtida</i>
091	Santo Amaro	<i>amuleto; patuá</i>
092	Santana	<i>amuleto;</i>
093	Salvador	<i>amuleto;</i>
094	Valença	<i>talismã</i>
095	Jequié	<i>nenhuma resposta obtida</i>
096	Caetité	<i>nenhuma resposta obtida</i>
097	Carinhanha	<i>nenhuma resposta obtida</i>
098	Vitória da Conquista	<i>amuleto;</i>
099	Ilhéus	<i>amuleto;</i>
100	Itapetinga	<i>nenhuma resposta obtida</i>
101	Santa Cruz Cabrália	<i>amuleto; talismã</i>
102	Caravelas	<i>protetor</i>

Quadro 18 – *Amuleto*: distribuição diatópica das formas lexicais

O Quadro 19 apresenta as respostas de ocorrência única distribuídas por localidade.

Nº do ponto	Nome da localidade	Outras denominações – respostas únicas
091	Santo Amaro	<i>espanta mal-olhado</i>
096	Caetité	<i>contregum</i>
097	Carinhanha	<i>capotin</i>

Quadro 19 – *Amuleto*: outras denominações – respostas únicas

Com base nas discussões empreendidas, pode-se constatar que os objetos de proteção não remetem a uma esfera religiosa específica, porém, por meio das designações fornecidas para *amuleto*, percebe-se que as escolhas lexicais realizadas para nomear o objeto protetor carregam consigo traços culturais e religiosos. Diferentemente de *feitiço*, em que se constatou a influência nítida e ampla de elementos religiosos nos processos de nomeação, *amuleto* apresentou-se muito mais como revelador de costumes e superstições da região, percebidos a partir dos relatos fornecidos pelos informantes. No entanto, mesmo que de maneira menos saliente, a influência religiosa pode ser detectada por meio do emprego de formas como *patuá* e *contregum*, pertencentes ao contexto das religiões de matriz africana.

Quantitativamente, os dados não permitem afirmações conclusivas, tanto linguísticas quanto cultural-religiosas, em decorrência do volume de dados e do índice elevado de respostas não obtidas, não permitindo estabelecer áreas específicas de predomínio de uma ou outra das variantes documentadas.

5.5 QSL 151 – BENZEDEIRA

*Deus te gerou
Deus te criou
Deus te livre de quem com maus olhos te olhou*

*Com dois te botaram,
Com três eu tiro,
Com os poderes de Deus e da Virgem Maria,
Eu curo quebranto,
Olhado, olhos maus
Olhos excomungados e feitiçaria.
[Reza popular]*

O ato de atribuir poderes mágicos a coisas inanimadas não se restringe, apenas, às práticas fetichistas do sistema totêmico, anteriormente discutidas ao abordar o conceito de *amuleto*. As benzedeadas revestem de poderes sobrenaturais elementos da natureza como folhas, ervas e plantas. Acresce-se, porém, a essa prática, o poder da palavra falada, além da atribuição de poderes a seres inanimados, insere-se o elemento devocional. Cada ato de benzedura está associado à ação consonante e equilibrada entre um artefato físico imbuído com poderes de cura específicos e a entoação de esconjuros, cânticos e rezas sagradas, estes últimos, precisam ser corretamente pronunciados para que assim possam surtir o efeito desejado.

Da mesma maneira que os símbolos carregam força, a palavra falada, por meio da pronúncia de um nome, de uma determinada reza ou esconjuro, ao mesmo tempo em que pode constituir um tabu, como visto em *diabo* (cf. item 5.1), é também sagrada e carregada de poder mágico-curativo, como é o caso das rezas entoadas durante o ato de benzer. As expressões orais empregadas, em sua maioria, integram o repertório de crenças da coletividade e são transmitidas tradicionalmente através da oralidade. As benzedeadas incorporam em si uma tradição popular antiga e fazem parte de grupos culturais mágico-religiosos que, a depender da região, adquirem feições próprias, preservando, contudo, traços característicos básicos. Malinowski (1985) aborda de maneira geral essa questão ao tratar da transmissão e da preservação de crenças e tradições sagradas no âmbito das religiões primitivas e assim se expressa:

(...) los recitales oficiales de narraciones sagradas que se celebran en ocasiones, la incorporación de ciertas partes del credo en las ceremonias sacras, la guardiã de partes de la tradición conferida a certo cuerpo de hombres – sociedades secretas, clanes totémicos, consejos de ancianos – son

médios de salvaguardar la doctrina de las religiones primitivas. Vemos que, siempre que esta doctrina no es del todo pública en una tribo determinada, sucede que existe um tipo de organización social que sirve al propósito de su conservación²². (MALINOWSKI, 1985, p. 24).

São as diferentes feições culturais que as benzedeadas adquirem, no modo como ritualisticamente utilizam, preservam e transmitem seus conhecimentos, influenciadas pelo contexto social e religioso a que se associam, que permitem, por meio da observação das lexias utilizadas para nomeá-las, assim como através dos relatos fornecidos pelos informantes, deprender parte do repertório linguístico e cultural da região.

Conforme constatado nas análises anteriores para *fantasma*, *feitiço* e *amuleto*, tais itens não estão diretamente associados a contextos religiosos específicos, no entanto, refletem nitidamente as influências religiosas locais, identificadas por meio das escolhas lexicais realizadas pelos informantes para designar os referentes.

Benzedeadas, por sua vez, relaciona-se ao universo das religiões e crenças de maneira conceitualmente distinta dos três últimos itens analisados. Assim como *diabo*, primeiro item abordado, a *benzedeadas* vincula-se à esfera religiosa. Não se quer dizer com isso, de maneira generalizante, que toda *benzedeadas* pertence a uma mesma vertente religiosa, mas que independentemente da religião à qual esteja vinculada, as práticas realizadas assumem um caráter sagrado e são fundamentadas pelo princípio da fé. No caso da Bahia, nota-se a influência norteadora predominante da vertente popular do catolicismo. Campbell (1990) discorre acerca da importância da repetição de palavras sagradas, ato realizado pelas *benzedeadas* por meio das rezas, assim se expressando:

Há uma forma de meditação, ensinada pelo catolicismo romano, em que você reza o terço, a mesma oração, vezes e vezes seguidas. Isso leva a mente para dentro de si própria. Em sânscrito, tal prática é denominada japa, “repetição do santo nome”. Ela afasta outros interesses e lhe permite concentrar –se em uma só coisa e, a partir daí, dependendo da sua capacidade, você pode experimentar a profundidade desse mistério. (CAMPBELL, 1990, p. 227)

Na corrente católica, à qual se vinculam as benzedeadas através das rezas, a palavra falada tem enorme força, aspecto que, também, se evidencia nos fundamentos do cristianismo, já no livro de Gênesis, onde se encontra a expressão “*no princípio era o Verbo*”. Os cânticos,

²² (...) os recitais oficiais de narrações sagradas que se celebram em ocasiões, a incorporação de certas partes do credo nas cerimônias sacras, a guarda de partes da tradição conferida a um certo grupo homens – sociedades secretas, clãs totêmicos, conselhos de anciões – são meios de salvaguardar a doutrina das religiões primitivas. Vemos que, sempre que esta doutrina não é de todo pública em uma determinada tribo, sucede que existe um tipo de organização social que serve ao propósito de sua conservação. (Tradução nossa)

as novenas e as rezas constituem elementos básicos na cultura católica. O traço diferenciador da vertente popular do catolicismo é que elementos supersticiosos e práticas consideradas, em muitos casos, como feitiçaria são incluídas durante o ato de benzedura. Para o fato, chama a atenção Araújo (s.d., p. 69-72), comentando que

(...) o povo brasileiro é místico-sincrético-religioso. A cristandade lusitana e as adaptações sincréticas em nossa terra ajudaram a formar a identidade religiosa dos brasileiros. No tempo da colônia e do Império, esta ideologia entrou pela via da missão (igreja institucional), avançou na devoção aos santos e santas (religião popular), e se cristalizou no Brasil. (...) Mesmo que a prática de fé demonstrasse que os brasileiros não eram tão católicos assim, isto ficou patente nos sincretismos, miscigenações e feitiçarias, assim como nas invasões protestantes em nossa terra.

As rezas remontam ao período colonial e eram largamente praticadas nas comunidades rurais, mesclavam elementos da cultura católica oficial com práticas ligadas às tradições negras, mestiças e indianistas. De acordo com Oliveira (1983, p. 113),

o catolicismo popular é o conjunto de representações e práticas religiosas dos católicos que não dependiam da intervenção da autoridade eclesiástica para serem adotados pelos fiéis, assim, o culto aos santos, o sincretismo religioso em relação aos fenômenos da natureza, ficaram bem distintos dos sacramentos e da catequese formal. As práticas religiosas desenvolvidas pelo imaginário popular, a partir dos símbolos introduzidos no Brasil pelos missionários portugueses, e aos quais se juntaram símbolos indígenas e africanos, são a essência do catolicismo popular brasileiro.

Dessa maneira, a figura da *benzedeira* funcionava como uma intermediação entre a população e a fé católica, antes só mediada pelos membros eclesiásticos tradicionais. Ao realizar uma súplica religiosa em prol da cura ou, simplesmente, para afastar males, esta possibilitava novos vínculos, rompendo com a visão conservadora dos pedidos serem sempre intercedidos pelos padres.

O negro absorveu a cultura católica e fez uso dela através das irmandades, aprenderam as orações com os padres jesuítas e precisavam, de alguma forma, utilizá-las, já que grande parte do seu repertório de culto não era permitido, assim como a associação entre eles, trazidos de diferentes regiões do continente africano. Para se romper as barreiras étnicas e linguísticas, com o intuito de consolidar a egrégora dessas práticas na coletividade, o elemento católico funcionou, nesses casos, como aglutinador cultural, criando a tradição específica do catolicismo popular.

A vertente popular do catolicismo apresenta um repertório diversificado de santos católicos e de rezas, vinculados a elementos indígenas e africanos o que vem ao encontro do

que afirma Burke (2003, p. 16): “não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural”. Longe de querer enquadrar as benzedoras numa categoria cultural e religiosa homogênea, pode-se deduzir historicamente e com base nos dados coletados, a predominância do catolicismo popular. O que particulariza uma *benzedora* é a história familiar, como e com quem aprendeu o ofício, assim como o repertório individual de crenças e superstições. Os aspectos identitários individuais são difíceis de mapear sem um mergulho mais fundo na história individual de cada sujeito. Como não é esse o objetivo proposto para o estudo aqui empreendido, não se aterá a tais aspectos. Com base na observação lexical, foi possível estabelecer algumas generalizações linguístico-territoriais acerca da tradição das benzedoras, o que atesta, mais uma vez, o caráter cultural revelador do léxico.

No contexto de surgimento, a cultura escrita não era costume comum para as benzedoras, tendo em vista o baixo índice de alfabetização. Outro fator preponderante para a consolidação do ofício das benzedoras era o fato de que, em muitas localidades do interior, com recursos médicos escassos, elas, juntamente com as parteiras, eram os únicos meios que a população poderia recorrer. Assim, os santos católicos foram paulatinamente sendo associados aos diferentes tipos de doença, Santa Pelônia para dor de dente, Santa Luzia para os olhos, São Roque para curar as feridas, entre tantos outros que integram o repertório das benzedoras e que, muitas vezes, recorre-se diariamente sem perceber. Como exemplo, tem-se a expressão vinculada ao santo católico São Brás, protetor da garganta, já consagrada pelo uso popular para “curar” engasgos. Ao bater nas costas da criança, repete-se, “*São Brás, São Brás, errou o caminho, volta pra trás*”.

De acordo com a cultura popular, não se pode receber pagamento em dinheiro para as rezas em hipótese nenhuma. Normalmente, as benzedoras tradicionais podem vir a aceitar pacotes de velas, ervas ou outros elementos ritualísticos. Para elas, a cura através da benzedura é um dom divino e não pode ser utilizado com outros fins que não o da prática da caridade. O que evidencia, ainda mais, a sacralidade que envolve o ato e o vínculo com a ideologia muito forte da prática da caridade presente na cultura católica. Nessa concepção o que é sagrado não se vende, mas pode ser trocado em forma de bênçãos. A oralidade é principal forma de transmitir a tradição ou, como dito popularmente, “a cultura é passada ao pé do fogão”.

Na acepção geral dicionarizada (HOUAISS, 2009), benzer faz parte da liturgia católica e significa “*invocar, trançando o sinal da cruz no ar, a graça divina sobre; santificar ou consagrar (coisa ou pessoa) ao culto de Deus*”. As benzedoras são pessoas que

tradicionalmente curam mazelas por meio do ato de benzer, ou seja, pela fé e incrementam à sua prática as rezas e algum tipo de erva ou folha sagrada. Tradicionalmente, elas sabem que possuem o dom de curar e são reconhecidas pela coletividade por possuí-lo, conforme retratam os depoimentos fornecidos pelos informantes a seguir transcritos.

(22) INF. – Porque, quando as vezes tem uma criança doente, “Vá chama fulana para rezá o menino”.

(Inq.: 081/03 (Juazeiro – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, evangélica)

(23) INF. – Eh... isso é tiradê... eh... rezadêra. Rezadêra desse negoço de olhado mermo.

INF. – Lá na rua tinha uma que rezava esse negoço de olhado.

(Inq.: 093/04 (Salvador – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, evangélica)

(24) INF. – Fulana reza de olhado. Só quem é do candomblé, uma ou outra que só reza mesmo.

(Inq.: 094/04 (Valença – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, sem religião)

(25) INF. – Aquela chama rezadêra, a mulhé rezadêra.

INQ. – Tem outro nome?

INF. – Tem nome assim de curadêra... Mas essa que reza assim com raminho é mais rezadêra. De primêro tinha muita.

(Inq.: 096/03 (Caetitê – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, não registrada)

(26) INF. – Reza... Benzedêra.

INQ. – Tem as duas?

INF. – Tem a rezedera e tem a benzedera.

INQ. – São iguais?

INF. – É, é iguais.

INQ. – São a mesma coisa?

INF. – É.

INQ. – Aqui usa como?

INF. – Eu tô doente, eu tô ruim, eu vô ali na casa de fulana pra fulana me reza ou me benzê, usa os dois nome.

INQ. – Mas quando chegar lá eu vou... A senhora vai dizer que vai na casa da rezadêra ou na casa da benzedêra?

INF. – Na benzedêra, porque tem umas que num gosta que fala rezadêra não. Você tem que falá benzedêra. É a mesma coisa.

(Inq.: 096/04 (Caetitê – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, católica)

(27) INF. – A gente chama é curadêra. É curadêra e rezadêra.

INQ. – Tem diferença de uma pra outra?

INF. – Tem. Tem. Tem umas curadêra que reza pra ganha... pra fazê mal aos outros e tem a curadêra que faz o remédio pra tudo de graça. Uma curandêra que não cobra um trabalho. Ela não, ela não é curandêra de, de, de maldição, não.

INF. – Ela vai lá... cura, faz um... reza a sua cabeça e não sabe quanto é aqui não. Aqui, você não paga não que ela não recebe. Vocês dão presente e ela não recebe. E rezadêra também não cobra, não.

INQ. – O menino tá com mal olhado, aí diz: “Leva ali na...”

INF. – Na rezadêra. Chama é rezadêra.

INF. – Aqui é sempre rezadêra.

(Inq.: 097/04 (Carinhanha – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, evangélica)

Como se depreende dos depoimentos fornecidos pelos informantes, os diferentes processos de nomeação associados às benzedoras recebem influência direta da cultural local que, cada vez mais, vem se tornando escassa. Assim, o registro linguístico funciona como preservação de um patrimônio cultural, acessado e refletido por meio do léxico.

Em resposta à pergunta 151 do QSL, “Como é que se chama uma mulher que tira o mau-olhado com rezas, geralmente com galho de planta?” (COMITÊ..., 2001, p. 33), documentou-se um total de 115 ocorrências, destas 113 foram de repostas válidas e somente duas não obtidas, originando, assim, um conjunto de nove lexias para designar *benzedora*.

O grupo lexical mais produtivo em número de ocorrências foi (*mulher*) *rezadeira/rezadora*, com 76 registros documentados, 67,3%. O mesmo se aplica para a presença na rede de pontos, 100,0% (22 localidades). Em seguida, figuram as lexias *benzedora (benzedora)*, com 30 ocorrências, 26,5% e *curandora (curandora)*, 05 ocorrências, 4,4% do total. O índice de produtividade calculado a partir da distribuição nas 22 localidades da rede de pontos segue a mesma direção, *benzedora (benzedora)* está presente em 17 localidades, 77,3%, já *curandora (curandora)* apresenta menor distribuição, 05 localidades, 22,7%. O conjunto de lexias de ocorrência única – *candomblezeira* e *macumbeira*, classificadas na categoria *outras denominações*, constitui 1,8% do total de ocorrências e 9,1% de presença nas localidades.

5.5.1 Benzedeira: um olhar lexicográfico

O Quadro 20 traz o resultado dos registros em dicionários das lexias que figuram no *corpus* como designações para *benzedeira*. Conforme exposto nos comentários às perguntas, os referentes *benzedeira* e *curandeiro* apresentaram dificuldade de distinção por parte dos informantes, fato que pode ser comprovado também durante a pesquisa lexicográfica. As definições apresentadas para as lexias conduzem, na maior parte das vezes, à ideia de que os dois referentes são os mesmos. Para esse item específico, vale ressaltar que a questão do gênero atribuído ao referente, mostrou-se como um fato a ser considerado na investigação lexicográfica.

Sabe-se que a tendência lexicográfica tradicional, adotada nos dicionários gerais de língua portuguesa, toma como critério para registro das entradas o padrão morfológico da língua portuguesa, em que a marca de gênero é morfema zero. Desse modo, quase todas as designações figuram no masculino, portanto, não se considerou o recorte de gênero como critério para definição das entradas como dicionarizada ou não, considerou-se somente a coincidência dos traços significativos presentes nas definições.

Apenas em Aulete (2011) encontrou-se um registro para o referente com entrada no feminino. Tal discussão está diretamente vinculada ao contexto cultural associado às benzedeiras, consideradas no imaginário popular de crenças, majoritariamente, como mulheres. Assim como para os outros itens investigados, buscou-se, primeiramente, pelas designações tal qual foram fornecidas pelos informantes, em seguida procedeu-se à busca da forma no masculino.

QSL 151 - Benzedeira	Dicionários		
	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)	Aulete (2011)
Lexias			
<i>(mulher) rezadeira/ rezadora</i>	≠	=	=
<i>benzedeira (benzadora)</i>	=	=	=
<i>curandeira (curadeira)</i>	≠	=	=
Outras denominações:			
<i>candomblezeira</i>	∅	∅	∅
<i>macumbeira</i>	∅	≠	≠

Legenda: (=) mesma aceção; (±) extensão de sentido; (≠) outra aceção; (∅) não dicionarizada

Quadro 20 – *Benzedeira*: pesquisa em dicionários de língua portuguesa

Durante a pesquisa lexicográfica para *(mulher) rezadeira/rezadora*, localizou-se, em Moraes Silva (1980) e Houaiss (2009), apenas a lexia *rezador*, que figura apenas com um único traço semântico em Moraes Silva, “*aquele que reza muito*”. Desse modo, não apresenta

nenhum traço particularizador que caracterize a *benzedeira*, assim, na referida obra, foi classificada como *outra acepção*.

Em Houaiss há o acréscimo dos traços “*que ou aquele que profere palavras com o intuito de benzer, de afastar o mal; curandeiro, benzedeiro, benzedor*”, além da indicação como sinonímia e variação de *benzedeiro*. Apenas em Aulete (2011), localizou-se a forma tal qual apresentada pelos informantes – *rezadeira* –, definida como um brasileirismo e termo pertencente ao vocabulário popular, “*diz-se de mulher que faz rezas, geralmente para afugentar males*”. Aulete registra *rezador* também como entrada e, além da definição geral “*daquele que reza muito ou é dado a rezar*”, define a *lexia* como um brasileirismo com a mesma acepção empregada pelos informantes, “*aquele a quem se atribui o poder da cura fazendo rezas; benzedeiro; curandeiro*”.

Aulete apresenta ainda a *lexia* composta *mulher rezadeira* como um dos verbetes constituintes da entrada *rezadeira*, porém define-a da mesma forma que Moraes Silva, “*mulher que reza em demasia, grande beata*”. No que se refere a *lexia* pesquisada, percebe-se que em Houaiss e Aulete as definições são mais abrangentes e já contam com o registro da variação.

Benzedeira (benzadora) está dicionarizada como entrada em Moraes Silva com a mesma acepção, “*pessoa que benze, ou que diz palavras, com que pretende curar doenças, e feitiços*”. Houaiss apresenta acepção semelhante à de Moraes Silva, porém de maneira mais abrangente, “*que ou quem pretensamente afasta o mal, defende de feitiços e cura doenças com benzeduras, eventualmente predizendo também o futuro; benzedor; que ou quem é bruxo; feiticeiro*”. A obra de Houaiss referencia também a forma como sinônimo de *abençoadeiro, benzedor, benzilhão, carimbamba, curandeiro, puçanguara* e *rezador*, incluindo, também, na sinonímia, *feiticeiro*. Aulete apresenta definição muito próxima e indica a forma como sinônima de *benzedor* e *curandeiro*, designando também *bruxo* ou *feiticeiro*.

Percebe-se nas definições apresentadas pelas três obras o vínculo com o catolicismo popular associado ao ato de *benzer*, prática comum no catolicismo ao qual associa-se diretamente o termo. No entanto, nenhuma das obras apresenta o traço distintivo indicando o *uso de ervas e plantas*, o não registro deste traço aponta para a não referência ao contexto cultural associado à prática das benzedeiras no Brasil.

Curandeira (curadeira) foi classificada, em Moraes Silva, como pertencente à categoria *outra acepção*, pois além de não fazer menção ao referente, não apresenta traços característicos que permitissem enquadrar o registro como *extensão de sentido*. Está registrada somente como um termo vulgar para designar “*charlatão, que vende remédios*”.

secretos, que tracta as doenças com supostos segredos, sem ter conhecimentos alguns medicos". Apresenta indicação remissiva para *curandeiro*, nesse contexto, a acepção registrada por Moraes Silva pode designar o *curandeiro*, mas não constitui uma definição válida para a prática exercida pelas *benzedeiras*.

Houaiss e Aulete também apresentam definições semelhantes às propostas por Moraes Silva, porém acrescentam traços significativos que remetem à atividade exercida pelas *benzedeiras* na concepção registrada no repertório cultural do povo brasileiro. Houaiss define, "*que ou quem procura tratar e curar doentes sem habilitação médica oficial, e geralmente mediante práticas de feitiçaria, beberagens etc.; benzedeiro, carimbamba*" e acrescenta ainda, como adjetivo, "*que denota o uso de magias, rezas, beberagens etc. na cura de determinadas doenças*". O mesmo se aplica para Aulete, "*que trata doentes por meio de rezas e feitiçarias; que trata doentes sem ser formado em medicina, muitas vezes com métodos que incluem rezas, magias, beberagens; aquele a quem se atribui a capacidade de curar por meio de rezas e feitiçarias*".

Pautando-se na dificuldade apresentada pelos informantes para distinguir os referentes *benzedeira* e *curandeiro*, nota-se que a lexicografia tradicional, considerando pelo menos as três obras consultadas, não oferece meios para precisar os sentidos e diferenciar as práticas de cura empregada pelos dois grupos culturais. Ambos praticam o ofício de curar doenças por meio de métodos não tradicionais, porém os meios utilizados são distintos e diferem-se, principalmente, no caráter devocional associado às *benzedeiras*.

Candomblezeira não apresenta registro em nenhuma das três obras consultadas. *Macumbeira* figura como entrada somente em Houaiss e Aulete, porém sem a indicação de traços significativos que designem o referente. Houaiss registra o processo de extensão de sentido, mas ainda assim não contempla o referente, "*tocador de macumba (antigo instrumento de percussão); chefe de terreiro de macumba; praticante ou frequentador assíduo de macumba (REL)*", e por extensão de sentido, "*que ou aquele que realiza feitiços; feiticeiro*", indicada como sinonímia e variação de *feiticeiro*. Já Aulete apresenta somente a designação geral, "*diz-se do que ou quem é praticante ou frequentador da macumba; chefe de terreiro de macumba; aquele que é adepto ou praticante da macumba; tocador de macumba (instrumento de percussão)*".

Pode-se inferir que a significação atribuída pelos informantes, ao empregar *lexias* como *macumbeira* e *candomblezeira*, considera o caráter essencialmente religioso do referente e tem como principal fator motivador a inserção de elementos afro-brasileiros na cultura religiosa do catolicismo popular.

5.5.2 Agrupamentos linguísticos

Foram documentadas 113 respostas válidas para a pergunta 151 do QSL, resultando em 09 formas lexicais para designar *benzedeira* entre as 22 localidades investigadas. Após a realização do agrupamento linguístico, passou-se a trabalhar com um conjunto de quatro grupos lexicais explicitados no Quadro 21.

Agrupamentos lexicais	Itens lexicais agrupados
<i>(mulher) rezadeira/rezadora</i>	<i>mulher rezadeira; rezadeira; rezadora</i>
<i>benzedeira (benzadora)</i>	<i>benzedeira; benzadora</i>
<i>curandeira (curadeira)</i>	<i>curandeira; curadeira</i>
<i>outras denominações</i>	<i>candomblezeira; macumbeira</i>

Quadro 21 – *Benzedeira*: variantes lexicais – agrupamentos

Com base no quadro apresentado e considerando apenas a variação lexical para estabelecer as variantes de *benzedeira*, reuniram-se, em um mesmo grupo, variantes distintas apenas pela natureza do processo de registrado. As designações agrupadas na categoria *outras denominações* são de ocorrência única.

5.5.3 Análise estatística

Definidos os agrupamentos linguísticos, procedeu-se à análise estatística das lexias documentadas para designar *benzedeira*. A frequência calculada com base no número total de ocorrências, para cada um dos grupos lexicais, pode ser conferida na Tabela 09.

Tabela 09 – *Benzedeira*: frequência das formas lexicais

Lexias	Total de ocorrências	Percentual
<i>(mulher) rezadeira/rezadora</i>	76	67,3%
<i>benzedeira (benzadora)</i>	30	26,5%
<i>curandeira (curadeira)</i>	5	4,4%
<i>outras denominações</i>	2	1,8%
Total	113	100,0%

A análise estatística aponta que dentre as respostas válidas, *(mulher) rezadeira/rezadora* é o grupo lexical de ocorrência predominante, 67,3% (76), na sequência apresentam-se as formas *benzedeira (benzadora)*, 26,5% (30) e *curandeira (curadeira)*, 4,4% (05). Ao grupo *outras denominações* corresponde o percentual de 1,8% (02). O Gráfico 11

apresenta o resumo dos valores encontrados na Tabela 09, com exceção da categoria *outras denominações*. O percentual calculado para as respostas não obtidas corresponde a 1,7% (02) do total geral de ocorrências.

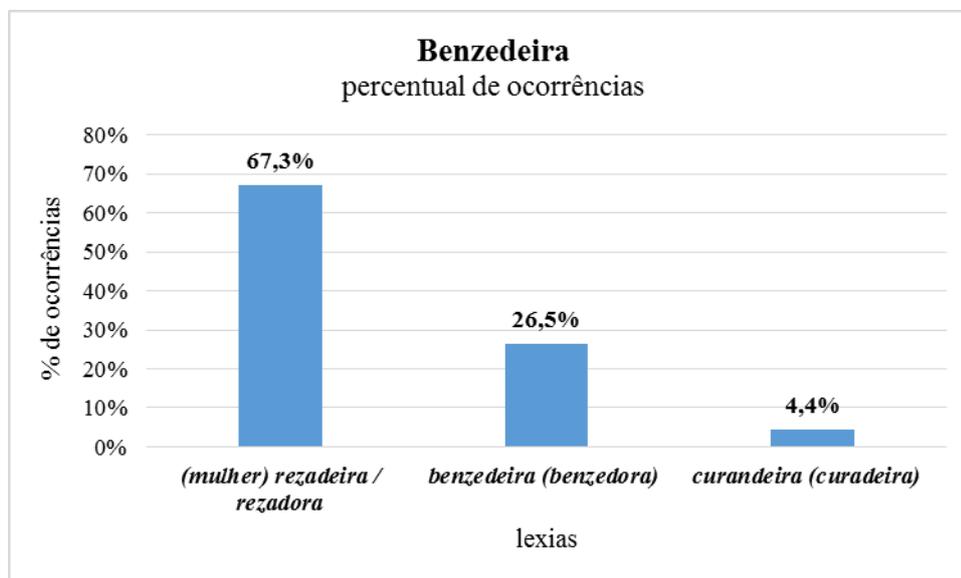


Gráfico 11 – *Benzedeira*: percentual de ocorrências

5.5.4 Distribuição diatópica e cartografia dos dados

Com base no índice de ocorrência nas localidades, o grupo lexical *(mulher) rezadeira/rezadora* apresentou maior presença, com registro em todas as 22 localidades investigadas, 100,0% (22). *Benzedeira (benzedora)* foi o segundo grupo mais presente nas localidades, 77,3% (17), seguida por *curandeira (curadeira)*, 22,7% (05). As lexias de ocorrência única, agrupadas sob a categoria *outras denominações*, foram registradas em dois pontos distintos, 087 (Barreiras) e 102 (Caravelas). A Tabela 10 apresenta, para cada grupo lexical, o número de presença nas localidades seguido pelo respectivo percentual.

Tabela 10 – *Benzedeira*: distribuição diatópica das denominações

Lexias	Total de localidades	Percentual
<i>(mulher) rezadeira/rezadora</i>	22	100,0%
<i>benzedeira (benzedora)</i>	17	77,3%
<i>curandeira (curadeira)</i>	5	22,7%
<i>outras denominações</i>	2	9,1%
Total de localidades pesquisadas	22	---

Os dados apresentados na Tabela 10 indicam que os índices encontrados com base na presença nas localidades coincidem com os valores calculados a partir da frequência por número de ocorrências, conforme retrata o Gráfico 12, que contempla os dados descritos na Tabela 10, com exceção da categoria *outras denominações*.

