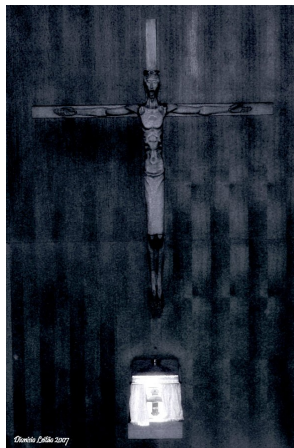


Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Estudos Românicos



A Paixão de Cristo na Oração Popular Portuguesa: Estudo e Edição



Mariana Gomes

Mestrado em Estudos Românicos

Área de Especialização – Literatura Oral e Tradicional

Ano de 2009

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Estudos Românicos



A Paixão de Cristo na Oração Popular Portuguesa: Estudo e Edição

Mariana Gomes

Mestrado em Estudos Românicos
Área de Especialização – Literatura Oral e Tradicional

Dissertação orientada por:
Professor Doutor João David Pinto Correia
Professor Doutor Arnaldo Saraiva

Ano de 2009

RESUMO

Este trabalho tem como objecto as orações populares portuguesas com o tema da Paixão de Cristo. Os seus objectivos são a constituição de um *corpus*, a sua edição electrónica e a análise das composições que o integram. Engloba um enquadramento teórico do conceito de oração tendo em conta a sua pertença à religião popular portuguesa, a sua função, aspectos associados à *performance*, bem como o seu contexto social. A isso, acresce um *corpus* representativo que permite a organização, classificação e análise discursiva de espécimes deste tipo, recolhidos da tradição oral e oriundas do nordeste de Trás-os-Montes, no distrito de Bragança. Defende-se um modelo específico de edição electrónica baseado na proposta de standardização para a área das humanidades da Text Encoding Initiative, utilizando a linguagem XML; expõem-se, igualmente, as vantagens deste tipo de edição. O modelo foi construído tendo em vista uma possível standardização para edição de composições do oracioneiro, em particular, e das composições estudadas no âmbito da Literatura Oral e Tradicional, em geral. Desenvolveu-se um estudo da oração tradicional da Paixão tendo em conta quatro níveis de análise: temático, pragmático, retórico e ideológico. A análise concentra-se em características comuns a todas as composições e, em articulação com a observação dos agentes, tempos e espaços destas orações especificamente, resulta numa proposta de configuração da Paixão de Cristo no oracioneiro tradicional.

Palavras-Chave

literatura oral, oração, religião popular, *performance*, edição electrónica

ABSTRACT

This thesis studies Portuguese popular prayers themed on the Passion of the Christ. Its objectives are compiling a corpus in order to edit and analyze it. The concept of prayer is theoretically underpinned taking into account its place within Portuguese popular religion, its function, performance aspects, and its social context. The corpus was built with selected compositions from the oral tradition of the Braganza district, allowing for their organization, classification and analysis. An electronic edition model based on the Text Encoding Initiative standardizing effort for the humanities is proposed and its advantages argued for. The model was built having in mind a possible standardization of the edition of prayer genre compositions in particular, and of the edition of Oral Literature compositions in general. The analysis of the corpus takes four levels into account: thematic, pragmatic, rhetoric, and idealogical. From the common aspects observed in the compositions, together with the analysis of the actors, times and places, a configuration proposal for prayers themed on the Passion of the Christ is put forward.

Keywords:

oral literature, prayer, popular religion, performance, electronic edition

Índice

RESUMO.....	1
ABSTRACT.....	2
Índice.....	3
Agradecimentos.....	4
1. Introdução.....	5
2. A oração.....	7
2.1. Abordagem.....	7
2.2. Aproximação ao conceito.....	7
2.2.1. Tradição lexicográfica.....	7
2.2.2. Obras de especialidade.....	10
2.2.3. Literatura Oral e Tradicional.....	13
2.3. Em conclusão.....	18
3. O contexto da oração.....	21
3.1. Apontamentos sobre a religião popular portuguesa.....	21
3.2. Práticas.....	27
3.2.1. A função da oração.....	27
3.2.2. A performance.....	32
3.2.3. O orante e o lugar da oração.....	41
4. O corpus.....	47
4.1. Metodologia de edição.....	47
4.1.1. Edição electrónica de corpora orais.....	47
4.1.2. Um exemplo.....	49
4.1.3. O formato.....	51
4.1.3.1. Definição.....	54
4.1.3.2. Adequação.....	56
4.2. Orações da Paixão de Cristo.....	63
4.2.1. Apresentação do corpus.....	63
4.2.2. Tratamento dado aos espécimes e problemas identificados.....	64
5. Análise e interpretação do corpus.....	67
5.2. A oração como texto.....	69
5.3. Níveis de análise.....	70
5.3.1. Temático.....	70
5.3.2. Pragmático.....	80
5.3.3. Retórico.....	86
5.3.4. Ideológico.....	91
5.4. O universo configuracional da Paixão de Cristo.....	95
6. Conclusão.....	101
Bibliografia.....	105
ANEXOS.....	114

Agradecimentos

A dissertação por que assumo agora individualmente a responsabilidade tem méritos necessariamente partilhados. Conteí com a ajuda de muitas pessoas, professores, colegas, família e amigos, para com quem me sinto em dívida e a quem gostaria de deixar aqui o meu reconhecimento e agradecimento.

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais e irmã, pelo apoio e presença, sempre.

Aos meus orientadores. Ao Professor Doutor João David Pinto Correia que, apesar de todos os problemas, se mostrou sempre disponível. Ao Professor Doutor Arnaldo Saraiva, por todo o empenho, dedicação e acompanhamento.

À Rita Marquilhas, minha professora, coordenadora, tutora, amiga, por tudo; é muito graças à sua tolerância, paciência e dedicação que este trabalho existe. Ao Amadeu Ferreira, pelas conversas, motivação e ajuda desde o começo, e a Albertina Moreno, por tudo, por ser intérprete e explicadora, hóspede atenta e dedicada. A Cristina Cardona e Abílio Ferreira pela amizade constantemente demonstrada.

A Ana Rita Guilherme e a Leonor Tavares, amigas e companheiras de trabalho, pelo acompanhamento, e compreensão em todos os momentos. A Isabel Santos por toda a dedicação e amizade que demonstrou sempre comigo. A Marisa Sousa Cruz, não só pela presença e cuidado, mas pelo contributo activo nesta dissertação.

A Suzanne Petersen, Maria Aliete Galhoz, Mário Correia, Bruce Rosenstock e Teresa Araújo agradeço os préstimos inestimáveis que os seus conhecimentos tiveram para diferentes aspectos desta dissertação.

Muitos outros me ajudaram: Carlos Ferreira e Marília, Teófilo, Marisa Mariz, Diana e Gonçalo, Lina Santos. A todos fico muito agradecida.

Às minhas informantes, por me receberem e confiarem em mim: Albertina Moreno, Albertina Marcos, Dona Bilufana, Teresa Carriça, Lurdes Gomes, Lurdes Ferreira, Isabel Quina e especialmente a Virgínia Salazar.

Por último, mas em primeiro, ao José Pedro Ferreira.

1. Introdução

Esta dissertação procura estudar e editar orações sobre a Paixão de Cristo recolhidas no distrito de Bragança. São orações que pertencem ao acervo de composições mantidas e transmitidas oralmente pelos seus enunciadores, tradicionalizando-se, de geração em geração. Para esse estudo foi necessário delimitar o conceito de oração no âmbito da Literatura Oral de Tradicional e, também um pouco, no universo da religião popular portuguesa.

Tendo em conta as especificidades textuais da oração tradicional, parece útil percorrer alguns conceitos ainda não muito explorados no domínio da Literatura Oral: a *performance* na enunciação da oração e a proposta de uma edição electrónica que mantenha o mais possível a identidade do texto no seu contexto original.

Deu-se preferência a dois tipos de fontes para se poder coligir o *corpus* deste trabalho: i) colecções de referência e ii) recolha directa de espécimes da tradição oral. A escolha do formato da edição electrónica obedeceu a diversas razões: a primeira é o facto de o meio digital ter a capacidade de poder ser reeditado ou modificado, deixando de ter a estrutura editorial um carácter definitivo; assim, pode sempre adaptar-se a novas metodologias, finalidades e formatos de publicação (papel, por exemplo). Para além disso, sendo estas composições recolhidas da Tradição Oral, e tendo nelas, por isso mesmo, máxima importância a *performance* em que estão inseridas, será da responsabilidade dos investigadores desta área o poder-se conservar ao máximo a sua identidade e originalidade, o que parece não acontecer com uma edição em papel. No formato digital, a transcrição pode ser fornecida e consultada lado a lado com uma gravação vídeo ou áudio, respeitando-se melhor a natureza destas composições. Para além de tudo isto, e por último, uma edição electrónica facilita a divulgação e manuseamento da informação em si contida, permitindo também a transformação para uma edição em linha que disponibilize os textos para consulta, gratuitamente, em de qualquer parte do mundo.

Numa primeira secção, realizar-se-á um pequeno estudo sobre o que é a oração, observada

de diferentes perspectivas, em particular a da Literatura Oral. A segunda parte será dedicada à oração em contexto, sobretudo no grande enquadramento que é o da religião popular, fazendo-se ainda algumas comparações com a religião institucionalizada. Depois, numa terceira parte, focar-se-á a noção de funcionalidade da oração e a *performance* deste tipo de discurso. Num quarto capítulo, surgirá a justificação para o método e o tipo de edição do *corpus*, com a explicação do que é, e de como é, a edição da convenção Text Encoding Initiative, a sua metodologia de anotação de texto e sua aplicação ao oracioneiro da Paixão. O último capítulo de estudo, o quinto, centrar-se-á especificamente nas orações relacionadas com a Semana Santa, mais especialmente com o Tríduo Pascal¹, e conterà uma análise ao *corpus* propriamente dito em alguns níveis principais: o temático, o pragmático, o retórico e o ideológico. A partir destas diferentes perspectivas sobre o conjunto coligido, procura-se aqui saber se é possível estabelecer um universo configuracional da Paixão de Cristo no oracioneiro popular (neste caso, a partir das orações do distrito de Bragança, apenas).

Por último, no sexto capítulo apresentam-se as conclusões deste trabalho, principalmente no que diz respeito à secção de análise, procurando-se resumir as características das orações ali estudadas, a importância que o *corpus* tem no domínio da crença e religião populares e, numa perspectiva geral e de reflexão, indicam-se possíveis trabalhos futuros dentro da mesma linha de investigação.

¹ Quinta-feira ao fim do dia, Sexta-Feira Santa, Sábado Santo e Domingo da Ressurreição.

2. A oração

2.1. Abordagem

Dada a escassez de tratamentos da 'oração' nos estudos de Literatura Oral e Tradicional, é difícil chegar, no âmbito de um pequeno trabalho, a uma proposta clara da sua definição. Pareceu-me preferível elaborar um roteiro em que inventario, analiso e discuto o conceito através das fontes disponíveis, baseando-me nelas, mas não avançando uma proposta própria.

Nesta secção reúno definições de 'oração' a partir de três diferentes tipos de fontes: i) obras não especializadas (dicionários generalistas), ii) obras especializadas (dicionários e enciclopédias de teologia e etnologia), e iii) obras de referência ligadas à Literatura Oral e Tradicional.

A partir deste levantamento, mais do que querer avançar um significado definitivo para 'oração' no âmbito dos estudos em Literatura Oral e Tradicional, procuro abordar as diversas aproximações que se podem adoptar na tentativa de definir o género. Na convicção de que só uma análise mais aprofundada dos textos oracionais permite considerações teóricas de âmbito estrutural (conteúdo, expressão) e textual (estrutura poético-narrativa), só as farei na secção 5 deste trabalho, ao analisar o oracioneiro².

2.2. Aproximação ao conceito

2.2.1. Tradição lexicográfica

Para aferir como é que na prática posso caracterizar uma composição oracional, começo por analisar o que dizem a respeito de 'oração' cinco dicionários gerais de língua, representativos da

² 'Oracioneiro' foi o termo que escolhi para me referir a um conjunto de orações, à semelhança de Teiga (2005). Poderia ter optado pela palavra 'oracionário', tal como Ferreira (2001), embora ambas sejam morfologicamente correctas. Resolvi-me por 'oracioneiro' porque na tradição dos estudos em Literatura Oral em Portugal o sufixo '-eiro' é geralmente o usado para construir substantivos que designem um conjunto de composições, como nos casos de 'cancioneiro' e 'romanceiro'.

tradição lexicográfica portuguesa e brasileira³. A consulta destas fontes ajuda-me a perceber a dimensão da oração na sociedade como um todo e a inventariar alguns dos termos que são dados como seus hipónimos e sinónimos na acepção relevante.

Embora a palavra denote múltiplos conceitos, muitos deles não relacionados com o objecto deste trabalho, as obras consultadas tendem a colocar em destaque a definição religiosa, geralmente em primeiro lugar no rol das acepções do verbete. Este facto atesta a importância social da prática de devoção.

Todos os dicionários se mantêm aproximados na sua definição, sendo consensual a ideia de 'oração' como um meio de comunicar com o divino ('Deus', 'santos', 'Virgem', 'divindade' são os nomes por que é designado). Não se encontra, no entanto, referência à forma da oração ou à distinção entre os diferentes tipos de agente, Igreja⁴ ou população em geral.

No entanto, há dissemelhanças a nível semântico entre os sinónimos de oração escolhidos pelos dicionários; talvez se possa distribuí-los por três grupos: i) 'súplica', 'prece', 'pedidos' e 'rogos'; ii) 'reza'; e iii) 'elevação da alma' e 'elevação do coração, da alma'. No primeiro, os sinónimos encontrados relacionam-se com o acto de pedir; no segundo, com um modo ou fórmula construída para se comunicar com o divino; no último, com um estado que permite ou condiciona o acto da oração. Talvez se possa afirmar que, de entre estes três grupos, o segundo seja o mais aproximado ao conceito de oração que interessa a este estudo, já que a oração em si não será um pedido, propriamente, mas um conjunto de palavras mais ou menos fixo que permite um pedido. Não é, no entanto, exclusiva e universalmente um pedido, e a 'elevação da alma' e do 'coração' fazem de facto parte de um estado de espírito que integra o contexto em que se enuncia a oração.

Vários dicionários, por exemplo Morais (1954), alicerçam a definição que fazem em palavras do mesmo campo lexical e com sentido semântico próximo, como 'súplica', 'prece', 'reza'⁵,

³ Naturalmente, cinjo-me à análise da definição das acepções de 'oração' adequadas à área de estudo deste trabalho, deixando de fora, por exemplo, as que dizem respeito ao conceito gramatical.

⁴ Por Igreja enquanto sistema religioso entenda-se a Igreja Católica Romana, por ser a mais antiga e por deter a esmagadora maioria dos fiéis em Portugal, sobretudo na área geográfica em análise.

⁵ No Novo Testamento, curiosamente, 'oração' não surge como termo sinónimo de 'reza'. As únicas ocorrências de 'reza' são enquanto verbo ('rezar'). Para denominar o texto (como substantivo), utiliza-se sempre a palavra 'oração'.