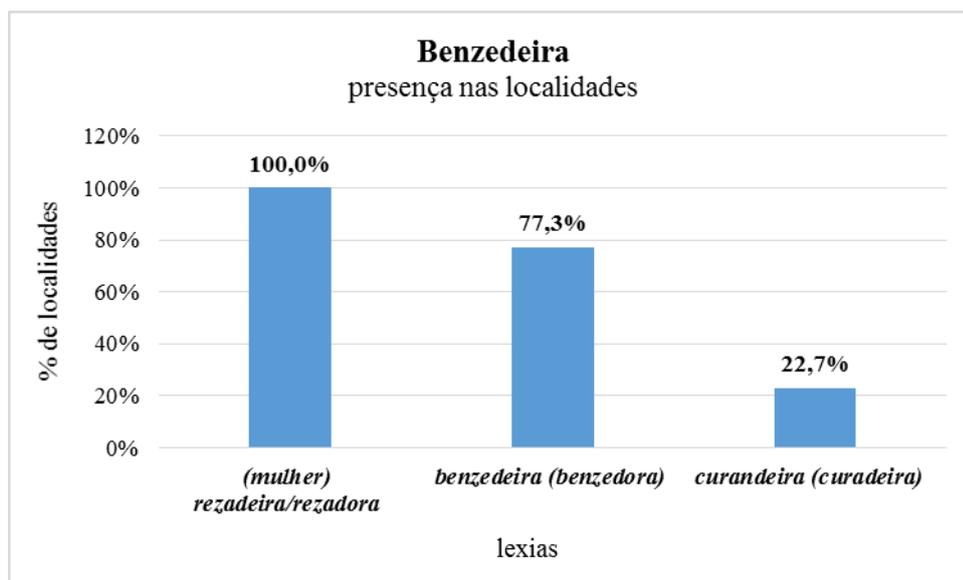


Gráfico 12 – *Benzedeira*: presença nas localidades

Nota-se, com base nos valores documentados, que *(mulher) rezadeira/rezadora* faz parte do vocabulário da região, presente na fala dos informantes em 100,0% das localidades investigadas. A distribuição dos grupos lexicais documentados para *benzedeira* poderá ser melhor visualizada na Carta 11: BENZEDEIRA. Por se tratar de um estudo essencialmente diatópico, a elaboração da carta linguística geral para *benzedeira* teve como intuito apresentar o retrato da variação lexical documentada na Bahia.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 11

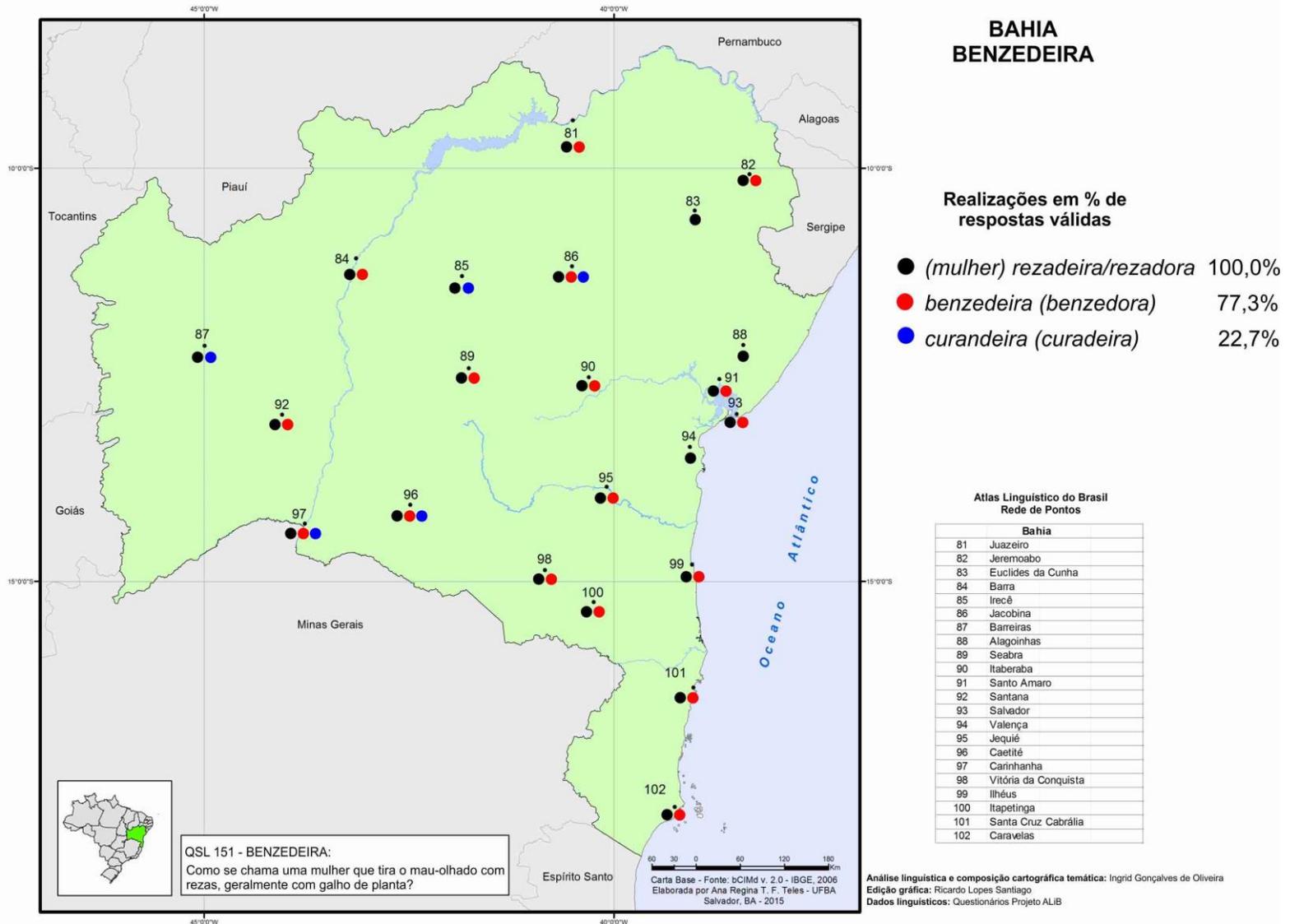


Figura 16 – Carta 11: BENZEDEIRA

O exame da Carta 11: BENZEDEIRA, revela que *(mulher) rezadeira/rezadora*, está presente em todas os pontos da rede. *Benzeadeira (benzedora)* também está distribuída de maneira ampla e regular no vocabulário dos informantes, integrando, assim, parte da norma lexical da região. *Benzeadeira (benzedora)* teve ausência registrada apenas nos pontos 083 (Euclides da Cunha), 085 (Irecê), 087 (Barreiras), 088 (Seabra) e 094 (Valença). *Curandeira (curadeira)* ocorre apenas em cinco localidades, 085 (Irecê), 086 (Jacobina), 087 (Barreiras), 096 (Caetité) e 097 (Carinhanha). As lexias de ocorrência única, *candomblezeira* e *macumbeira*, foram registradas em duas localidades, respectivamente, 087 (Barreiras) e 102 (Caravelas).

A partir da observação da carta linguística para *benzeadeira*, atesta-se a afirmação acerca da dificuldade de estabelecer áreas dialetais com base no repertório relativo às religiões e crenças e com *corpora* contemplando apenas uma região. Nota-se que as formas se distribuem de maneira ampla no estado da Bahia e não apresentam áreas concentradas de uso, o que impossibilita o estabelecimento de áreas e subáreas dialetais específicas para o referente aqui analisado.

Todas as lexias encontradas para designar *benzeadeira* figuram no Quadro 22 acompanhadas pelo número e nome do ponto em que foram registradas.

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
081	Juazeiro	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
082	Jeremoabo	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
083	Euclides da Cunha	<i>(mulher) rezadeira/rezadora</i>
084	Barra	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
085	Irecê	<i>curandeira (curadeira); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
086	Jacobina	<i>benzeira (benzedora); curandeira (curadeira); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
087	Barreiras	<i>curandeira (curadeira); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
088	Alagoinhas	<i>(mulher) rezadeira/rezadora</i>
089	Seabra	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
090	Itaberaba	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
091	Santo Amaro	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
092	Santana	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
093	Salvador	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
094	Valença	<i>(mulher) rezadeira/rezadora</i>
095	Jequié	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
096	Caetité	<i>benzeira (benzedora); curandeira (curadeira); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
097	Carinhanha	<i>benzeira (benzedora); curandeira (curadeira); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
098	Vitória da Conquista	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
099	Ilhéus	<i>benzeira (benzedora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
100	Itapetinga	<i>benzeira (benzadora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
101	Santa Cruz Cabrália	<i>benzeira (benzadora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>
102	Caravelas	<i>benzeira (benzadora); (mulher) rezadeira/rezadora</i>

Quadro 22 – *Benzedeira*: distribuição diatópica das formas lexicais

Devido ao número reduzido de respostas de ocorrência única documentadas, assim como em *feitiço*, optou-se pelo não retrato em forma de quadro descritivo. *Candomblezeira* ocorreu no ponto 087 (Barreiras), empregada pelo informante homem, da faixa etária II. A lexia *macumbeira* foi documentada no ponto 102 (Caravelas), como designação utilizada pela informante mulher, também pertencente à faixa II.

Ao considerar as discussões empreendidas ao longo da análise para *benzedeira* e a observação da carta linguística resultante, percebe-se como a cultura das benzedeiras está presente no repertório linguístico e cultural dos sujeitos entrevistados na Bahia, fato atestado a partir da ampla distribuição das formas linguísticas na região. Além de remeter à vertente religiosa do catolicismo popular, um dos traços que caracterizam o referente, percebe-se também a influência das religiões de matriz africana no processo de nomeação. Como exposto em momentos precedentes, infere-se que o sincretismo religioso, muito marcante na Bahia, é o principal fator motivador para o emprego das lexias *candomblezeira* e *macumbeira* como designações para as benzedeiras. Tais dados atestam, mais uma vez, que o catolicismo em sua vertente popular e as religiões afro-brasileiras fazem parte de maneira significativa do repertório de crenças e religiões da Bahia.

5.6 QSL 152 – CURANDEIRO

*Água benta na Igreja
Jesus Cristo no altar
Cobra abaixa a cabeça ó
Que eu quero passar
[Reza popular]*

Curandeiro, assim como *benzedeira*, apresenta maior associação com a vertente popular do catolicismo. As práticas associadas ao curandeirismo na Bahia, muitas vezes, ocasionam uma “confusão” de sentidos e de atribuições das funções pertencentes a cada um dos referentes. Antigamente, essa distinção era mais nítida, com o passar do tempo, com os processos de urbanização e diminuição da atividade, diferenciar os dois referentes tornou-se mais difícil. Mesmo com toda ambiguidade, detectada por meio dos processos de nomeação empregados pelos informantes, as duas partes, *benzedeira* e *curandeiro*, são grupos culturais distintos.

Originalmente, essa era uma função masculina, ficando para as mulheres a linha mais devocional do processo de cura popular. O curandeiro é aquele que, de maneira prática, manipula ervas, raízes e plantas, combinando-as em fórmulas para promover a cura a determinados males físicos, estas fórmulas, passadas tradicionalmente em forma de receitas por meio da oralidade. A prática devocional não é tão presente no ato de curandeirismo, diferente das benzeduras. O que interfere é o contexto religioso ao qual o curandeiro está vinculado e a cultura da região, influenciando nos nomes fornecidos às doenças e às plantas, assim como às divindades a que estão associados e a maneira como realiza sua função. Eliade (1992) apresenta um pequeno panorama acerca das práticas de cura para os povos primitivos e sua vinculação com a esfera sobrenatural e, assim, se expressa:

(...) sabe-se que nas práticas de cura dos povos primitivos, como aqueles que se baseiam na tradição, o medicamento só alcança eficácia quando se invoca ritualmente, diante do doente, a origem dele. Um grande número de preceitos mágicos do Oriente Próximo e da Europa inclui a história da doença ou do demônio que a causou e esconjura o momento mítico, no qual se exige a uma divindade ou santo que vença o mal. (ELIADE, 1992, p. 45)

Existem curandeiros em diferentes vertentes religiosas, sempre reconhecidos pela coletividade. Na Bahia, normalmente associam-se os curandeiros à vertente popular do catolicismo ou às religiões de matriz africana.

Mesmo sem distinguir claramente *benzedeira* de *curandeiro* com base nas designações utilizadas para nomear os referentes, Vanda Nery (2006, p. 5-6), em seu estudo realizado sobre *Rezas, crenças, Simpatias e Benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé*, distingue o *benzedor* homem da *benzedeira* mulher, da seguinte forma:

O benzedor homem é procurado em especial para rezar em “ofendido de bicho mau”, para tirar cobras de uma fazenda, para curar a picada de cobra, para estancar sangue numa ferida ou para curar bicheiras em animais. **A benzedeira** reza em males que acometem as crianças e os adultos. (NERY, 2006, p.5) [Grifo nosso]

Do mesmo modo procede com relação a *raizeiro*, lexia documentada no *corpus* para designar o referente:

Geralmente, as garrafadas são produzidas pelos raizeiros – um homem que procura e vende raízes medicinais, muitas já conhecidas pelo povo. Mas é bom lembrar que não só os raizeiros conhecem raízes, sementes e folhas. Todos conhecem e usam as plantas medicinais (...). Especialmente, o conjunto das mulheres de uma rua ou de um bairro cultivava o conhecimento das plantas. Quando alguém adoece, as comadres conversam. Uma sabe o que é bom, outra sabe onde cresce e pode ser encontrada. (NERY, 2006, p. 5-6) [Grifo nosso]

Vê-se que, mesmo a partir de um estudo empreendido diretamente com benzedeiras e curandeiros tradicionais, ainda se faz difícil distinguir as funções tomando apenas a definição apresentada. A diferença reside não na questão específica de gênero, tanto homens quanto mulheres podem exercer as duas funções. O que se discute aqui é, exatamente, a função que cada um dos dois grupos exerce e os papéis sociais a eles atribuídos. O curandeiro popular, na forma como é conhecido, tem origem nos chamados sangradores e pertenciam, majoritariamente, ao sexo masculino.

O sangrador era aquele que utilizava a arte da sangria – aplicar bichas, ventosas e sanguessugas. Tal prática era muito utilizada na Europa e, posteriormente, no Brasil. De acordo com Pimenta (1998) as comunidades indígenas recorriam muito a essa prática, utilizavam objetos cortantes, dentes de animais, bicos de pássaro, cristais de rocha etc. A prática se estendeu também aos negros escravizados que aportaram no Brasil. Alguns sangradores chegaram a ser legitimados pelo império e possuíam salvo-conduto para exercer a arte.

Com a fundação das primeiras faculdades de medicina para as classes mais favorecidas, a Escola de Cirurgia da Bahia e a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, ambas no ano de 1808, começou a perseguição aos grupos sociais populares que exerciam a

prática, criando, assim, o curandeirismo popular. Sobre o exercício dessa prática, comenta Pimenta (1998):

É claro que os brancos continuavam sabendo sangrar; escravos e forros não monopolizaram esse saber, uma vez que, para alguém tornar-se cirurgião, era necessário ser sangrador, até porque isso era parte importante da compreensão então vigente sobre o funcionamento do corpo humano. Mas os negros, praticamente, monopolizaram essa atividade. **E os homens, pois outra característica marcante da arte de sangrar era ser exercida sempre por elementos do sexo masculino.** (PIMENTA, 1998, s.p.) [Grifo nosso]

De acordo com Pimenta (1998), em estudo sobre as *Artes de curar: um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mor no Brasil do começo do século XIX*, diferente da sangria, o curandeirismo, na legislação de 1810, tinha como primeira imposição a utilização de ervas do país:

(...) a licença de curandeiro era sempre provisória. Nela estavam especificados os limites das práticas de cura, como se lê na licença do preto forro João Martins Lopes, morador em Penetiba, recebida após exame na Corte do Rio, em 1822, e renovada anualmente até 1828: **"... para que no lugar de sua residência, não havendo médico ou cirurgião aprovado em medicina, possa curar com ervas do país aquelas enfermidades que são vulgares, sendo obrigado a consultá-los no caso de dúvida, e vir a este juízo no fim de seis meses dar conta do que tiver praticado**, e dos casos dignos de comunicação, e obrando em contrário incorrerá nas penas de desobediência" (Fisicatura-mor, caixa 1199). (PIMENTA, 1998, s.p.) [Grifo nosso]

O curandeiro passava por exames para testar o conhecimento das ervas e das moléstias do local, os remédios fabricados por eles eram chamados de mezinhas, motivação para a designação *mezinheiro*, documentada no *corpus* para nomear o referente. O curandeirismo popular atribuía parte do poder de cura à intervenção sobrenatural, desse modo, no âmbito da coletividade, os curandeiros causavam respeito e temor, pois dominavam a mistura entre diferentes ervas que podiam servir à cura ou causar males terríveis, como assinala Pimenta (1998):

Além de estar relacionado com o maior conhecimento que teriam de medicamentos baseados na flora nativa, o sucesso desses curandeiros ao tratarem alguns enfermos "deixados" pelos médicos e cirurgiões poderia estar ligado à competência dos primeiros no trato de problemas espirituais, alheios às preocupações dos terapeutas com formação mais acadêmica. **Os conhecimentos herbários dos curandeiros muitas vezes estavam associados a suas crenças religiosas, que envolviam concepções sobre doença e cura.** (PIMENTA, 1998, s.p.) [Grifo nosso]

Nesse âmbito, percebe-se que a atividade do curandeirismo, inicialmente, era associada ao sexo masculino. A distinção apresentada por Sousa (2014, p. 5), na pesquisa intitulada *Pra curar tem que ter fé: Curandeiros, Benzedoras e Rezadores – memórias de indivíduos numa perspectiva Histórica*, mesmo não se aplicando ao termo curandeiro, é mais clara:

Os homens que rezam se diferenciam de algum modo das mulheres, pois as mesmas curam quebranto, espinhela caída, dor de dente e tantas outras mazelas, enquanto os homens rezam em seres humanos, mas também em animais ou de alguma forma, rezam em doenças de animais, poucas às vezes, segundo as fontes pesquisadas, esses homens rezaram em seres humanos, sendo que sua maior prática é em animais, podendo os mesmos curar animais rezando pelo seu “rastro”. (SOUSA, 2004, p. 5) [Grifo nosso]

Tal costume perdura até hoje e está presente nas práticas dos curandeiros da Bahia. Em épocas passadas, os curandeiros eram acusados de feitiçaria e, em muitos casos, durante o período inquisitorial, condenados à morte. No Brasil, tal prática chegou a ser proibida e considerada também como feitiçaria, nesse caso, voltada para à perseguição aos cultos afro-brasileiros, e como charlatanismo, para aqueles que exerciam a prática sem licença oficial.

Como abordado na apresentação de *benzedora*, o Brasil, nos períodos iniciais enquanto colônia, não contava com instituições médicas. Em comunidades mais restritas, tribos, aldeias indígenas e quilombos, os curandeiros eram considerados como chefes e, em muitos casos, exaltados religiosamente. Num período mais recente, nas localidades mais afastadas do interior, os curandeiros ainda são amplamente conhecidos e respeitados no local.

As lexias documentadas refletem diretamente esses processos, tanto a ambiguidade de sentidos, constatada nas designações fornecidas para nomear os referentes com presença constante do recorte de gênero e sem diferenciador das funções, *benzedor (benzedora)*, *curandeiro (curadeiro/curador)*, *garrafeiro*, *mezinheiro*, *raizeiro* e *rezador*, quanto a questão religiosa propriamente dita, *macumbeiro* e *candomblezeiro*. Tais designações demonstram que os informantes, de maneira geral, têm dificuldade para diferenciar os dois referentes. Algumas das formas documentadas foram fornecidas nos dois gêneros e utilizadas também para designar *benzedora*, como pode ser visto no item anterior. Tais questões serão abordadas com maiores detalhes no decorrer da análise.

Nesse ponto, uma ressalva merece ser feita: a formulação da pergunta no questionário não específica o recorte de gênero, mesmo com isso, percebe-se que a dificuldade para diferenciar o referente perpassa, para além das questões linguísticas, por nítidos aspectos culturais de atribuição de identidades e de papéis sociais e religiosos, como se pode observar

nos relatos fornecidos por alguns sujeitos entrevistados que identificam o referente como comum aos dois gêneros e sem diferenciação das atribuições. Outros informantes apresentam a distinção entre os dois, como poderá ser conferido nas falas transcritas a seguir.

(28) INF.– O pessoal no outro dia botou na cabeça, aí eu fiquei um pouco com medo e eu fui na casa de um *curador* e cheguei lá e ele falou.

INQ.– E o que é um curador?

INF.– *Macumbêro* aí ele disse que a bruxaria que jogaram não poderia, poderia passar dois, três, cinco, até sete anos que com o tempo ela pegava, foi que eu fiquei preocupado mesmo mas eu também eu não acredito nessas coisa não.

[...]

INF.– Uma garrafada boa pra, lá na casa de Maria das ervas. Eu conheço uma menina como Maria das ervas, né?

INQ.– Mas esse é o nome dela mesmo, é Maria?

INF.– É Maria é. O nome dela é Maria mesmo, mas só que a pessoa chama.

INQ.– E o pessoal chama Maria das ervas, não fala nenhum nome assim?

INF.– Eu acho que eu chamaria, como ela, como ela é Maria, se fosse outra com outro nome, eu chamaria, eu chamaria, eu só modificava o nome, de Maria pra outro. Tá entendendo?

(Inq.: 082/01 (Jeremoabo – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 1, fundamental, católica)

(29) INF.– *Feiticêra*.

INQ.– Chama assim de feiticeira?

INF.– É. Não é essa que você quer dizer assim que, que passa banho pra's pessoas?

INQ.– Hum.

INF.– Num é essa? É *feiticêra*.

INQ.– Pra curar de algumas doenças?

INF.– É *feiticêra*.

(Inq.: 082/02 (Jeremoabo – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 1, fundamental, católica)

(30) INF.– Vendedora de remédio *benzedêra*, *rezadêra*.

INQ.– É a mesma coisa?

INF.– É a mesma coisa. Médico não é, né? Nem enfermêra.

INQ.– Só trata de doença. Ela conhece as ervas pra que é que serve, pra tal doença.

INF.– Ah! *Mezinhêra*. É *mezinhêra*, faz mezinha pro povo, mezinha é o remédio de garrafa de erva. *Mezinhêra*, faz mezinha.

INQ.– Mezinheira?

INF.– *Mezinhêra*, as mezinha é aqueles remédios de mezinha.

(Inq.: 082/03 (Jeremoabo – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

(31) INF. – Ah, não, indica assim “vai na casa daquela moça que é *rezadera*, é benzedera, faz remédio de... de coisa é... é a mesma.

INQ. – Ela faz reza com folha, a que cura?

INF. – A que cura, a que faz chá, *benzedêra*, *rezadêra*.

INQ. – Que trata de doenças, né?

INF. – É, aquela *curadêra*, aquela que faz chá, faz é.

(Inq.: 082/04 (Jeremoabo – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, católica)

(32) INQ. – Deixa eu voltar a pergunta. Eu perguntei primeiro qual era a mulher que tira mal olhado com ervas...

INF. – A *curadêra*.

INQ. – É *curadêra*. E a que diz, por exemplo, o senhor tá com uma dor no fígado, aí ela diz vá tomar chá de... chega aqui que eu vou te dá um chá de... de alguma planta, que ela tem conhecimento para que servem as plantas e indica as pessoas.

INF. – Eu nunca ouvi dizer aqui, na nossa região, a pessoa que tá curando com planta. O pessoal fala que tem esses *curador*... geralmente tem esses... é tudo *curador* aí. Sabe qual é a planta que serve, isso aí existe. Pessoas, tanto homem quanto mulher que existe, que sabe indicá chá. Geralmente são as pessoa mais velha que tem conhecimento.

INQ. – Então curador é aquele que tira mal olhado?

INF. – É. E bota também, né?

(Inq.: 085/03 (Irecê – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

(33) INF. – Eh... nego chamava de *rezadêra* também.

INQ. – É?

INF. – É. Tem pessoas que reza. E ainda tem uma *rezadêra*, ela passa chá disso, chá daquilo, chá daquilo outro. Seja erva-doce, eh, alomã. Se a pessoa disser: “Tô com uma dô de barriga”, ai diz: “Toma um chá de alomã, um chá de quebra-pedra”.

(Inq.: 093/03 (Salvador – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

(34) INF. – Acho que é isso também... *curandêra*, né?

INQ. – É diferente a rezadeira da curandeira?

INF. – Às vezes o povo fala que é diferente, porque tem *rezadêra* que só faz rezá e já teve *curandêro* que diz que faz as curas, né isso?

(Inq.: 098/04 (Vitória da Conquista – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, católica)

(35) INF. – É *rezadêra* ou *benzedêra*.

INQ. – Humm. Usa os dois?

INF. – Os dois nome.

[...]

INF. – É... medic... Aí é medicina.

INF. – Estuda as planta.

INQ. – Humm. Estuda as plantas, faz algum remédio, a gente vai na casa...

INF. – A gente faz o remédio.

INQ. – E manda assim: Você bateu aqui e manda botá uma folha com sal, por exemplo.

INF. – Aqui até as *benzedêras* faz isso.

INQ. – Fazem? Não tem uma pessoa assim que...

INF. – Não.

INQ. – ... faça remédio com erva e planta.

INF. – Não. Aqui, se você tiver sentindo dor, ou hospital ou se não... se é um católico, procura as *benzedêras* ou *rezadêras*. Aí passa isso.

(Inq.: 102/02 (Caravelas – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 1, fundamental, católica)

Para melhor exemplificar as questões levantadas, apresentam-se, a seguir, os relatos fornecidos pelos informantes que distinguem os papéis atribuídos a cada um dos referentes. Para esses casos, a interferência do inquiridor mostrou-se fundamental, tendo em vista que alguns informantes não distinguem os referentes logo de início, contudo, após insistência do inquiridor, explicam detalhadamente as funções exercidas por cada um.

(36) INF. – Chamam de *raizêros*... e... É *raizêro* mesmo, é *meziêro*.

INF. – *Meziêro*. Antigamente o pessoal chamava esse negócio assim de mezinha, fulano vai fazer uma mezinha pra fulano, aí chamava *mezinheiro*, pessoa que fazia esses remédio.

(Inq.: 083/03 (Euclides da Cunha – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, evangélica)

(37) INF. – Benzendêra... Essa que você tá falando é benzendêra, a outra é *curadêra*.

INQ. – A que tira mal olhado?

INF. – Benzendêra.

INQ. – E a que indica as folhas para curar doença...

INF. – Isso. *Curadora*.

(Inq.: 084/02 (Barra – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 1, fundamental, católica)

(38) INF. – Benzedêra, né?

INQ. – Também? Ela só vai receitar? Vamos supor boldo serve pra isso, capim de não sei o que lá serve pra isso? É receita mesmo.

INF.– Tem benzedêra, tem *curadêra*.

INQ.– E qual é a diferença? É benzedeira e curadeira a mesma coisa?

INF.– É não... benzedêra é uma e *curadêra* é outra.

INQ.– Então explica melhor, primeiro o senhor disse que benzedeira tinha sido a outra que tira o mal olhado com a planta e a curadeira?

INF.– A *curadeira* é quando revista os outros e passa remédio.

(Inq.: 089/03 (Seabra – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

(39) INF. – Então, justamente é essas mesma as benzedêra, as *rezadêra*, né? Que também ensina.

INQ. – É mais também tem umas que ensina o remédio, né?

INQ.– É. Que ensina o re...

INF.– *Curandêra* também.

INQ.– É?

INF.– *Curadêra* também que ensina remédio e tudo, né?

INQ.– Manda tomar, manda tomar banho, isso e aquilo.

INF.– É. É isso mesmo.

INQ.– É o mesmo tipo?

INF.– *Curadêra*. É *curadêra*.

(Inq.: 089/04 (Seabra – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, católica)

(40) INF. – Aquela chama *rezadêra*, a *mulhé rezadêra*.

INQ. – Tem outro nome?

INF. – Tem nome assim de *curadêra*... Mas essa que reza assim com raminho é mais *rezadêra*. De primêro tinha muita.

[...]

INF. – Tem o *curadô*, que trata com raiz, e tem a *rezadêra* com ramo, e essa que faz o chá é...

INQ. – Mas o que trata com raiz é, fale aí pra gente.

INF. – O que trata com raiz, pisa a raiz, rança a raiz e trata, esse é o *curadô*. E a *mulhé* é a benzedêra, outra hora fala *rezadêra*, né? Dois nome pra *mulhé*. Uma benzedêra e outra *rezadêra*. E aquele que faz a garrafada, que nem essa garrafa aí, é o *curadô*. Prepara a raiz e aí agora bota, depois você bota o vinho.

INF. – Vai tomano. Une cachaça...

(Inq.: 096/03 (Caetitê – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, não declarada)

(41) INF. – É conhecida assim como *curadô*, né? O povo fala *curadô*, mas aí existe na flora brasileira aquele que cura com um medicamento na base cientificamente, esse aí diz assim: é o ... uma pessoa que trabalha com a flora brasileira, tá certo? Ele já não é um *curadô*, ele

trabalha com a flora brasileira, mas ele não é *curadô*. Ele trabalha cientificamente, ele trabalha através do livro.

(Inq.: 098/03 (Vitória da Conquista – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

(42) INF. – *Curandêra*, eh... mulher que reza chama de *rezadêra*, chama de *rezadêra*.

INQ. – Que que é curandeira?

INF. – *Curandêra* no caso é assim, *rezadêra*, esses pessoal que faz chá, esses trabalho de banho, com folha, essas coisa.

[...]

INQ. – Então, era a próxima que eu ia lhe fazer, como chama a pessoa que trata de doença com erva e planta? Então é essa que você falou? Que faz chá?

INF. – A *curadeira*.

INQ. – Isso, você falou que era essa.

INF. – É.

INQ. – Pronto. E a outra que só reza, como é?

INF. – É *rezadêra*.