'pedido ou 'rogo'. Outros, como Nascentes (1967), centram-se numa definição mais descritiva (*elevação da alma a Deus, à Virgem ou aos Santos*). Outros ainda, como Houaiss & Villar (2005), usam ambas as estratégias:

1 súplica, pedido dirigido a Deus, santo, a uma divindade; reza, prece **1.1** LITUR elevação do coração, da alma a Deus **2** fala eloquente, de cunho religioso, moral, etc., ger. pronunciada no púlpito por um predador; prédica, sermão, pregação **3** discurso ger. pronunciado em ocasião solene; fala, locução, discurso. **4** GRAM (...).

É de destacar aqui, como noutras obras lexicográficas, a aparente diluição progressiva do sentido de 'oração', do mais marcadamente especializado (religioso) e com um destinatário (*Deus, santo, divindade*) e uma função (*súplica, pedido, elevação do coração, da alma a Deus*) identificáveis, à definição generalista do seu formato oratório (*eloquente*) e teor (*cunho religioso, moral*), a um contexto (*discurso pronunciado em ocasião solene*), sendo por fim equiparado genericamente a 'discurso'. Concluo que o termo 'oração' é parcialmente visto, na lexicografia do Português, como um termo técnico do domínio religioso, no âmbito do qual tem uma definição específica.

Em consonância com esta interpretação, dois dos dicionários analisados apresentam como sub-entradas combinatórias fixas, de sentido ainda mais especializado, integradas pela palavra, acabando por estabelecer uma espécie de tipologia⁶: oração 'dominical', 'litúrgica', 'mental', 'privada', 'pública' e 'vocal'. Por 'oração dominical' entende-se o “Pai-Nosso”; 'oração litúrgica' é a “denominação dada às rezas da Igreja nos seus ofícios”; 'oração mental' define-se como “meditação em qualquer assunto de devoção; a oração feita só em pensamento, isto é, sem proferir palavra alguma, em oposição à oração vocal”; a 'oração privada' é “aquela que a pessoa reza só em seu nome pessoal”; a 'oração pública' é a “que se reza em comum” e “aquela em que a pessoa que se dirige a Deus ora em nome e pela autoridade da Igreja”; por fim, a 'oração vocal' é a “oração que se faz, dirigindo-se a pessoa à divindade, proferindo palavras suas ou reproduzindo certas fórmulas”⁷.

Este acrescento ao conteúdo tipológico de oração complementa grandemente a informação que a

Isto pode dever-se a a palavra 'reza' ser muitas vezes conotada como composição mais ligada à magia, à feitiçaria, ao domínio do supersticioso.

⁶ Morais (1954) tem mesmo uma entrada diferente para cada sub-tipo de oração.

⁷ As definições destes sub-tipos de oração foram retiradas de Morais (1954) e Machado (1981).

definição de 'oração' deixava em falta, precisando-se melhor o significado, o uso e o contexto do hiperónimo: distingue-se a oração verbalizada (vocal) da que é apenas meditativa, interiorizada (mental); distingue-se igualmente entre uma oração enunciada em benefício do indivíduo rezador (privada) e aquela que é enunciada pela comunidade em benefício de todos (colectiva) e da instituição-Igreja (pública). Ou seja, o sujeito enunciativo e o modo e contexto de enunciação são preponderantes para a definição e para uma eventual tipologia oracional.

2.2.2. Obras de especialidade

Se as definições acima coligidas já permitem estabelecer alguns princípios orientadores e contextualizar o conceito, nos dicionários especializados encontrar-se-ão esclarecimentos e definições mais aprofundadas e informadas⁸. Nas várias abordagens, seja de um ponto de vista etnológico, religioso-litúrgico ou evangélico, a oração é dada como um modo de comunicação com entidades não terrenas.

Câmara Cascudo (1999) discorre sobretudo sobre a oração-forte e a sua transformação em amuletos; este tipo de oração que o crente traz consigo para “ser lida nos dias de amargura”, está muito presente no Brasil, embora seja também de ampla difusão pelo mundo e de origem impossível de datar⁹. O autor percorre vários tipos de orações, exemplificando algumas através do título ou da sua enunciação: a 'oração secular', as orações “criadas pela soma de absurdos jogos de fórmulas comuns, cheias de sigilos e de alusões obscuras” ou a 'oração ininterrupta'.

Alfred Métraux (1984) define a oração por ser através dela que as pessoas se dirigem a um

⁸ Apenas transcreverei pequenas partes dos verbetes que interessarem ao trabalho, de modo a que não dispersem a leitura com demasiada informação. Coloquei estes dicionários e enciclopédias juntos, já que os dicionários especializados como o de Câmara Cascudo ou o da editora Beauchesne têm verbetes longos e explicativos, com anotações históricas prolongadas, estando mais próximas as definições de uma enciclopédia que das dadas por dicionários gerais de língua.

⁹ Em Portugal recolhi algo parecido, pois houve algumas informantes que me disseram terem acesso a orações escritas em casa, para não se enganarem ao dizê-las, embora não tivessem referido transportá-las para a rua ou utilizá-las como amuleto. Isto sucedeu sobretudo com orações que não utilizavam muitas vezes, principalmente aquelas que requeriam um pedido especial ou uma ocasião esporádica. Curiosamente, nenhuma das informantes conseguiu encontrar os ditos escritos. Talvez não quisessem expor demasiado algo íntimo, ou não achassem que essas orações teriam o valor que têm quando são ditas de memória e na ocasião apropriada – e em contexto de recolha, lidas na presença de uma estranha, talvez não achassem o momento adequado. Em Portugal são chamados 'escritos' e têm a função referida por Câmara Cascudo (1999), Alves (2000, IX, 371) e Morais (2003, 10.5. Escritos).

“poder superior” (“higher power”) com um pedido (“requesting”) de bênção (“boon”) ou de direcção espiritual (“guidance”). Segundo o autor, a oração passou, ao longo da história, de espontânea e pessoal a “um conjunto de fórmulas com um fraseamento e cadência fixos” que se tornaram essenciais para que acontecesse o resultado pretendido. Em resumo, a oração pode não se dirigir exclusivamente a Deus, mas a qualquer entidade divina ou celestial – pode até nem estar ligada a uma religião canónica ou cristã –, e o suplicante sente que a oração pode interceder a seu favor junto da divindade que detém o poder para atingir o efeito desejado, ou para anular as acções de outrem. Para além disso, historicamente, passou-se de uma dimensão isolada, e não oficial, a um esquema mais ou menos rígido de conduta física e mental do rezador. O artigo de Métraux descreve um pouco a importância da *performance* associada à oração, comparando-a, pela sua força, às *performances* dos feitiços, extremamente rigorosas todas elas no que diz respeito à atenção para que se não cometam desvios ou omissões.

A definição de oração dada por Sam D. Gill (1987) traz uma exaustiva descrição do conceito na perspectiva etnológica e é, portanto, muito relevante para este trabalho. O autor entende a oração como a comunicação humana com entidades divinas e espirituais e considera-a sob três pontos de vista: como texto, como acto e como assunto. **A oração como texto** é não só um pedido em si, concepção que se viu consensualmente nos dicionários generalistas, mas também um “conjunto de palavras” que, utilizadas de um modo e num contexto específicos, são o que permite a comunicação com uma divindade. O artigo de Gill propõe uma tipologia para os tipos de discurso que a oração pode conter, analisada a sua vertente textual: “petition, invocation, thanksgiving (praise or adoration), dedication, supplication, intercession, confession, penitence and benediction”. Uma oração pode conter um só destes tipos de discurso, ou então incluir vários. Gill, seguindo Métraux (1984), lembra que, historicamente, este género textual estava associado a uma atitude de espontaneidade e liberdade, apesar de o tempo ter imposto ao mesmo género certas características totalmente opostas: a oração tornou-se formular, repetitiva e estática¹⁰.

¹⁰ Sam D. Gill, “Prayer” (*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing

Na perspectiva da **oração como acto**, o mesmo autor afirma que a oração é um acto de fala¹¹ e dá importância, no momento de enunciação de uma oração, não só às palavras proferidas como a elementos performativos, entre os quais o momento, a motivação e os gestos. Assim, a intenção comunicativa¹² medeia a oração enquanto texto e enquanto acto, já que faz parte do discurso oracional. Já na perspectiva da **oração como assunto**, Gill, observa que ela é objecto de estudo em diversas áreas do conhecimento “of theory, of theology, of sermons, of doctrine, of devotional guides, of prescribed ways of worship and ways of life, and of descriptions of methods of prayer”.

César Vidal Manzanares¹³ cinge a oração à comunicação verbal ou mental com Deus, à semelhança dos dicionários gerais de língua, centrando-se na sua existência no âmbito da religião cristã. Faz depender a existência da oração da intercessão de Jesus Cristo e partilha da opinião, já referida acima, de que do ponto de vista dos Evangelhos a oração terá sido algo que surgiu espontaneamente. Após enumerar atestações nos Evangelhos de orações ditas em diferentes posições físicas, modos e ocasiões, por um lado (“de pie”, “de rodillas”, “postrado en tierra”, “continua”, “en las comidas”), e locais, por outro (“al aire libre”, “en la habitación personal”), desvaloriza a relevância do contexto e da *performance* para a oração, dando como única ressalva o dever-se evitar o exibicionismo.

José Aldazábal¹⁴ representa talvez a visão mais institucional, do ponto de vista da Igreja. O autor sustenta que a oração é a “palavra que dirigimos a Deus” e especifica o acto de orar por conter o louvor e a súplica. Do ponto de vista litúrgico, o único orante é Jesus Cristo; e a comunidade junta-se-lhe depois em oração, movida pelo Espírito Santo. Para além do verbete 'oração', Aldazábal também lista a 'oração do Senhor' (definição: “Pai-Nosso”), a 'oração depois da Comunhão' (“Pós-Comunhão”), a 'oração Eucarística' (“a oração central da Missa, que o presidente proclama em nome de

Company, 1987), 489, coluna 2.

¹¹ Sam D. Gill, “Prayer” (*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 490, coluna 1.

¹² Empregue aqui com o sentido que tem na teoria dos actos de fala (vd. Secção 5, nível de análise pragmático).

¹³ César Vidal Manzanares, “oración” (*Diccionario de Jesús y los Evangelios*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2006), 283-284.

¹⁴ José Aldazábal, “oração” (*Dicionário Elementar de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2007), 204-205.

toda a comunidade”), a 'oração salmódica' (“entre as coisas que muito contribuem para a inteligência dos Salmos ou para fazer deles oração”), 'oração das oblatas' (“esta oração conclui o momento do ofertório”), a 'oração sobre o Povo' (“é uma oração que, em dias determinados, precede a bênção e a despedida (...) uma tradição romana, que se conservou sobretudo na Quaresma, prolongando a bênção em forma de oração”) e a 'oração Universal ou dos Fiéis' (“conclui a Liturgia da Palavra”). Estes domínios são notoriamente oficiais, pelo que não me deterei mais sobre eles.

2.2.3. Literatura Oral e Tradicional

Todas as definições taxonómicas ligadas à oração, como se viu atrás, a caracterizam como um veículo de fé, meio pelo qual se fala, comunica com uma entidade divina. A ela se louva, exorta ou pede (seja uma coisa em específico, seja protecção em geral). Tal prática exerce-se quer em épocas específicas, quer em contextos diários particulares. Nenhuma das definições problematiza aprofundadamente o conceito, e apenas uma¹⁵ o aborda a partir da perspectiva que me interessa neste trabalho, onde também não estabeleço uma distinção clara entre oração e outros tipos de composição mágico-religiosa. Na busca de definições mais convenientes do conceito de oração, passo então para outra área do conhecimento, a dos estudos literários.

Maria Aliete Galhoz percorre em *Orações*¹⁶ as diferentes perspectivas do conceito. Começa por identificá-lo como acervo de espécimes relevantes para o seu trabalho: o “património de orações tradicionais da prática orante comum adentro de uma distribuição classificatória do género que as identifica como 'orações paralelas' (às da Igreja dominante, neste caso a Igreja católica romana)”. A partir de obras centradas no estudo da oração, a autora mostra algumas interpretações teóricas relativas ao que define como as “várias maneiras das pessoas se aproximarem do sobrenatural e do sagrado”, e mostra como outros autores distinguem os vários tipos de composição mágico-religiosa.

A primeira obra que refere é *Entre la Magia y la Religión: Oraciones, Conjuros, Ensalmos*,

¹⁵ Sam D. Gill, “Prayer” (*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 490, coluna 1.

¹⁶ Maria Aliete Galhoz, Introdução a *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, III, de Idália Farinho Custódio, Maria Aliete Farinho Galhoz e Isabel Cardigos (Loulé: Edição da Câmara Municipal, 2008), 23.

de José Manuel Pedrosa¹⁷, que no prólogo apresenta uma primeira definição de oração: “una oración sí que podría definirse (...) como un discurso que una persona dirige a una divinidad, santo o personaje sagrado com el objeto de obtener un favor o una gracia moralmente positivas”¹⁸. O elemento que distingue esta definição das que acima se viram é sobretudo o de o objectivo da oração ser um favor ou uma graça, e o de ser moralmente benfazejo, em oposição ao esconjuro. O esconjuro distingue-se, além do mais, pelo seu tom imperativo e autoritário, ao passo que a oração é submissa e reverencial. A prece, segundo o autor mais próxima da oração, distingue-se desta por apelar sobretudo ao perdão e à compaixão divina, enquanto a oração será uma intercessão objectiva, feita no sentido da concretização de uma dada causa. Já acima se viu, a propósito da definição de oração em dicionários e enciclopédias, como é útil ter em conta a intenção do rezador para distinguir oração de outras composições de intenção mágica e religiosa (na tipologia de João David Pinto Correia¹⁹).

A aproximação entre todos estes conceitos é, no entanto, segundo Métraux, um fenómeno óbvio; os autores chegam a falar no 'poder' da oração como uma ferramenta mágica²⁰, chamando a atenção para a dificuldade em distinguir objectivamente os tipos de composição. No entanto, parece haver à partida, segundo se lê nestas obras, principalmente em Pedrosa (2000), dois grupos maiores, o religioso e o mágico: constituem o primeiro 'oração', 'prece'²¹ e 'reza'; o segundo engloba 'ensalmo', 'benzedura', 'esconjuro', e talvez ainda o 'responso'²². A estrutura e intenção discursivas do

¹⁷ José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos* (Oiartzun (Gipuzkoa): Senda Editorial, 2000), 9-11.

¹⁸ José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos* (Oiartzun (Gipuzkoa): Senda Editorial, 2000), 9. Também Araceli Campos Moreno aponta este resultado positivo que se procura com a oração (Moreno, 2001, 37). Os sublinhados são meus.

¹⁹ Para ver a classificação sobre os géneros da Literatura Oral e Tradicional: Pinto Correia (1993, 63-69).

²⁰ Alfred Métraux, “Prayer” (*Stanford Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, eds. Maria Leach e Jerome Fried. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1984), 884, 1ª coluna: “the religious prayer resembles very strongly the magic spell or charm”. Também sobre isto, cf. António Simões, (1998, 11).

²¹ Como se verificou, a prece assemelha-se muito à oração, pelo que José Manuel Pedrosa aconselha mesmo a que se evite o emprego do termo: “la palabra *plegaria* es lo suficiente ambigua e imprecisa como para que sea preferible obviar su uso (...) en favor de los algo más específicos *oración, conjuro y ensalmo*” (Pedrosa 2000, 11).