INQ. – Tem diferença mesmo de uma pra outra, não tem?

INF. – Tem, tem.

INF. – Que aqui a *curadêra* que é que faz chá, faz os trabalho mais, um monte de coisa, e as *rezadêra* é só aquelas que fica, tipo matando terço. Tipo assim.

(Inq.: 099/01 (Ilhéus – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 1, fundamental, evangélica)

Com base nos depoimentos fornecidos pelos informantes, percebe-se que em alguns casos os sujeitos distinguem as funções exercidas por cada um dos referentes nas descrições apresentadas nos relatos, mas não fornecem denominações diferenciadas para nomeá-los. Em outras situações, verifica-se o emprego de lexias específicas para a caracterização, acompanhadas pelos relatos descritivos.

No âmbito cultural, infere-se que parte da dificuldade constatada através dos processos de nomeação para estabelecer as diferenciações se deve à gradativa supressão dos contextos culturais aos quais estão vinculadas as tradições das benzedeadas e dos curandeiros. Desse modo, acabam classificando todos da mesma maneira, o que ressalta a relevância de registrar tal repertório lexical como forma de salvaguardar as características específicas de cada tradição.

Conforme poderá ser constatado no item seguinte, a lexicografia tradicional brasileira, de maneira geral, não apresenta muitas contribuições para a desambiguação dos sentidos

atribuídos aos referentes, o que atesta mais uma vez a relevância das pesquisas empreendidas em conjunto entre ciências como a dialetologia e a lexicografia.

5.6.1 Curandeiro: um olhar lexicográfico

O Quadro 23 descreve o resultado da pesquisa lexicográfica empreendida sobre as unidades lexicais documentadas como designações para *curandeiro*.

QSL 152 - Curandeiro	Dicionários		
	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)	Aulete (2011)
<i>Lexias</i>			
<i>curandeiro (curadeiro/ curador)</i>	=	=	=
<i>garrafeiro</i>	∅	≠	≠
<i>macumbeiro</i>	∅	≠	≠
<i>mezinheiro</i>	=	=	=
<i>raizeiro</i>	∅	=	=
<i>rezador</i>	≠	=	=
Outras denominações:			
<i>candomblezeiro</i>	∅	∅	∅
<i>doutor raiz</i>	∅	=	∅
<i>feiticeira</i>	≠	±	±

Legenda: (=) mesma acepção; (±) extensão de sentido; (≠) outra acepção; (∅) não dicionarizada

Quadro 23 – Curandeiro: registro em dicionários

Curandeiro (curadeiro/ curador) figura como entrada em Moraes Silva (1890) com a mesma acepção e apresenta remissão para *curadeiro*, define-se como um termo vulgar para designar “charlatão, que vende remédios secretos, que tracta as doenças com suppostos segredos, sem ter conhecimentos alguns medicos”. Do mesmo modo, as lexias *curador* e *curadeiro* constituem entradas definidas, respectivamente, como “homem imperito de medicina, que se mette a curar; curandeiro”, “pessoa que faz officio de mezinhar, sem ter estudado medicina; charlatão empirico”.

Houaiss (2009) e Aulete (2011) apresentam definições semelhantes às propostas por Moraes Silva. Houaiss define, “que ou quem procura tratar e curar doentes sem habilitação médica oficial, e geralmente mediante práticas de feitiçaria, beberagens etc.; benzedeiro, carimbamba”, acrescentando “que denota o uso de magias, rezas, beberagens etc. na cura de determinadas doenças”. Aulete segue a mesma linha, descrevendo como aquele “que trata doentes por meio de rezas e feitiçarias; que trata doentes sem ser formado em medicina, muitas vezes com métodos que incluem rezas, magias, beberagens; aquele a quem se atribui a capacidade de curar por meio de rezas e feitiçarias”.

Para *curador* Houaiss apresenta apenas a significação geral “*o que cura um doente*”, não apresenta traços distintivos designativos mais específicos. Em Aulete, figura como brasileirismo e designa “*rezador ou feiticeiro a que se atribuem poderes capazes de imunizar as pessoas contra diversos males, como agressão a faca ou a bala, mordida de cobra etc.*”

Garrafeiro não constitui registro em Moraes Silva. Na obra de Houaiss, a lexia está dicionarizada e apresenta a marcação de gênero por meio de duas entradas distintas, no entanto, ambas não designam o referente em questão. A forma garrafada, figura dicionarizada com a acepção de “*medicamento líquido; beberagem preparada e vendida como remédio por curandeiros*”. O mesmo pode ser constatado em Aulete, *garrafeiro* e *garrafeira* estão dicionarizadas com outra acepção e a lexia garrafada designando o “*medicamento líquido guardado em garrafa, especialmente o preparado com ervas, raízes etc. por curandeiro*”. Houaiss e Aulete apresentam a forma garrafada como remédio produzido por um *curandeiro*, contudo não fazem remissão ou referência a *garrafeiro* com esta acepção.

Macumbeiro não apresenta registro em Moraes Silva e está dicionarizada em Houaiss e Aulete com acepções distintas. O não registro desta variante, ou registro com acepções diferenciadas, possibilita, novamente, a realização de inferências acerca da não documentação da variação lexical, presente no vocabulário popular regional, nos dicionários tradicionais da língua portuguesa. Percebe-se, para esta lexia, a influência religiosa no processo de extensão de sentido empregado pelos informantes.

Tanto *mezinheira* como *mezinheiro* figuram dicionarizadas em Moraes Silva, respectivamente, como “*curadeira; mulher, que se mette a curar; mestra*” e “*o curioso, que se mette a curar, sem conhecimentos da Medicina; curador*”. Ao considerar o período de publicação da obra de Moraes Silva, percebe-se como o contexto social da época, que condenava a prática do curandeirismo sem o licenciamento oficial, exerce influência nas significações e designações apresentadas. Houaiss não faz a marcação de gênero e indica apenas “*o que prepara ou trata com mezinhas; o que sempre usa mezinhas*”, para *mezinha*, localizou-se a seguinte definição, “*líquido medicamentoso aplicado com enema; qualquer remédio; medicamento caseiro*”. Aulete faz menção direta a *curandeiro*, “*aquele que prepara ou aplica mezinhas; curandeiro; aquele que tem o hábito de usar mezinhas*”.

Uma das possíveis motivações para a designação *mezinheiro* pode ser percebida ao observar a história da lexia. De acordo com Faraco (2005, p. 47), o termo tem origem na palavra *medicina*, do latim clássico, resultando na palavra *mezinha* – remédio – presente no português moderno. O autor apresenta a seguinte cadeia evolutiva para a lexia: “latim clássico

medicína > latim corrente *²³*medecina* > port. pré-histórico **medezina* > **meezina* > port. proto-histórico *meezĩa* > port. arcaico *meezinha* > port. moderno *mezinha*” (FARACO, 2005, p. 47).

Raizeiro não está dicionarizada em Moraes Silva, em Houaiss e Aulete figuram com a mesma acepção para designar *curandeiro*, respectivamente, “*curandeiro que faz tratamentos com raízes; raizista, remedista*” e “*curandeiro que trata de doenças com a utilização de raízes; raizista*”. Percebe-se nas duas obras a presença do traço sêmico *que utiliza raízes* para particularizar o tipo de prática exercida pelo *curandeiro*.

Em Moraes Silva, *rezador* figura como forma dicionarizada, porém com acepção distinta, “*o que reza muito*”, e não faz indicação ao referente. Em Houaiss há o acréscimo dos traços “*que ou aquele que profere palavras com o intuito de benzer, de afastar o mal; curandeiro, benzedeiro, benzedor*” e apresenta a lexia como sinônimo e variação de *benzedeiro*. Além da definição geral, Aulete registra *rezador* como um brasileirismo, “*aquele a quem se atribui o poder da cura fazendo rezas; benzedeiro; curandeiro*”. Percebe-se que em Houaiss e Aulete as definições são mais abrangentes e já contam com o registro das variações lexicais para a forma.

A lexia *candoblezeiro* não apresenta registro em nenhuma das três obras consultadas. Assim como para *macumbeiro*, infere-se que os processos de significação empregado pelos informantes baseiam-se no caráter religioso que envolve o referente, influenciados, sobretudo, pela corrente religiosa de matriz africana, mesclando elementos do catolicismo popular.

Doutor raiz está dicionarizada apenas em Houaiss que registra a lexia como verbete, designando-a como regionalismo dos estados de Alagoas e da Bahia, com a seguinte acepção, “*curandeiro que prescreve tratamento à base de raízes vegetais; raizeiro*”.

Feiticeira, em Moraes Silva, define apenas a “*mulher que faz feitiços*”. Para a forma no masculino, percebe-se uma acepção mais próxima do referente, “*homem que faz malefícios, ou doenças com ervas venenosas, e outras drogas; e talvez intervindo obra diabólica*”. *Feiticeira* figura também como entrada em Houaiss, porém não define o referente, indica apenas “*bruxa*” e, por extensão de sentido, “*mulher atraente*”. Já *feiticeiro* apresenta a mesma acepção por meio da indicação do termo como sinonímia e variação de *bruxo, juremeiro, macumbeiro, mágico, mago, mandingueiro, mandinguento, mandraqueiro, necromante, nicromante, pajé, pandoro, suangue, xamã*. Apresenta indicação remissiva para

²³ (*) – Em linguística histórica, o asterisco antecedendo o termo indica que se trata de uma forma hipotética obtida pelo método de reconstrução, não atestada em documento. Contudo, a lexia é preservada atualmente e figura documentada na fala dos informantes do Projeto ALiB como designação para *curandeiro*.

benzedeiro. Aulete indica acepção semelhante à de Houaiss, “*homem que faz feitiços; bruxo; mago; homem atraente, encantador, irresistível*”. Está registrada como parte do significado atribuído a *curador*, mas não faz indicação direta na entrada. *Feiticeira* não faz menção ao referente, consta somente “*mulher que faz feitiços; bruxa; estriga; maga*”. Dessa maneira, nas duas obras mais recentes, a lexia foi classificada como *extensão de sentido*.

5.6.2 Agrupamentos linguísticos

Documentaram-se 108 ocorrências para a pergunta 152 do QSL, destas, 78 foram consideradas como respostas válidas. Dentre as ocorrências não validadas, 05 foram consideradas como respostas não válidas para designar o referente requisitado e 25 como pertencentes ao grupo das não obtidas (N.S./N.L./N.O). Do grupo de 78 ocorrências válidas, registraram-se 19 formas lexicais como designação para *curandeiro*, após a realização do agrupamento linguístico, passou-se a trabalhar com um conjunto de sete grupos lexicais explicitados no Quadro 24.

Agrupamentos lexicais	Itens lexicais agrupados
<i>curandeiro (curadeiro/curador)</i>	<i>curadeiro; curadeira; curador; curadora; curandeiro; curandeira</i>
<i>garrafeiro</i>	<i>garrafeiro; garrafeira</i>
<i>macumbeiro</i>	<i>macumbeiro; macumbeira</i>
<i>mezinheiro</i>	<i>mezinheiro; mezinheira</i>
<i>raizeiro</i>	<i>raizeiro; raizeira</i>
<i>rezador</i>	<i>rezador; rezadeira</i>
<i>outras denominações</i>	<i>candomblezeiro; doutor raiz; feiticeira</i>

Quadro 24 – *Curandeiro*: variantes lexicais – agrupamentos

Com base no quadro apresentado e considerando apenas a variação lexical para estabelecer as variantes de *curandeiro*, pode-se perceber que para aglutinação das formas não foram consideradas as marcações de gênero, pois, conforme explicitado anteriormente, esta não interfere nos traços significativos distintivos para designar *curandeiro*. As designações de ocorrência única foram agrupadas na categoria *outras denominações*. As lexias *benzedeiro/benzedeira* e *pai de santo* foram documentadas no *corpus* e consideradas como respostas não válidas, tendo em vista que constituem designação para o referente investigado no item anterior – *benzedeira* – e ao líder religioso de uma das religiões de matriz africana – *pai de santo* – que, dentre outras práticas, pode exercer a atividade de curandeirismo, mas não designa o referente específico aqui requisitado.

5.6.3 Análise estatística

Após definição dos agrupamentos linguísticos, procedeu-se à análise estatística das lexias documentadas como designação para *curandeiro*. A frequência calculada com base no número total de ocorrências válidas, para cada um dos grupos lexicais, pode ser conferida na Tabela 11.

Tabela 11 – *Curandeiro*: frequência das formas lexicais

Lexias	Total de ocorrências	Percentual
<i>curandeiro (curadeiro/curador)</i>	46	59,0%
<i>raizeiro</i>	15	19,2%
<i>rezador</i>	6	7,7%
<i>macumbeiro</i>	4	5,1%
<i>garrafeira</i>	2	2,6%
<i>mezinheiro</i>	2	2,6%
<i>outras denominações</i>	3	3,8%
Total de ocorrências	78	100,0%

A análise estatística aponta que dentre as respostas válidas, *curandeiro (curadeiro/curador)* é o grupo lexical com maior ocorrência entre os informantes, 59,0% (46), na sequência apresentam-se as formas *raizeiro*, 19,2% (15) e *rezador*, 7,7% (06). Os demais grupos lexicais apresentaram um percentual menor de ocorrências, *macumbeiro*, 5,1% (04), *garrafeira* e *mezinheiro*, 2,6% (02). Ao grupo *outras denominações* corresponde o percentual de 3,8% (03). O Gráfico 13 apresenta o resumo dos valores encontrados na Tabela 11, com exceção da categoria *outras denominações*.

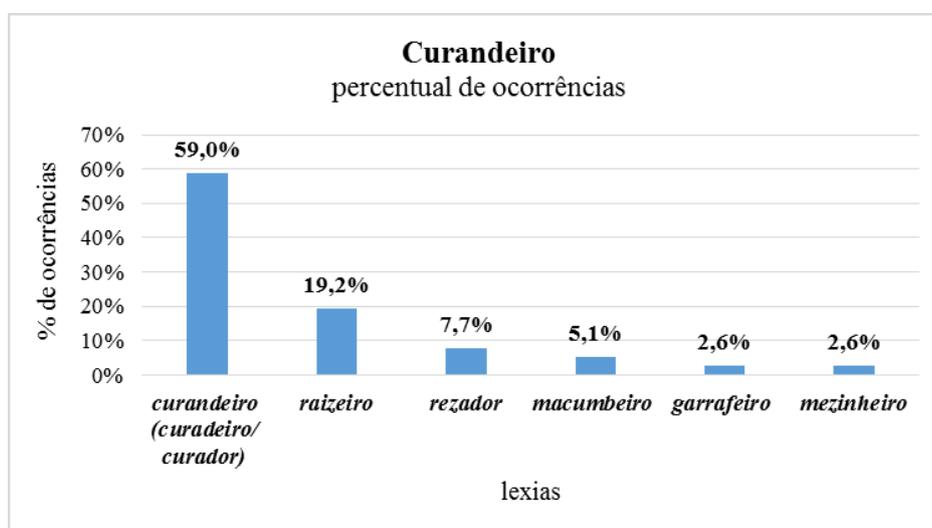


Gráfico 13 – *Curandeiro*: percentual de ocorrências

Para ilustrar, quantitativamente, as discussões desenvolvidas em torno dos papéis sociais atribuídos ao referente evidenciados nas marcações de gênero, apresenta-se, na sequência, o Gráfico 14 contendo o percentual de frequência para cada um dos grupos lexicais de acordo com a marcação de gênero fornecida pelos informantes.

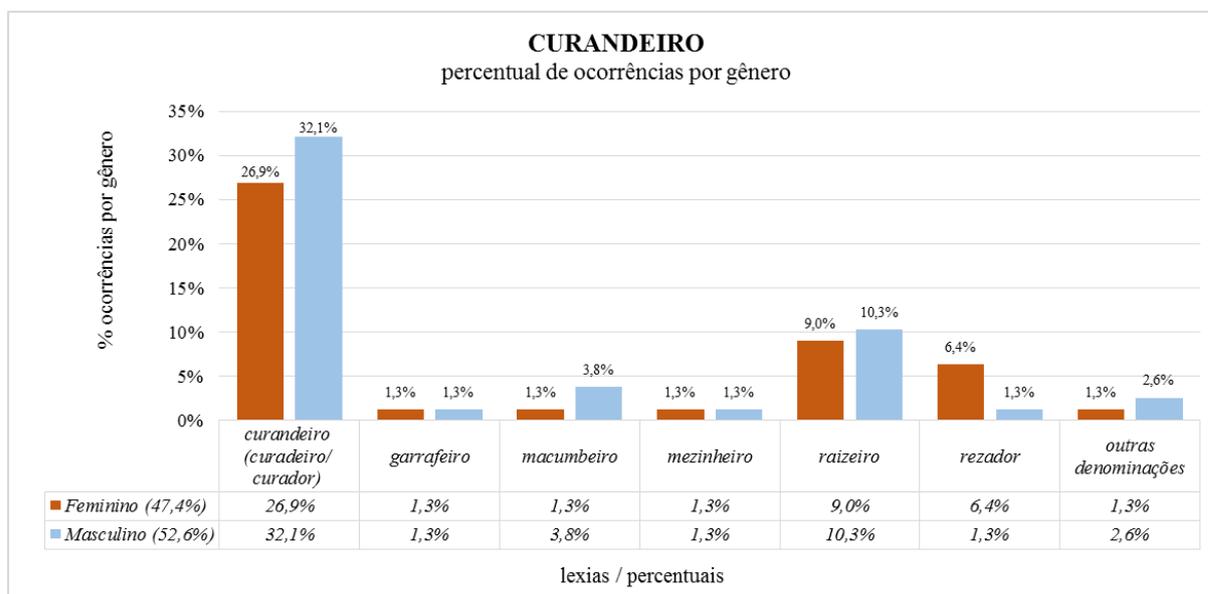


Gráfico 14 – *Curandeiro*: percentual de ocorrências por gênero

Percebe-se, com base nos dados indicativos do Gráfico 14, que o percentual geral de ocorrências para designar o referente no masculino é superior, 52,6% (41 ocorrências). Nota-se que a lexia *rezador*, associada ao caráter devocional da prática do curandeirismo e utilizada também para designar *benzedeira*, apresenta maior índice de ocorrência no feminino, 6,4% (05 ocorrências) e apenas uma realização no masculino caracterizando *curandeiro* como *rezador*, 1,3% (01).

Conforme exposto na contextualização histórico-cultural realizada no início desta análise, a prática do curandeirismo, como concebida em tempos recuados na história, era essencialmente masculina. Algumas lexis documentadas no *corpus*, com traços significativos que designam exclusivamente a atividade do *curandeiro*, podem funcionar como indicativas deste fato, pois apresentaram percentuais maiores de realização no masculino, são elas: *curandeiro* (*curadeiro/curador*), 32,1% (25) e *raizeiro*, 10,3% (08). As demais formas figuram com percentuais relativamente equiparados.

5.6.4 Distribuição diatópica e cartografia dos dados

O grupo lexical *curandeiro* (*curadeiro/ curador*) apresentou maior índice de ocorrência entre as localidades, com registro em 21 das 22 localidades investigadas, 95,5% (21). *Raizeiro* foi o segundo grupo mais presente nas localidades, 59,1% (13), seguida por *rezador*, 22,7% (05) e *macumbeiro*, 13,6% (03). Os demais grupos, *garrafeiro* e *mezinheiro*, foram registrados em duas localidades, constituindo, assim, 9,1% (02). As lexias de ocorrência única, agrupadas sob a categoria *outras denominações*, foram registradas em três pontos distintos. A Tabela 12 apresenta, para cada grupo lexical, o número de presença nas localidades e seu respectivo percentual.

Tabela 12 – *Curandeiro*: distribuição diatópica das denominações

Lexias	Total de localidades	Percentual
<i>curandeiro (curadeiro/ curador)</i>	21	95,5%
<i>raizeiro</i>	13	59,1%
<i>rezador</i>	5	22,7%
<i>macumbeiro</i>	3	13,6%
<i>garrafeiro</i>	2	9,1%
<i>mezinheiro</i>	2	9,1%
<i>outras denominações</i>	3	13,6%
Total de localidades pesquisadas	22	---

Os dados apresentados na Tabela 12 indicam que os índices encontrados com base na presença nas localidades coincidem com os valores calculados a partir da frequência por número de ocorrências. O Gráfico 15 traz os dados descritos na Tabela 12, com exceção da categoria *outras denominações*.

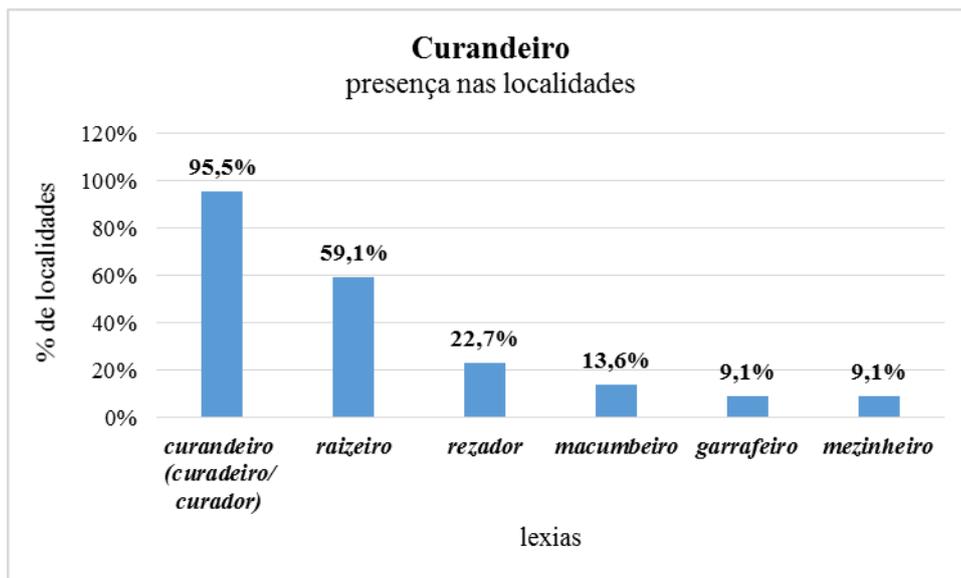


Gráfico 15 – *Curandeiro*: presença nas localidades

Com base na distribuição diatópica dos grupos lexicais documentados para *curandeiro* foi possível elaborar uma carta temática geral, na qual o retrato da variação lexical documentada para *curandeiro* na Bahia poderá ser melhor visualizado.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 12

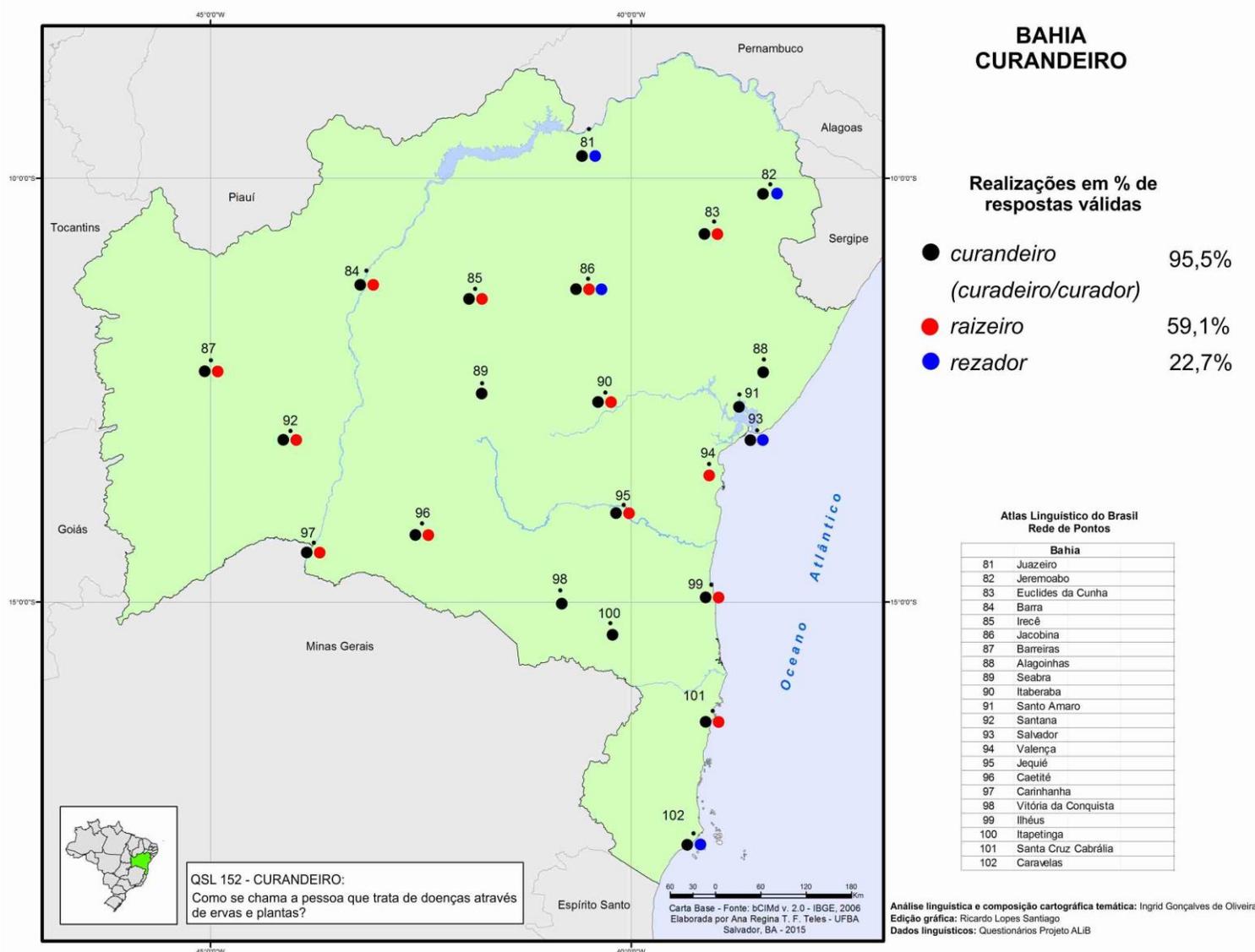


Figura 17 – Carta 12: CURANDEIRO

Com base na leitura da Carta 12, nota-se que *curandeiro* (*curadeiro/curador*) está presente em quase todos os pontos da rede (21), com exceção do ponto 094 (Valença). *Raizeiro* também se distribui de maneira relativamente ampla no vocabulário dos informantes na Bahia (13 localidades). *Rezador* ocorre apenas em cinco localidades, 081 (Juazeiro), 082 (Jeremoabo), 084 (Barra), 086 (Jacobina), 093 (Salvador) e (102) Caravelas. As lexias de ocorrência única, *candomblezeiro*, *feiticeira* e *doutor raiz*, foram registradas em três localidades, 081 (Juazeiro), 082 (Jeremoabo) e 091 (Santo Amaro).

Com base na observação da carta linguística CURANDEIRO observa-se que as formas se distribuem de maneira ampla no vocabulário dos informantes no estado da Bahia e não apresentam áreas concentradas de uso, o que impossibilita o estabelecimento de áreas e subáreas dialetais específicas para o referente aqui analisado.

Além das lexias que figuram na carta linguística, todas as designações encontradas para designar *curandeiro* estão explicitadas no Quadro 25, acompanhadas pelo número e nome do ponto em que foram registradas. Os pontos nos quais foram registradas as lexias de ocorrência única, estão expostos, separadamente, no Quadro 26.

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
081	Juazeiro	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>macumbeiro</i> ; <i>rezador</i>
082	Jeremoabo	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>macumbeiro</i> ; <i>mezinheiro</i> ; <i>rezador</i>
083	Euclides da Cunha	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>garrafeiro</i> ; <i>mezinheiro</i> ; <i>raizeiro</i>
084	Barra	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
085	Irecê	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
086	Jacobina	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i> ; <i>rezador</i>
087	Barreiras	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
088	Alagoinhas	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>);
089	Seabra	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>);
090	Itaberaba	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
091	Santo Amaro	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>);
092	Santana	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>garrafeiro</i> ; <i>raizeiro</i>
093	Salvador	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>macumbeiro</i> ; <i>rezador</i>
094	Valença	<i>raizeiro</i>
095	Jequié	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
096	Caetité	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
097	Carinhanha	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
098	Vitória da Conquista	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>);
099	Ilhéus	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
100	Itapetinga	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>);
101	Santa Cruz Cabrália	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>raizeiro</i>
102	Caravelas	<i>curandeiro</i> (<i>curadeiro/curador</i>); <i>rezador</i>

Quadro 25 – *Curandeiro*: distribuição diatópica das formas lexicais

Expõem-se, agora, as respostas de ocorrência única distribuídas por localidade no Quadro 26.

Nº do ponto	Nome da localidade	Outras denominações – respostas únicas
081	Juazeiro	<i>candomblezeiro</i>
082	Jeremoabo	<i>feiticeira</i>
091	Santo Amaro	<i>doutor raiz</i>

Quadro 26 – *Curandeiro*: outras denominações – respostas únicas

Com base nas discussões desenvolvidas ao longo da investigação do item *benzedeira* e na observação da carta linguística resultante da análise diatópica para *curandeiro*, percebe-se como a cultura das práticas de cura popular estão presentes no repertório linguístico e cultural dos sujeitos entrevistados na Bahia, como demonstra a ampla distribuição das variantes na região. Constata-se nas lexias documentadas que o catolicismo popular juntamente com as religiões afro-brasileiras, são os principais fatores motivadores para o estabelecimento dos traços semânticos que caracterizam os referentes.

5.6.5 Um olhar para a diacronia: o que revela o APFB

Com o objetivo de confrontar os dados presentes no APFB com aqueles colhidos pelo Projeto ALiB, observou-se a carta 99 – FEITICEIRO – do APFB que documenta as variações para designar “*aquele que faz feitiço*”. O referente investigado no APFB não é exatamente o mesmo pesquisado pelo Projeto ALiB, no entanto algumas lexias empregadas para nomear tanto “feiticeiro” quanto *curandeiro*, são comuns aos dois empreendimentos. Nesse sentido, o intuito é retratar a permanência e a distribuição das lexias, assim como as alterações de sentido detectadas no vocabulário dos sujeitos entrevistados nas duas sincronias em que foram colhidos os dados, 1960-1961 – APFB e 2002-2013 – Projeto ALiB.