²² Uma proposta de divisão com base em critérios desse tipo é avançada por Leite de Vasconcelos (“Carmina Mágica do Povo Português”, 512, *Era Nova*), sucintamente descrita por Câmara Cascudo, que em traços gerais divide as “formas culturais” em “duas grandes categorias: Esconjuro e Adoração”. Distingue-os, essencialmente, porque no primeiro o “mal tem de se submeter às fórmulas” e no segundo “a divindade dispõe de vontade própria” (Câmara Cascudo 1999, 641). Para Vasconcelos há uma separação entre a crença e o culto, sendo a primeira o modo de o homem conceber a dependência que tem de uma divindade e contendo o segundo as formas com que se dirige à divindade - forma directa e indirecta, ora para captar benevolência (adoração), ora para repelir (esconjuro), (Vasconcelos, 1981, 391).

primeiro são notoriamente distintas das do segundo grupo.

Para se perceber melhor esta ideia, pode observar-se como Araceli Campos Moreno²³ distingue orações, ensalmos e esconjuros (em que incluo as benzeduras e responsos): “en las oraciones y los ensalmos el invocante tiene una actitud más sumisa y rogativa que en los conjuros, actitud que se ve reflejada en el modo como se invoca a las divindades y como se hace la invocación”. Por outro lado, a autora refere que, ao contrário dos ensalmos e dos esconjuros, “las oraciones tuvieron usos más amplios y diversos; un solo texto, como la oración del Santo Sepulcro, servía tanto para el momento de morir, como de protección contra la peste y la epilepsia”; ou seja, “una sola oración puede contener varias peticiones”. Além disso, ainda segundo Araceli Campos Moreno, um tema que distingue as orações é o da passagem para outra vida, uma preocupação que se vê reflectida nos pedidos. Quanto aos ensalmos, os pedidos serão, em geral, mais específicos: “las hay para sanar heridas, hemorragias, ojos, etc.”, e quanto a esconjuros, do mesmo modo, terão propósitos concretos: “Sirvieron para realizar la suerte de las habas, como hechizos para enamorar, hacer daño a otros o encontrar tesoros escondidos, etc.”. Conclui a autora que “las peticiones de los conjuros son más directas que las de los otros textos”. Outro ponto que, para a mesma autora, distingue os tipos de composição é a entidade a quem se enuncia: “mientras que en las oraciones y los ensalmos únicamente se invoca a divindades católicas²⁴ para conseguir el objetivo deseado, en los conjuros pueden intervenir seres demoníacos”. E, indo ainda mais longe do que José Manuel Pedrosa, afirma que “con las oraciones y los ensalmos normalmente se busca hacer el bien, en los conjuros pueden aparecer peticiones para perjudicar²⁵”, sendo que se relacionarão com os ensalmos “prácticas curativas”. Deste ponto de vista, parece afastar-se, efectivamente, a noção de oração da de ensalmo ou esconjuro, mas o conceito é ainda próximo dos de 'reza' e 'prece'.

Arnaldo Saraiva, no prefácio a *Orações de Ligares*, de Guerra Junqueiro²⁶, diferencia estas

²³ Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2001), 34-38. Os sublinhados são meus.

²⁴ Como no estudo desta autora foi utilizado um *corpus* retirado de processos inquisitoriais de uma faixa temporal específica, determinados contextos religiosos podem não aparecer.

²⁵ Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2001), 37. Os sublinhados são meus.

²⁶ Arnaldo Saraiva, “Junqueiro: a incitação à oração e ao estudo da oração”. (*Orações de Ligares* de Guerra Junqueiro. Porto: Campo das Letras, 2001). Os sublinhados são meus.

várias nomenclaturas: “[s]erá a mesma coisa dizer oração, prece, reza? Talvez, embora 'oração', decerto nome genérico privilegiado, pareça apontar mais para o lado da linguagem, 'prece' pareça apontar mais para o lado da petição ou da súplica, e 'reza' pareça apontar mais para o lado da dicção (recitação)”. Embora assim se consiga entender que todas três apelam a divindades positivas, com o Bem como objectivo, também se percebe que a oração pode distanciar-se um pouco dos outros termos pela sua tendência apelativa ao divino, no sentido da protecção generalizada (em que um só texto pode utilizar-se para diferentes pedidos), enquanto que a prece se liga mais à dimensão da súplica em si (sempre conectada com um lado mais submisso, de rogo, arrependimento); já a reza remete mais para o lado da recitação, ao implicar a capacidade enunciativa do utente, numa dimensão que quase equivale à da oração²⁷, e conterà mais do que uma dimensão²⁸.

Como se pode verificar, a noção geral de que a 'reza' e a 'prece' fazem parte do universo da oração não deixa de ser evidente que, como diz Arnaldo Saraiva, se tornou num termo genérico, ou um hiperónimo que engloba vários sub-tipos, resultado de um fenómeno apontado por muitos: a “miscigenação”²⁹. Com efeito, a sua complexidade estrutural leva alguns autores a reconhecer a oração como um “centão”³⁰. Trata-se de uma mistura que se estende até aos domínios da intenção e do propósito, como aliás afirma Sam Gill: “[a] common basic typology of prayer has been formulated by discerning what distinguishes the character and intent expressed by the words of prayer texts. This kind of typology includes a number of classes, all easily distinguished by their descriptive designations. It includes petition, invocation, thanksgiving (praise or adoration), dedication, supplication, intercession, confession, penitence, and benediction. Such types may constitute the whole prayers or they may be strung together to

²⁷ “As orações para curar enfermidades são os ensalmos ou mais propriamente rezas. A reza, arma da rezadeira, é um elemento indispensável” (Câmara Cascudo, 1999, 641). Aqui 'reza', termo utilizado no português do Brasil, parece equivalente à nossa benzedura (que serve para curar). Maria João Moreira de Moraes (2003, 1-Motivos para a eleição do tema, [6]) também deu preferência ao termo nessa perspectiva.

²⁸ Através das definições que foram revistas, terá duas dimensões: uma que liga este tipo textual à oração e outra que a liga mais ao campo da prática de intervenção directa (mais aproximada dos ensalmos, encantamentos e benzeduras). Nesta segunda dimensão utiliza-se mais frequentemente o termo no plural, 'rezas'. Para a primeira vertente, pode dar-se como exemplo a definição dada por Arnaldo Saraiva, e para a segunda a de Câmara Cascudo (rezas como o domínio das rezadeiras – benzedoras) - cf. nota anterior.

²⁹ “No universo das orações transmitidas oralmente, as tradicionais, sobretudo nos repertórios das orações da privacidade, a característica mais constatada é a miscigenação, compostos que congregam num só espécime várias orações ou, mais frequentemente, vários motivos migrantes” (Galhoz, 2008, 26).

³⁰ Centão: termo utilizado relativamente aos romances religiosos que dão origem a orações, por Pere Ferré (1999, 482).

form a structurally more complex prayer”³¹.

Ainda no domínio da complexidade inerente a textos deste tipo, Carlos Nogueira refere-os como integrando uma “área textual instável”: “todas as especificidades e géneros textuais orais são fluidos, porque sujeitos a fragmentações, hibridismos, ampliações -, até aqui prejudicada por sobreposições e indefinições terminológicas, problemas que explicam a resistência destes objectos a desmontagens teórico-práticas verdadeiramente sérias e clarificadoras”³². Sugere-se, então, que a oração é de tal modo complexa que mais parece uma manta de retalhos, um conjunto de vários tipos discursivos. O autor clarifica a definição do termo por meio da comparação com outros termos próximos: “são fluidas as fronteiras entre oração e reza, mas [a oração] compromete[-se], antes de mais, com um envolvimento conceptual histórico-religioso que a associa a objecto linguístico de constituição quase sempre ortodoxa. (...) Já «reza» remete mais para a vertente física ou sonora do texto, isto é, da prolação, o que supõe especiais qualidades comunicativas (oratórias, persuasivas) dos enunciadores, na actualização pública como na privada, em voz alta como em voz baixa; e «prece» (...) promove um discurso fortemente conotado com súplica, rogo, pedido de perdão, arrependimento, afastando-se das outras modalidades precatórias pela maior amplitude da submissão à personagem divina”³³.

Por último, importa talvez, no âmbito deste trabalho, distinguir a oração popular da oficial. Embora de forma pouco aprofundada, Eduardo Basto de Albuquerque, a propósito do estudo de arquivos de preces no Brasil, tem um apontamento útil para este fim: “Quando nos debruçamos sobre os textos das preces populares, verificamos que, tanto os textos bíblicos como a vida dos santos são manipulados pelos populares com grande liberdade, criando e expandindo lendas. É essa liberdade, pois, que é condenada pela Igreja. Por esses motivos, o critério que adotamos, mesmo não sendo totalmente satisfatório (...) pode permitir uma primeira distinção entre as orações oficiais das preces populares: estas últimas *não são aceites oficialmente pela Igreja*”³⁴. Em contraponto, Pedrosa considera que a oração “suele reflejar un tipo de pensamiento religioso más o menos ortodoxo, y suele ser aceptada, e incluso

³¹ Sam D. Gill, “Prayer (*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 489, colunas 1 e 2.

³² Carlos Nogueira, *Sobre a Oração Popular Tradicional* (Lisboa: Apenas Livros Lda., 2006), 7.

³³ Carlos Nogueira, *Sobre a Oração Popular Tradicional* (Lisboa: Apenas Livros Lda., 2006), 21.

³⁴ Eduardo Basto de Albuquerque, *Rezas & Orações Populares* (Porto Alegre: Editora Rigel, 2004), 15-16.

fomentada por las instituciones religiosas dominantes”³⁵, como também Nogueira refere³⁶. Independentemente de quem tenha razão, não poderão ignorar-se as cuidadosas recolhas feitas por párocos, tendo alguns deles publicado acervos de oracioneiro muito importantes, como são os dos Padres Francisco Manuel Alves (Abade de Baçal), Firmino Martins, Álvaro Proença, António Lourenço Fontes, entre outros. Todos estes párocos se dedicaram a preservar e registar a memória religiosa colectiva tradicional dos locais onde dirigiram as suas paróquias. Certamente, contudo, terá a instituição eclesiástica, ao longo da História, reprovado algumas manifestações não canónicas, o que terá afectado a sua utilização ou transformado o seu estatuto³⁷.

A oração popular³⁸ não se distinguirá totalmente da oração oficial. O que as distingue, principalmente, é o meio de transmissão e difusão (que é não institucionalizado, na sua essência) e o facto de a primeira não ter orientadores ou condutores (condutores eclesiásticos, como na oração oficial, e intermediários populares, como em ensalmos ou benzeduras). Há, no entanto, orações que circulam de um meio (o religioso) para o outro (popular), principalmente as orações oficiais que se vão popularizando, como o Pai Nosso ou a Ave Maria, originárias do domínio eclesiástico, mas que se converteram muitas vezes em parte de outras orações populares e tradicionais, normalmente no seu fecho³⁹.

2.3. Em conclusão

Quem estuda orações conhecerá a definição de Guerra Junqueiro, tantas vezes citada:

³⁵ José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos* (Oiartzun (Gipuzkoa): Sendoa Editorial, 2000), 9-10.

³⁶ Carlos Nogueira, *Sobre a Oração Popular Tradicional* (Lisboa: Apenas Livros Lda., 2006), 21.

³⁷ Vejam-se os diversos estudos que Manuel da Costa Fontes tem produzido à volta das orações criptojudias, maioritariamente na região de Trás-os-Montes, como Costa Fontes (1991, 511-518).

³⁸ Este termo não é de muito confortável utilização, pois estará desactualizado, embora eu o mantenha neste trabalho por uma questão de conformidade com os restantes autores e estudiosos do tema. O problema de se o empregar está no facto de 'popular' ser demasiado ambíguo e generalizado e ao mesmo tempo associado a uma classe social, de forma arcaica. Um termo concorrente que se poderia utilizar seria o de “oração tradicional”, já que, apesar de ter influências institucionais, ocorre muitas vezes num âmbito que não é o oficial e controlado, mas sim espontâneo e dependente da vontade do enunciador.

³⁹ Em muitas orações encontra-se um fecho como este: Em honra de Deus e da Virgem Maria / Um Pai Nosso e uma Ave Maria”. Vários exemplos com estas terminações em Martins (1997, I, 31-74) e no *corpus* que aqui apresento.

“...orações são línguas de falar com Deus!...”⁴⁰. Esta expressão sintetiza o sentido consensual que se dá ao termo, assumindo que Junqueiro, quando aqui fala de 'línguas', coloca a existência da oração num sistema de expressão específico da comunicação com uma entidade divina, religiosa, sagrada, distinto e separado da língua usada pelo orante em fala espontânea. Ou seja, as orações são veículo exclusivo de interacção. Mais do que isso, a afirmação de Guerra Junqueiro pressupõe que a oração pertence a uma espécie de sistema formular próprio, obedecendo a uma estrutura com início e fim bem assinalados.

Esta definição, no entanto, é vaga, e abarca vários outros termos que se empregam no âmbito das composições com relação com o divino. Pela sua preponderância e dimensão social, o termo 'oração' é muitas vezes utilizado como hiperónimo de termos como 'esconjuro', 'reza', 'prece', 'ensalmo', e até 'oração', que também pode ganhar sentido particular.

Parece claro que a oração se distingue dos outros tipos de composição mágico-religiosa pelo seu tipo de linguagem e pelo modo de comunicação com o divino que se lhe atribui. O discurso da oração pode ser definido como uma fórmula dirigida a uma entidade soberana de modo contemplativo. E o seu uso serve para protecção geral, como guia e demonstração de religiosidade, circulando o seu propósito circula por pedidos ou rogos para protecção em ocasiões diferentes, sem que contudo assuma o carácter prático-mágico de um ensalmo, uma benzedura ou um esconjuro.

Pode referir-se como oração uma reza ou uma prece, no seu sentido mais genérico, embora num sentido estrito se distinga destes dois termos. Por outro lado, parece ser traço distintivo da oração o não ter um intermediário entre quem necessita de contactar a entidade e quem a contacta, enquanto que no caso de uma benzedura ou de um ensalmo haverá quase sempre um mediador, ele próprio dotado de uma capacidade especial, que diz o texto intercedendo por alguém (para curar alguém, para 'tirar o mal', etc.⁴¹).

⁴⁰ Guerra Junqueiro, *Os Simples* (Porto: Lello & Irmão, 1978), 48. A expressão é aproveitada por Arnaldo Saraiva e por Maria Aliete Galhoz na Introdução e na Apresentação, respectivamente, da edição do livro de recolhas de Junqueiro. Também Amadeu Ferreira – no seu artigo “O Oracionário Mirandês: A Língua das Orações”. *O Mensageiro de Bragança*, 11 de Abril, 2003 – faz da citação de Junqueiro o mote do seu texto, tal como Carlos Nogueira, *Sobre a Oração Popular Tradicional* (Lisboa: Apenas Livros, 2006).

⁴¹ Numa recolha no Concelho de Miranda do Douro, no âmbito do seminário de mestrado, algumas informantes

A oração dir-se-á em voz alta (oração vocal) ou apenas mentalmente (oração mental), pedindo o crente por si (voz individual – oração privada) ou por todos (voz colectiva – oração pública), com intenção e motivações diferentes consoante a situação (funções distintas para ocasiões distintas), em contexto eucarístico (contexto controlado, conduzido – oração oficial) ou pessoal, transmitido por outros membros da comunidade crente com quem o utilizador está familiarizado (oração popular actualizada colectiva ou individualmente), passando de geração em geração, parte do património e herança de todos os que a praticam e sendo por eles espontaneamente mantida.

Apesar destas considerações sistematizadoras, como afirma José Manuel Pedrosa, “[estas] definiciones (...) no dejan a veces de chocar con la compleja realidad de unos procesos de transmisión oral, de evolución ideológica y de transformación funcional que han hecho que, según la época, el lugar, el contexto y hasta las necesidades puntuales y específicas de las personas y de los grupos, muchas de ellas puedan ser usadas de un modo o de otro”⁴².

Como se viu, 'oração' não é um conceito que se possa definir de forma estrita, mas apenas no contexto de diferentes aproximações teóricas. Trata-se de uma complexidade que é comum a quase toda a Literatura Oral, como também o é a dependência entre uma composição oral e factores culturais, sociais, ou políticos. No caso específico da oração, é particularmente forte a 'fusão' entre esta e outros tipos de textos dedicados ao culto e à transformação-contemplação mágico-medicinal-religiosa do real, através do recurso a entidades espirituais, sagradas e divinas.

diziam-me que não sabiam curar, que para isso tem de se recorrer a alguém com sabedoria específica. Uma delas, Albertina Coelho, referiu-se, até, ao dom necessário para se proceder às curas que ela própria fazia (Gomes, 2007, [inédito]). A estudiosa Maria João Morais estudou e reflectiu sobre a 'dádiva' que é o dom neste contexto. Divide-o em dom positivo (natural ou adquirido) e dom negativo (Morais, 2003, 9.1. dom positivo; 9.2. dom negativo).

⁴² José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos* (Oiartzun (Gipzukoia): Sendoa Editorial, 2000), 12-13.

3. O contexto da oração

Há várias práticas associadas à subsistência, enunciação e transmissão de orações, sejam elas de origem popular ou oficial. Para compreender o âmbito em que funcionam essas orações, será necessário percorrer três diferentes âmbitos de ocorrência, partindo do mais abrangente, da religião, da religiosidade e da piedade (popular e oficial), passando pelo âmbito mais restrito da funcionalidade e da *performance* em que ocorre a oração e por último, do lugar da oração (em que se percorrem os tempos, espaços, destinatários e beneficiários do texto oracional).

Desde a sua constituição, a Igreja tentou separar as práticas ligadas à sua instituição das práticas pagãs e das profanas, apelidando-as de “superstições”. Assim, foi conseguindo, paulatinamente, ganhar terreno no controlo desse tipo de manifestação⁴³. No entanto, isso não impediu a sobrevivência de práticas que o domínio oficial não conseguiu assimilar nem regulamentar, práticas essas que se mantiveram como membros da cultura popular. Não irei discutir quais são de que tipo, pois me interessam todas aquelas em que a população participe, sejam de natureza, origem e de intervenção oficial ou popular.

3.1. Apontamentos sobre a religião popular portuguesa

Segundo Mircea Eliade, o mundo está dividido entre o sagrado e o profano, sobrepondo-se o primeiro ao segundo, e procurando o Homem, através do sagrado, soluções para o mundo profano⁴⁴. Este espaço que circunda o crente também é, então, essencialmente preenchido pela noção de sacralização ou não sacralização do mundo. A religião popular ocupará lugar tanto no mundo

⁴³ Não é por acaso que há vários estudos que contêm orações encontradas em processos inquisitoriais (veja-se, na Bibliografia, Araceli Campos Moreno, Costa Fontes (1991), só para dar alguns exemplos) em que se acusavam réus por deterem papéis escritos com orações ou utilizarem orações não canónicas e não determinadas pela Igreja, podendo por isso ser acusados de feitiçaria ou heresia, com penas que chegavam à excomunhão, ao degredo e muitas vezes ao sequestro de todos os bens da pessoa sentenciada. Estes conhecimentos, fui-os adquirindo ao longo dos últimos dois anos, trabalhando com este tipo de fundo no Instituto Nacional da Torre do Tombo enquanto bolseira de investigação do projecto CARDS (http://www.clul.ul.pt/sectores/filologia/projecto_cards.php).

⁴⁴ Mircea Eliade, *O sagrado e o profano* (Lisboa: Edição Livros do Brasil, 2006), 82 e seguintes.

sagrado como no profano, na medida em que não é institucionalizada ou controlada, intermediando os dois mundos.

Moisés do Espírito Santo estudou a Religião Popular começando por dizer que uma comunidade pode não distinguir rigorosamente a religião institucional da popular: “nas aldeias e nas vilas ou cidades continuam a praticar-se ritos vindos do fundo dos tempos, inúmeras vezes condenados pelas instituições eclesiásticas ou mesmo pelos regulamentos municipais. Religião cristã, magia, feitiçaria, formam um todo coerente no seio das camadas populares, recorrem aos mesmos símbolos e podem ser justificados pelo mesmo versículo do Evangelho”⁴⁵. Diz o mesmo autor, que “por detrás de uma grande parte da religião dos camponeses não se encontra qualquer divindade bem definida ou com funções precisas. «(...) A religião extravasa a ideia de Deus, e não se define exclusivamente em função dessa ideia demasiado restrita e particular»”⁴⁶. Para o autor, então, a religião popular não está a um nível diferente do da institucional, nem o estão também as práticas mágicas e as curativas⁴⁷. Há, sugere-se, uma conjugação, uma totalidade entre os vários âmbitos de religiosidade (seja popular, institucional, seja mágica, seja feitiçaria) e todos fazem parte do universo colectivo. Moisés do Espírito Santo resume o conceito de religião popular neste sentido, caracterizando-o como uma doutrina autónoma em relação à oficial, que não está socialmente seccionada, fazendo parte, isso sim, da cultura comunitária, embora assuma que ambas as religiões têm certas configurações comuns⁴⁸. Este sistema religioso não está, portanto, circunscrito a um tipo de pessoas ou a uma classe, mas sim ao plano cultural, e não meramente ao social. O mesmo autor, ainda quanto à definição de religião popular, afirma: “Distingue-se do sistema erudito, aprendido no catecismo ou nas faculdades de teologia, tal como a cultura

⁴⁵ Moisés do Espírito Santo, *A Religião Popular Portuguesa* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1990), 15.

⁴⁶ Moisés do Espírito Santo, *A Religião Popular Portuguesa* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1990), 15-16.

⁴⁷ Na introdução à *Religião Popular Portuguesa*, Emile Poulat concorda com as palavras de Michel Vovelle e complementa a especificação do conceito: “a religião popular «não constitui uma realidade imóvel e residual cujo núcleo seria uma *outra* religião vinda do paganismo e conservada pelo meio rural; pelo menos, não é apenas isso. Ela inclui também todas as formas de assimilações ou de contaminações e nomeadamente a leitura popular do catolicismo pós-tridentino, assim como (porque não?) as formas de criatividade especificamente popular.»” (Emile Poulat, 1990, 9). Ainda sobre este assunto, ver o que refere Carlos Nogueira (2000, 149-151).

⁴⁸ “É possível definir a religião popular em função da religião «oficial»: é o sistema religioso que goza de uma certa autonomia em relação à instituição eclesiástica, ainda que ambos tenham traços comuns e estejam por vezes ligados. A religião popular não está exclusivamente associada a uma classe social, económica e culturalmente pobre; ela liga-se, sim, a um tipo de cultura que se transmite nas relações de vizinhança e na memória colectiva” (Espírito Santo, 1990, 17).

popular difere da cultura aprendida na escola ou da das classes dominantes. Finalmente, a religião popular é espontânea, de criação colectiva e pertence ao fundo cultural da comunidade ou de uma classe popular homogénea, enquanto a religião católica e dominante obedece a esquemas intelectuais cuja trama é a dogmática rígida e erudita”⁴⁹. Também Carlos Nogueira se refere aos dois modos de devoção: “na religião popular coexistem elementos instáveis que repetidamente se tocam, como sagrado, profano, magia, superstição, comportamentos religiosos e comportamentos laicos. Manifesta um grau considerável de distanciamento relativamente à religião oficial, que, segundo Roger Bastide, é uma religião dogmática, fechada, com tendência para 'domesticar, moldar, recuperar, gerir, burocratizar, trair ou castrar o sagrado selvagem”⁵⁰. Aires do Nascimento⁵¹, conhecido académico e investigador, apelida-a de popular “ou rústica”, e reconhece-lhe algumas características próprias: “carácter predominantemente gestual e corpóreo, emotivo e irracional, ora temeroso ora penitencial ora festivo”, ideia também defendida por Carlos Nogueira⁵², concordando ambos os autores com a definição dada por Moisés do Espírito Santo. Pode-se dizer, então, que o campo do popular é corpóreo, emotivo, mais aberto e espontâneo⁵³ do que o oficial, confinado às manifestações controladas por uma instituição, uma autoridade. Mais acrescenta Aires do Nascimento que na religião popular se privilegia o “fazer sobre o dizer”, e o “excepcional sobre o quotidiano”: “a sua organização do espaço e do tempo é mínima ou subordinada”, ou seja, não tem regra pré-estabelecida, tendo o seu assento na “tradição de 'sempre”⁵⁴. Também se refere este autor à indefinição dos limites da religião oficial em relação às práticas profanas, sendo essa uma das características do comportamento dos indivíduos que a seguem:

⁴⁹ Moisés do Espírito Santo, *A Religião Popular Portuguesa* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1990), 17.

⁵⁰ Carlos Nogueira, *Literatura Oral em Verso – A Poesia em Baião* (Vila Nova de Gaia: estratégias criativas, 2000), 150.

⁵¹ Aires A. Nascimento, “A Religião dos Rústicos” (*Religiões da Lusitânia – Loquuntur Sax*. Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto Português de Museus, Museu Nacional de Arqueologia, 2002), 323-332.

⁵² “Esta poesia religiosa-profana (...) é prova sólida da composição fortemente sensorial da religião popular, que preenche com ritos e festas o vazio ou a anulação a que a Igreja oficial, espiritualista, intimista e abstracta, submete o corpo e o sensorio” (Nogueira, 2006, 21).

⁵³ A noção de espontaneidade é um pouco arriscada, porque se se remete a oração para um conjunto de fórmulas, e se o crente a elas obedece, já não se pode falar de espontaneidade. No contexto em que foi utilizado o termo, remeter-se-á 'espontâneo' para a natureza própria da religiosidade popular, que não surge ou funciona de forma articulada e pensada como aquela mais erudita, ordenada, da Igreja-instituição.

⁵⁴ Esta noção de intemporalidade ligada à devoção popular é muito importante, porque o seu resultado é a tradicionalização e manutenção de certas práticas. O conjunto de citações foi retirado de Nascimento (2002, 324).

“mesclam elementos culturais de identidade étnica com comportamentos religiosos”⁵⁵, o que encaixa na noção dos outros dois autores sobre a pouca consciência que os praticantes têm quanto à definição restrita das diferentes manifestações de devoção. Aires do Nascimento separa a religião popular da institucional da seguinte forma: “a religião dos 'simples' (...) não implica um sistema de práticas de culto ou de concepções explícitas (da divindade, da relação do homem com uma transcendência, do mundo enquanto lugar de encontro do homem com a divindade), nem contempla representação oficial(...)”, enquanto que a institucional é “pública (...) enquanto domínio específico de um representante da comunidade”. Uma é mais livre e irregular, a outra é colectiva, mais organizada e sistemática, portanto.

Podem reunir-se já algumas características da religião popular: popular (não institucional, mas complementar; diferente do erudito e aprendido), adaptável (aberta a modificações e variantes), autónoma, cultural, colectiva, espontânea (pela sua natureza popular), interior, pertencente às pessoas, (re)criada e mantida e transmitida por elas. Por meio desta síntese percebe-se a estreita relação entre a religião popular e a literatura oral, tendo ambas características que se aproximam. Também a noção da literatura oral se prende com o arquivo da memória dos seus transmissores e percorre diferentes gerações, conservando-se e tradicionalizando-se. As orações populares parecem encaixar perfeitamente como parte do universo da religiosidade popular definido pelos diferentes autores, estando o crente unicamente interessado na função e finalidade a que leva a composição que quer utilizar, seja ela uma oração da Igreja ou outra que tenha sido transmitida no seio familiar⁵⁶. Avaliada a situação, não importa ao fiel a origem do texto, mas sim a sua aplicação concreta. Tudo fará parte do “universo do inconsciente colectivo”⁵⁷.

Para haver, ainda assim, uma comunicação tão estreita entre a devoção popular e a oficial, houve, historicamente, acontecimentos que o determinaram⁵⁸. Ao longo dos tempos, a Igreja

⁵⁵ Citações reitradas de Nascimento (2002, 324).

⁵⁶ Carlos Nogueira, *Literatura Oral em Verso – A Poesia em Baião* (Vila Nova de Gaia: estratégias criativas, 2000), 150.

⁵⁷ Moisés Espírito Santo, *A Religião Popular Portuguesa* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1990), 18-19; Carlos Nogueira, *Literatura Oral em Verso – A Poesia em Baião* (Vila Nova de Gaia: estratégias criativas, 2000), 150.

⁵⁸ “A la grande fête liturgique se sont accrochées toutes sortes de coutumes populaires qui proviennent de fêtes

Católica teve de saber lidar com a frequente resistência dos crentes a certas regras relativas a manifestações pagãs ou profanas⁵⁹. Para conseguir ultrapassar um possível confronto entre a comunidade e a Igreja, teve de haver alguma condescendência, mas encontrou-se, ao mesmo tempo, uma forma de ir adaptando e moldando essas práticas⁶⁰ a outras permitidas pela autoridade eclesiástica⁶¹. Esta questão é essencial para se compreender que houve, desde o início do cristianismo, uma forte influência da parte da religião oficial em relação à não oficial: houve apropriação mútua de manifestações, o que terá conduzido a um resultado indiferenciado do ponto de vista dos crentes. Quando é necessária uma intervenção divina, o crente aproveita os recursos que conserva, venham eles da Igreja, da sua memória ou da sabedoria de um bruxo ou feiticeiro, parecendo caber a cada um a sua competência própria. Para se ver um exemplo, nas Constituições de Bispados e Arcebispados da era pós-tridentina, onde se executaram os decretos do Concílio de Trento, proibiam a manifestação religiosa por palavras que não fossem aprovadas pela Igreja⁶²: “sob a mesma pena de excomunhão, proibimos que pessoa alguma, de qualquer qualidade ou estado que seja, use de arte notoria, querendo por observancias vans e supersticiosas cerimoniaes, ainda que seja por meio de orações, jejuns e outras obras pias, e santas feitas a Deus nosso Senhor, com certas palavras, ou sinaes exquisitos” e outra: “Muyto grande offensa fazem a Deos as pessoas que usam a reprovada arte da feitiçaria, e de adivinhações e dagouros; o que fazem em diversos modos e maneiras, humas applicando cousas sagradas e dizendo palavras da scriptura, e ás vezes da missa e da sacra, misturando as com palavras vãs e do

printanières antérieures, par exemple les jeux de compétition, les courses, le don d'oeufs teints et le lièvre de Pâques, (...)”: Van Genep (1947, 1155).

⁵⁹ Carlos Nogueira, *Literatura Oral em Verso – A Poesia em Baião* (Vila Nova de Gaia: estratégias criativas, 2000), 153.