Para tanto, tomaram-se como base três estudos desenvolvidos a partir dos dados documentados no APFB. A obra de consulta básica para as análises comparativas empreendidas neste estudo entre o APFB e os dados do Projeto ALiB, *O Léxico Rural: Glossário e Comentários* (CARDOSO; FERREIRA, 2000) e, especificamente para a análise de *curandeiro*, o estudo desenvolvido por Rosa Virgínia Matos e Silva para a Carta 99 do APFB, publicado na obra *Diversidade do português do Brasil: Estudos de dialectologia rural e outros* (FERREIRA *et al.*, 1994). Consultou-se também o estudo de Mota e Teles (2012) – *Revisitando o APFB: novos estudos e nova apresentação cartográfica de dados fonéticos* – o

qual apresenta, além da releitura de cartas fonéticas, novo georreferenciamento dos 50 pontos da rede do APFB.

De acordo com os dados constantes no atlas e apresentados por Cardoso e Ferreira (2000, p. 139) e Matos e Silva (1994, p. 53), dentre as designações documentadas para “feiticeiro” no APFB, permanecem no vocabulário dos informantes do Projeto ALiB na Bahia, com o sentido estendido para designar *curandeiro*, as lexias *candomblezeiro*, *curador*, *feiticeiro*, *macumbeiro* e *raizeiro*.

Localizou-se *candomblezeiro* em apenas uma localidade da rede de pontos do Projeto ALiB e em 07 pontos do APFB; *curador* está presente em 14 pontos do ALiB e, no APFB, em 11 localidades, uma delas constitui ponto em comum das duas redes, a cidade de Jacobina, ponto 27(APFB) e 86 (ALiB); *feiticeiro*, como designação para *curandeiro*, foi documentado em apenas um ponto do ALiB, e em 31 no APFB, coincidindo na localidade de Jeremoabo, ponto 13 (APFB) e 82 (ALiB); *macumbeiro* está registrado em três pontos do ALiB e em sete localidades no APFB; por fim, tem-se a forma *raizeiro*, documentada em 13 pontos do ALiB e em apenas três no APFB, com ocorrência comum na localidade de Jacobina – ponto 86 (ALiB) e 27 (APFB).

Ao partir da observação das formas lexicais registradas no APFB e ainda presentes no vocabulário dos informantes do Projeto ALiB como designações para *curandeiro*, nota-se que a prática do curandeirismo está presente no imaginário popular de crenças na Bahia também associadas à prática da feitiçaria. De acordo com o histórico apresentado ao longo das discussões desenvolvidas, a associação com a feitiçaria perpassa ainda pela influência do contexto religioso predominante na região.

4.7 QSL 153 - MEDALHA

A *medalha* é um objeto pertencente ao universo devocional do catolicismo. Como costume comum nessa vertente religiosa, cada praticante adota para si um conjunto particular de entidades para prática devocional, os conhecidos Santos Católicos. A *medalha* é um objeto metálico oval com a imagem gravada de um determinado Santo, porta-se ao redor do pescoço pendurada a uma corrente, que pode ser confeccionada por qualquer tipo de material, e é composta por três lados – o anverso (com a imagem sagrada), o inverso (pode ou não ter inscrições ou imagens) e as laterais (na maioria, adornadas). Se benzida por um membro eclesiástico, seu uso funciona como indulgência pessoal. No catolicismo, tanto na vertente tradicional quanto popular, faz parte da tradição unir vários elementos devocionais, sejam eles seres divinizados, ou objetos sacramentais como o Escapulário, o Terço, o Rosário, a Cruz e as Medalhas Sagradas.

De maneira simplificada, os Santos Católicos, em períodos anteriores, eram seres humanos que habitavam à terra e, devido à realização de algum ato milagroso, caridoso ou superação de um sofrimento muito intenso em vida, são canonizados pela instituição Igreja Católica Apostólica Romana. O processo de canonização é complexo e perpassa por diferentes etapas, após todas as fases de comprovação e validação, realizadas apenas pelos altos membros da Santa Sé, segue-se o processo de beatificação e, só posteriormente, o estatuto de Santo é conferido. Apenas a autoridade máxima da Igreja, o Papa, pode oficializar a canonização do beato. Desse modo, mesmo sendo uma religião dogmaticamente monoteísta, tendo em Deus a única figura de autoridade divina suprema, o rol de seres sacralizados presente na liturgia católica é cultural e historiograficamente riquíssimo.

No que se refere a *medalha* como objeto devocional, infere-se que tenha tido origem nas *Medalhas Milagrosas de Nossa Senhora das Graças* (cf. Figura 18), estas, remetem às três grandes aparições e à revelação da Virgem Maria dada a Santa Catarina Labouré (1806-1876) durante o período de guerra na França do século XIX. Catarina Labouré era uma beata que, ainda em vida e antes do início da guerra, previu um período de intensas catástrofes na França, comprovadas, em momento posterior, nas guerras originadas com a Revolução Francesa. Outras aparições de Nossa Senhora também foram registradas ao longo do período e a Santa Catarina foi revelado, por intermédio de uma visão sobrenatural de Nossa Senhora das Graças, a imagem da *medalha* com a seguinte expressão incrustada: “*Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a Vós*”. Comemora-se, para os católicos, no dia 27

de novembro, o aniversário da revelação a Santa Catarina Labouré da *Medalha de Nossa Senhora das Graças*.



La "première frappe" de la Médaille Miraculeuse, sortant de l'atelier Vachette en 1832 (Doc. Desclée de Brower).

Figura 18: Verso e reverso do primeiro lote da Medalha Milagrosa, fabricado por Aureliano Vachette, joalheiro parisiense.

Fonte: Disponível em: <<http://www.abim.inf.br/nossa-senhora-das-gracas-e-a-medalha-milagrosa-bastidores-de-uma-historia/>>. Acesso em: jan. 2016.

Durante a epidemia de cólera que infestou Paris, em 1832, o Pe. João Aria Aladel, confessor de Catarina Labouré, mandou para consagração um lote de duas mil medalhas com autorização do arcebispo da França, Dom Jacinto Luís de Quélen. De acordo com o que prega o catolicismo, após a distribuição dessas medalhas, milagres começaram a acontecer e vários depoimentos foram registrados atribuindo o processo milagroso de cura ao uso da *medalha*, passando, assim, a ser conhecida na França como Medalha Milagrosa. Posteriormente, com a aprovação do arcebispo da França e do Papa Pio XII, as medalhas passaram a figurar como objeto sagrado devocional.

Nas pesquisas empreendidas sobre as prováveis origens da Medalha Milagrosa, encontrou-se de maneira recorrente a afirmação, cunhada pelo Papa Pio XII, sobre as medalhas, *"Esta piedosa medalha foi, desde o primeiro momento, instrumento de tão numerosos favores, tanto espirituais como temporais, de tantas curas, proteções, e sobretudo conversões, que a voz unânime do povo chamou-a, desde logo, "Medalha Milagrosa"*²⁴. Desse período em diante, no catolicismo, adotou-se a concepção de que as conversões e os processos de redenção acontecem intermediados também pela Virgem Santíssima em conjunto com Jesus Cristo.

²⁴ Não foi possível localizar a fonte original da referida citação, no entanto, está presente em vários textos escritos por membros eclesiais e divulgados em sites católicos oficiais, indicados para consulta nas referências bibliográficas desta pesquisa.

Outra forma bastante conhecida que atesta o quanto a influência religiosa devocional motiva os processos de nomeação, é a designação *verônica*, presente no *corpus* como referente genérico para qualquer tipo de *medalha*. Dentre outras representações, a Medalha de Santa Verônica (cf. Figura 19) apresenta a imagem da Santa, envolta com um halo de luz ao redor da cabeça – elemento da iconografia católica para representar o caráter sagrado e divino de um ser – carregando um véu com a face de Jesus Cristo crucificado (cf. Figura 20).



Figura 19 – Medalha de Santa Verônica

Fonte: Disponível em: <<http://www.cruzterrasanta.com.br/historia-de-santa-veronica/114/102/>>. Acesso em: jan. de 2016.

Santa Verônica, de acordo com a historiografia católica, foi uma mulher que ao ver o sofrimento de Jesus, na *Via Crucis*, ofereceu-lhe seu véu para que enxugasse o rosto. Jesus aceitou a oferta e devolveu-o a Verônica após secar sua face. Conforme reza a lenda, a imagem do rosto de Jesus ficou marcada no véu. Com base na *Enciclopédia Católica Popular* (2004), de autoria do Bispo Dom Manuel Franco Falcão e disponível para consulta *online*, a história de Santa Verônica é baseada em Evangelhos Apócrifos e surgiu por volta do século VI. Ainda de acordo com a referida enciclopédia, Santa Verônica, antes de sua morte, confiou o seu véu ao Papa São Clemente. O culto ao “Véu de Verônica” (cf. Figura 20) foi largamente difundido no século X, em Roma. Em período posterior, o véu contendo a Sagrada Face foi levado à Igreja *Volto Santo*, na cidade de Manoppello, sendo até hoje cultuado.



Figura 20: Negativo da fotografia da Santa Face tirada por Secundo Pia em 1898. Musée de l'Elysée, Rudolfinum, Domínio público.

Fonte: Disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=16557547>>. Acesso em: Janeiro de 2016.

Incorporada à tradição católica popular, a celebração à Santa Verônica ocorre na terça-feira que antecede a Quarta-feira de Cinzas, mesmo dia em que se celebra a Sagrada Face. As referidas celebrações vinculam-se a *Sexta Estação da Via Sacra* e remetem ao episódio do “enxugamento” da Sagrada Face de Cristo. Este último, constitui outra forma devocional de culto originada, também, a partir de aparições sobrenaturais que buscavam, majoritariamente, fornecer orientações acerca de quais objetos deveriam se tornar alvo de devoção. O culto a Sagrada Face de Jesus foi institucionalizado pelo Papa Leão XIII, em 1885.

Sugestiona-se que a primeira imagem impressa do rosto de Jesus apareceu no Véu de Santa Verônica, sendo esta, atualmente, considerada padroeira dos fotógrafos. De acordo com a etimologia popular, baseada na lenda católica, o nome Verônica origina-se da junção dos termos latino *vera* = verdade e do grego *eikon* = imagem. O dicionário etimológico de MACHADO (1989) aponta que o termo tem provável origem em

Beronica (= Berenice), que seria o nome da piedosa mulher que enxugou com o seu véu branco a face suada de Cristo, a caminho do Calvário. Como recompensa, o Salvador deixou-lhe no véu a impressão do seu rosto. Nos fins do século XVI, o sentido de «imagem a Cristo»: «traziam uma *veronica* de Christo mui devota, em pano de linho pintado».

Infere-se, com isso, que a história da imagem de Jesus estampada no véu, motivou a atribuição do nome Verônica à objetos que retratem a face de Jesus Cristo, estendendo-se

também para designar, de forma genérica, qualquer objeto que contenha impressa a figura do rosto dos diversificados Santos Católicos.

A devoção a Santos particulares, com base na história individual de cada sujeito, motivou o surgimento de variadas medalhas incrustadas com imagens de diferentes Santos como forma de manter perto de si a lembrança e a energia daquela entidade, além de atestar publicamente a devoção, fortalecendo, assim, a egregóra de culto.

Tal fato pode ser comprovado ao se observar que determinados Santos são popularmente mais conhecidos e cultuados do que outros. Normalmente, estes estão associados a períodos considerados sagrados pela Igreja, alguns destes originados nos festejos pagãos de colheita. Na vertente popular são vários os Santos retratados em forma de medalha, sendo as mais utilizadas as Medalhas de São Bento, de Santo Expedito, de Santo Agostinho, de São José, de Santo Antônio, de Santa Rita, de Santa Edwiges, entre tantas outras que compõem o repertório devocional do catolicismo.

Com base nas pesquisas empreendidas, acredita-se que a devoção à Santa Face de Jesus, que conta, inclusive, com uma congregação específica – *Irmãs Beneditinas da Reparação da Santa Face* –, aprovada primeiro pelo Papa Leão XIII, em 1895, e, posteriormente, pelo Papa Pio XII, em 1958, pode ter originado a propagação das medalhas devocionais.

Na cultura católica, a referência imagética é muito forte. Nos primeiros anos da Igreja, os grandes clérigos contratavam pintores famosos para retratar a imagem e a história dos principais Santos que constituem o acervo mitológico do catolicismo. Como exemplo, têm-se as histórias sacras contadas por meio de pinturas feitas por artistas famosos como Michelangelo, Bernini e Botticelli nas paredes e no teto da Capela Sistina. De acordo com a *Enciclopedia Catolica* (Tomo I – 1845, p. 129-130), editada por Dom José Felix Palacios,

nuestro sacrificio ¿no anima en cierta manera las pinturas que adornan nuestros templos? ¿Y esas pinturas no convidan á la práctica de la virtud, formando una especie de curso de exhortaciones visibles? Si; los cuadros de nuestros grandes santos, que muchos de ellos han sido grandes hombres, nos presentan un carácter especial que se grava por el doble órgano del oído y de los ojos. Nuestro sacrificio imprime su fuerza en los instrumentos de nuestro culto, los cuales le comunican á su vez á todos los actos de la religion.

Com base no exposto, interpreta-se que as designações para *medalha* funcionam como elementos indexalizadores²⁵ de valores religiosos. A capacidade dos usos linguísticos de

²⁵ O conceito de Indexicalização pauta-se na corrente etnolinguística norte-americana. Trabalha, basicamente, com a análise dos eventos comunicativos, buscando verificar os valores culturais subjacentes aos fenômenos da fala.

indexar informações socioculturais, conforme afirma Pontes (2009, p. 28), constitui-se como um “processo de auto e hetero-atribuição de identidades, em que identificamos a nós mesmos e ao(s) outro(s) pela atribuição de significados indexicais”. Dessa forma, a maneira como se usa a língua evidencia a capacidade humana de indexar significados por meio da linguagem, pois o valor indexicalizador dos signos não está relacionado à natureza do próprio signo, mas ao conjunto de elementos indiciais que reúne em si, evocando valores histórico-culturais.

Considera-se, assim, a *medalha* como um signo, ou melhor, um ícone imagético que traz indexicalizado valores da cultura religiosa católica universal e local, valores esses refletidos nas lexias empregadas para nomear o objeto. Tomando como base a análise das lexias encontradas para nomear *medalha*, nota-se como a percepção religiosa individual, motivada pela carga simbólica coletiva indexada ao ícone, influencia nas escolhas lexicais dos falantes. É o caso da designação *verônica*, utilizada pelos informantes com igual conteúdo semântico como variante para *medalha*.

Nesse contexto, as lexias para designar *medalha* funcionam como signos linguísticos indexicalizadores de informações culturais-religiosas, vinculadas diretamente a um ícone religioso considerado como um *acheiropoieton*²⁶. Tais imagens possuem uma enorme força no contexto religioso, pois além de reproduzir fielmente a semelhança com o que representam, estabelecem uma relação indicial²⁷ direta com o divino. Nos termos desta análise, tal relação é expressa por meio dos processos de nomeação que refletem o valor simbólico do ícone, isto é, a cultura religiosa devocional do catolicismo. As lexias utilizadas são indícios referenciais linguísticos que evocam significados culturais. A carga simbólica

A indexicalidade é uma teoria de socialização que se dá por meio das práticas linguísticas e utiliza três princípios básicos: o da indexicalidade em si; o princípio da cultura universal e o princípio da cultura local. Para uma abordagem mais detalhada acerca do conceito, ver Hymes (1974) e Pontes (2009).

²⁶ O termo *Acheiropoieton* é derivado do grego e abordado por Roland Barthes (1984, p. 124-125) em sua obra *A câmara clara. Nota sobre a fotografia*. É uma expressão empregada para designar algo ou algum produto feito sem interferência das mãos humanas. É um termo muito comum no contexto religioso católico, pois indica um ícone em que se acredita ter sido gerado espontaneamente por intermédio de um milagre, como as aparições relatadas de Jesus ou da Virgem Maria. Como exemplo, tem-se o Véu de Verônica abordado nesta análise. Tais ícones funcionam como forma base para a reprodução em larga escala das imagens como objeto de devoção.

²⁷ Refere-se, aqui, a *relação indicial* tomando como base o conceito proposto pela teoria geral dos signos ou Semiótica, proposta por Charles Peirce (1839-1914) e abordado por Lúcia Santaella (1983). De acordo com a teoria peirceana, “um signo intenta representar, em parte pelo menos, um objeto que é, portanto, num certo sentido, a causa ou determinante do signo. (...) um signo é uma coisa que representa uma outra coisa: seu objeto” (SANTAELLA, 1983, p. 12). As relações indiciais se estabelecem a partir do processo de semiose, realizado por meio das interrelações de mediação e interdependência entre os três elementos da tríade peirceana: o representante – fundamento do signo, o objeto propriamente dito e o interpretante, respectivamente, ícone, símbolo e índice. O índice, de maneira ampla, “é um signo que como tal funciona porque indica uma outra coisa com a qual ele está actualmente ligado. Há, entre ambos, uma conexão de fato. (...) É por isso que as frases, que enunciamos, são todas elas pontilhadas de símbolos indiciais (isto é, palavras que funcionam como índices)”. (p. 14)

que a *medalha* carrega indexicaliza valores religiosos que ativam, no léxico do falante, o repertório linguístico relativo aos aspectos culturais associados ao símbolo.

Abordagens desse tipo para os estudos dialetológicos, no âmbito regional, permitem que se vá, paulatinamente, conhecendo os valores compartilhados pela cultura local. Levando em conta o fato de que a cultura é parte constituinte da humanidade e que, a depender do contexto, pode assumir características mais universais ou específicas, acredita-se que essas características estão presentes nos significados linguísticos usados para formar significados situacionais nas sociedades.

Como mencionado logo nas considerações iniciais, foi a partir dos caminhos para os quais nos conduziram os dados que estabelecemos o percurso descritivo para a contextualização histórico-cultural do item *medalha*. Do mesmo modo, nos conduziram também à vertente interpretativa pautada nas concepções imagéticas iconográficas e semióticas para interpretação linguística das lexias vinculadas ao simbolismo religioso do catolicismo na Bahia. Mostrou-se relevante situar o contexto histórico-religioso associado ao referente requisitado na pergunta 153 do QSL, “Como se chama a chapinha de metal com um desenho de santo que as pessoas usam, geralmente no pescoço, presa numa corrente?”.

Foi possível perceber que a maneira como se concebe o símbolo, isto é, a semiose realizada a partir da ativação do processo interpretativo de atribuição de significados, seja pela simples menção ao referente ou através do contato direto com o símbolo intermediado pela visualização da *realia*, condiciona as estruturas linguísticas lexicais selecionadas pelos falantes.

Mesmo com a apresentação da *realia*, no vocabulário dos informantes mais jovens, faixa etária I, documentou-se um número significativo de respostas não obtidas, por declararem *não saber/não lembrar*, como também uma quantidade considerável de respostas *não válidas*, pois apresentam referentes distintos daquele que se busca obter a partir da pergunta ou traços significativos genéricos que não designam de maneira específica *medalha*.

Registraram-se ocorrências como *pingente*, *cordão*, *moeda*, *nica*, *rosário*, *santinho*, *escapulário* e *crucifixo* como designações para *medalha* e, para esses casos, optou-se por não considerar as formas como válidas, tendo em vista que designam outros acessórios e objetos religiosos, mas não apresentam os traços sêmicos específicos da *medalha*. A forma *amuleto* também foi documentada e considerada como não válida, pois mesmo apresentando um dos traços significativos do referente, a proteção, ainda assim, não o designa. A medalha pode funcionar como um pingente ou amuleto, mas não se refere ao objeto propriamente dito.

Os depoimentos fornecidos pelos sujeitos entrevistados pelo Projeto ALiB atestam o caráter devocional associado às medalhas e orientaram também as decisões tomadas para classificação das formas de significação mais genérica como não válidas para designar o referente. Como se pode observar nos trechos a seguir transcritos, as designações de caráter genérico foram fornecidas, na maior parte das ocorrências, pelos sujeitos da faixa etária I.

(43) INF. – Eu chamo de cordão.

INQ. – Você chama assim? Essa... essa chapinha aqui?

INF. – Uma... uma nica.

(Inq.: 084/02 (Barra – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 1, fundamental, católica)

(44) INF. – Um pingente.

INQ. – É? Chama isso assim?

INF. – É, amuleto também.

INQ. – Isso também pode ser considerado um amuleto?

INF. – Hã, hã.

(Inq.: 092/02 (Santana – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 1, fundamental, católica)

(45) INQ. – E isso aqui você sabe o que é?

INF. – É pingente?

INQ. – Sem ser pingente, tem outro nome? Anda assim, penduradinho aqui assim, oh.

INF. – Sei... deixa eu vê aqui... sei não. Só sei que isso. Conheço como pingente, não sei se é mesmo.

(Inq.: 097/01 (Carinhanha – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 1, fundamental, católica)

(46) INF. – Ou no pescoço, né?

INQ. – Sim. Ou no pescoço preso numa corrente etc.

INF. – Tendo um santo ou qualquer...objeto.

INQ. – Com o santinho. Com a figura do santo.

INF. – Aqui a gente chama escapulário.

INQ. – Mas esse aqui você diria que é um escapulário?

INF. – Eu diria.

INQ. – É. É igual a esse que você está usando aí?

INF. – Esse aqui a gente chama de escapulário.

INQ. – E esse aqui meu é escapulário, também?

INF. – Aí a gente chama de corrente.

(Inq.: 100/01 (Itapetinga – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 1, fundamental, evangélica)

- (47) INQ. – E você sabe como é que chama essa, essa chapinha que normalmente tem um santo?
 Tem esse modelo assim ovalzinho...
 INF. – Aqui é pingente.
 INQ. – Humm. É, esse aqui a gente... é um tipo de pingente, que a gente queria saber, que tem sempre um santinho assim.
 INF. – Humm.
 INQ. – Esse aqui, por exemplo, tem Francisco de Assis...
 INF. – Tem gente aqui que fala crucificu, cru... crucifixo.
 INQ. – Nesse modelinho assim?
 INF. – Nesse modelinho assim. Tanto..
 INQ. – Crucifixo não é...
 INF. – Tanto faz...
 INQ. – Se é assim como você tá dizendo...
 INF. – É. Cruz ou assim...
 INQ. – Humm.
 INF. – Ou assim em forma de... ou redondo, ou oval, ou quadrado é tratado como pingente.
 INQ. – Humm. Certo.
 INF. – Ou crucifixo.
 (Inq.: 102/02 (Caravelas – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 1, fundamental, católica)

No geral, os informantes da faixa etária II apresentaram maior facilidade para identificar e nomear o referente, como pode ser constatado nos depoimentos descritos na sequência.

- (48) INF. – *Medalha*.
 INQ. – Hum, hum. Chama de outro jeito?
 INF. – Não, *medalha* de santo que tem vários santos aí em cada *medalha*, né?
 (Inq.: 089/04 (Seabra – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, católica)
- (49) INF. – *Medalha*.
 INQ. – Chama de outro jeito?
 INF. – Minha mãe costumava chamar de *verônica*. Aquele pessoal mais velho assim, do tempo dela, fala *verônica*.
 INQ. – Mas hoje...
 INF. – É *medalha*... é *medalha*!
 (Inq.: 092/04 (Santana – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, católica)

(50) INF. – *Medalha*. A gente chama ela de *medalha*.

INQ. – É isso mesmo.

INF. – A gente chama de *medalha*. Gargantilha.

INQ. – É?

INF. – *Medalha*. Mas eu chamo toda vida, desde criança é *medalha*.

INQ. – Hã hã.

INF. – Desde quando eu era menino, uns sete, onze anos, minha vó colocou uma *medalhinha*, um cordãozinho no pescoço aqui ó.

INQ. – Hoje jovem não usa nada. Eu pergunto isso aí, não sabe o que é.

INF. – Não. Jovem usá isso aqui? As *medalha* se botá, eles acha que é...

INQ. – Coisa de velho.

INF. – Lembra de velho. É negócio de velho, tá caducano.

(Inq.: 097/03 (Carinhanha – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

Ressalta-se, contudo, que os relatos apresentados não constituem a totalidade das respostas fornecidas pelos informantes da faixa etária II, o controle desta variável figura de maneira mais detalhada na análise estatística para *medalha*.

5.7.1 *Medalha*: um olhar lexicográfico

O Quadro 27, retrata o processo de dicionarização das lexias consideradas válidas que figuram no *corpus* como designações para *medalha*. As duas formas encontradas figuram dicionarizadas nas três obras consultadas com a mesma acepção fornecida pelos informantes.

QSL 153 - Medalha	Dicionários		
	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)	Aulete (2011)
<i>medalha</i>	=	=	=
<i>verônica</i>	=	=	=

Legenda: (=) mesma acepção; (±) extensão de sentido; (≠) outra acepção; (Ø) não dicionarizada

Quadro 27 – *Medalha*: registro em dicionários

Medalha, em Moraes Silva (1980), está dicionarizada como “*peça de metal cunhada com a figura de alguma pessoa, ou coisa, para memoria della, ou de algum facto, e sucesso; nellas há rosto*”. A definição, como se pode observar, contempla a maior parte dos traços significativos que caracterizam a *medalha*, notando-se, no entanto, que não há menção ao caráter religioso e devocional do objeto. Como se expôs nas análises lexicográficas

empreendidas anteriormente para os demais itens do questionário, quando não se trata de referentes vinculados unicamente a contextos mágico-religiosos, não é padrão na obra de Moraes Silva acrescentar tais traços à definição. Nos dicionários publicados em períodos mais recentes, Houaiss (2009) e Aulete (2011), as definições contemplam também o caráter religioso da *medalha*.

Houaiss, define como “*peça de metal, frequentemente circular, cunhada para celebrar algum acontecimento memorável; essa mesma peça, de formatos e materiais diversos, com figuras e motivos de devoção religiosa <medalha de santo Antônio>*”. Aulete apresenta definição semelhante, “*peça de metal com gravação de emblema, figura ou inscrição comemorativa; essa peça outorgada como condecoração por mérito ou como prêmio por vitória em competição, concurso etc.; peça semelhante que inclui figura de devoção religiosa ou imagem de pessoa querida*”.

A *lexia verônica*, em Moraes Silva, figura dicionarizada e, mesmo sem indicação remissiva, pode ser considerada como designação para *medalha*, pois remete à história do Véu de Santa Verônica e está assim definida, “*a imagem do rosto, ou corpo de algum santo impressa em lenço, cera, ou metal; a feição do rosto*”. Houaiss, apresenta a acepção geral remetendo à historiografia católica do Véu de Verônica, “*imagem de Cristo estampada, gravada ou pintada sobre um tecido*”, e acrescenta, por extensão de sentido, a acepção vinculada diretamente a *medalha*, “*essa imagem gravada em metal; imagem de santo impressa ou esculpida em metal, madeira, cera <uma verônica de São Pedro>*. Percebe-se, em uma das definições para *verônica* em Houaiss, a influência sócio-religiosa ao apresentar uma tradição do catolicismo que retrata o processo de sepultamento de Cristo, “*mulher que, nas procissões do enterro de Cristo, leva nas mãos um pano com a imagem estampada do Senhor morto*”.

Aulete, além das definições gerais referindo-se ao Véu de Verônica, também dicionariza-a como designação para *medalha*, “*a imagem do rosto ensanguentado de Jesus, impressa no tecido com o qual teria sido enxugado a caminho do Calvário; essa imagem gravada ou estampada em um objeto*” e, por extensão, “*sudário; rosto, semblante; mulher que leva o Sudário nas procissões*”.

5.7.2 Agrupamentos linguísticos

Foi documentado um total de 98 ocorrências para a pergunta a 153 do QSL, destas, apenas 48 ocorrências foram consideradas como respostas válidas para designar *medalha*. Ao

grupo das *não válidas* e *não obtidas*, corresponde o total de 50 ocorrências. Localizaram-se 05 formas lexicais válidas como designação para *medalha* que, após realização do agrupamento linguístico, resultou em dois grupos lexicais explicitados no Quadro 28.

Agrupamentos lexicais	Itens lexicais agrupados
<i>medalha</i>	<i>medalha; medalhão; medalhinha; medalhazinha</i>
<i>verônica</i>	<i>verônica</i>

Quadro 28 – *Medalha*: variantes lexicais – agrupamentos

Para a realização do agrupamento das lexias documentadas como designações para *medalha*, considerou-se apenas a variação lexical, levando a que variantes que apresentam marcas de diferenciação de grau integrassem um mesmo grupo.

Devido ao número significativo de lexias documentadas no *corpus* consideradas como respostas não válidas, optou-se pela elaboração de um quadro único para retratá-las. Como já explicitado, tomou-se como critério de classificação para tais formas lexicais a presença de traços significativos que especifiquem e caracterizem o referente requisitado, logo, formas compostas por traços genéricos e não especificadores não foram consideradas como variantes de *medalha*. As unidades lexicais não validadas no *corpus* podem ser conferidas no Quadro 29.