⁶⁰ Sobre esta questão, embora comprovada com documentos relativos ao distrito de Bragança, pode talvez generalizar-se a ideia para todo o país: (p. 195) “Independentemente das práticas e até grau interior de adesão, a fixação deste «património comum» de cultos e referências iconográficas é a expressão de uma realização notável de aculturação, dominância e normativização destas comunidades locais e paroquiais pela Igreja e Catolicismo” sobre esta matéria, cf. p.199 da mesma obra; sobre votos e romarias que se viram controlados pelo poder eclesiástico, cf. Capela, Viriato, Borralheiro, Matos e Prada de Oliveira (2007, 3.2. Devoções e invocações: referentes da cultura e piedade popular”).

⁶¹ José Mattoso chama a este processo o “combate ao sagrado pagão”, e descreve-o: “O cristianismo (...) exige a prática constante da moral e da decência, sem distinguir tempos nem espaços. E, não podendo excluir totalmente os espectáculos, procura retirar-lhe toda a referência aos deuses (...)”. Afirma que esta intolerância já virá do século VI. “A Igreja teve, portanto, de pactuar com elas [práticas ancestrais de magia], procedendo a uma alteração do seu sentido. Criou rituais de bênção para as coisas e as pessoas, aceitou outros sinais de esconjuro e maldição, e personalizou as acções de protecção contra o mal ou de garantia do bem, [etc] (...)”: Mattoso (1990, 185).

⁶² Consiglieri Pedroso transcreveu e comentou algumas Constituições do ano de 1693. Alguns passos transcrevem-se a seguir.

demonio”⁶³ e noutra similar “(...) como se as ditas cousas e palavras tivessem de sy virtude de curar, ou a virtude dependesse de numero certo ou de certo modo...”⁶⁴. Do mesmo modo se refere Arnold Van Gennep a tradições ligadas à Semana Santa: “Le periode pascale, en tant que grande fête chrétienne, a dû être tout particulièrement propre à admettre des coutumes printanières préchrétiennes et à les transformer de telle manière qu'elles ne sont presque plus reconnaissables”⁶⁵, tal como num programa de Michel Giacometti intitulado “Povo que Canta” se revela que em Castelo Branco, em 1970, 'As três Marias', “canto entoado normalmente na procissão nocturna do enterro do Senhor, em Sexta-feira Santa”, se teria extinguido 20 anos antes por ter sido proibido pelas autoridades eclesiásticas, conforme é referido no vídeo⁶⁶. Embora seja verdade que muitas foram as proibições, repressões e controlos feitos às manifestações religiosas e mágicas paralelas às oficiais quando a Igreja institucionalizou o tribunal do Santo Ofício⁶⁷, aqui apenas se pretende frisar a inter-relação existente entre religião popular e institucional.

Perspectivando este binómio, e tendo como pólo centralizador o orante, verifica-se que a religião popular e a oficial, em certa medida, se complementam (conforme também já foi visto para a oração popular e a oração canónica): em relação à oração, interessa, acima de tudo, a perspectiva do rezador (membro de uma comunidade cooperante, crente, frequentador ou não da Igreja e das suas actividades, e detentor, ao mesmo tempo, de uma herança oracional), oscilando entre os dois pólos consoante a necessidade, ocasião e motivo. Mais do que num sentido divisor, então, tanto a religião popular como a institucional parecem complementar-se⁶⁸. As orações que estão contidas

⁶³ Consiglieri Pedroso, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988), 88. Aqui Consiglieri Pedroso cita as *Constituições do Arcebispado de Braga*, de 1693, documento arquivado na Biblioteca Nacional de Lisboa.

⁶⁴ Consiglieri Pedroso, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988), 91. Aqui Consiglieri Pedroso cita as *Constituições synodales do Bispado de Lamego*, de 1693, documento arquivado na Biblioteca Nacional de Lisboa.

⁶⁵ Arnold Van Gennep, *Folklore Français Contemporain* (Paris: Editions A. Et J. Picard et. Cie., 1947), Tome premier, III, cérémonies périodiques cycliques, 1 – Carnaval – Carême – Pâques.

⁶⁶ Coleção em DVD que tive o privilégio de consultar no Centro de Música Tradicional Sons da Terra, cujo responsável é o conhecido colector, editor e estudioso Mário Correia, a quem dirijo novamente agradecimento pela simpatia, informação valiosa, e paciência. A referência do vídeo é: Michel Giacometti, “Povo Que Canta”, um programa da RTP, 1970, nº. 26 – Música Religiosa Tradicional. O passo citado encontra-se aos 9m42s de gravação.

⁶⁷ Veja-se nos estudos de José Manuel Pedrosa (2000) e de Araceli Campos Moreno (2001) algumas indicações sobre processos de feitiçaria em que se encontram orações condenadas pela Inquisição.

⁶⁸ Domingos A. Moreira, “Piedade Popular e Catolicismo (algumas perspectivas de confronto)” (Actas do Colóquio “Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades”. Lisboa: Terramar, 1999), 365.

neste trabalho são, no entanto, do domínio do popular, não só por se praticarem fora dos trâmites eclesiásticos, mas também por se relacionarem com práticas religiosas paralelas e não concorrentes (para o orante) da prática oficial⁶⁹. As orações aqui presentes são ditas num contexto pessoal e individual⁷⁰, mas a temática e as entidades que envolvem pertencem ao sagrado institucional católico (embora haja orações populares que invoquem outras divindades). São do domínio da religiosidade particular e íntima, não controlada por uma autoridade, pertencendo à herança, da crença e da devoção privadas. A oração pode funcionar como um escape à vida do dia-a-dia e às preocupações, como um preenchimento espiritual, uma ligação com uma entidade com que se vai mantendo comunicação e a quem se vai pedindo protecção.

3.2. Práticas

3.2.1. A função da oração

Mesmo coexistindo com as práticas oficiais, a oração popular tem proximidade com o seu enunciador, que a aprendeu por transmissão oral, no âmbito da devoção familiar⁷¹. A oração popular, comunicação com a divindade em proclamação de louvor, pedido, rogo para protecção geral, está inserida num contexto que implica uma estreita relação entre orante e oração, sendo que entre os dois existe a funcionalidade própria do texto.

Não se pretende verificar aqui todas as funções possíveis das orações, mas apenas perceber como alguns estudiosos abordaram a sua tipologia. Pode-se distinguir entre uma funcionalidade para a colectividade⁷² e outra para a individualidade, mas só da última tratarei agora: apesar de a religião popular e a oração poderem manter-se na memória muitos membros de uma comunidade,

⁶⁹ Este conceito é retirado da classificação dada às orações por João David Pinto Correia (1993, 66). Também se deve referir que, intermediando umas e outras orações, estarão as que se podem apelidar de orações transitórias, já que circulam num e no outro meio (popular e oficial) como é o caso do “Pai Nosso” e da “Ave Maria”.

⁷⁰ “se a piedade oficial se destina ao conjunto da *comunidade* católica, a piedade popular é mais própria das *peçoas particulares*”: (Moreira, 1999, 365).

⁷¹ Carlos Nogueira, *Literatura Oral em Verso – A Poesia em Baião* (Vila Nova de Gaia: estratégias criativas, 2000), 150.

⁷² Carlos Nogueira, *Literatura Oral em Verso – A Poesia em Baião* (Vila Nova de Gaia: estratégias criativas, 2000), 87.

interessa mais focar cada rezador no contexto da sua própria enunciação, a fim de melhor se identificarem motivações e funções da oração.

Seja mental ou vocal, a oração está ao serviço do orante como um meio de comunicação próprio (recordem-se as palavras de Guerra Junqueiro no capítulo 1) que, praticado de um certo modo, tenta fazer chegar uma mensagem a uma divindade (entidade espiritual). Talvez possa dizer-se que do contexto de enunciação oracional fazem parte elementos como: o crente, a divindade (geral ou específica), a palavra (conjunto de fórmulas, mensagem), a intenção comunicativa, a crença, e quiçá a tradição (que permite que a oração exista na memória do enunciador e o faz continuar a dizê-la e a transmiti-la). É, portanto, simultaneamente, acto e processo: acto, porque envolve uma *performance*, desempenho, uma forma própria de ser realizada, e processo, por ser um método (ritual). A oração, vista por esta perspectiva, tem, enquanto resultado, uma função pacificadora, realizada, por exemplo, através de um pedido, súplica (função precatória) ou mesmo apenas de um louvor (função latrêutica)⁷³ ou de uma expressão (de devoção). Nas orações relativas à Semana Santa, verifica-se que, pela época litúrgica em que estão inseridas (Quaresma e Páscoa), intimamente ligadas com as práticas e ambiência de arrependimento, confissão e renúncia, estão preenchidas de um significado de penitência, privação, contenção, todos sentimentos de auto-reflexão⁷⁴.

A oração enquadra-se na vivência quotidiana, assumindo um papel importante como uma necessidade ou motivação dos seus intérpretes. O nível é o prático⁷⁵ e o contexto é o religioso-devocionário. A funcionalidade da oração é condicionada pela finalidade que lhe é conferida, na medida em que vai exercer uma força persuasiva, de nomeação, compromisso, promessa, declaração, afirmação, o que preenche a dimensão oracional com uma *performance* muito presente⁷⁶.

⁷³ Arnaldo Saraiva, “Junqueiro: a incitação à oração e ao estudo da oração” (*Orações de Ligares* de Guerra Junqueiro. Porto: Campo das Letras, 2001) 16. Ver também Martins (1997, I, 2).

⁷⁴ Jorge Barros e Soledade Martinho Costa, *Festas e Tradições Portuguesas, Março e Abril* (Lisboa: Círculo de Autores, 2002), 14-15.

⁷⁵ Para este trabalho, adopto a classificação dada por João David Pinto Correia (1993, 63-69).

⁷⁶ Sam D. Gill, “Prayer” (*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing

Aprofundando mais o âmbito desta questão, também é importante apreciar a relação estreita que há entre o texto e o seu utilizador. Não só é crucial olhar para a oração em si, como também para o culto e a crença envolvidos na devoção à entidade. O culto feito a um santo escolhido como protector, em que cada terra tem o seu santo padroeiro, o seu orago, e cada pessoa pode sentir-se mais ligada a um santo e apelar-lhe nas horas de aperto, são uma espécie de personalização religiosa. No caso das orações da Paixão de Cristo, como noutras, há diversas adaptações quanto à “posologia da oração”⁷⁷, já que diferentes orantes dizem as orações em alturas distintas e em número de vezes distinto, consoante lhes foram transmitidas.

Aquando da necessidade de prece, o rezador invoca uma entidade divina específica para cada ocasião, ou então faz ao seu protector um pedido especificamente ligado à preocupação que o aflige, utilizando para isso fórmulas oracionais que adquirem um sentido utilitário. Como já foi referido, a oração não se insere numa dada situação apenas com um intuito lúdico (mais do que isso, há uma entrega pessoal e espiritual por parte do enunciador), e quem a diz 'não poderá errar as palavras' nela contidas ou alterar o texto, tendo de o dizer conforme lhe foi ensinado, a fim de que seja eficaz em sentido positivo⁷⁸. Esta concepção de fidelidade à tradição do texto, ao respeito por uma fórmula específica, tem de ser vista com alguma ponderação⁷⁹. De qualquer dos modos, a tentativa de “fidelização”, considerada pelo lado do orante, é de extrema importância para este tipo de texto, já que se espera que os seus resultados dependam da *performance* que a composição vai ter. Também é importante referir que a própria repetição pode obedecer a regras específicas de diferentes composições⁸⁰. Como no caso de um responso a Santo António, que recolhi a Virgínia

Company, 1987), 490.

⁷⁷ Termo da Medicina que designa a toma de um medicamento e a forma como se deve tomá-lo. Este conceito parece adaptar-se à oração por também ter regras de utilização relativamente à quantidade e ao conteúdo.

⁷⁸ Alfred Métraux, “Prayer” (*Stanford Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, eds. Maria Leach and Jerome Fried. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1984), 884.

⁷⁹ Observe-se esta ideia sob a perspectiva do rezador, já que, para ele próprio, o texto é sempre dito da mesma forma em que sempre foi ouvido. Não pode ser vista, esta atitude, por uma perspectiva de estudo, já que quem estuda qualquer espécime pertencente à oralidade está seguro da sua natural abertura e mudança, não sendo igual uma composição recolhida a duas pessoas diferentes, ou à mesma pessoa em alturas diferentes (variação). Diego Catalán expressa bem esta ideia com o conceito do que se pode chamar “texto-vivo”: “el romancero no hace sino participar de una propiedad de las lenguas que le sirven de soporte material: las lenguas «vivas», al ser «históricas», cambian; sus modelos, tanto a nivel fónico como al gramatical, son dinámicos” (Diego Catalán, 1984, 20).

⁸⁰ Sobre a repetição, ver também Manzanares (2006, 283-284), Espírito Santo (1990, 147), Finnegan (1992, 90).

Salazar em Bragança, e em que me dizia a informante: “uma pessoa perde qualquer coisa e não a encontra, e então há uma oração, se a pessoa a disser três vezes seguidas sem se enganar as coisas aparecem”; depois de dizer o responso, reitera a importância da repetição da composição: “três vezes seguidas!”⁸¹. Este elemento externo ao texto torna-se, assim, tão ou mais importante do que o próprio texto, e é esta repetição que lhe acrescenta eficácia (é mais um ingrediente no conjunto total que é a enunciação, o desempenho). Tal como este constituinte, as fórmulas oracionais⁸², explicativas⁸³ ou fechos⁸⁴, tão comuns em orações como em romances religiosos (que acabam por funcionar como orações por causa disso⁸⁵), explicam no final da composição quantas vezes e / ou quando tem de ser dita e o que acontece a quem a diz ou a quem não a diz⁸⁶). Moisés do Espírito Santo também descreve a importância das estruturas formulares para que um texto tenha resultado positivo: “A fidelidade à expressão transmitida pelos antepassados é uma condição essencial para a eficácia religiosa dos ritos verbais”⁸⁷. O responso acima referido, por exemplo, bem como as vezes que é repetido, variam conforme os locais e as pessoas⁸⁸, por isso é o ponto de vista do enunciador que importa: como o recebe, assim reproduzirá a composição.

⁸¹ Mariana Gomes, *RiS (2007) - Recolhas do Centro de Tradições Populares Portuguesas*, (no âmbito do seminário de Mestrado em Estudos Românicos – Literatura Oral e Tradicional, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007) [inédito]. Informante: Virgínia Salazar (Bragança).

⁸² Pere Ferré (1999, 473-485) dá este conceito quanto aos remates da oração.

⁸³ “impressionam particularmente os exemplos de orações em português que terminam com fórmulas explicativas dos seus efeitos. (...) São fórmulas que já fazem parte da oração, e no entanto são ditas sem respirar após ter acabado a oração” (Ferreira, 2003).

⁸⁴ Maria Aliete Galhoz, *Introdução a Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, III, de Idália Farinho Custódio, Maria Aliete Farinho Galhoz e Isabel Cardigos (Loulé: Edição da Câmara Municipal, 2008), 31.

⁸⁵ “Uma das formas de dar, sem dúvida, o estatuto de oração a um romance, por exemplo, é agregar-lhe uma das fórmulas tradicionais de fecho de oração” (Galhoz, 1988, II, XXVI).

⁸⁶ Fórmulas como: “Quem esta oração rezar, / sete vezes na Quaresma / e outra no Carnal, / tirará quatro almas do Purgatório: / a primeira será sua, / a segunda de seu pai, / a terceira de sua mãe / e a quarta a quem obrigação tiver.” [238] ou “- Quem o Vosso Sonho souber e disser, / das águas do mar será livre, / dos moiros não será cativo, / às portas do Céu irão, / e as do Inferno nunca verão / nem nunca por lá passarão” [236] (Custódio et al., 2008, 175-176 e 174).

⁸⁷ O autor também enuncia quais os aspectos que determinam o sucesso de um rito religioso: **a palavra e o número** (“a referência aos números torna-se tão importante como as palavras”), **temporalidade** (“dos momentos do dia a que se destinam”), **repetitividade** (“enquanto a repetição mítica é regida pelo número sete, as fórmulas populares prescrevem geralmente o número três ou os seus múltiplos”), ou outros ligados à *performance* (esta parte que o autor apresenta estará mais ligada a composições como benzeduras ou encantamentos) **acompanhamento de movimentos circulares** (“que são movimentos enfeitiçantes ou de possessão”), **sinais com as mãos** (“ao fazer uma cruz sobre alguém atraem-se ou chamam-se as forças mágicas que se encontram nos quatro pontos cósmicos”). Os restantes que enumera são ligados a estes ou sobretudo direccionados para composições de carácter mágico e não tanto religioso. Em *Espírito Santo* (1990, 147).

⁸⁸ Veja-se, para exemplificar a diferença: Carlos Nogueira, *Literatura Oral em Verso – A Poesia em Baião* (Vila Nova de Gaia: estratégias criativas, 2000), 92.

Também é essencial entender por que razão se diz uma oração, na medida em que este tipo de composição se difundiu por todo o mundo; apesar de cada religião ter as suas temáticas ou modos de orar, há uma universalização do acto de rezar. Sob uma perspectiva popular, poderá ter ligação estreita com os conceitos de pecado, penitência e obrigação⁸⁹, também estendidos ao universo religioso em geral. Em termos gerais, oficiais e populares, o pecado é visto como o resultado de uma má condução de vida, a penitência, como uma demonstração de reconhecimento dos pecados e o arrependimento⁹⁰, como forma de recomeçar, admitindo as culpas. A maior ou menor consciência do pecado alteram a sua gravidade (noções católicas de pecado mortal e venial). O pecado é uma acção imoral que ofende a Deus, que observa todas as acções do Homem. O crente sente responsabilidade e conexão com este mundo e protege-se de uma má conduta. Aquele que ora é, então, um ser carente e em desequilíbrio, que procura restabelecer a ordem pela expressão de orações. Neste contexto da transmissão oral, quanto às motivações para a utilização do texto, também não se pode descurar o cumprimento da tradição. Mas os propósitos e a universalidade da oração não podem ser estudados em tão pouco espaço, até pela sua ancestralidade.

Quanto aos difusores, transmissores de orações, segundo Firmino Martins, atribui-se às mulheres a manutenção das práticas religiosas populares no que diz respeito à sua utilização e transmissão⁹¹. Apesar da minha pouca experiência enquanto recolectora, pude confirmar esse padrão: todas as minhas informantes eram mulheres e a maioria reconheceu tê-las aprendido também com mulheres⁹². Quase sempre há a referência a uma avó, uma mãe, ou a “as mulheres” em geral. Quanto aos momentos de transmissão de orações a outros, normalmente são momentos em que ocorrem problemas, viagens, mal-estares, etc. Aí, ou alguém soluciona o problema dizendo a oração, ou então o hábito de a dizer transforma o não se dizer numa falha, confirmando estes dois

⁸⁹ Sobre a noção de sacrifício e tabu religioso, ver Rego (1989), principalmente os capítulos “O Problema do Sacrifício” e “A Génese dos Tabus Religiosos”.

⁹⁰ As noções de pecado, penitência e arrependimento no âmbito institucional católico podem ser vistas em: <http://www.paroquias.org/catecismo/index.php?vs=15&vss=5>

⁹¹ Firmino Martins, *Folklore do Concelho de Vinhais*, II (Vinhais: Edição da Câmara Municipal, 1997), XLVII.

⁹² No volume *Orações* (Custódio et al., 2008) recolhido no Concelho de Loulé, por exemplo, confirmei 149 informantes, dos quais 7 são homens.

factores a natureza utilitária e o domínio da crença em que se inserem estas composições.

Dizer uma oração é estar-se envolvido nela espiritualmente, estabelecer-se uma relação pessoal (essencialmente individual⁹³) com o divino (seja como servo-Deus, seja como filho-pai⁹⁴), criando-se uma espécie de contrato entre duas partes: a divindade e o orante⁹⁵. Mais, o momento próprio em que uma oração é dita contém alguns factores essenciais como a solidão, o ambiente familiar ou caseiro e o silêncio (segundo Muriel Saville-Troike, em discursos deste tipo, o silêncio adquire uma função 'interaccional' do tipo linguístico-discursivo⁹⁶); o silêncio parece ser, com efeito, um elemento fulcral no contexto oracional, proporcionador de à-vontade e reflexão. A noção da crença e compromisso na prática religiosa é, por tudo isto, essencial, já que é a partir deles que se dá importância ao texto, um pacto que adquire força própria em contexto de enunciação⁹⁷. A oração funciona, assim, como um conjunto de factores que conjugam a tradição, o ritual e as motivações do seu enunciador.

3.2.2. *A performance*

Como se verificou no segundo capítulo, vários autores fazem referência à importância dada à *performance* no acto de enunciação de uma oração. Sam D. Gill apresenta três partes complementares e indissociáveis de oração: são elas o texto, o acto e o assunto. Assim, a oração, no seu momento enunciativo, completa-se num contexto performativo (acto) que lhe é intrínseco, do que se pressupõe a existência de gestualidade. O autor ressalta, principalmente, a importância que os movimentos das mãos e do corpo têm na oração⁹⁸; divide também a oração em ritual e pessoal,

⁹³ Yi-Fu Tuan, "Space and context" (*By Means of Performance*, eds. Richard Schechner e Willa Appel. Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 241.

⁹⁴ John F. A. Sawyer, "Prayer" (*Concise Encyclopedia of Language and Religion*, eds. Sawyer, John F. A. e J.M.Y. Simpson, Oxford: Elsevier Science Ltd, 2001), 278.

⁹⁵ "The relationship between the two parties of the contract, the individual and the saint, is personal, that is, the relationship is an agreement between two and requires no action on the part of anyone else, certainly not the priest, and the relationship is face-to-face, that is, it is a voluntary, objective arrangement": Richardson (1990, 229).

⁹⁶ Muriel Saville-Troike, "Silence" (*Concise Encyclopedia of Language and Religion*, eds. Sawyer, John F. A. e J.M.Y. Simpson, Oxford: Elsevier Science Ltd, 2001), 282.

⁹⁷ "A oração pressupõe a crença não só no divino mas também no poder da palavra humana junto do divino, de modo a propiciar a graça pedida ou desejada": Saraiva (2001, 16). Ver também o compromisso que o enunciador tem quanto às convenções ligadas à composição artística: Finnegan (1992, 88-89).

⁹⁸ As várias religiões têm movimentos corporais associados às orações. Na Católica, por exemplo, durante a Missa,

afirmando que o rezador da oração pessoal é aquele que está inserido numa tradição religiosa e cultural na qual seja praticada a oração ritual e pública⁹⁹. Outro elemento muito importante é a palavra e a sua força / poder, como se viu no ponto anterior, fenómeno que faz parte, sem dúvida, da *performance*, do ritual.

O poder da palavra é uma questão que não está unicamente relacionada com composições de carácter mágico-religioso. Foi a partir de uma perspectiva filosófico-linguística que se desenvolveu a teoria de que um discurso não depende apenas do que é dito, mas também das circunstâncias em que são proferidas as palavras¹⁰⁰. Pode-se transpor esta teoria para o discurso oracional, em que as palavras significam mais do que elas próprias, adquirindo valor para além do inerentemente semântico, procurando agir simbolicamente sobre uma realidade, o que dá supremacia à função ilocutória. O factor da obrigação é essencial porque o enunciador se obriga a cumprir um texto exactamente como lhe foi transmitido para que este possa ter um efeito positivo. A oração é traço comum a composições orais na generalidade, uma totalidade de elementos que não se podem segmentar durante a enunciação. A *performance* é um desses elementos, e desde que comece, desencadeia o início simultâneo dos restantes¹⁰¹.

Pode duvidar-se, no entanto, da existência de performatividade na ocorrência de uma oração. Em primeiro lugar, por ser uma enunciação íntima que não implica um público, e, em segundo lugar, por pertencer ao domínio do discurso de um Eu para um Tu (Vós), que até pode corresponder a uma configuração estritamente espiritual e mental. Pode, também, questionar-se a existência de algum tipo de gestualidade ou vozeamento próprios. Em alguma da literatura especializada que consultei, é consensual a condição de que para haver *performance*, terá de haver um receptor ou

depois da Eucaristia, os crentes ajoelham-se ou ficam de pé a orar, ritual performativo importante. Também os Muçulmanos, ao rezarem o *salat*, têm de ajoelhar-se, virar-se para Meca e movimentar o corpo de um certo modo para completar a sua prova devocionária. Cf. Sawyer (2001, 278). Sobre as posições físicas no acto oracional, ver Saraiva (2001, 16), Manzanares (2006, 283-284), e para os movimentos associados, ver Espírito Santo (1990, 147).

⁹⁹ Sam D. Gill, "Prayer" (*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 490.

¹⁰⁰ Esta teoria é a Teoria dos Actos de Fala. Este assunto será desenvolvido no capítulo 5, de análise do *corpus* ao nível pragmático.

¹⁰¹ Paul Zumthor, *Introdução à Poesia Oral* (São Paulo: Hucitec, 1997), 156.

espectador¹⁰², e neste caso há, sim, um receptor, mas não está presente fisicamente. O orante enuncia o seu discurso pensando na recepção da sua mensagem por outrem, nem que não a verbalize (oração mental, nesse caso).

Outro aspecto muito importante é o de, numa situação de recolha, a função performativa estar obviamente alterada, ou ser mesmo inexistente. A recolha transforma o contexto natural de oração, uma vez que força a sua enunciação e faz com que ela esteja a ser utilizada de maneira artificial. Na perspectiva da Sociolinguística, Labov¹⁰³ descreve o 'paradoxo do observador', que se caracteriza pela intervenção necessária que o entrevistador tem no acto de recolha, sendo ele quem assegura a condução da mesma já que foi quem seleccionou os assuntos que pretende recolher; ao mesmo tempo, e paradoxalmente, tem que garantir que durante a recolha o informante se vá sentindo à vontade e fale espontaneamente. O caso da recolha de uma oração passa exactamente por essa particularidade. Na recolha de uma representação de um auto ou do desempenho de uma cantiga, o carácter lúdico fica assegurado, mas a oração perde o propósito, bem como se altera a intenção do enunciador. O estudo da *performance* a partir de uma gravação sonora, por outro lado, também acaba por impedir que a circunstância gestual seja captada, tornando apenas seguros os estudos entoacionais¹⁰⁴.

Ainda assim, a oração mantém, nessas circunstâncias de recolha, algumas características que podem ser isoladas e se tornam definidoras do seu desempenho. Mesmo percebida a partir de uma gravação, a oração recolhida conserva algumas das características identitárias do contexto natural de ocorrência, e durante a recolha que fiz, encontrei algumas. Para explorá-las um pouco, vou escolher como suporte teórico a classificação e estudo de Isabel Galhano Rodrigues sobre a comunicação verbal e não verbal, no âmbito das áreas da Análise Conversacional Etnometodológica, da Análise do Discurso e da Teoria da Contextualização¹⁰⁵. Para instrumento de

¹⁰² “*Performance* presupposes the spectator. Even when we perform alone, a part of the self stands aside, appreciating and evaluating what we do. Or the lone performer is conscious of the eye of God”: Tuan (1990), 241.

¹⁰³ William Labov, *Sociolinguistic Patterns* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1972).

¹⁰⁴ Ruth Finnegan, *Oral Poetry – Its nature, significance and social context*. (Indiana: Indiana University Press, 1992), 90.

¹⁰⁵ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interacção face a face*

comprovação empírica, escolhi a minha recolha no distrito de Bragança apresentada como trabalho de seminário de mestrado em Literatura Oral e Tradicional¹⁰⁶. Estes elementos serão avaliados como consequência da interacção entre recolector e informante, pois não há possibilidade de se reconstituir a originalidade da enunciação oracional. Não irei entrar em pormenores demonstrativos rigorosos, mas sim estabelecer em modo sucinto os parâmetros performativos que consegui decifrar.

Segundo os estudos em Análise de Contexto¹⁰⁷, tanto a comunicação verbal como a não-verbal fazem parte do acto comunicativo, revelando cada uma delas os seus sinais próprios¹⁰⁸. A comunicação não verbal tem a sua origem numa aprendizagem cultural e no processo de socialização; mais do que isso, “os movimentos do corpo dão informações sobre o estado de espírito de um indivíduo, sobre as suas atitudes e intenções comunicativas, assim como sobre questões relacionadas com a informação transmitida pela fala”¹⁰⁹. Como se pode verificar, ambos os tipos de comunicação estão intimamente ligados no processo de interacção, sendo que na **comunicação não-verbal** transparece o estado de espírito do enunciador, o que a converte num aspecto fundamental a examinar. Dos elementos presentes numa dada comunicação, vejam-se os que consegui verificar ao observar a transmissão de orações¹¹⁰. O **aspecto exterior** verifica-se na recolha, uma vez que, no caso das orações, é a única forma de haver interacção, diálogo efectivo. No acto de recolha, caracteriza-se pela “imagem” que o actuante tem de si mesmo e do outro com quem interage¹¹¹. Neste contexto é indispensável a percepção de que o recolector está a fazer um pedido ao informante (e por isso terá de agir em conformidade com as normas sociais e culturais deste último, comportando-se com

(Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007).

¹⁰⁶ Mariana Gomes, *RiS (2007) - Recolhas do Centro de Tradições Populares Portuguesas* (no âmbito do seminário de Mestrado em Estudos Românicos – Literatura Oral e Tradicional, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007) [inédito].

¹⁰⁷ Isabel Galhano Rodrigues cita várias referências bibliográficas para cada um dos elementos de comunicação não-verbal, mas indica como grande impulsionadora da Análise de Contexto a Escola de Palo Alto, nomeadamente o Center for Advanced Study in Behavioral Sciences, na Califórnia (Rodrigues, 2007, 32).

¹⁰⁸ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interacção face a face* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 87.

¹⁰⁹ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interacção face a face* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 86.

¹¹⁰ Isabel Galhano distingue seis factores: **aspecto exterior, proxémica, movimetos da cabeça, mímica, olhar, gestos ou movimentos dos braços mãos e dedos**.