Lexias não válidas	Nº de ocorrências	Comentários
amuleto	01	A <i>medalha</i> pode funcionar também como um amuleto e contempla, dentre outros, o traço significativo de proteção. No entanto, amuleto não contempla os traços sêmicos básicos que caracterizam o referente.
cordão/corrente	02	O cordão, ou a corrente, é o objeto no qual, normalmente, se fixa a <i>medalha</i> ao redor do pescoço e não apresentam traços que caracterizem o referente.
crucifixo/crucifixozinho	05	Assim como a <i>medalha</i> , é um objeto devocional vinculado ao catolicismo e utilizado também, de maneira ampla, fixado a correntes ao redor do pescoço.
moedinha	01	Moedinha compartilha os traços do formato circular e de elementos incrustadas ao objeto, por este motivo pode ter sido associada à <i>medalha</i> , porém não faz referência ao caráter devocional.
nica	01	Em Houaiss (2009), nica é definida como “ <i>melindre exagerado, impertinência, rabugice; coisa sem importância; quantia insignificante, ninharia</i> ”. Popularmente é utilizada para designar também moeda, no entanto, tal acepção não figura nos dicionários consultados. Ao tomar como base as definições dicionarizadas, infere-se que a motivação

Lexias não válidas	Nº de ocorrências	Comentários
		para a associação popular com a moeda seja o traço de “ <i>quantia insignificante, ninharia</i> ”. Desse modo, além do emprego popular da forma para designar moeda, que contempla os traços materiais [metal e imagem incrustada], não foi localizada outra associação possível, de caráter religioso, com <i>medalha</i> .
pingente	10	Pingente é uma designação genérica para qualquer objeto que pode ser fixado a um cordão ou corrente e não designa de maneira específica o referente. A <i>medalha</i> é um tipo específico de pingente revestido pelo caráter devocional.
rosário	01	Assim como o crucifixo, o rosário é um objeto devocional vinculado ao catolicismo, tem a forma de uma corrente com contas e nós que auxiliam na repetição seriada de orações e rezas. Além do traço devocional, não apresenta características que o aproxime do referente.
santinha	01	Santinhos são pequenos cartões impressos em papel contendo a imagem de um Santo católico ou a representação de um cenário religioso acompanhados, no verso, por orações vinculadas ao Santo e distribuídos entre os devotos. Compartilha de traços devocionais semelhantes com a <i>medalha</i> , mas são objetos com traços sêmicos distintos no que tange ao material de fabricação e modo de utilização.

Quadro 29 – *Medalha*: respostas não válidas

5.7.3 Análise estatística

Após validação das respostas e definição dos grupos lexicais, procedeu-se à análise estatística das lexias documentadas como designação para *medalha*. A frequência calculada com base no número de ocorrências válidas, para cada um dos grupos lexicais, pode ser conferida na Tabela 13.

Tabela 13 – *Medalha*: frequência das formas lexicais

Lexias	Total de ocorrências	Percentual
<i>medalha</i>	46	95,8%
<i>verônica</i>	2	4,2%
Total	48	100,0%

A observação estatística aponta *medalha* como a variante de maior índice de ocorrência entre os informantes (95,8%). Para *verônica* foram documentadas apenas duas ocorrências, 4,2%. O Gráfico 16 apresenta, além dos dados constantes na Tabela 13, o

percentual de respostas não válidas e não obtidas (N.S./N.L./N.O), calculado tomando como base o total geral de ocorrências (98).

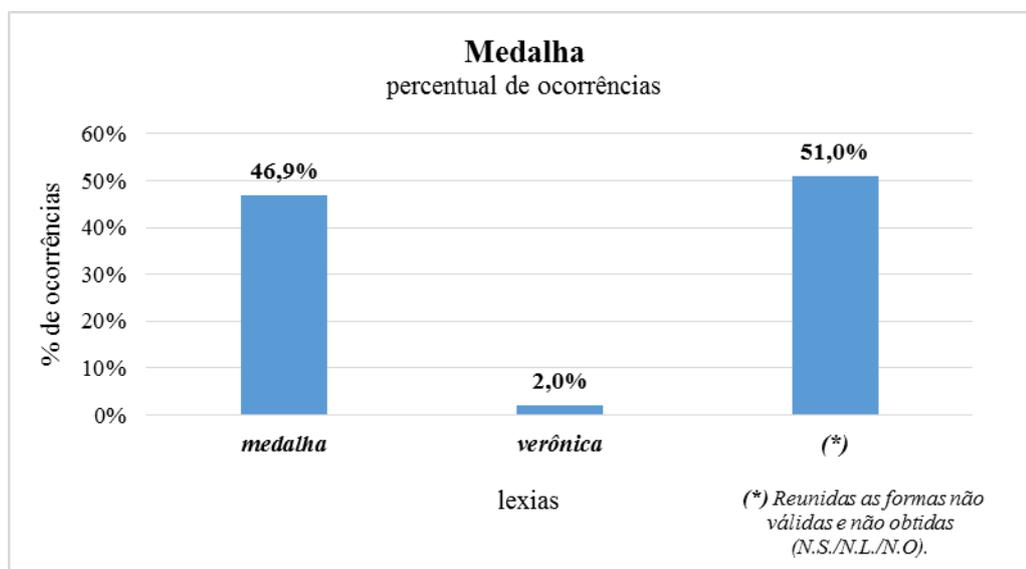


Gráfico 16 – *Medalha*: percentual de ocorrências

Como pode ser constatado a partir da leitura do Gráfico 16, o percentual de respostas não válidas (N.V.) e não obtidas (não sabe (N.S.); não lembra (N.L.); não obtida (N.O.)) corresponde a 51,0% do total geral de ocorrências registradas. Apresentam-se, na sequência, os valores individuais para cada um dos subgrupos de ocorrências não validadas calculados com base no universo de 51% (50 ocorrências), explicitados no Gráfico 17.

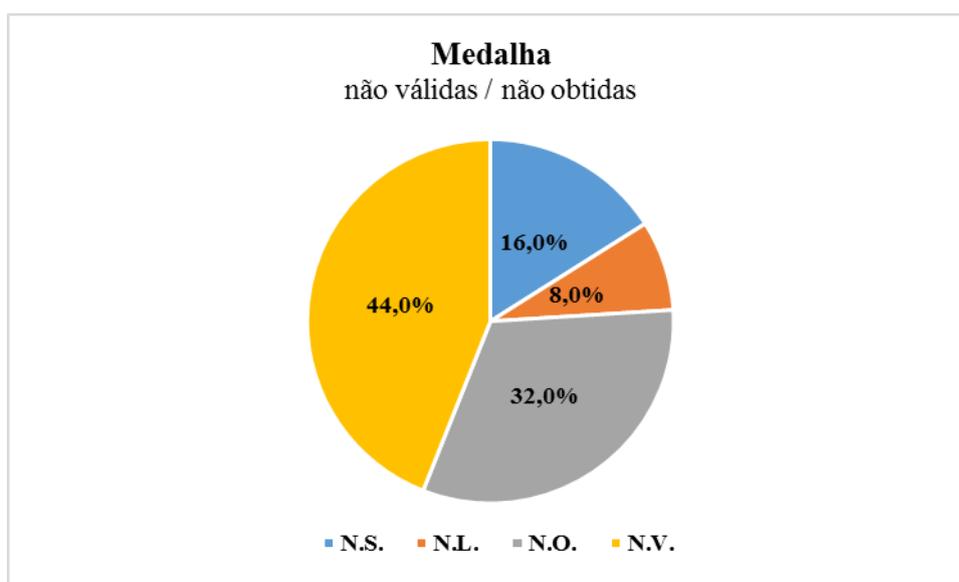


Gráfico 17 – *Medalha*: percentual de respostas não válidas/não obtidas

O Gráfico 18 indica que das ocorrências não validadas, 44,0% corresponde às respostas classificadas como não válidas para designar o referente (22). No que se refere às respostas não obtidas, mesmo após insistência do inquiridor, tem-se o total de 32,0% (16 registros). Para os casos em que os informantes declararam não saber e não lembrar, registraram-se, respectivamente, 16,0% (08) e 8,0% (04).

No universo das ocorrências não validadas, nota-se que dentre os informantes que declararam não saber, não lembrar ou que não forneceram respostas válidas para a pergunta, assim como nos casos em que nenhum registro foi documentado (não obtida), predominam os pertencentes a faixa etária I, como retrata o Gráfico 18.

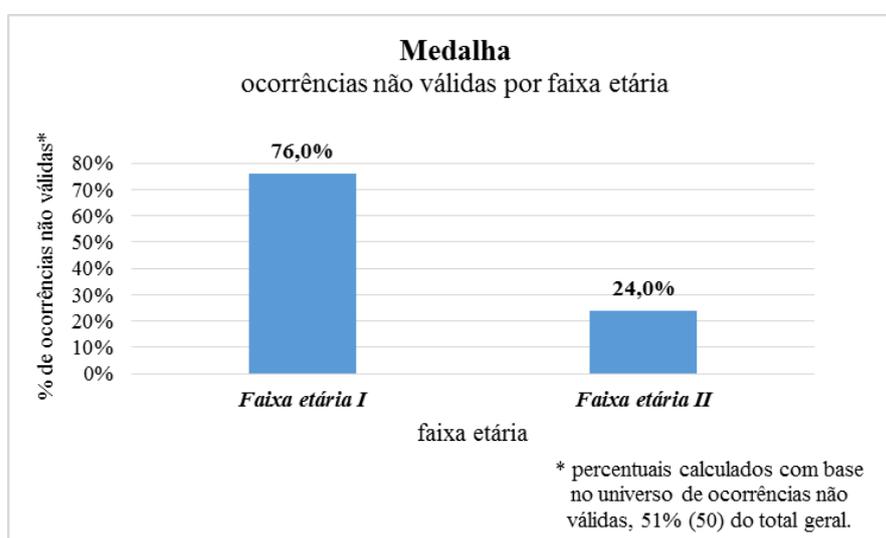


Gráfico 18 – *Medalha*: ocorrências não válidas por faixa etária

Os dados constantes no Gráfico 18 indicam que os sujeitos pertencentes à faixa etária I têm maior dificuldade para identificar e nomear o referente, tal fato pode indicar um possível afastamento da geração mais jovem dos costumes e crenças pertencentes à tradição devocional do catolicismo, como dizem os informantes dos pontos 092 (Santana) e 097 (Carinhanha) nos depoimentos 49 e 50, anteriormente descritos e resumidos aqui.

(49) INF. – Minha mãe costumava chamar de *verônica*. Aquele pessoal mais velho assim, do tempo dela, fala *verônica*.

INQ. – Mas hoje...

INF. – É *medalha*... é *medalha*!

(Inq.: 092/04 (Santana – Ba) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, católica)

(50) INF. – *Medalha*. Mas eu chamo toda vida, desde criança é *medalha*.

INF. – Desde quando eu era menino, uns sete, onze anos, minha vó colocou uma *medalhinha*, um cordãozinho no pescoço aqui ó.

INQ. – Hoje jovem não usa nada. Eu pergunto isso aí, não sabe o que é.

INF. – Não. Jovem usá isso aqui? As *medalha* se botá, eles acha que é...

INQ. – Coisa de velho.

INF. – Lembra de velho. É negócio de velho, tá caducano.

(Inq.: 097/03 (Carinhanha – Ba) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

Com base no universo das formas válidas, total de 48 ocorrências, os índices se invertem, ou seja, predominam os informantes da faixa etária II, conforme pode ser conferido na Tabela 14.

Tabela 14 – *Medalha*: frequência das formas lexicais por faixa etária

Faixa etária	Lexias		Total de ocorrências	%
	<i>medalha</i>	<i>verônica</i>		
Faixa I (18 a 30 anos)	10	-	10	95,8%
Faixa II (50 a 65 anos)	36	2	38	4,2%
Totais	46	2	48	100,0

5.7.4 Distribuição diatópica e cartografia dos dados

A lexia *medalha* foi a que apresentou distribuição diatópica mais abrangente, com presença documentada em 21 localidades das 22 que compõem a rede de pontos do ALiB na Bahia, 95,5% (21). *Verônica* distribuiu-se de maneira menos abrangente, registrada em apenas duas localidades, 9,1%. A Tabela 15 apresenta os dados aqui descritos.

Tabela 15 – *Medalha*: distribuição diatópica das denominações

Lexias	Total de localidades	Percentual
<i>medalha</i>	21	95,5%
<i>verônica</i>	2	9,1%
Total de localidades pesquisadas	22	---

A partir da observação dos dados constantes na Tabela 15 depreende-se que a forma *medalha* distribuiu-se amplamente no vocabulário dos informantes na Bahia que identificaram

e nomearam o referente, no geral, com mais de uma ocorrência por localidade. Já a variante *verônica* apresenta menor distribuição na região.

As designações fornecidas como respostas para *medalha* permitiram a elaboração de uma carta linguística geral que configura os resultados para *medalha* na Bahia. Nesse caso, devido ao número substancial de respostas não obtidas e não validadas e, conseqüentemente, à quantidade de grupos lexicais documentados, optou-se por cartografar todas as lexias. Como já explicitado na metodologia, tal decisão constitui uma das exceções ao princípio cartográfico estabelecido para esta pesquisa e teve como principal objetivo registrar uma lexia – *verônica* – que, conforme indicam os dados sociais analisados, caminha para o desuso na região.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 13

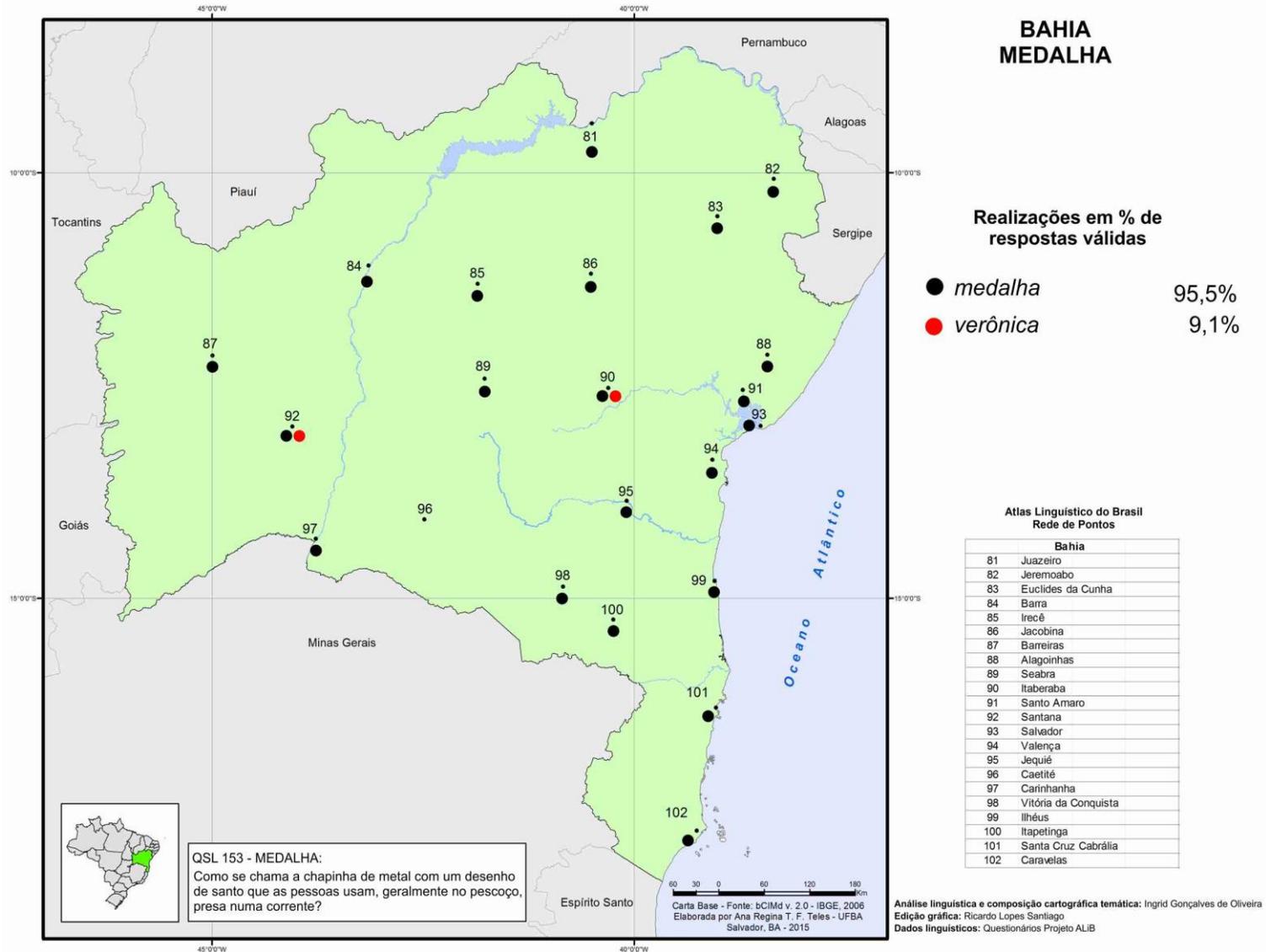


Figura 21 – Carta 13: MEDALHA

Com base na leitura da Carta 13, na qual constam todas as lexias válidas documentadas, nota-se que *medalha* não indica áreas de uso específicas na Bahia, pois está presente em quase todas as localidades e distribui-se regularmente pelo estado, com exceção do ponto 096 (Caetité), configurando-se assim como parte integrante da norma lexical da região.

A forma *verônica* foi documentada apenas em duas localidades pertencentes a mesorregiões diferentes do estado, os pontos 090 (Itaberaba), localizado no Centro Norte Baiano, e 092 (Santana), inserido no Extremo Oeste Baiano.

As lexias registradas como designação para *medalha* estão explicitadas também em forma de quadro, com as respectivas indicações dos pontos em que ocorrem no Quadro 30.

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
081	Juazeiro	<i>medalha</i>
082	Jeremoabo	<i>medalha</i>
083	Euclides da Cunha	<i>medalha</i>
084	Barra	<i>medalha</i>
085	Irecê	<i>medalha</i>
086	Jacobina	<i>medalha</i>
087	Barreiras	<i>medalha</i>
088	Alagoinhas	<i>medalha</i>
089	Seabra	<i>medalha</i>
090	Itaberaba	<i>medalha; verônica</i>
091	Santo Amaro	<i>medalha</i>
092	Santana	<i>medalha; verônica</i>
093	Salvador	<i>medalha</i>
094	Valença	<i>medalha</i>
095	Jequié	<i>medalha</i>
096	Caetité	<i>nenhuma resposta obtida</i>
097	Carinhanha	<i>medalha</i>
098	Vitória da Conquista	<i>medalha</i>
099	Ilhéus	<i>medalha</i>
100	Itapetinga	<i>medalha</i>
101	Santa Cruz Cabrália	<i>medalha</i>
102	Caravelas	<i>medalha</i>

Quadro 30 – *Medalha*: distribuição diatópica das formas lexicais

5.7.5 Um olhar para a diacronia: o que revela o APFB

A obra *O Léxico Rural: Glossário e Comentários* (CARDOSO; FERREIRA, 2000) apresenta e define a forma *verônica* como designação para *medalha* documentada na Carta 67 do *Atlas Prévio dos Falares Baianos-APFB* (1963) e na carta 68 do *Atlas Linguístico de*

Sergipe-ALS (1987). Dentre as 50 localidades que constituem a rede de pontos do APFB, *verônica* está presente em 46, na rede de pontos do Projeto ALiB na Bahia, 22 localidades, *verônica* foi registrada em apenas dois pontos que integram também a rede do APFB. Os pontos convergentes são as cidades de Itaberaba – ponto 90 (ALiB) e 29 (APFB) – e Santana – ponto 92 (ALiB) e 44 (APFB).

Ao considerar a distância temporal existente entre as coletas de dados empreendidas pelo APFB (1960-1961) e pelo Projeto ALiB (2002-2013), pode-se inferir que a *lexia* mantém seu significado original, porém caminha a passos largos para o desuso no repertório lexical dos falantes na Bahia, conforme atestam os próprios informantes da faixa etária II ao fornecerem relatos que indicam as diferenças geracionais.

Além das duas *lexias* coletadas pelo Projeto ALiB presentes no *corpus* desta pesquisa – *medalha* e *verônica* –, documentou-se, no APFB, a variante *carolina* como designação para *medalha*, não registrada na fala dos informantes do ALiB na Bahia. Tais fatos ressaltam a importância do registro dialetológico como forma de salvaguardar não só as *lexias*, como também o contexto cultural de crenças e tradições a que se associam.

5.8 QSL 154 – PRESEPIO

Assim como *medalha*, *presépio* está relacionado a uma esfera religiosa particular e funciona como elemento indexicalizador da cultura cristã. Os dois referentes apresentam relativa proximidade no que tange à relação indicial estabelecida com o divino por meio de elementos simbólicos característicos do cristianismo, diferindo-se, apenas, no que tange à vertente religiosa a que se associam. Enquanto a *medalha* faz parte do contexto devocional específico do catolicismo, a história contada por meio do *presépio* integra o universo geral da mitologia cristã, independentemente das ramificações em que se dividiu tal corrente religiosa, sejam elas a vertente Católica, Ortodoxa ou Protestante.

No entanto, mesmo a narrativa pertencendo ao repertório geral da cultura mitológica cristã, o *presépio* em si constitui um costume religioso vinculado ao catolicismo, hodiernamente, marcado pela presença constante de traços característicos da vertente popular desta religião. O ato de montar o *presépio* não é corrente entre a vertente protestante do cristianismo.

Outro ponto que merece destaque, diz respeito ao fato de o *presépio* funcionar, ao mesmo tempo, no âmbito antropológico, como elemento indexicalizador da cultura religiosa e de costumes populares tradicionais pertencentes à coletividade e ao repertório individual de crenças e superstições dos sujeitos devotos. No âmbito linguístico, por intermédio dos processos lexicais de atribuição de significados, as lexias utilizadas para designar o *presépio* funcionam também como elementos indexicalizadores do inventário cultural das crenças e dos costumes aqui mencionados e discutidos em pormenores no decorrer desta análise.

A explanação em torno do processo de indexicalização não será estendida neste momento, tendo em vista que já foi realizada no item anterior. Apresenta-se, apenas, uma breve descrição e contextualização do referente para melhor situar o emprego das lexias documentadas no *corpus*.

A montagem do *presépio* constitui a reprodução de um dos eventos mais importantes do cristianismo, conhecido, nomeado e celebrado, em larga escala, como Natal. O cenário montado pode ser descrito como a reunião de símbolos que retratam minuciosamente a narrativa do nascimento de Jesus Cristo e é composto por elementos indexicalizadores da cultura cristã.

O costume de montar o *presépio*, como se conhece hoje, tem origem na Itália, por volta do ano 1223, quando São Francisco de Assis buscou recriar a história do nascimento de

Cristo, narrada no capítulo dois, dos evangelhos de Lucas e de Mateus, com o intuito de retratar com simplicidade o acontecimento para os camponeses. São Francisco de Assis confeccionou o *presépio* para celebrar o Natal na floresta próxima ao povoado medieval de Greccio, conforme pode ser constatado nas palavras atribuídas a esse Frei:

Volo enim illius pueri memoriam agere, qui in Bethlem natus est, et infantilium necessitatum ejus incommoda, quomodo in praesepio reclinatus, quomodo astante bove, atque asino supra foenum positus extitit, utcumque corporeis oculis pervidere²⁸. (CELANO; AMONI, 1880, p. 134 *apud* ROQUE, 2013, p. 5).

De acordo com Roque (2013), São Francisco obteve autorização do papa Honório III para montar a figura do *presépio* em uma missa celebrada numa gruta fora da Igreja, na qual proferiu um sermão dirigindo-se ao *Menino de Belém*. O cenário montado era composto somente pela imagem do menino Jesus deitado na manjedoura de palha, acompanhado pelo boi e pelo burro. A partir de então, a prática iconográfica de representação do nascimento via *presépio* alastrou-se durante a idade média nas igrejas e nos lares dos camponeses e perdura até hoje nos costumes tradicionais. São Francisco de Assis é considerado, no universo do catolicismo, como patrono universal do *presépio*. No Brasil, o costume foi apresentado aos índios, pela primeira vez, por volta do ano de 1552, pelo jesuíta José de Anchieta e permanece até a atualidade como prática tradicional nos lares brasileiros.

Com base na historiografia cristã/católica, o *presépio* retrata o nascimento do menino Jesus, na cidade de Belém, com este deitado na manjedoura como figura central acompanhado pelas personagens bíblicas que vivenciaram o momento, a Virgem Maria (mãe de Jesus), José (o pai), os animais do curral (burro, boi, ovelhas etc.), os pastores e os três Reis Magos (Melquior, Baltazar e Gaspar) portando seus respectivos presentes (mirra, ouro e incensos). Além destas, têm-se a figura sobrenatural do anjo anunciador, responsável por proclamar a chegada do Messias, e da Estrela de Belém, elemento astronômico que revelou o nascimento do menino Jesus aos Reis Magos, guiando-os até o local. Este último símbolo é utilizado largamente no topo das árvores de Natal como um dos costumes típicos da celebração natalina. Cada um destes símbolos indexicaliza informações culturais e funciona como indícios referenciais de princípios, de crenças e de ideologias que constituem a base dos fundamentos da religião.

²⁸ Eu quero fazer um memorial àquela criança, que nasceu em Belém, as necessidades infantis por que passou, e ver com os próprios olhos, de que modo foi deitado no presépio, sobre a palha, entre o boi e o burro.

Têm-se, assim, com base nessa linha interpretativa, o princípio da simplicidade e da humildade pregado e encorajado pela doutrina cristã, simbolicamente retratado por meio do local de nascimento, uma gruta, ou – utilizando uma das lexias fornecidas pelos informantes – uma *lapinha*, contendo apenas uma manjedoura coberta por palhas, os animais e os pastores.

Simboliza-se, também, a crença na realeza que reveste o príncipe Messias, há tempos esperado pelos cristãos e considerado pelos devotos como rei redentor e filho de Deus, através da anunciação de sua chegada à terra via aparição de um fenômeno astronômico²⁹ e da presença de três reis.

Por fim, representa-se a ideologia do sagrado recorrendo à simbologia sobrenatural do anjo proclamador, tal como o que notificou à Virgem Maria o seu estado de gravidez e se fez presente no momento de anunciação da materialização do Messias no mundo terreno, constituindo, assim, o símbolo sobrenatural que confere ao nascimento de Jesus o caráter sagrado, sacramentado pela autoridade divina por intermédio do anjo mensageiro.

A prática de reprodução cíclica de acontecimentos mitológicos importantes é comum em diferentes vertentes religiosas e remonta a costumes sagrados presentes já nas sociedades primitivas como forma de manter sempre viva à lembrança divina, conforme descreve Eliade (1992, p. 55-6):

para o homem religioso das sociedades primitivas, os mitos constituem sua “história sagrada”, ele não deve esquecê-los: reatualizando os mitos, o homem religioso aproxima-se de seus deuses e participa da santidade. (...) Em resumo, pela reatualização dos mitos, o homem religioso esforça-se por se aproximar dos deuses e participar do Ser; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica. Nas religiões primitivas e arcaicas, a eterna repetição dos gestos divinos justifica-se como imitado dei [ser divino]. O calendário sagrado repete anualmente as mesmas festas, quer dizer, a comemoração dos mesmos acontecimentos míticos. (...) o calendário sagrado apresenta-se como o “eterno retorno” de um número limitado de gestos divinos, e isto é verdadeiro não somente para as religiões primitivas, mas também para todas as outras religiões.

²⁹ Em culturas antigas, acreditava-se que os fenômenos astronômicos estavam ligados diretamente aos eventos importantes que ocorriam na terra, associavam-se milagres ao nascimento de pessoas importantes, como os heróis da mitologia grega e romana. Na própria mitologia cristã, Lúcifer, posteriormente transformado no Diabo, era um dos anjos do topo da hierarquia celeste, seu nome tem significado etimológico (MACHADO, 1989) registrado como *Estrela da Manhã* ou *Estrela D’Alva* e designa também o planeta Vênus. A aparição da estrela ligava-se também às antigas profecias que anunciavam a chegada de um Messias à terra. Na tradição cristã, a *Profecia da Estrela* aparece descrita no Antigo Testamento no livro de Números, capítulo 24, versículo 17 e foi relacionada, pela primeira vez, ao nascimento de Jesus por Orígenes de Alexandria (185-254), filósofo e teólogo neoplatônico considerado como fundador da ciência bíblica e principal nome do cristianismo primitivo, em sua obra *Contra Celso*, ver (ORÍGENES, 2002).

A montagem do *presépio* faz parte do calendário festivo cristão e representa a repetição cíclica anual do nascimento de Jesus Cristo, reatualizando o “Tempo Sagrado” do principal acontecimento que deu origem ao cristianismo. Normalmente, o *presépio* é montado pelos praticantes mais ativos do catolicismo, para os devotos, esse momento constitui a oportunidade de retratar imagetivamente, por meio de recursos simbólicos mitológicos inseridos no cotidiano, um acontecimento divino e funciona como formas de aproximação com o sagrado, de fortalecimento da fé e de manutenção da tradição religiosa, como comenta Oliveira (s.d., p. 15):

(...) ao participar das festas sagradas que marcam o tempo sagrado as pessoas também são recriadas e passam para uma nova existência. Neste sentido a festa sagrada não é a comemoração de um acontecimento do passado, mas sua reatualização. (...) Por meio delas os seres humanos religiosos acreditam que se tornam contemporâneos aos deuses. Creem que por meio delas podem reencontrar a plenitude da vida e experimentar a sensação de existir como criaturas dos deuses. Podemos afirmar então que na sacralização do tempo se encontra uma das grandes aspirações de todo ser humano: voltar àquele estado original do mundo nascente que assegura uma vida realmente feliz. Trata-se do desejo de uma vida autêntica, simples, mas carregada de significado e de sentido.

É esse o principal sentido da montagem do *presépio* no interior dos lares dos devotos, celebrar e agregar, pois ao recriar um acontecimento festivo tradicionalmente tão importante, de modo geral, todos os membros da família empenham-se de forma cooperativa e ritualística para confeccionar o cenário que originará um espaço devocional sagrado no interior da residência durante o período dos festejos natalinos.

O ritual de produção do *presépio* é complexo e perpassa pela liturgia tradicional cristã e pela adaptação aos costumes populares locais. Geralmente, o rito começa com a montagem do *presépio* quatro domingos antes da data oficial estabelecida como o dia do nascimento de Cristo, 25 de dezembro, inserindo-se, na véspera dessa data, a figura do menino Jesus. Os três Reis Magos são posicionados em uma estrada que tem como destino a *lapinha* e são movidos, gradativamente, durante o período, em direção à manjedoura de maneira que só se posicionem perante o menino Jesus no dia 06 de janeiro, data em que, conforme reza a lenda cristã, os três reis chegaram ao local guiados pela Estrela de Belém, portando os presentes. Nesse dia, comemora-se o Dia dos Reis ou, como é tradicionalmente conhecido, a Festa do Reisado.

É costume comum que, durante todo o período de permanência do cenário na residência, se acendam velas e incensos sagrados. A data destinada à remoção do *presépio* também não é aleatória, esse deve ser desmanchado no dia do batismo de Jesus. Logo após este período, a Sagrada Família, como é devocionalmente cunhada, composta pela Virgem

Maria, José e Jesus, parte em fuga para o Egito. Em alguns costumes tradicionais, representam-se também a cena da fuga após o batismo.

As crenças populares apresentam diversos costumes vinculados ao cenário sagrado, dentre eles, ao se entrar num local onde há um *presépio* montado, o visitante deve apresentar uma saudação à Família Sagrada, na entrada e na saída, antes de qualquer cumprimento deferido aos donos da residência. Há também a tradição de que os elementos percíveis que compõem o cenário, como areia, palhas e folhas, não podem ser descartados em lixo comum, mas ritualisticamente reutilizados para fins sagrados ou depositados em locais específicos para esse fim.

Ressalta-se, contudo, que tais descrições não se aplicam de maneira genérica a todas as formas ritualísticas relacionadas a montagem do *presépio*, como já exposto, cada praticante tem seu repertório individual e regional de costumes religiosos e culturais. O que ocorre é que tais manifestações mantêm os traços tradicionais religiosos básicos e, como não poderia deixar de ser, acompanham os fluxos dos sujeitos sociais que a elas se vinculam devocionalmente, o que permite a cada indivíduo acrescentar elementos que fazem parte do seu repertório individual de crenças e superstições.

Mesclam-se, desse modo, elementos simbólicos da cultura universal cristã com elementos da cultura local e individual, como pode ser visualizado nas imagens seguintes (cf. Figuras 20 e 21) que retratam um típico *presépio* montado no período do Natal. Além dos elementos tradicionais religiosos, o cenário é composto por elementos pertencentes ao universo de crenças pessoais do sujeito.



Figura 22: Presépio natalino montado no interior de residência particular

Fonte: Fotografia autorizada por Suzana Cardoso – artista responsável pela composição do presépio



Figura 23: Recorte do presépio natalino montado no interior de residência particular
 Fonte: Fotografia autorizada por Suzana Cardoso – artista responsável pela composição do presépio

As crenças religiosas e os costumes populares tradicionais apresentados refletem-se no léxico dos sujeitos e estão retratados nas lexias empregadas pelos informantes para nomear o referente na Bahia, assim como nos relatos por eles fornecidos em que constam a descrição desta tradição.

(51) INF. – *A lapinha*. Com o menino Deus.

INQ. – Faz aqui ainda?

INF. – Faz, ainda é coisa de cultura antiga, né? É de tradição, de tradição antiga.

INQ. – Já tem lugares que não fazem mais...

INF. – Mas o povo que ainda são católico, ainda faz. Porque se não fizer nesse dia, aí fica uma coisa que vai acabano e a pessoa tem uma fé, primeiramente em Deus e tendo aquilo ali, parece que tá dando vida mais. Eu acho assim! Dando vida mais uns tempos, porque do jeito que tá hoje em dia, se nós não fizer essa tradição assim pra lembrar que... que tem aquela coisa ali. Principalmente num dia desse que... que Deus tá... tá completando aquele tempo. Se não fizer vai acabando, acabando a graça de tudo quanto é coisa, não vai seguir mais nada.

(Inq.: 087/03 (Barreiras – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

(52) INF. – É o *presépio*.

INQ. – Aqui fazem muito? Aqui em Santo Amaro?

INF. – Já fizeram muito, ultimamente não tá se, não tá se fazendo mais. Algumas pessoas que tem, assim, um poderzinho aquisitivo maior quem faz isso.

(Inq.: 091/03 (Santo Amaro – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

(53) INF. – *Presépio*.

INQ. – Tem outro nome?

INF. – Não é só *presépio*.

INQ. – E antigamente, você sabia outro nome que o pessoal usava?

INF. – Antigamente chamava de..., tem um nome, é... como é que se dá o nome? Eu esqueci agora, tem um nome antigo.

INQ. – Vamos voltar para ver se ele lembra desse nome antigo, depois, né?

INF. – *Lapinha*.

INF. – Tem gente que chama *presépio*, mas geralmente uma senhora ali usa *lapinha* ainda.

INQ. – Mas ela é mais velha?

INF. – É mais velha.

(Inq.: 096/01 (Caetitê – BA) / Inf.: homem, faixa etária 1, fundamental, católica)

(54) INF. – *Presépio*?

INQ. – Tem outro nome?

INF. – *Lapinha*.

INQ. – Tem gente que faz aqui ainda?

INF. – Faz... Lá na praça mesmo tem um.

INQ. – E o pessoal aqui chama *presépio* de *lapinha*?

INF. – Não... Muitas... Poucas pessoas chamam de *lapinha*, né? Agora que não tá na moda, né? É *presépio*.

(Inq.: 096/02 (Caetitê – BA) / Inf.: mulher, faixa etária 1, fundamental, sem religião)

(55) INF. – Aquilo é o *presépio*. Isso é o *presépio*... ah! Eu pensei que você falô do reizêro.

INQ. – E tem outro nome pra *presépio*?

INF. – Uns trata *lapinha*, outros fala *presépio*... Eu sei desses dois nomes.

INQ. – Ainda usa *lapinha*?

INF. – É. *Lapinha* ainda usa nessas roça aí, que as mulheres faz, faz aquele presepinho, trata de *presépio*, outros fala de *lapinha*.

(Inq.: 096/03 (Caetitê – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, não registrada)

(56) INF. – *Presépio*.

INQ. – Tem outro nome?

INF. – Tem não... *Lapinha*, é. Tem a *lapinha*, o *presépio* e a *lapinha*.

INQ. – O pessoal chama *lapinha*?

INF. – Chama *lapinha*.

INQ. – Ainda chama?

INF. – Ainda chama. Chama assim aquelas pessoa mais velha. Que os mais novo não.

INQ. – Já chamam logo de *presépio*?

INF. – Chamam de *presépio*.

(Inq.: 096/04 (Caetité – BA) / Inf.: mulher, faixa etária 2, fundamental, católica)

(57) INF. – É... *lapinha*?

INQ. – Você conhece outro nome?

INF. – Não.

INQ. – Aqui é usa muito. Faz?

INF. – Sempre o pessoal faz aqueles enfeitinho. Ar... pra dizer que é árvore de natal, tal, coisa assim, né?

INQ. – E bota como assim?

INF. – Às vezes arruma uma palha de coco, duas palha de coco. Aí droba assim elas. Faz tipo uma capelinha, tá. Aí enfeita, sabe? Luzes, essas coisa. Planta verde, essas coisa. Aí fala que é a *lapinha*.

INQ. – E coloca assim...

INF. – Flores, coisa assim. Enfeita.

INF. – Essas luzes, pisca-pisca.

INF. – Muitos já tá pronto assim, tipo assim, jardim pronto, algum... tipo assim, alguma coisa, tá. Aí enfeita com algum santo, alguma coisa, tal. Tipo assim.

(Inq.: 097/01 (Carinhanha – BA) / Inf.: homem, faixa etária 1, fundamental, católica)

(59) INF. – É *lapinha*. A gente chama de *lapinha* aqui. Chama é *lapinha*. A gente chama de *lapinha*.

INQ. – Tem outro nome?

INF. – Não. Chama é *lapinha* mesmo.

INF. – *Lapinha* e nós coloca os nome. Tem os *presépio*, né? Coloca na *lapinha*, né? Tem os *presépio* que a gente coloca na *lapinha*.

INQ. – Como é isso?

INF. – É *presépio*. Eu fiz, eu fabriquei muito aqui.

INQ. – E como é o *presépio*?

INF. – Uns patinho de barro, garça de barro, galinha de barro, gado de barro, casinha de folha de coquêro com... eu fabriquei... monte de gente fazeno isso.

INF. – É. A *lapinha*.

INF. – *Presépio. Presépio.*

INQ. – E as coisinhas é o presépio, quando arruma tudo...

INF. – Se vocês falassem dois dias aqui antes, eu fazia uma meia dúzia pra vocês.

INF. – Pegava o barro ali no rio... pintava, dava bonitinho, pra vocês levar sequinho. Carnêrinho de barro, pato de barro, pintadinho de branco com é [...] primêro eu fazia o burrinho de barro, fazia o galo de barro, de madêra, eu fazia de madêra, botava em cima da casinha e ali mesmo carregava o galo. Eu pintava o galo de vermelho, pedrêro... todo bonito. Vermelho e branco. Eu já ganhei muito dinhêro com isso aqui.

INF. – Aí se você viesse aí, me falasse três dias antes, eu tinha panhado barro ali no rio e fazia.

INQ. – A gente chegou ontem.

INF. – Pois é, mas em outra oportunidade...

INQ. – Mas em outra oportunidade que a gente vier aqui em Carinhanha...

INF. – Se eu tiver vivo, né?

INQ. – Ah, o senhor é novo.

INF. – E aí quando vocês chegá, vocês me avisa aí.

INF. – Eu lhe dô a *lapinha* completa.

INF. – Carnêro, burro, cavalo, o boi, eu fabrico. Você entendeu? Fabrico a garça, fabrico o sapo e tudo de barro.

(Inq.: 097/03 (Carinhanha – BA) / Inf.: homem, faixa etária 2, fundamental, católica)

As abonações apresentadas, além de revelar a variação lexical e o retrato de parte dos costumes culturais religiosos na Bahia, indicam, a partir dos relatos fornecidos para descrever o atual contexto de emprego da lexia *lapinha*, um provável e gradativo processo de diminuição e, dizendo até de maneira mais categórica, de possível supressão de um costume tradicional tão rico em aspectos simbólicos característicos da cultura do catolicismo popular na região.

Atesta-se, com isso, por meio da observação dos dados documentados, a contribuição do léxico enquanto espelho dos processos socioculturais vivenciados pela comunidade, assim como a importância das investigações dialetológicas empreendidas no âmbito lexical como forma de documentação de dados linguísticos e consequente preservação do contexto cultural que designam. Tal fato pode ser comprovado também nos resultados encontrados para a distribuição da variante *verônica* no repertório lexical dos sujeitos.

5.8.1 *Presépio*: um olhar lexicográfico

Apresentam-se, a seguir, os resultados constantes dos dicionários, reunidos no Quadro 31. De maneira geral, as duas lexias documentadas estão dicionarizadas com a mesma acepção que se intenta obter a partir da aplicação da pergunta.

QSL 154 – <i>Presépio</i>	Dicionários			
	Lexias	Moraes Silva (1890)	Houaiss (2009)	Aulete (2011)
<i>lapinha</i>		∅	=	=
<i>presépio</i>		=	=	=

Legenda: (=) mesma acepção; (±) extensão de sentido; (≠) outra acepção; (∅) não dicionarizada

Quadro 31 – *Presépio*: registro em dicionários

Para a variante *lapinha*, não foi localizado nenhum registro na obra de Moraes Silva (1890). Já em Houaiss (2009) e Aulete (2011), a lexia está dicionarizada com igual acepção para *presépio* e indicada, nas duas obras, como um brasileirismo típico da região nordeste. Em Houaiss, “*nicho ou presépio que se arma para as festas de Natal e Reis*”, já em Aulete, “*presépio montado para as festas natalinas e de Reis*”. É também definida como uma manifestação folclórica vinculada à temática natalina, “*antiga representação popular, encenada diante do presépio, de que se originou o pastoril*” (HOUAISS, 2009) e “*representação popular que era encenada diante do presépio e que deu origem ao pastoril*” (AULETE, 2011).

Lapinha foi documentada com distribuição ampla na fala dos informantes pertencentes à faixa etária II na Bahia, contudo, sem contar com o resultado de outros estados, não se pode confirmar a afirmação constante em Houaiss e Aulete de ser esta lexia um regionalismo típico da região.

Além da definição específica apresentada para designar *lapinha*, Houaiss registra a descrição “*pequena lapa*”, do que se infere que a motivação semântica para o emprego de *lapinha* para *presépio*, esteja ligada ao significado de “*lapa*”, unidade lexical que designa um tipo de gruta rochosa que pode funcionar como abrigo para pessoas ou animais, o que explica o processo de extensão de sentido.

Presépio, integrada à norma lexical geral da língua portuguesa, está dicionarizada com a mesma acepção nas três obras lexicográficas pesquisadas. Moraes Silva a define como “*presepe; Oratório, que representa um presepe, e ao Minino Deos nascido entre os irracionaes, que nelle se aposentavão*”. Houaiss apresenta uma definição mais ampla,

contemplando traços significativos mais particularizantes, “*pequena construção e figuras de materiais diversos (barro, madeira, louça, papelão etc.), que representam o estábulo em Belém e as cenas que se seguiram ao nascimento de Jesus*”. Assim como na obra de Houaiss, a acepção fornecida por Aulete designa o referente, porém apresenta um menor número de traços particularizadores, “*representação em maquete do estábulo em que nasceu Jesus e da cena do nascimento*”.

Com base na etimologia estabelecida para a forma *presépio*, exposta por Houaiss, originada do latim “*praeseptum (ou praesēpe, is, praesēpes, is, praesēpis, is) = cerca, tapada para animais; curral, estrebaria*” e na definição geral presente na obra de Moraes Silva, “*estrebaria de bestas*”, tem-se uma ideia da motivação para o emprego da lexia *presépio* como designação para a representação materializada da narrativa presente nos escritos bíblicos descrevendo o contexto do nascimento de Jesus.

Assim como *lapinha*, *presépio* tem como significação geral a designação de um espaço que funciona como abrigo, sendo esse o tipo de local onde nasceu Jesus de acordo com a tradição cristã. Desse modo, ocorre também o processo de extensão de sentido, no qual *presépio* passa a designar o conjunto de elementos reunidos retratando tal evento. Com as diferentes adaptações culturais, além da reunião dos objetos tradicionais, diferentes elementos devocionais são inseridos ao cenário original. Aulete não apresenta a definição geral para *presépio*.

5.8.2 Agrupamentos linguísticos

Registrou-se um total de 106 ocorrências para a pergunta 154 do QSL, destas, 82 ocorrências foram consideradas como respostas válidas para designar *presépio*. Documentaram-se 02 ocorrências para “capela” como designação para o referente nos pontos 082 (Jeremoabo) e 083 (Euclides da Cunha), forma não considerada válida por não conter traços semânticos que particularizem e designem o referente. Ao grupo das não obtidas (N.S. – 04 / N.L. – 09 / N.O – 09), corresponde o total de 22 ocorrências.

Das 82 repostas válidas, foi possível localizar duas (02) variantes lexicais como designação para *presépio*. Não houve necessidade de aglutinação das formas para composição de agrupamentos lexicais, considerando-se apenas as duas formas lexicais documentadas para designar o referente: *lapinha* e *presépio*.

5.8.3 Análise estatística

Após validação das respostas, procedeu-se à análise estatística das lexias documentadas como designação para *presépio*. A frequência calculada com base no número de ocorrências válidas (82), para cada uma das lexias, pode ser conferida na Tabela 16.

Tabela 16 – *Presépio*: frequência das formas lexicais

Lexias	Total de ocorrências	Percentual
<i>presépio</i>	48	58,5%
<i>lapinha</i>	34	41,5%
Total	82	100,0%

A observação estatística aponta *presépio* como a variante de maior índice de ocorrência entre os informantes (58,5%). Para *lapinha* foram documentadas 34 ocorrências, 41,5%. Os gráficos seguintes têm como objetivo retratar a distribuição da frequência, para cada uma das lexias, distribuída entre as duas faixas etárias em que se inserem os informantes.

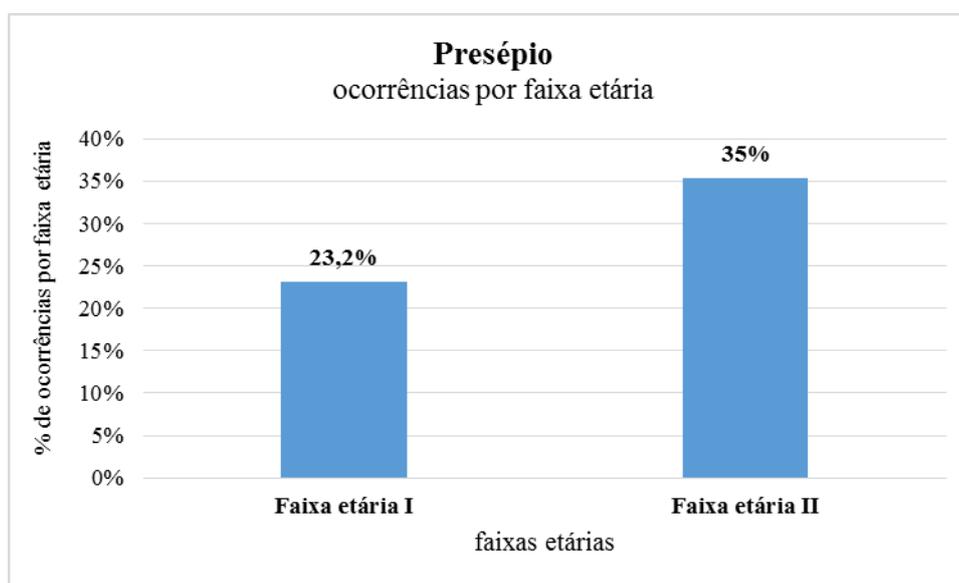


Gráfico 19 – *Presépio*: percentual de ocorrências por faixa etária

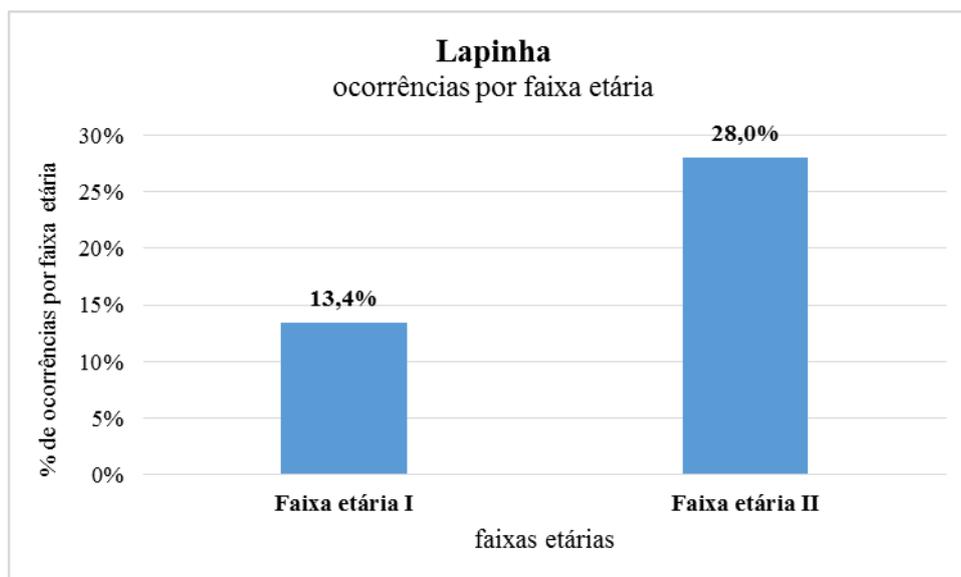


Gráfico 20 – *Lapinha*: percentual de ocorrências por faixa etária

Com base na leitura dos Gráficos 19 e 20, nota-se que dentre as 82 ocorrências documentadas, 63,4% (52) correspondem às respostas fornecidas pelos informantes da faixa II e apenas 36,6% (30) aos informantes da faixa I. Para *presépio* (cf. Gráfico 19), foi registrado o percentual de 23,2% (19) para a faixa I e 35,0% (29) para a faixa II. O Gráfico 20, no qual constam os percentuais registrados para *lapinha*, apresenta índices semelhantes, apenas 13,4% (11) para a faixa I e 28,0% (23) para a faixa II.

Os dados referentes à variável social de estratificação dos sujeitos por faixa etária servem como base para atestar as afirmações anteriormente realizadas de que o léxico dos informantes reflete o atual contexto sociocultural e religioso subjacente ao processo de atribuição de significados. Com base em tais dados, pode-se perceber como os informantes da faixa II apresentam um índice mais produtivo no que tange ao número de respostas fornecidas, principalmente para a lexia *lapinha*. Os informantes das duas faixas etárias apresentaram relatos que mostram como o costume vem diminuindo entre as gerações mais jovens, tendo em vista que mesmo os informantes da faixa I identificam *presépio*, mas, de modo geral, o associam a um costume praticado pelos mais velhos.

Assim como os processos de mudança linguística, as mudanças culturais são contínuas, lentas, graduais e relativamente regulares, podem ser detectadas e refletem-se diretamente nos costumes tradicionais regionais. Por meio do estudo do item *presépio*, considerando primordialmente o repertório lexical a ele associado, nota-se a gradativa diminuição do costume tradicional religioso vinculado a tal prática. Com a supressão do contexto cultural, suprimem-se também as práticas tradicionais o que, conseqüentemente, pode conduzir ao desuso dessas lexias. Processos de mudança cultural de tal tipo são, em

grande parte, os responsáveis pelo rol de arcaísmos lexicais presentes na língua portuguesa. As lexias *lapinha* e *verônica* são indicativas de alterações no contexto cultural religioso na região.

As demais variáveis sociais, como sexo e religião, não se mostraram condicionantes das escolhas lexicais realizadas pelos informantes selecionados. No que se refere à religião, não se mostrou relevante proceder com o controle dessa variável para esse item específico, pois o número de informantes declaradamente católicos (61) supera o número das demais religiões declaradas, a saber, agnóstica, evangélica, não declarada e sem religião, (31), o que apresentaria interferência no cálculo dos percentuais, além disso a prática faz parte do repertório cultural da região e, mesmo que não praticada por todos os informantes, é regionalmente conhecida e pode ser identificada sem interferência do fator religioso.

5.8.4 Distribuição diatópica e cartografia dos dados

A lexia *presépio* foi a que apresentou distribuição diatópica mais abrangente, com presença documentada em 19 localidades das 22 que integram a rede de pontos, 86,4%. *Lapinha* distribuiu-se também de maneira ampla, registrada em 16 localidades, 72,7%. A Tabela 17 apresenta os dados aqui descritos.

Tabela 17 – *Presépio*: distribuição diatópica das denominações

Lexias	Total de localidades	Percentual
<i>presépio</i>	19	86,4%
<i>verônica</i>	16	72,7%
Total de localidades pesquisadas	22	---

A partir da observação dos dados constantes na Tabela 17, nota-se que as duas lexias documentadas para designar *presépio* distribuem-se de maneira relativamente ampla no vocabulário dos informantes na Bahia.

As designações fornecidas como respostas para *presépio* possibilitaram a elaboração da carta linguística que a seguir se apresenta.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 14

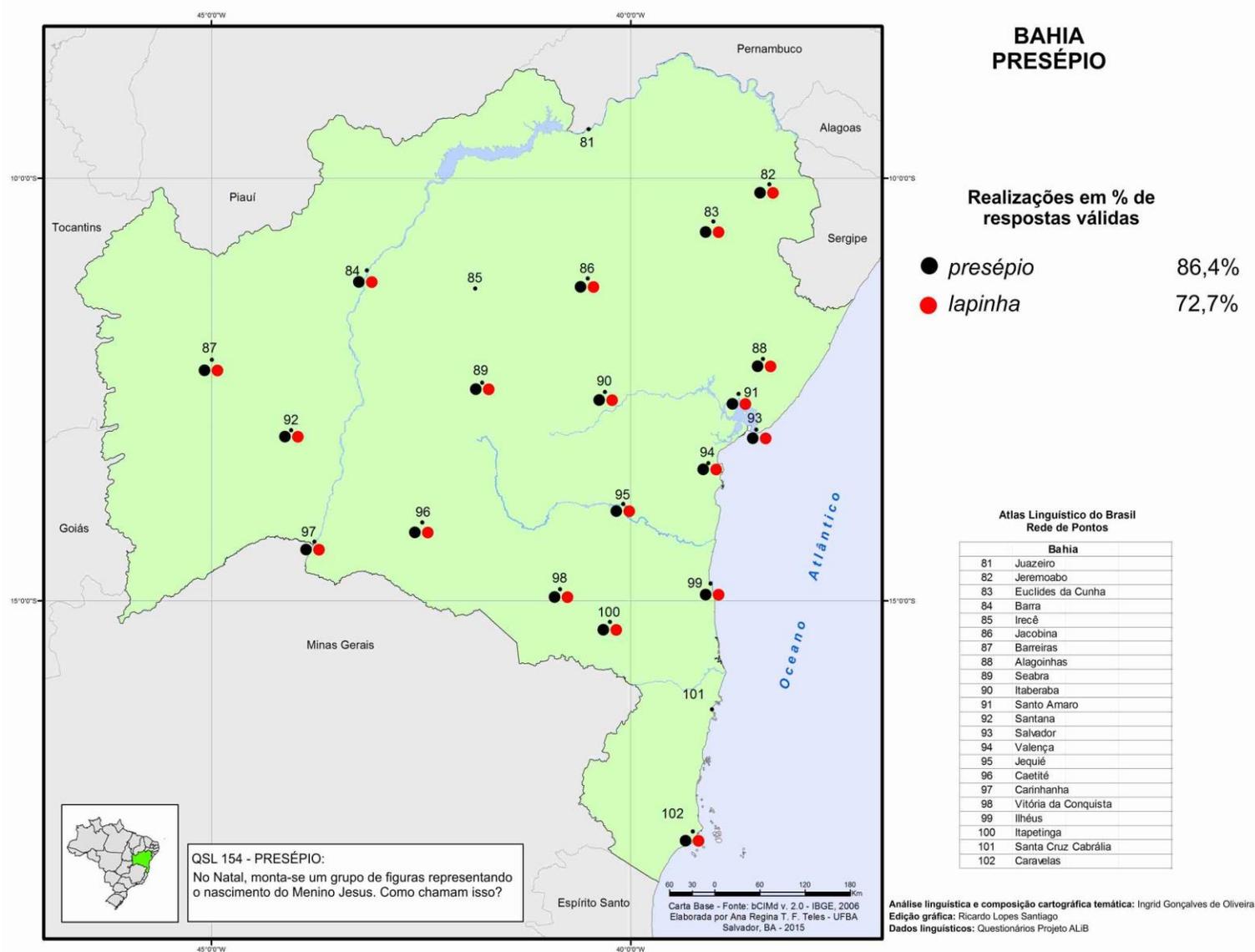


Figura 24 – Carta 14: PRESÉPIO

A Carta 14 não indica áreas de uso específicas na Bahia, pois as formas registradas não se distribuem de forma diferenciada. *Presépio* está presente em quase todas as localidades e distribui-se regularmente pelo estado, com exceção dos pontos 081 (Juazeiro), 085 (Irecê), 101 (Santa Cruz Cabrália), configurando-se assim como parte integrante da norma linguística da região, tendo em vista que atende aos princípios para o estabelecimento de normas linguísticas, alta frequência e distribuição ampla (ARAGÃO, 2012, p. 117). *Lapinha* foi documentada em 16 localidades, com exceção dos pontos 093 (Salvador), 094 (Valença), 095 (Jequié), 098 (Vitória da Conquista), 100 (Itapetinga), 102 (Caravelas).

Pode-se perceber que as duas formas apresentam coocorrência na maior parte dos pontos, encontram-se presentes em todas as mesorregiões do estado e distribuídas de forma ampla. A leitura da carta mostra não ser possível estabelecer áreas e subáreas dialetais para *presépio* na Bahia. A distribuição das lexias revela também que o costume de montagem do *presépio*, característico da cultura católica, é amplamente difundido na Bahia.

As unidades léxicas registradas como designação para *presépio* estão explicitadas em forma de quadro, com as respectivas indicações dos pontos em que ocorrem.

Nº do ponto	Nome da localidade	Formas lexicais
081	Juazeiro	<i>lapinha</i>
082	Jeremoabo	<i>lapinha; presépio</i>
083	Euclides da Cunha	<i>lapinha; presépio</i>
084	Barra	<i>lapinha; presépio</i>
085	Irecê	<i>lapinha;</i>
086	Jacobina	<i>lapinha; presépio</i>
087	Barreiras	<i>lapinha; presépio</i>
088	Alagoinhas	<i>lapinha; presépio</i>
089	Seabra	<i>lapinha; presépio</i>
090	Itaberaba	<i>lapinha; presépio</i>
091	Santo Amaro	<i>lapinha; presépio</i>
092	Santana	<i>lapinha; presépio</i>
093	Salvador	<i>presépio</i>
094	Valença	<i>presépio</i>
095	Jequié	<i>presépio</i>
096	Caetité	<i>lapinha; presépio</i>
097	Carinhanha	<i>lapinha; presépio</i>
098	Vitória da Conquista	<i>presépio</i>
099	Ilhéus	<i>lapinha; presépio</i>
100	Itapetinga	<i>presépio</i>
101	Santa Cruz Cabrália	<i>lapinha;</i>
102	Caravelas	<i>presépio</i>

Quadro 32 – *Presépio*: distribuição diatópica das formas lexicais

5.9 TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS

Os dados linguísticos de natureza lexical que constituem o *corpus* deste estudo revelaram que, de modo geral, não foi possível estabelecer áreas dialetais definidas com base apenas na observação do repertório lexical relativo às religiões e crenças com um recorte diatópico de pouca extensão. Para o estabelecimento mais preciso no que se refere a definição de áreas dialetais, ressalta-se a necessidade de se proceder a estudos comparativos futuros baseados em *corpora* colhidos em outras regiões e com observações mais aprofundadas dos aspectos socioculturais e ideológicos que funcionam como motivadores das escolhas lexicais empregadas. Os únicos referentes investigados que possibilitaram o traçado de isoléxicas, retratando pontos de possíveis subfalares, foram os itens *fantasma* e *feitiço*, como pode ser constatado por meio da observação das cartas temáticas elaboradas com essa finalidade.