¹¹¹ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interacção face a face* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 87.

alguma humildade perante o mesmo); na circunstância, o entrevistado vai avaliar o entrevistador, e por isso este deve passar despercebido e tentar não ocupar demasiado espaço¹¹²: o foco centralizador deve ser o informante. A **proxémica**¹¹³ é fulcral no processo de recolha e de *performance*, já que é o grau de proximidade ou distanciamento que o informante tem do recolector, o á-vontade que demonstrará, factor particularmente ligado com o do olhar, como se vai ver a seguir. No caso da minha recolha, de um total de nove, três informantes têm um grau de proximidade muito grande comigo, o que condicionou certamente as entrevistas. Observando estas três informantes, apercebi-me de que há menos e menores silêncios durante a conversação, e que estão mais à vontade para justificar falhas de memória, o que faz com que a própria transmissão seja feita com menor embaraço ou timidez. Das informantes que não me conheciam previamente, o facto de a recolha ter sido feita no interior das suas casas (ou do lar onde uma delas vive) facilitou a sensação de à-vontade, embora não seja comum entrar gente desconhecida na casa de alguém em Trás-os-Montes, o que acrescenta algum desconforto ao próprio facto de se ir gravar uma entrevista. A nível proxémico, o toque (contacto físico) e a proximidade física (distância interpessoal), no caso de informantes previamente conhecidas era muito maior do que nas não conhecidas. A postura do entrevistado é condicionada pela proximidade ou distanciamento em relação ao entrevistador; com efeito, as informantes com quem não tinha familiaridade mantinham as mãos fechadas em cima das pernas (posição de sentado) e o corpo ligeiramente curvado para dentro, ou então endireitado (sem à-vontade geral), mas tal timidez ia diminuindo à medida que diziam uma composição, ou à medida em que se desenvolvia a conversação. A configuração espacial mais frequente foi a do tipo face a face ou, menos vezes, lado a lado, apenas por obrigatoriedade da estrutura interior do espaço caseiro transmontano (era Inverno e por isso sentávamo-nos sempre ao pé do lume, circunstância que apenas permite estas duas localizações). As posições lado a lado foram conseguidas com

¹¹² Sobre a postura que o recolector deve ter na recolha na área da Literatura Oral e Tradicional, ver Guerreiro (1976, 15).

¹¹³ “a proxémica refere-se a grandezas espaciais como a distância que é mantida entre dois indivíduos, as suas orientação e postura quando se encontram numa situação de interacção” (Rodrigues, 2007, 88).

informantes previamente conhecidas. Os **movimentos da cabeça**¹¹⁴ não eram muito visíveis nas orações; na verdade, quando recolhi outros géneros, como contos ou benzeduras, outros tipos de movimento surgiram (no primeiro caso há um grande número de gestos associados ao contar da história e, no segundo, houve uma informante que balouçava o corpo, enquanto outra fazia gestos explicativos relacionados com materiais complementadores e adjuvantes à eficácia de uma benzedura). Pelo contrário, de um modo geral, durante a *performance* de uma oração, a imobilidade toma conta da enunciação, pelo que se torna numa característica do seu desempenho físico. Em relação à **mímica**¹¹⁵, verifiquei que durante uma oração a expressão facial das informantes é consternada e séria, com movimentos bucais pouco acentuados. Quanto ao **olhar**¹¹⁶, as informantes com quem não tinha familiaridade desviavam o olhar de mim aquando da enunciação (orientação assimétrica)¹¹⁷, enquanto que as outras sustinham mais o olhar (orientação simétrica)¹¹⁸. Em alguns dos casos, as informantes fechavam os olhos enquanto diziam as orações, ou então olhavam fixamente (*gaze*) para o chão, o lume, etc. Relativamente ao **gesto**, há diferentes aproximações e várias tipologias que não se vão explorar aqui. O mais importante em relação à gestualidade é que parece ser consensual a conclusão de que o gesto e a linguagem estão intimamente ligados (quando funciona um, funciona o outro, e quando falha um, falha o outro). O gesto é adquirido e está presente no processo de socialização, sendo determinado pela cultura¹¹⁹, o que permite concluir que numa composição oral como uma oração, o rezador irá repetir os gestos aprendidos quando lha transmitiram; mal começa a verbalização, começa simultaneamente esse gesto. Como disse atrás, a

¹¹⁴ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interacção face a face* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 94.

¹¹⁵ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interacção face a face* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 99.

¹¹⁶ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interacção face a face* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 105.

¹¹⁷ Segundo Isabel Galhano Rodrigues, o desvio do olhar pode ter três acepções: ora como um corte na interacção, como um gesto de embaraço, ou então como forma de procurar concentração enquanto se expressa, nomeadamente olhando para cima ou obliquamente para um dos lados, implicando uma actividade mental como reflexão e memória, o que observei directamente em recolha (Rodrigues, 2007, 108-113).

¹¹⁸ “à semelhança do que foi dito em relação à proxémica, as pessoas olham mais para aquele(s) de quem gostam” (Rodrigues, 2007, 106).

¹¹⁹ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interacção face a face* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 114 e 119.

imobilidade tomou conta dos vários desempenhos de orações na recolha, embora houvesse um gesto que se destacava e que foi o do entrelaçamento de dedos das mãos, ou a simples união das mãos, maioritariamente posicionadas em cima das pernas. Os gestos podem, concluindo, não ser intencionais ou sequer conscientes, mas são quase tidos como convenções aprendidas socialmente (absorvidas no processo de aprendizagem de composições orais, neste caso)¹²⁰. A um nível mais generalizado, e não apenas no âmbito de recolha, há gestos e desempenhos geralmente ligados à oração que importa referir, como a posição de joelhos ou de mãos viradas ao alto (durante o Pai Nosso, por exemplo), e também as mãos unidas, palma com palma e dedos esticados ou entrecruzados, os olhos fechados, além de outras que poderiam apontar-se como posições universais de oração¹²¹.

Mas para o estudo sobre a *performance*, não só o comportamento corporal é importante, também o sendo o desempenho vocal. As composições orais exigem uma velocidade vocal mais ou menos rápida, ou até lenta¹²², mas quanto às orações, não consegui encontrar um padrão para este tipo de diferença. O único elemento perceptível na voz foi o abaixamento, que foi uma constante em todas as entrevistadas. Não só fará parte da soturnidade implícita na enunciação de um discurso com propósitos devocionários, mas também parece transparecer do isolamento e da personalidade indissociáveis das orações, as quais não costumam ser transmitidas sem propósito. Para este elemento performativo sobressair na recolha, pode pressupor-se que os orantes baixam a voz como farão ao dizê-la nas suas circunstâncias originais. Este fenómeno assemelha-se a um murmúrio¹²³. Só quando surgia uma oração que me estava a ser ensinada com intenção prática, se verificou um levantamento de voz e um espaçamento das palavras, tendo em vista a minha memorização.

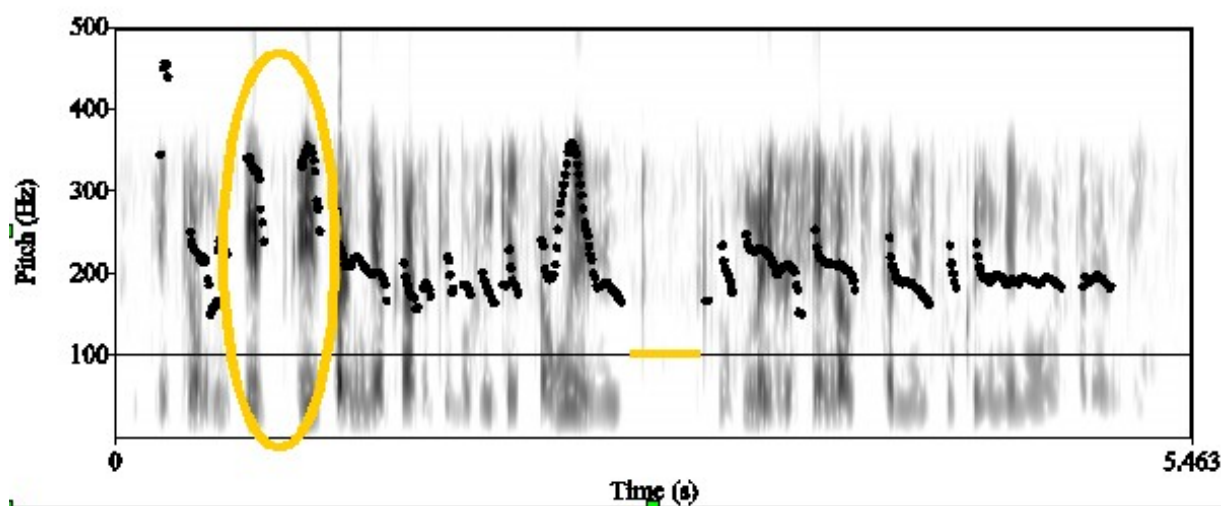
¹²⁰ Isabel Maria Galhano Rodrigues, *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interação face a face* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 144-145, nota 62. Ver também sobre actos que passam a ser convencionais e que para o actuante são costumes associados a um tipo de arte ou composição: Finnegan (1992, 88-89).

¹²¹ César Vidal Manzanares, “oración” (*Diccionario de Jesús y los Evangelios*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2006, 283-284).

¹²² Ruth Finnegan, *Oral Poetry – Its nature, significance and social context* (Indiana: Indiana University Press, 1992), 124-125.

¹²³ Arnaldo Saraiva enumera algumas das várias formas de enunciação, das quais o murmúrio (Saraiva, 2001, 16).

Para suplantar falhas de análise no domínio da entoação e prosódia, contactei a Mestre Marisa Sousa Cruz¹²⁴, especialista nessas áreas, para que ouvisse dois ficheiros de recolha, dos quais seleccionou duas orações diferentes, bem como um exemplo em fala espontânea da mesma informante. Pedi-lhe que analisasse os contrastes entoacionais entre a fala espontânea e a enunciação de uma oração. A sua conclusão¹²⁵ foi a seguinte: comprova-se que a enunciativa em fala espontânea tem níveis significativamente mais díspares de sonoridade do que na enunciação das orações. Analisando o Formante 0, Marisa Sousa Cruz conclui que na primeira “observam-se contornos ascendentes e descendentes, variações melódicas características da fala humana”:

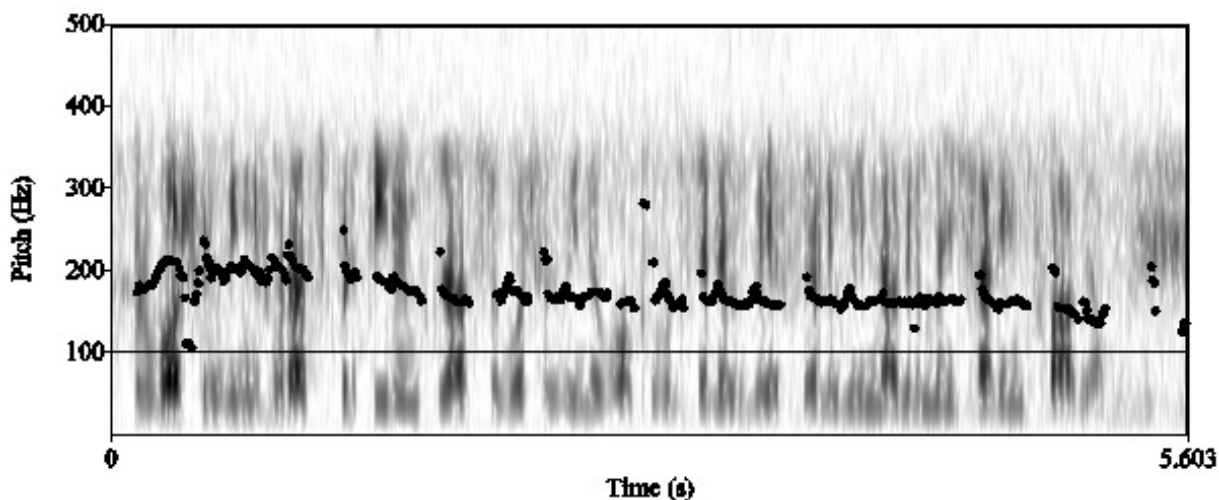


A. Conversação_Adélia

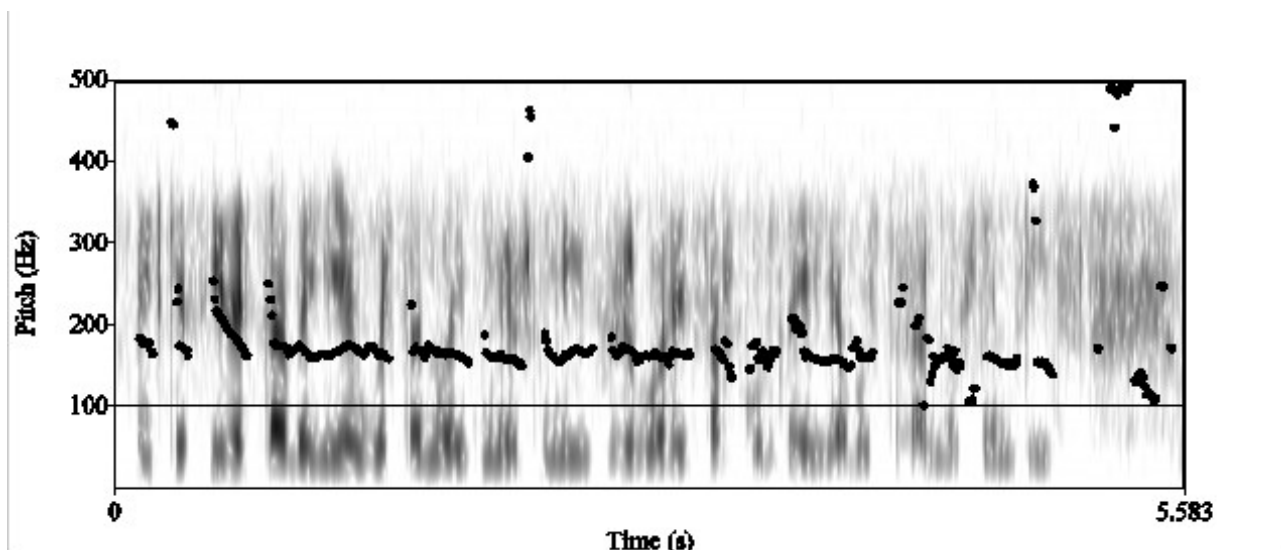
e nas orações “a curva de F0, paradoxalmente, encontra-se praticamente plana, indicador de um tipo de som / discurso monótono”, verificando-se um “abaixamento do tom médio de voz da falante em causa”:

¹²⁴ Doutoranda no Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, especialista em gaguez e nos seus fenómenos a nível prosódico, experiente na avaliação de materiais deste tipo.

¹²⁵ A metodologia completa e os procedimentos utilizados pela investigadora estão em anexo, como mais imagens comprovativas das conclusões por ela tiradas (Anexo I).



B. Oração_Adélia_os vossos



C. Oração_Adélia_bem esquecida estava eu

E acrescenta: “assim, em A [ficheiro de fala espontânea] o *pitch range* (banda de frequências que se estende do valor mais baixo ao valor mais alto) é mais amplo (150-350Hz, sensivelmente) do que em B (130-210Hz) ou C (140-220Hz) [B e C – ficheiros representativos da enunciação de orações]”¹²⁶.

A nível rítmico, também foram detectadas diferenças entre os vários discursos: “no mesmo tempo de duração total de cada um dos excertos, a informante produz uma maior quantidade de palavras na oração do que na conversação, modalidade em que, conforme assinalado em A, se verificam disfluências(...)

¹²⁶ Nos parêntesis rectos vão acrescentos meus.

ou pausas (...), o que raramente ocorre na oração. Tais características devem-se ao facto de, entre outras razões, o planeamento discursivo ser mais lento no caso da conversação do que no da oração (discurso citado de memória, logo, que não implica processamento simultâneo à produção)'.¹²⁷

Encontram-se, então, dois tipos de intervenção performativa mais pormenorizada na produção de uma oração: a voz (abaixamento e rapidez de enunciação) e o olhar (*gaze*, desvios para concentração e memorização).