Para investigações mais detalhadas e precisas nesse campo, considerando tanto as ciências linguísticas quanto as ciências sociais e antropológicas, se faz necessário um mergulho mais profundo na sócio-história das localidades, investigando como se deu o processo de difusão do pensamento religioso na região. Como o tempo disponível para desenvolvimento desta pesquisa não permitiu a realização de tal mergulho, optou-se por retratar de forma genérica as duas principais correntes religiosas que se mostraram de maior influência no repertório lexical dos sujeitos entrevistados, a saber, o cristianismo (catolicismo tradicional e popular) e as religiões de matriz africana.

Por meio das cartas linguísticas elaboradas, apresentou-se um retrato diatópico dos processos de variação lexical que recobrem os itens investigados, integrantes da área semântica “Religiões e crenças” do QSL, na Bahia. Buscou-se, contudo, tendo em vista o campo de investigação desta pesquisa, estabelecer o que se convencionou chamar aqui de *territorialidades religiosas*. Para tal, tomam-se como base as lexias documentadas no *corpus*, considerando as motivações extralinguísticas, culturais e religiosas, condicionantes das escolhas lexicais realizadas pelos sujeitos e que refletem a multiplicidade de culturas que coexistem na Bahia.

Parte-se de tais considerações para uma observação final compilando, de forma comparativa, as lexias documentadas vinculadas às duas vertentes religiosas de maior predominância na Bahia, observando como se distribuem entre as localidades.

A distribuição das unidades lexicais por vertente religiosa poderá ser visualizada no quadro comparativo apresentado na sequência, assim como no conjunto elaborado de Cartas

em Série retratando as *territorialidades religiosas* com base no léxico empregado pelos informantes.

Como pode ser constatado por meio das contextualizações históricas e da pesquisa lexicográfica, alguns itens se vinculam diretamente a contextos religiosos, outros não. Selecionaram-se, para essas considerações, aqueles que apresentam vínculo com as duas vertentes religiosas de principal influência nos processos de nomeação presentes no *corpus*. Apresentam-se, no Quadro 33, as lexias que revelam um vínculo direto com tais correntes religiosas.

ITENS DO QSL	LEXIAS	
	CRISTIANISMO (CATOLICISMO (TRADICIONAL E POPULAR))	RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA
QSL 149 - FEITIÇO	---	<i>ebó</i>
		<i>bozó</i>
		<i>despacho</i>
		<i>macumba</i>
		<i>trabalho</i>
QSL 150 - AMULETO	---	<i>contregum</i>
		<i>patuá</i>
QSL 151 - BENZEDEIRA	<i>benzedeira</i>	<i>candomblezeira</i>
	<i>rezadeira</i>	<i>macumbeira</i>
QSL 152 - CURANDEIRO	<i>rezador</i>	<i>candomblezeiro</i>
		<i>macumbeiro</i>
QSL 153 - MEDALHA	<i>medalha</i>	---
	<i>verônica</i>	
QSL 154 - PRESÉPIO	<i>lapinha</i>	---
	<i>presépio</i>	

Quadro 33 – Distribuição das lexias por vertente religiosa

Não constam no quadro os itens do QSL *diabo* e *fantasma*, pois os mesmos são reconhecidos por todas as vertentes religiosas. *Diabo*, mesmo com sua origem histórica vinculada ao cristianismo, é um referente presente no imaginário coletivo da sociedade e motivador de diferentes tabus linguísticos independente do vínculo religioso do falante. *Fantasma* também se configura como um item reconhecido e presente no imaginário de crenças e superstições populares que não se vinculam à religiosidade propriamente dita. *Amuleto*, apesar de não estar vinculado a religiões específicas, estas exercem influência nas características e nas designações atribuídas ao objeto que protege e afasta males.

De acordo com o levantamento histórico realizado, *benzedeira* e *curandeiro* são práticas de cura associadas, majoritariamente, ao catolicismo popular, no entanto, a formação do contexto social-religioso na Bahia indica que tais práticas estão presentes também nas religiões de matriz africana. Já *medalha* e *presépio* são itens vinculados diretamente às práticas devocionais do catolicismo.

As unidades léxicas de designação geral para nomear os referentes, ou seja, que não apresentam vínculo direto com as duas vertentes religiosas consideradas para o estabelecimento das *territorialidades religiosas*, não figuram no Quadro 33. O conjunto de Cartas em Série, cartas 15, 16, 17, 18, 19 e 20, tomam como base as informações presentes no referido quadro para a seleção dos elementos constantes na cartografia e oferecem a distribuição geográfica das ocorrências dos itens selecionados, tal como se apresentam por região. Para o estabelecimento das territorialidades, por meio do método cartográfico, procurou-se seguir o procedimento proposto por Boléo (1991) e dividido em três fases básicas anteriormente descritas.

Após a realização do levantamento exaustivo das variantes lexicais para composição do *corpus*, seguido pelas pesquisas históricas e análises linguísticas, foi possível destacar os dois elementos que se mostraram como de maior influência nos processos de atribuição de significados operados pelos sujeitos. Desse modo, optou-se por representar cartograficamente as lexias que indicam vínculos diretos com as duas vertentes religiosas predominantes na cultura religiosa da Bahia.

O conjunto de Cartas em Série que a seguir se apresenta objetiva expor por intermédio de dados linguísticos lexicais, para cada um dos itens do QSL elencados no Quadro 33, o retrato da distribuição geográfica das duas vertentes religiosas de maior influência na constituição do vocabulário das religiões e crenças na região, detectadas, neste estudo, por meio dos valores religiosos associados aos referentes investigados durante os processos de nomeação. Assim, figuram indicadas, por meio de símbolos específicos, as vertentes religiosas do cristianismo (catolicismo tradicional e popular) e das religiões de matriz africana. A exposição das *territorialidades religiosas*, identificadas por intermédio dos dados linguísticos coletados pelo Projeto ALiB, constitui-se como uma síntese, retratada cartograficamente por um conjunto de Cartas em Série, das discussões interdisciplinares e interpretações empreendidas ao longo de todo o processo de desenvolvimento desta pesquisa.

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 15

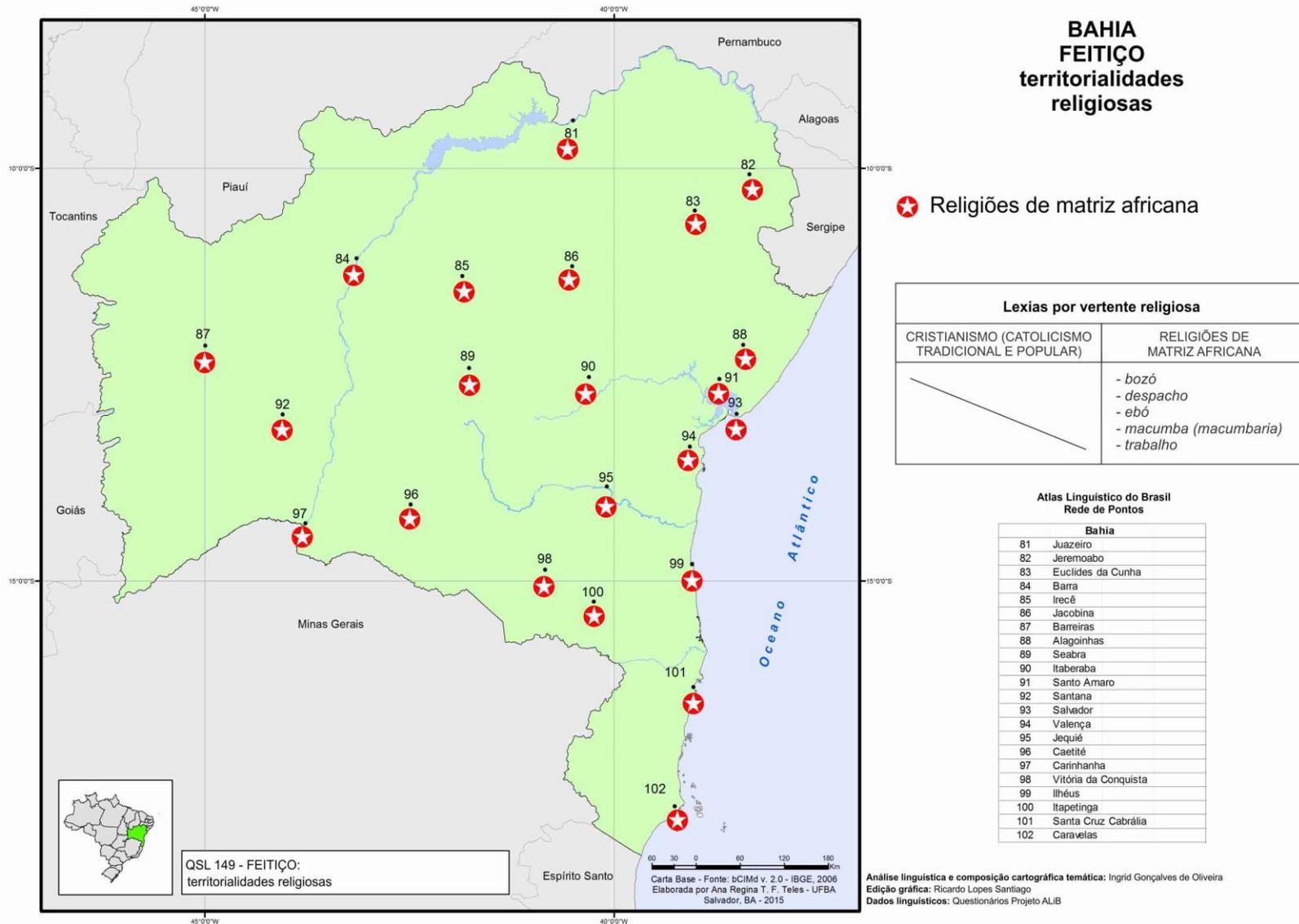


Figura 25 – Carta 15: FEITIÇO – territorialidades religiosas

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 16

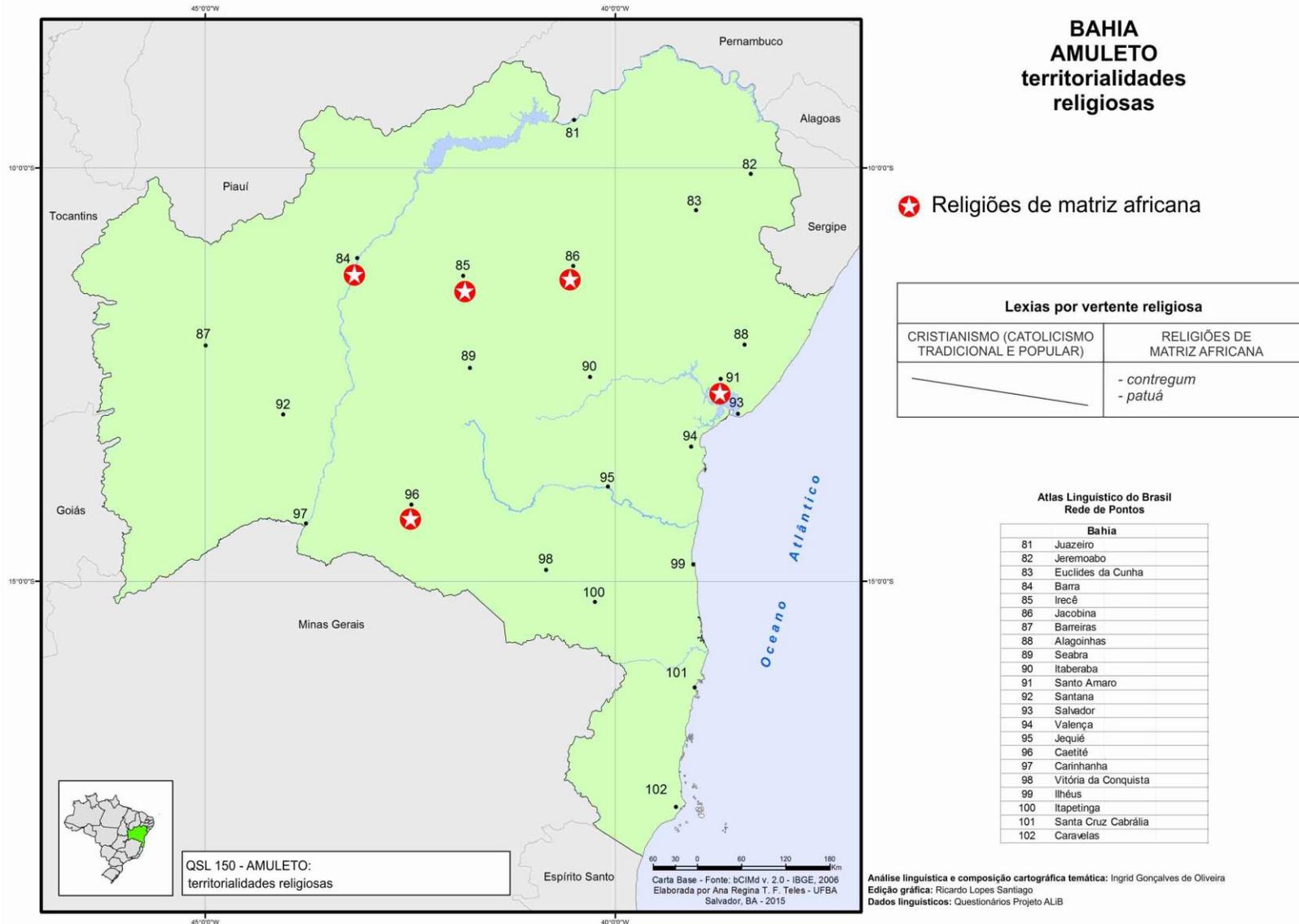


Figura 26 – Carta 16: AMULETO – territorialidades religiosas

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 17

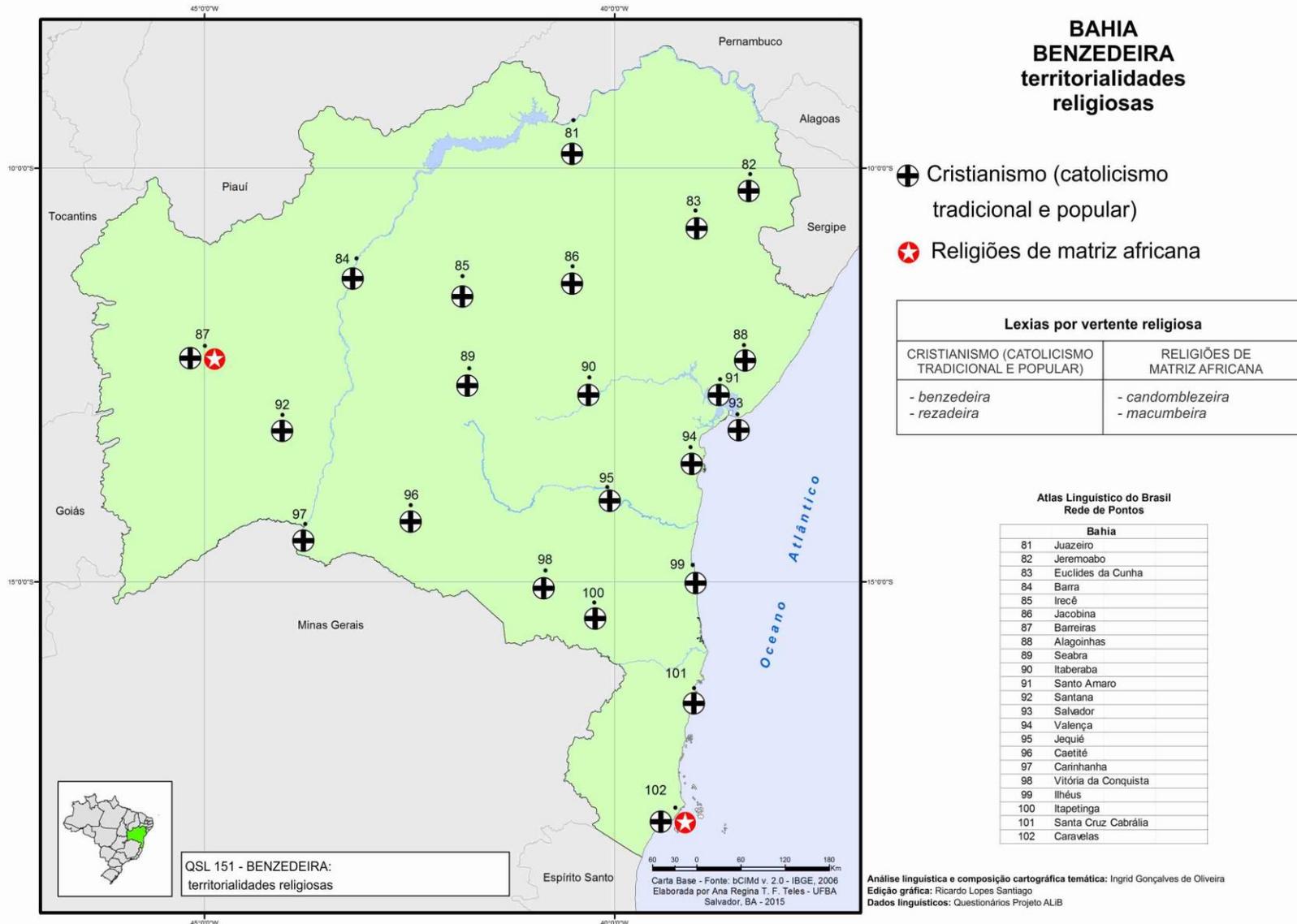


Figura 27 – Carta 17: BENZEDEIRA – territorialidades religiosas

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 18

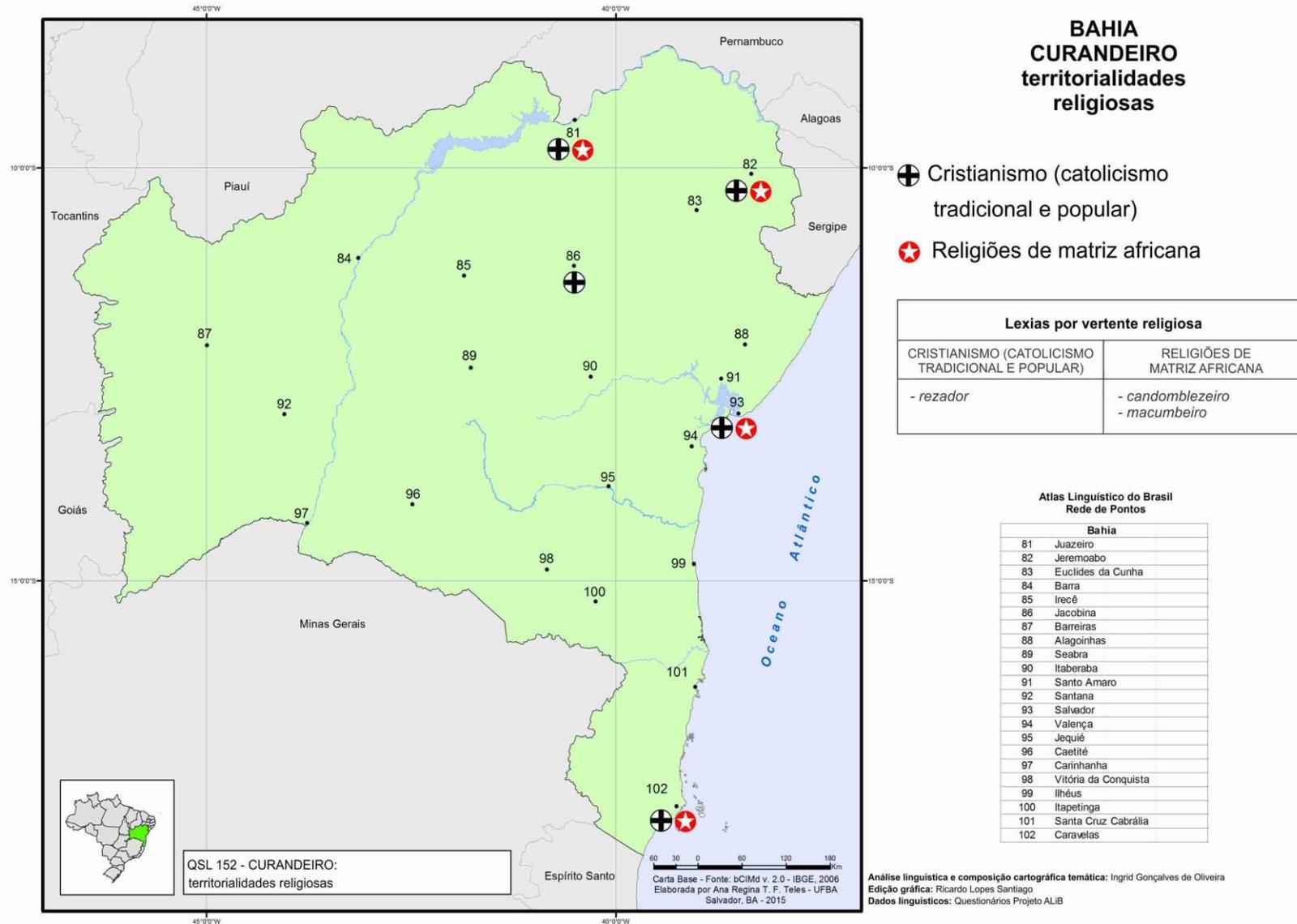


Figura 28 – Carta 18: CURANDEIRO – territorialidades religiosas

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 19

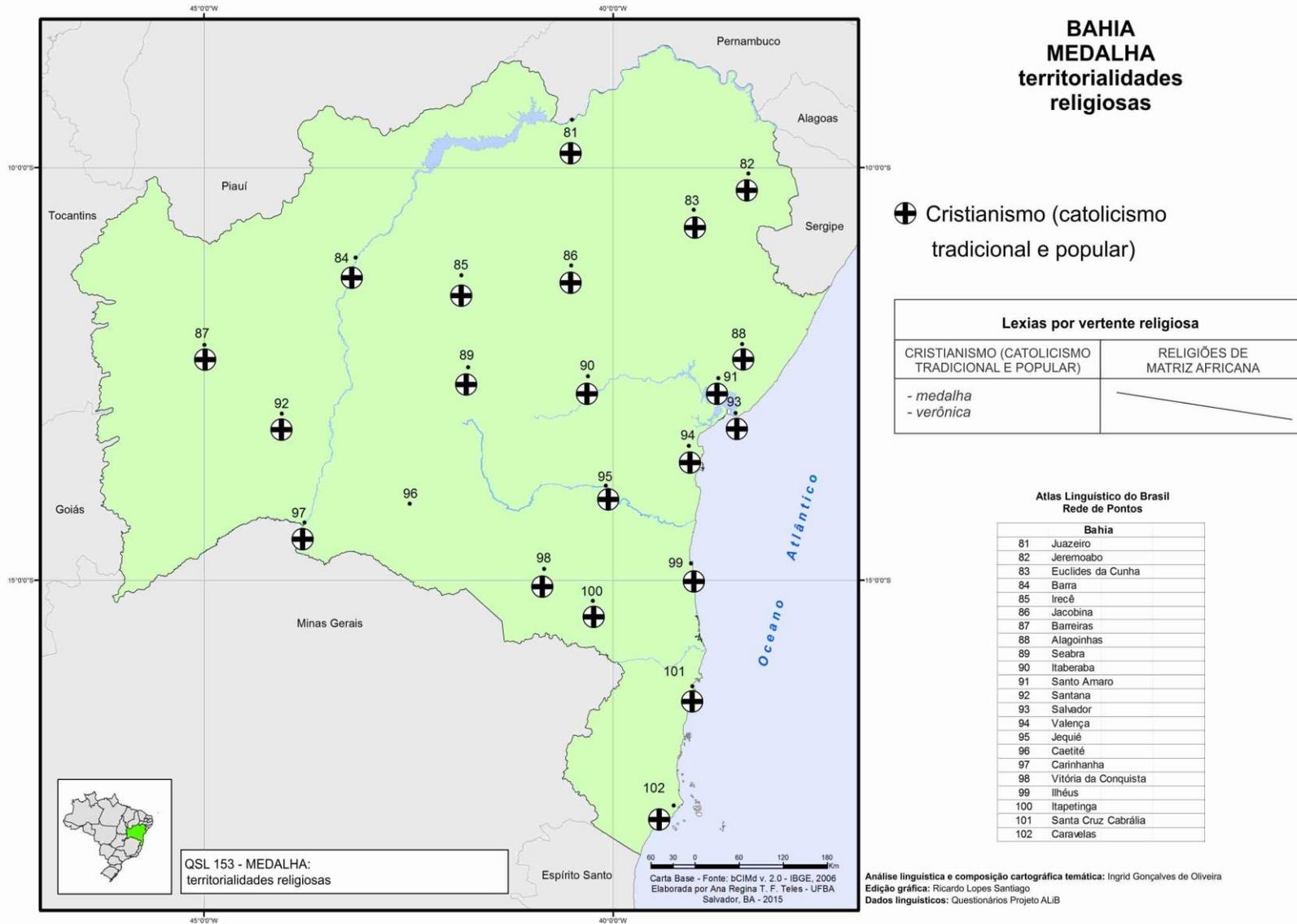


Figura 29 – Carta 19: MEDALHA – territorialidades religiosas

Religiões e Crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB

CARTA 20

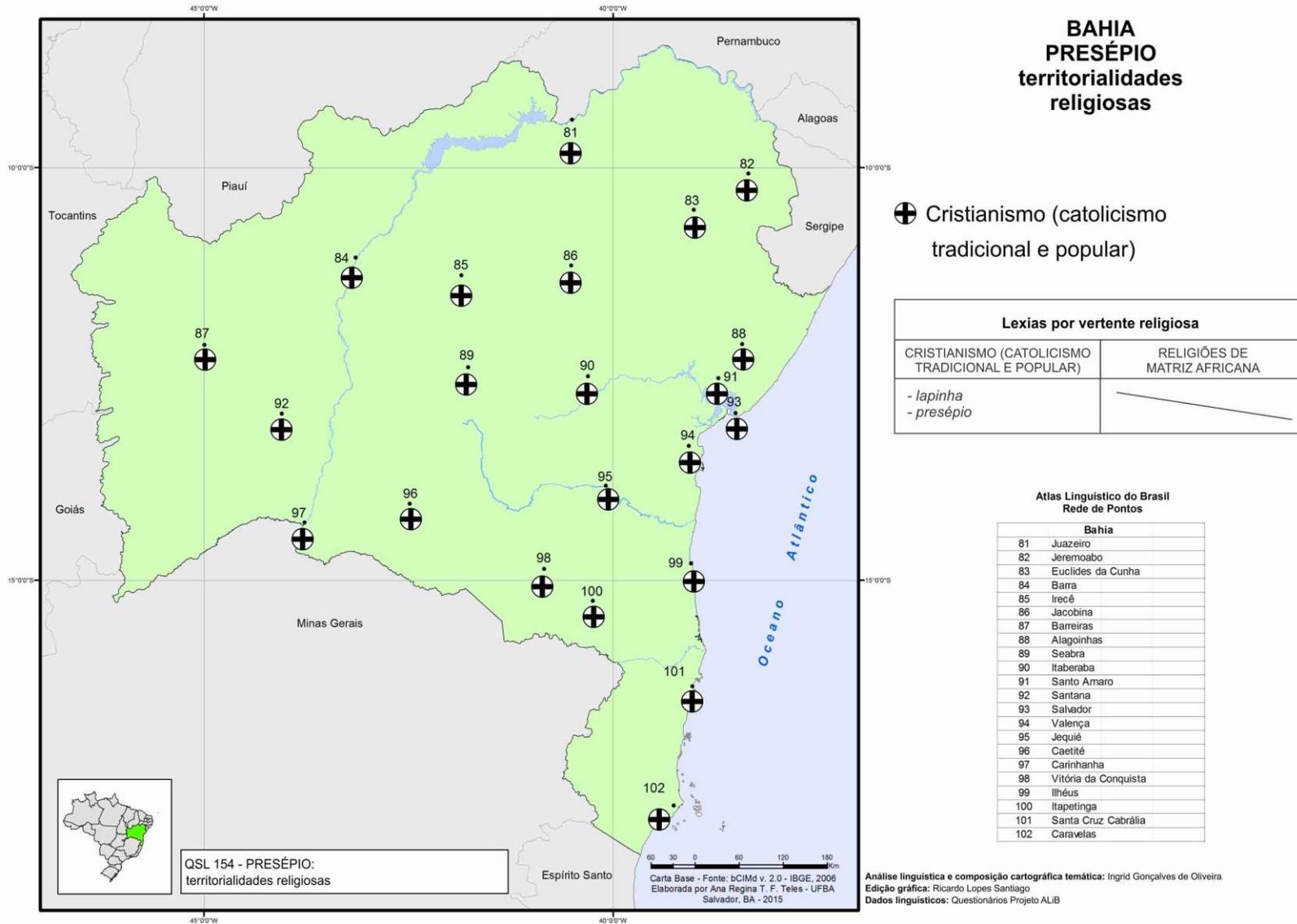


Figura 30 – Carta 20: PRESÉPIO – territorialidades religiosas

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Entrou pela porta
Saiu pela janela
Quem gostou
Não se esqueça dela.*

A linguagem folclórica pertence à cultura espontânea de um povo e contempla uma infinidade de formas presentes no cotidiano que constituem o retrato da coletividade. Quando se trata da cultura, principalmente da cultura imaterial do homem, não existem confirmações ou afirmações categóricas a serem feitas, o que se pode fazer são interpretações possíveis da realidade que assim se apresenta por intermédio dos fenômenos linguísticos. Passa-se, então, à descrição das principais dificuldades encontradas durante o processo de execução da pesquisa, pois foram elas, em grande parte, as responsáveis pelas escolhas dos caminhos teóricos e metodológicos que guiaram as interpretações aqui realizadas.

O primeiro grande desafio esteve em partir da língua, sem “o rigor que só a densidade de observações permite” para tecer comentários interpretativos acerca da cultura religiosa na Bahia e sua influência no repertório lexical dos sujeitos. Interpretar o universo das religiões e crenças de um povo, tendo como ponto de partida somente as lexias que integram esse vocabulário, para realizar inferências acerca das possíveis motivações culturais, históricas e sociais na constituição vocabular constituiu-se como uma tarefa, inicialmente, “assombrosa”.

Para captar e tentar recuperar as “particularidades” e “miudezas” na descrição do vocabulário, com o mergulho mais profundo possível, foi preciso espantar primeiro as *livusias* que insistiram em se fazer presente nas concepções pré-determinadas que se tem do objeto de estudo. Tal experiência foi enriquecedora, o caminho trilhado foi o inverso daquele já experimentado e conhecido, isto é, partiu-se da realidade oferecida exclusivamente pelos fenômenos linguísticos para interpretação e localização das trajetórias culturais subjacentes aos usos lexicais dos falantes.

Nessa etapa, o ouvir mostrou-se de elevada importância, pois, através da audição dos inquiridos linguísticos aplicados pelo Projeto ALiB, foi possível recuperar contextos situacionais que lançaram importantes pistas acerca da visão de mundo dos sujeitos, dos tabus religiosos, das crenças e das superstições, recuperando e clarificando os sentidos atribuídos aos referentes presentes em cada lexia. Espantaram-se, assim, os primeiros *fantasmas* que rodeavam a sensação de vazio, de que algo faltava, passando-se, com isso, para a segunda grande dificuldade.

Após mergulhar, um pouco mais profundamente, no mar de dados localizados durante todo o processo de levantamento, parou-se ante uma grande *encruzilhada* teórica e metodológica. Escolher os caminhos para, só então, *despachar* devidamente cada *fetiço* em sua devida *encruzilhada*. Inevitavelmente, para organizar, classificar e interpretar o repertório lexical que recobre as religiões e crenças, contemplando referentes que estão, ao mesmo tempo, conceitualmente aproximados e culturalmente diversificados, numa região de múltiplas influências históricas e marcada pela diversidade como a Bahia, buscou-se auxílio em diferentes teorias linguísticas e variados campos do saber. A *garrafada* interdisciplinar foi, então, a grande *mezinha*, funcionando como principal recurso que indicou os caminhos a serem percorridos ante as *encruzilhadas* que se apresentaram.

Mostraram-se como *amuletos* de importância central a dialetologia e o seu principal método, a geolinguística, as aproximações possíveis e os limites necessários estabelecidos pela sociolinguística, a ciência do significado, por alguns definida como semântica, e suas relações com a antropologia linguística e, por fim, as ciências do léxico, a lexicologia e a lexicografia. Diante da *encruzilhada*, optou-se por percorrer não apenas um, mas diferentes caminhos que acabaram conduzindo ao traçado das aqui chamadas territorialidades religiosas. Portando os *talismãs*, foi possível passar pelo próximo “obstáculo”.

O terceiro entrave esteve em adquirir a flexibilidade necessária para constatar e aceitar que são os dados que de fato ditam os caminhos. Reproduz-se, assim, as palavras daquela que primeiro ensinou essa lição e responsável, em grande parte, pela visão de língua que orientou esta pesquisa, a professora Dr^a. Denise Gomes Dias, “não podemos ser tão pragmáticos, é preciso ouvir o que os dados lhe dizem e perceber a direção a que eles te levam. Eles falam”.

Partindo, como primeiro terreno sólido, da dialetologia, projetou-se, inicialmente, um caminho que, quando posto à prova frente à realidade revelada pelos dados, se mostrou não passível de confirmação plena, tornando difícil reencontrar o equilíbrio que nortearia a consecução do estudo. Assim foi com a busca pelas áreas dialetais de um repertório em que as motivações não são facilmente recuperáveis e distribuem-se de maneira tão plural quanto o são a multiplicidade de crenças e superstições que integram o folclore religioso baiano.

Em síntese, problemas teóricos e metodológicos foram levantados e nem todos oferecem soluções diretas, mas é preciso compreender que quando se trata de língua e cultura, as respostas nem sempre são tão objetivas e requisitam, se assim pode ser dito, um certo grau de prolixidade. Quando as soluções não são encontradas, os questionamentos servem como ponto de partida para investigações futuras, desse modo, reproduzem-se, a seguir, as questões

levantadas inicialmente acompanhadas pelas principais considerações que se apresentaram após a interpretação e análise dos dados.

- (i) É possível estabelecer áreas e subáreas dialetais a partir do léxico das religiões e crenças?

Como retratado nas cartas léxicas elaboradas, mostrou-se parcialmente possível definir áreas dialetais com base no léxico das religiões e crenças. O principal ponto que merece destaque é que ao findar as análises empreendidas, foi possível perceber que as influências culturais-religiosas na área investigada não se restringem aos limites demarcados pelas fronteiras geográficas, mas distribuem-se amplamente por todo o estado da Bahia.

Constituem exceções apenas as lexias fornecidas como designação para *fantasma* e *feitiço*, para as quais se localizaram pequenas áreas concentradas de falares. O que pode ser constatado nas cartas que retratam as isoléxicas traçadas para *livusia*, *visagem*, *bozó* e *macumba* (*macumbaria*).

As variantes mais produtivas em termos diatópicos que, devido ao elevado índice de frequência e amplitude da distribuição, podem ser considerados como integrantes da norma lexical dos falantes na região foram *diabo*, *satanás*, *assombração*, *alma* (*de outro mundo/penada/perdida*), *fantasma*, *despacho*, *feitiço* (*feitiçaria*), (*mulher*) *rezadeira/ rezadora*, *benzedeira* (*benzadora*), *curandeiro* (*curadeiro/ curador*), *raizeiro*, *medalha*, *presépio* e *lapinha*. As demais lexias documentadas apresentam menor distribuição e, por isso, não podem ser classificadas como de uso corrente na região.

Pode-se perceber também que a depender da amplitude da rede de pontos selecionada para a constituição do *corpus*, o número de respostas não obtidas e não validadas interferem diretamente nos resultados encontrados, pois quantitativamente impossibilitam que se façam afirmações conclusivas acerca do predomínio de uma ou outra das variantes documentadas como integrantes da norma linguística regional, caso específico de *amuleto*. Ressalta-se, contudo, que as respostas não validadas, tais como *fitinhas do Senhor do Bonfim*, *colar de conta* ou *guia*, *figa*, *mão de figa*, *estrela de Santo Antônio*, *bolsa de macumba*, *estrela de rosalgar*, *cabeça de alho* entre outras, apontaram um rico campo lexical para *amuleto*, indicando uma área bastante produtiva para estudos que se pretendam dessa natureza.

No que concerne ao olhar diacrônico, possibilitado pela análise comparativa entre os referentes comuns ao APFP e ao ALiB, percebeu-se que *livusia* – documentada no APFB como *aleivosia* –, *curandeiro*, *candomblezeiro*, *curador*, *feiticeiro*, *macumbeiro* e *raizeiro* –

designações obtidas no APFB para “aquele que faz feitiço” – e *verônica*, estão presentes também no vocabulário dos informantes do Projeto ALiB. No entanto, tais designações figuravam de forma mais ampla no repertório lexical da região na década de 1960, fato bastante nítido principalmente para a unidade lexical *verônica*, com presença em apenas duas localidades que integram a rede de pontos do Projeto ALiB e 46 na rede do APFB.

Em síntese, a partir da leitura das cartas linguísticas, atesta-se a dificuldade em estabelecer áreas dialetais com base no repertório relativo às religiões e crenças e com *corpora* contemplando apenas uma região. Contudo, vale apontar que estudos de maior amplitude, comparando a realidade aqui apresentada com a que se apresenta em outras regiões do Brasil, podem apresentar produtivos resultados, tendo em vista que o processo sócio-histórico de formação religiosa brasileiro não se deu de maneira uniforme por todo território nacional. Observações comparativas podem apresentar singularidades regionais que interfiram nos processos de nomeação e revelar, além de áreas dialetais, territorialidades religiosas em escala nacional.

- (ii) As crenças e as superstições que povoam a cultura popular refletem-se no léxico e demarcam territorialidades religiosas?

Em resposta ao questionamento inicialmente proposto, mostrou-se claro como as crenças e as superstições que integram o folclore religioso da região refletem-se no léxico e indicam territorialidades religiosas. Nesse aspecto, a observação do léxico que recobre a área semântica das religiões e crenças revelou-se bastante produtiva, visto que as lexias empregadas evidenciam características da religiosidade local e fornecem elementos reveladores de parte da história e cultura popular da Bahia.

Foi possível identificar como a influência religiosa se faz presente de maneira marcante no vocabulário dos sujeitos, mesmo daqueles que declararam não possuir religião ou não acreditar “nessas coisas”. Tal fato conduz à consideração de que, no âmbito da coletividade, os diversos movimentos culturais operados ao longo da história exercem influência ideológica direta nos valores religiosos que, por sua vez, condicionam e motivam as escolhas lexicais individuais.

Constatou-se a influência predominante da vertente cristã, na forma mais específica do catolicismo popular, e das religiões de matriz africana nos processos de atribuição de sentidos realizados pelos informantes, até mesmo daqueles referentes que não estão vinculados diretamente a contextos religiosos específicos, tais como *feitiço*, *amuleto* e *curandeiro*.

Para o caso particular de *feitiço*, não foram localizadas lexias que fazem parte do repertório religioso cristão, até mesmo por não ser essa uma prática comum às religiões cristãs. No entanto, a maneira como os informantes concebem o *feitiço*, remete diretamente ao contexto de culto das religiões de matriz africana – *despacho*, *macumba*, *bozó*, *ebó* e *trabalho*. Nota-se, com isso, que mesmo com a maior parte dos informantes declarando-se cristãos, reconhecem e identificam o referente enquadrando-o dentro do conjunto de práticas das religiões de matriz africana.

A carga pejorativa identificada nos relatos fornecidos aponta para a influência ideológica do cristianismo, que tradicionalmente condena tal prática, na construção da ideia que os sujeitos têm de *feitiço* e, conseqüentemente, nos significados atribuídos. As lexias utilizadas, assim como os relatos descritivos fornecidos, atestam também a presença marcante das religiões de matriz africana na Bahia, pois mesmo não pertencendo à religião, os informantes demonstram conhecer termos e ritualísticas específicas destas formas de culto.

As lexias fornecidas para designar *amuleto* – *contregum* e *patuá* – indicam caminhos semelhantes. O mesmo se aplica para *benzedeira* e *curandeiro*, ambos, de forma mais ou menos direta, normalmente vinculados ao catolicismo popular na concepção cultural-religiosa predominante na região, como pode ser comprovado nas descrições históricas apresentadas que antecederam as análises. Contudo, mesmo sendo concebidos desta forma, localizaram-se lexias que remetem diretamente às religiões de matriz africana, *macumbeira (o)* e *candomblezeira (o)*.

Os referentes *medalha* e *presépio* estão diretamente vinculados à vertente cristã, o que pode ser comprovado nas unidades lexicais documentadas para designá-los – *medalha*, *verônica*, *presépio* e *lapinha*.

Tais resultados permitiram estabelecer as territorialidades religiosas retratadas nas cartas elaboradas, oferecendo a distribuição geográfica dos itens lexicais que indicaram vínculos com as duas vertentes religiosas selecionadas como mais representativas e presentes como motivadoras das escolhas lexicais.

Apresentam-se também, de maneira geral, outros pontos que merecem destaque e dizem respeito aos resultados encontrados durante as pesquisas para contextualização histórica dos referentes, as consultas às obras lexicográficas e ao controle das variáveis extralinguísticas oferecidas pela sociolinguística.

Fez-se necessário dedicar um tempo considerável da pesquisa na busca a fontes de referência históricas diversificadas, assim como a estudos de natureza múltipla, tendo em vista que os referentes se inserem em esferas folclórico-religiosas distintas. Somente por

intermédio destas investigações foi possível identificar as diferentes feições culturais que revestem cada um dos referentes e recuperar possíveis motivações sócio-históricas subjacentes aos usos linguísticos. Além disso, o conhecimento mais profundo dos itens permitiu estabelecer a relação conceitual entre os referentes, classificando-os nas categorias de *entes*: diabo e fantasma; *práticas mágicas*: feitiço; *objetos*: amuleto e medalha; *peçoas*: benzedeira e curandeiro e, por fim, *representações religiosas*: presépio.

A pesquisa lexicográfica em dicionários gerais de língua portuguesa ofereceu também importantes contribuições, pois permitiu identificar processos diversos de extensão de sentido não registrados nas normas linguísticas de prestígio retratadas nos compêndios lexicográficos tradicionais. Considerando a distância temporal presente entre as três obras consultadas, um balanço geral permite concluir que mesmo apresentando avanços significativos no registro da variação, os dicionários tradicionais da língua portuguesa ainda não apresentam registro de grande parte das variantes regionais documentadas no *corpus* ou fornecem apenas os significados correntes nas normas mais prestigiadas.

Retoma-se, desse modo, a importância da observação dos aspectos culturais e regionais no processo de codificação lexicográfica, pois, caso as questões socioculturais sejam desprezadas, corre-se o risco de registrar apenas as significações gerais que, a depender do contexto, podem apresentar outros traços designativos por meio dos processos de extensão de sentido, perdendo a oportunidade de salvaguardar na história variações que fazem parte do patrimônio linguístico brasileiro. É nesse ponto que a dialetologia ganha relevante destaque nas contribuições fornecidas à lexicografia brasileira em projetos como o *Dicionário Dialectal do Brasil* – DDB, realizado em parceria com o Projeto ALiB.

Em relação às contribuições que os estudos sociolinguísticos forneceram para este estudo, a principal delas corresponde ao suporte metodológico para controle das variáveis sociais, utilizado, sobretudo, durante as análises estatísticas. Mostrou-se especialmente relevante a variável diageracional para a investigação dos tabus linguísticos que recobrem a enunciação dos nomes para *diabo* e, mais precisamente, para as lexias *verônica* e *lapinha*. O controle da variável etária permitiu identificar como o léxico dos informantes reflete parte do contexto sociocultural da região, identificou-se que as referidas lexias estão presentes majoritariamente na fala dos sujeitos pertencentes à faixa etária II. Os costumes devocionais tradicionais associados ao uso da *medalha* e à montagem do *presépio* vêm diminuindo entre a geração mais jovem, tal fato pode ser verificado por meio da observação diageracional e corroborado nos relatos fornecidos pelos sujeitos.

Tais dados apontam para um indicativo processo de mudança cultural que, assim como as mudanças linguísticas, não se dá de forma abrupta, mas sim de maneira contínua, lenta, gradual e relativamente regular. Pode ser percebido também na alteração ou supressão dos costumes culturais tradicionais que, quando suprimidos, podem levar ao desuso as formas lexicais a eles vinculadas e são, em grande parte, responsáveis pelo rol de arcaísmos lexicais. O controle da variável etária, assim como a observação dos resultados documentados no APFB e os relatos fornecidos pelos sujeitos, são indicativos de que as lexias *livusia*, *verônica* e *lapinha* podem estar caminhando para o desuso no repertório lexical da região.

Desse modo, conclui-se que para a descrição, a interpretação e o mapeamento do repertório lexical das religiões e crenças na Bahia, não se mostrou possível tratar todos os dados da mesma forma, assim, cada um dos referentes conduziu à diversificados caminhos. No que concerne às trilhas percorridas, os métodos fornecidos pelas correntes teóricas que fundamentaram este estudo revelaram resultados distintos, porém bastante produtivos. Foi possível perceber que o método eficiente para o tratamento de determinado item pode não se mostrar produtivo quando aplicado a outro, principalmente no que se refere a cultura imaterial e múltipla das religiões e crenças.

A língua, assim como qualquer outra instituição social, é construída com base na soma das experiências individuais que modelam a coletividade, as vezes mais ou menos coesas e demarcadas ideológica e territorialmente. Os dados analisados indicaram que a cultura local tem forte influência religiosa na sua configuração lexical e revelam a multiplicidade de culturas que, ainda hoje, coexistem e sobrevivem na Bahia. De igual forma, espelham como a dialetologia vem cumprindo com mais uma das suas funções, fornecer dados linguísticos que possibilitem registrar a variação e descrever a realidade linguística nos seus reais contextos de uso, funcionando como instrumento de retrato da realidade sociocultural subjacente a toda e qualquer manifestação linguística e como ferramenta para o enriquecimento do relicário lexical do português brasileiro.

*Acabou a estória
Morreu a vitória
Entrou por uma porta
Saiu por outra
Quem quiser
Que conte outra.*

REFERÊNCIAS

- ALTMAN, C. Retrospectivas e perspectivas da historiografia da linguística no Brasil. *Revista argentina de historiografia lingüística*, Buenos Aires, v. 1, n. 2, p. 115-136, 2009. Disponível em: <[http://www.rahl.com.ar/Revistas/II%20-%202009/altman-RAHL-\(2\)2009.pdf](http://www.rahl.com.ar/Revistas/II%20-%202009/altman-RAHL-(2)2009.pdf)>. Acesso em: set. 2014.
- ALVAR, M. Hacia los conceptos de lengua, dialecto y hablas. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. México, v. 15, jan/jun., p. 51-60, 1961.
- ARAGÃO, M. S. S. O Atlas Prévio dos Falares Baianos e os atlas nordestinos: variação léxica. *Revista Estudos lingüísticos e literários*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, n. 46, p. 101-120, 2012.
- ARAÚJO, C. S. Luso-romano-brasileiro: uma interpretação da formação do catolicismo popular. *Revista de Teologia & Cultura*. (online). Ano XI, n. 50, p. 69-90, s.d.
- AULETE, C. *Novíssimo Aulete dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. GEIGER, P. (Org.) Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.
- BARCELLOS DA SILVA, M. E. Competência e perspectivas dos estudos de base lexical. In: OLIVEIRA, A. M. P.; ISQUERDO, A. N. (Org.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. 2. ed., v. 1. Campo Grande: Ed. UFMS, p. 115-121, 2001.
- BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BENVENISTE, É. *O vocabulário das instituições indo-européias: Volume II. Poder, Direito, Religião*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: UNICAMP, 1995.
- BENVENISTE, É. *Problemas de lingüística geral*. Trad. Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Nacional; Universidade de São Paulo, 1976.
- BÍBLIA SAGRADA: nova versão internacional. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2012.
- BIDERMAN, M. T. C. As ciências do léxico. In: OLIVEIRA, A. M. P.; ISQUERDO, A. N. (Org.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. 2. ed., v. 1. Campo Grande: Ed. UFMS, p. 11-20, 2001.
- BOLÉO, M. P. Relações da Linguística com a Etnografia e o Folclore. *Revista portuguesa de Filologia*. Coimbra: Instituto de Língua e Literatura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, vol. XIX, p. 249-281, 1991.
- BONVINI, E. Línguas africanas e português falado no Brasil. In: FIORIN, J. L.; PETTER, M. (Org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008.

- BORGES NETO, J. *Ensaio de filosofia da linguística*. São Paulo: Parábola, 2004.
- BOURDIEU, P. A construção do objeto. In: BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J. C. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRASIL. Decreto nº. 30. 643, de 20 de março de 1952. Institui o Centro de Pesquisas da Casa de Rui Barbosa e dispõe sobre seu funcionamento. *Diário oficial [da] República Federativa do Brasil*, Senado Federal, Subsecretaria de Informações, Brasília, DF, 20 mar. 1952.
- BRÉAL, M. *Ensaio de Semântica: ciência das significações*. Trad. Aída Ferrás *et al.* São Paulo: EDUC, 1992.
- BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CAMPBELL, J. *O poder do Mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMPÊLO, A. O saber da crença religiosa. *Revista ANTROPOLógicas*. (online). Porto: Universidade Fernando Pessoa, nº. 1, p. 28-42, 1997.
- CARDOSO, S. A. M. *et al.* *Atlas Linguístico do Brasil*. Vol. 1. Londrina: Eduel, 2014a.
- CARDOSO, S. A. M. *et al.* *Atlas Linguístico do Brasil*. Vol. 2. Londrina: Eduel, 2014b.
- CARDOSO, S. A. M. *et al.* *DOCUMENTOS 4: Projeto Atlas Linguístico do Brasil*. Salvador: Vento Leste, 2013.
- CARDOSO, S. A. M. *Geolinguística: tradição e modernidade*. São Paulo: Parábola, 2010.
- CARDOSO, S. A. M.; FERREIRA, C. S. *O léxico rural: glossário, comentários*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2000.
- CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CASTRO, M. L. S. Variação e mudança semântica no léxico rural da Bahia. *Revista Estudos linguísticos e literários*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, n. 46, p. 281-303, 2012.
- CHAMBERS, J. K.; TRUDGILL, P. *La dialectología*. Madrid: Visor Libros, 1994.

COMITÊ NACIONAL DO PROJETO ALIB. *Atlas Linguístico do Brasil: questionários 2001*. Londrina: Ed. UEL, 2001.

COSERIU, E. *Gramática, Semântica, Universales: estudos de lingüística funcional*. 2ª ed. Madrid: Gredos, 1987.

COSERIU, E. *Sentido y tareas de la dialectología*. Mexico: Instituto de Investigaciones Filológicas; Centro de Linguística Hispanica, 1982. (Cadernos de Lingüística, n. 8)

DIAS, D. G. O AFPB: uma fonte para estudos linguístico-etnográficos. *Revista Estudos linguísticos e literários*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, n. 46, p. 215-230, 2012.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

FALCÃO, D. M. F. *Enciclopédia Católica Popular*. (Online) Paulinas, 2004. Disponível em: <<http://www.ecclesia.pt/catolicopedia/>>. Acesso em: jan. 2016.

FARACO, C. A. *Lingüística histórica: uma introdução ao estudo da história das línguas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.

FERREIRA, C. *et al. Atlas Lingüístico de Sergipe*. Salvador: UFBA/FUNDESC, 1987.

FERREIRA, C.; CARDOSO, S. *A dialetologia no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1994.

GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989a.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989b.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008.

HOUAISS, A; VILLAR, M.S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa. 1.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Divisão regional do Brasil em mesorregiões e microrregiões geográficas*. v. 1. Rio de Janeiro, 1990. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/DRB/Divisao%20regional_v01.pdf>. Acesso em: jan. 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. A noção de estrutura em etnologia. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 15-16, 1968. (Antropologia Estrutural)

LOPE-BLANCH, J. M. La sociolingüística y la dialectología hispânica. In: ALVAR, M.; LOPE-BLANCH, J. M. *En torno a la sociolingüística*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas; Centro de Lingüística Hispânica, 1978.

LOUREIRO, K.; SCARAMUSSA, Z. O Diabo e suas representações simbólicas em Ramon Llull e Dante Alighieri (séculos XIII e XIV). *Revista Mirabilia* 2, dez. 2002, p. 202-223. ISSN 1676-5818. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2002_14.pdf. Acesso em: jan. 2016.

MACHADO FILHO, A. V. L. Do conceito de “variante” nos estudos do léxico de perspectiva histórico-variacional. *Filologia e Linguística Portuguesa* (Online), v. 16, n. 2, jul./dez. p. 261-275, 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/flp/article/view/83852>. Acesso em: dez. 2015.

MACHADO FILHO, A. V. L. *Simplesmente Aurélio*. Caderno 2+, Jornal A Tarde, Salvador, p. 10-10, 08 maio 2010.

MACHADO FILHO, A. V. L. The history of the Lexicon. A sair in: KABATEK, J.; SIMÕES, J.; WALL, A. (Org.). *Manual of Brazilian Portuguese Linguistics*. Degruyter, 2017.

MACHADO FILHO, A. V. L. Um ponto de interseção para a dialectologia e a lexicografia: a proposição de um dicionário dialetal brasileiro com base nos dados do ALiB. *Revista Estudos linguísticos e literários*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, v. 41, p. 49-70, 2010.

MACHADO, J. P. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 5ª. ed. Lisboa: Horizontes, 1989.

MALINOWSKI, B. *Magia, ciência y religión*. (1948) Trad. Esp. Antonio Pérez Ramos. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

MALINOWSKI, B. *Antropologia*. Trad. Eunice R. Durham. São Paulo: Ática, 1986.

MARROQUIM, M. *A língua do Nordeste: Alagoas e Pernambuco*. São Paulo, Nacional, 1934.

MARTINS, H. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIN, F.; BENTES, A. C. (Org.). *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*. 5. ed., 3 v. São Paulo: Cortez, 2011.

MATOS E SILVA, R. V. Uma leitura da Carta 99 do Atlas Prévio dos Falares Baianos. In: FERREIRA, C. *et al. Diversidade do português do Brasil: estudos de dialectologia rural e outros*. 2ª ed. Salvador: Centro Editoria e Didático da UFBA, 1994. p. 53-66.

MEGALE, N. B. *Folclore brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MORAES SILVA, A. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. 8ª. ed. v. 1, 2. Rio de Janeiro: Empreza Litteraria Fluminense, 1890.

MOTA, J. A.; CARDOSO, S. (Org.). *Documentos 2: Projeto Atlas Linguístico do Brasil*. Salvador: Quarteto, 2006.

MOTA, J. A.; TELES, A. R. T. F. Revisitando o APFB: novos estudos e nova apresentação cartográfica de dados fonéticos. *Revista Estudos linguísticos e literários*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, n. 46, p. 81-99, 2012.

NASCENTES, A. *O linguajar carioca em 1922*. Rio de Janeiro: Sússekind de Mendonça, 1922.

NASCENTES, A. *O linguajar carioca*. 2. ed. refund. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1953.

NASCENTES, A. *Bases para a elaboração do atlas linguístico do Brasil*. Rio de Janeiro: MEC; Casa de Rui Barbosa, 1958. 1 v.

NASCENTES, A. *Bases para a elaboração do atlas linguístico do Brasil*. Rio de Janeiro: MEC; Casa de Rui Barbosa, 1961. 2 v.

NERY, V. C. A. Rezas, crenças, Simpatias e Benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. In: VI ENCONTRO DOS NÚCLEOS DE PESQUISA DA INTERCOM, 2006. *Anais*. São Paulo: PUC, 2006. Disponível em: < <http://docplayer.com.br/3708516-Palavras-chave-folk-comunicacao-benzecao-religiosidade-popular.html> > Acesso em: dez. 2015.

OLIVEIRA, J. L. M. *Análise antropológica do fenômeno religioso*. Centro de Reflexão sobre Ética e Antropologia da Religião: Universidade Católica de Brasília, s.d. Disponível em: <<http://www.ucb.br/sites/000/14/pdf/fenomenoreligioso.pdf>>. Acesso em: fev. 2016.

OLIVEIRA, P. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.

ORÍGENES, A. *Patrística: Contra Celso (185-254)*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

PAIM, M. M. T. A seleção lexical conforme a faixa etária nos dados do Projeto ALiB. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE LA ALFAL, 16., 2011, Alcalá. *Actas...* Alcalá: Universidad de Alcalá, 2011. Disponível em: <<http://alfal2011.mundoalfal.org/#/pdf/233alfal.pdf>>. Acesso em: jun. 2014.

PALACIOS, D. J. F. *Enciclopedia Catolica*. Tomo I. Madrid: Biblioteca Nacional de España, 1845.

PIMENTA, T. S. Barbeiros: sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). *Revista História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. (online). V. 5, n.2, p. 349-374, 1998. Disponível em: < [http://dx. doi.org/10.1590/S0104-59701998000200005](http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59701998000200005)>. Acesso em: jan. 2016.

POTTIER, B. Além do estruturalismo em Lingüística. Trad. Aluizio Ramos Trinta. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 214-222, 1968. (Recensões)

POTTIER, B. *Linguistique générale: théorie et description*. Paris: Klincksieck, 1974.

RIBEIRO, S. S. C. *Brinquedos e brincadeiras infantis na área do Falar Baiano*. 2012. 466p. Tese de doutorado (Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística). Universidade Federal da Bahia, 2012.

RICHTER, L. S. A.; ISQUERDO, A. N. *Mitos e tabus lingüísticos: contribuições do Projeto ALiB*, s.d. Disponível em: < [http:// http://www.propp.ufms.br/gestor/titan.php?target=openFile &fileId=615](http://www.propp.ufms.br/gestor/titan.php?target=openFile&fileId=615) >. Acesso em: jan. 2016.

ROBINS, R. H. *Lingüística geral*. Trad. Elizabeth Corbetta Cunha *et al*. Porto Alegre: Globo, 1977.

ROQUE, M. I. O Menino de Belém: da festa do Natal à iconografia da natividade e da adoração. *Revista Gaudium Sciendi*, nº 5, 2013. Disponível em: <http://www2.ucp.pt/resources/Documentos/SCUCP/GaudiumSciendi/Revista_Gaudium_Sciendi_N5/12%20%20MIR_natal-iconografia-natividade%2019%20DEZ.pdf>. Acesso em: jan. 2016.

ROSSI, N.; FERREIRA, C.; ISENSEE, D. *Atlas Prévio dos Falares Baianos*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura; Instituto Nacional do Livro, 1963.

SANTAELLA, L. *O que é Semiótica*. Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SAPIR, E. *A linguagem: introdução ao estudo da fala*. Trad. Joaquim Mattoso Câmara Jr. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística geral*. 1916. Trad. Antonio Chelini; José P. Paes; Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 12ª ed. (s.d.)

SILVA NETO, S. *Guia para estudos dialectológicos*. Belém: Conselho Nacional de Pesquisas; Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1957.

SILVA NETO, S. *Língua, cultura e civilização: estudos de filologia portuguesa*. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1960.

SILVA-CORVALÁN, C. *Sociolingüística: teoria y análisis*. Madrid: Alhambra, 1989.

SOUZA, R. F. Pra curar tem que ter fé: Curandeiros, Benzedeiros e Rezadores – memórias de indivíduos numa perspectiva Histórica. In: XIV ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DO CEARÁ, 2004. *Anais*. Ceará: Universidade Federal do Ceará, 2004. Disponível em: <http://uece.br/eventos/eehce2014/anais/trabalhos_completos/103-9359-10082014-221519.pdf>. Acesso em: jan. 2016.

TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. Londres: Murray, 1871.

ULLMANN, S. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. 1964. Trad. J. A. Osório Mateus. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª ed.

UNGER, R. M. O estruturalismo e o futuro das ciências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 15-16, 1968. (Estruturalismo)

VILELA, M. *Estruturas léxicas do português*. Coimbra: Almedina, 1979.

WEBER, M. *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. Lisboa: Presença, 1979.

WEHLING, A.; WEHLING, M. J. C. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.