Concluindo, quando se diz uma oração, não se está, apenas, a enunciar um conjunto de palavras; está também a haver um comprometimento emocional (fé), intelectual (memória) e corporal (a regra, o desempenho, o ritual) da parte de quem a diz. Uma oração pode pertencer à tradição e ter sido aprendida num contexto familiar, mas cada desempenho é único.

Muito se poderia ainda dizer sobre a *performance*, que implica mais do que o que foi referido. Procurou-se apenas observar os cumprimentos que se seguem na enunciação de um texto religioso deste tipo, mais do que fazer um estudo histórico e teórico da *performance* na Literatura Oral em geral.

3.2.3. O orante e o lugar da oração

A fé expressa por meio da oração tem, para além do seu desempenho físico e discursivo, enquadramentos funcionais próprios¹²⁷. Nesta delimitação do contexto da oração importará ainda referir, embora apenas parcamente, os espaços e tempos da oração, bem como os destinatários, sagrados e não sagrados, destacando-se dos sagrados Jesus Cristo. Muitas orações têm tempo e espaço próprios. Uma utilizam-se em casos urgentes, outras há que apenas se dizem quando se sente necessidade, quando falta a presença protectora de um santo, da Virgem Maria ou de Deus. Há orações para todas as horas, no quotidiano, relacionadas com os lugares por onde se passa: de noite, de manhã, de tarde, nos caminhos e encruzilhadas do campo (meio rural), na cama, à mesa (meio

¹²⁷ Manuel da Costa Fontes, *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)* (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1987), LX.

familiar, casa), antes de entrar na Igreja, ao benzer-se ou a persignar-se, na comunhão, na confissão (meio litúrgico), e em certos tempos cíclicos ou periódicos. Reza-se a muitas entidades divinas, escolhe-se o santo protector, reza-se ao anjo da guarda, reza-se pelos finados, pelas almas, pelos pecadores, pela família, pelo próprio¹²⁸.

Os espaços de oração são variados, desde os templos ou lugares sagrados até aos profanos, tendo cada um o seu significado e âmbito próprios¹²⁹. Pode orar-se em casa (à mesa, na cama, à porta de casa), na Igreja, no campo, onde se necessita.

Quanto aos tempos da oração, a manhã e a noite são as alturas do dia em que se dá mais primazia à expressão de fé, facto que é sugerido pelas obras de recolha que contemplam orações e devocionários¹³⁰. Também a Igreja reconhece a manhã e a noite como tempos muito propícios “as Laudes, oração da manhã, e as Vésperas, oração da noite, tidas como os dois pólos do Ofício quotidiano pela tradição venerável da Igreja universal, devem considerar-se as principais Horas e como tais celebrar-se”¹³¹. De manhã, ora-se à luz, ao levantar¹³², ao lavar-se¹³³, ao abrir a porta do quarto¹³⁴, em pequenas orações pede-se perdão pelos pecados, pede-se protecção, reza-se quando canta o galo, pede-se direcção e guia, entrega-se a alma a Jesus ou à Virgem ou simplesmente se louva e agradece o dia

¹²⁸ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 64-102; ver também Manuel da Costa Fontes, *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes* (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1987), LX; e uma panóplia de utilidades atribuídas a preces: Eduardo Basto de Albuquerque, *Orações & Rezas Populares* (Porto Alegre: Rigel, 2004), 14-15, e *Devocionário do Cristão* (Porto: Casa Nun' Álvares, 1963), por todo o livro se encontram orações relacionadas com os seus destinatários.

¹²⁹ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano* (Lisboa: Edições Livros do Brasil), 25 e seguintes. Embora sejam espaços de naturezas diferentes, por vezes os devotos ultrapassam a barreira entre eles, como já se verificou em 3.1: há orações populares que se dizem dentro do edifício religioso, e também há orações oficiais que entram no espaço profano e que se associam a orações populares (como o Pai-Nosso ou a Ave Maria). Isto deve-se ao tipo de orações de que se trata, as quotidianas e as da Paixão, essencialmente, que se adequam perfeitamente ao espaço sagrado e ao profano (dependendo da sua função), talvez porque não terem conteúdos supersticiosos e os temas e petições serem professados pela Igreja. Mas veja-se como o espaço sagrado está sempre associado a uma prática devocional de oração: antes de entrar na Igreja, dentro da Igreja, um grande rol de orações relacionadas com as várias actividades litúrgicas, ao avistar o cemitério, ao passar um cruzeiro, e outros exemplos (Pombinho Júnior, 2001).

¹³⁰ *Devocionário do Cristão*. 1963. Porto: Casa Nun'Álvares.

¹³¹ *Sacrossantum Concilium*, Constituição Conciliar sobre a Liturgia Sagrada, aprovado pelo Concílio Vaticano Segundo, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html, Capítulo IV, “O Ofício Divino – Normas para a reforma”, 89, a).

¹³² Natália Maria Lopes Nunes da Graça, *Formas do Sagrado e do Profano na Tradição Popular* (Lisboa: Edições Colibri, 2000), 143, I.

¹³³ J. A. Pombinho Júnior, *Orações Populares de Portel* (Lisboa: Edições Colibri, 2001), 51-52.

¹³⁴ I. F. Custódio, M. A. F. Galhoz e I. Cardigos, *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, III (Loulé: Edição da Câmara Municipal, 2008), 39-48.

que irá ser:

Bendita seja a luz do dia
Bendito seja quem a cria
Benditos sejam Jesus, José e Maria¹³⁵

Ainda de dia, à mesa, antes de começar, agradece-se a comida, pede-se bênção, dá-se graças:

Abençoi, Senhor,
os alimentos que vamos tomar;
que eles renovem as nossas forças
para melhor Vos servir e amar.

E depois das refeições:

Nós Vos damos graças, Senhor,
pelos vossos benefícios,
a Vós que viveis e reinais
pelos séculos dos séculos. Amen.¹³⁶

Ao sair de casa, pede-se protecção para que o inimigo não apareça ou para quando se passar por ele. Para afastar as tentações¹³⁷, ora-se quando tocam os sinos, antes e depois de entrar na Igreja¹³⁸, antes de o padre chegar e começar a missa, ou enquanto caminha até ao altar, ora-se quando ele lá chega, reza-se durante a missa (ao mudar o missal, ao levantar a hóstia e o cálice), quando termina a missa, antes da confissão (o enunciador reconhece os seus pecados e apela à confissão¹³⁹), depois da “acusação dos pecados”, depois da confissão, antes e depois da comunhão¹⁴⁰, ao sair da Igreja¹⁴¹. Também em momentos fúnebres ou relacionados com os finados

¹³⁵ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 15-21 (orações da manhã), esta oração está na página 15.

¹³⁶ Paróquias de Portugal, <http://www.paroquias.org/oracoes/?t=3>, “Oração para as Refeições”.

¹³⁷ Mariana Gomes, *RiS (2007) - Recolhas do Centro de Tradições Populares Portuguesas* (no âmbito do seminário de Mestrado em Estudos Românicos – Literatura Oral e Tradicional, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007) [inédito]: de Virgínia Salazar, para pedir protecção para não aparecer o inimigo e para quando ele aparece – *incipit* “Eu bejo o meu inimigo e num o temo” e “Leba o que deixas” e de Albertina Moreno a oração para afastar a tentação e é assim: “Sete raios tem o sol, / Sete raios tem a lua, / Arreda, arreda, Satanás, / Que esta alma não é tua!” (diz-se duas vezes a mesma quadra).

¹³⁸ As orações de quando se está na Igreja são inúmeras e já foram recolhidas por alguns. Vejam-se também as que estão contidas em J.A. Pombinho Júnior (2001), composições 16-41.

¹³⁹ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 47-50.

¹⁴⁰ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 22-63.

¹⁴¹ I. F. Custódio, M. A. F. Galhoz e I. Cardigos, *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, III (Loulé: Edição da Câmara Municipal, 2008), 116-118.

se ora: antes de alguém falecer¹⁴², quando alguém faleceu, enquanto se vela¹⁴³, e também quando a alma entra no céu¹⁴⁴. Já ao final do dia pode expressar-se uma oração ao pôr do sol¹⁴⁵.

A noite é um momento essencial para a oração, quando o rezador se deita e reflecte sobre as acções do dia e pede protecção para a noite:

Nesta cama me deitei,
Com sete anjos me encontrei.
Três aos pés,
Quatro à cabeceira,
E Jesus Cristo na dianteira.
Com Deus me deito,
Com Deus me *lebanto*,
Acho-me na graça do *dibino* Espírito Santo¹⁴⁶.

Também se pede protecção ao apagar da luz¹⁴⁷, e para o caso de, durante a noite, a morte chegar¹⁴⁸.

A muitas outras situações específicas do quotidiano pode associar-se uma oração: ao amassar o pão, ao pôr o pão no forno¹⁴⁹, ao trovejar, ao se avistar o cemitério¹⁵⁰, quando se bebe água que se desconhece, nos campos, “quando se vê a lua nova”, “para o mal da lua”, quando chove e se quer sair de casa, “quando se espirra”¹⁵¹, “antes de qualquer acção”¹⁵². Inserem-se, como se pode verificar, em praticamente todos os momentos, adaptando-se às mais contemporâneas situações, existindo mesmo uma *Oração para antes da ligação à Internet*¹⁵³ que se dirige a Santo

¹⁴² Celina Maria Busto Fernandes, *Ecos do Passado, Vozes do Futuro – Literatura Oral e Tradicional dos Concelhos de Vinhais e Chaves* (S.l.: Sons da Terra, 2001), 36, 16 – Antes de alguém morrer.

¹⁴³ Vejam-se as composições do *Rasto Divino* presentes neste *corpus* (Grupo D).

¹⁴⁴ No *corpus* deste trabalho: MG-JC-58 e MG-JC-59 (*Testamento de Cristo*, Grupo G).

¹⁴⁵ Duas orações ao pôr do sol em Guerra Junqueiro, *Orações de Ligares* (Porto, Campo das Letras, 2001), 57 e 125. Também estão contempladas no conjunto coligido para este trabalho: MG-JC-49 e MG-JC-57.

¹⁴⁶ Mariana Gomes, *RiS (2007) - Recolhas do Centro de Tradições Populares Portuguesas* (no âmbito do seminário de Mestrado em Estudos Românicos – Literatura Oral e Tradicional, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007) [inédito]. Informante: Isabel Quina.

¹⁴⁷ Natália Maria Lopes Nunes da Graça, *Formas do Sagrado e do Profano na Tradição Popular* (Lisboa: Edições Colibri, 2000), 145, XIII. Ver também Proença (1941, 123).

¹⁴⁸ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 112.

¹⁴⁹ Encontra-se transcrição em muitas colecções, mas veja-se em vídeo a oração para quando se põe o pão no forno em: http://www.memoriamedia.net/central/index.php?option=com_content&view=article&id=9&Itemid=219

¹⁵⁰ J. A. Pombinho Júnior, *Orações Populares de Portel* (Lisboa: Edições Colibri, 2001).

¹⁵¹ I. F. Custódio, M. A. F. Galhoz e I. Cardigos, *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé, III* (Loulé: Edição da Câmara Municipal, 2008), composições 414-415, 417-420, 421, 422-423, 424.

¹⁵² Estudos de Produção Literária Transmontano-Durienses (UTAD/FCT), *Literatura Oral, recolhas feitas entre 2006 e 2008* (disponível em linha), <http://home.utad.pt/~letras/SiteLiteratura/menu.htm> (Mesão Frio, p. 7).

¹⁵³ “Deus omnipotente e eterno, / que nos plasmastes à vossa imagem / e nos mandastes buscar tudo quanto é bom, / verdadeiro e belo, / especialmente na Divina Pessoa / do vosso Filho Unigénito, / Nosso Senhor Jesus Cristo, / concedei-nos, nós Vos pedimos, / que por intercessão de Santo Isidoro, / bispo e doutor, / nas nossas viagens através da Internet / movamos as mãos / e os olhos às coisas que Vos agradam, / e acolhamos com caridade e paciência / todos quantos encontrarmos. / Por Cristo Nosso Senhor. Amen” (Oração para antes da ligação à Internet (Santo

Isidoro de Sevilha.

Os tempos da oração são, além das alturas do dia, as épocas do ano. O Natal e a Páscoa são as principais festividades cíclicas do ano, sendo a Páscoa a mais propícia à oração pois é nesta época que se renova o espírito para o resto do ano e se revelam os pecados cometidos¹⁵⁴. Relacionam-se estes textos quaresmais com as temáticas do fim da vida terrena de Cristo, a Paixão, a Morte, e com a renovação e Ressurreição¹⁵⁵.

As orações exortam muitas entidades soberanas para louvar e pedir por qualquer desequilíbrio na vida do orante. Entre os principais destinatários a quem se ora estão Deus e Jesus, a Virgem Maria e os Santos, sendo Santo António de Lisboa o preferido¹⁵⁶, também referenciado nas orações da paixão de Cristo, como se poderá ver na secção de análise (em orações como *Ó meu Altíssimo Senhor*). Outros também são contemplados nas preces populares: o anjo da guarda, Jesus do Bom Conforto, Senhora da Encarnação, Virgem Santa do Rosário, Senhora da Conceição, Santa Teresa, Anjo São Gabriel, Espírito Santo, Santa Helena, Santo Onofre, São Romão, São Silvestre, Santa Bárbara, São Jerónimo, São Gregório, São Gloirinho, São Bartolomeu e outros¹⁵⁷.

Servindo qualquer que seja o propósito, Jesus Cristo tem evidente protagonismo nas orações portuguesas. A figura central da doutrina Cristã surge em textos de qualquer tempo: sejam orações matinais, ao entrar na igreja, antes da missa, antes da confissão, depois da confissão, da noite, e muitas outras¹⁵⁸. Surge como destinatário principal da crença e oração piedosas, até ao nível mais prático e utilitário: numa oração para afastar trovoadas, no final, invocam-se as quatro entidades

Isidoro de Sevilha), disponível em: <http://www.paroquias.org/oracoes/?o=52>).

¹⁵⁴ “Ao «lavar do corpo e do espírito humano todo o pecado», com ela iniciam os crentes, a partir do acto baptismal, o «caminho da fé reforçada em Cristo e nos dogmas da Igreja Católica»”: Barros e Martinho Costa (2002, 124).

¹⁵⁵ Sobre isto, ver a secção de análise do *corpus*, principalmente no nível temático.

¹⁵⁶ Firmino Martins, *Folklore do Concelho de Vinhais* (Vinhais: Edição da Câmara Municipal, 1997), I, 31. Ver também a representatividade que Santo António tem no imaginário popular e as diferentes petições e utilizações que se fazem à sua figura em Isabel Santos e Mariana Gomes, “Tradição devocional de Santo António” (Comunicação apresentada na VII Jornada do Centro de Tradições Populares Portuguesas, com o tema *Oralidade Tradição Património*, Castro Verde, 2008) [no prelo].

¹⁵⁷ I. F. Custódio, M. A. F. Galhoz e I. Cardigos, *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, III (Loulé: Edição da Câmara Municipal, 2008). Poderia citar outras fontes, mas são muitas e com muitas referências a estes mesmo santos.

¹⁵⁸ Para ver exemplos destas orações e as suas referências a Jesus, veja-se Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), principalmente as orações da noite: pp. 169-126.

sagradas: Santa Bárbara, São Jerónimo, à Cruz de Cristo e, por final, a Cristo propriamente ¹⁵⁹. Jesus aparece em orações muitas vezes como o julgador e pesador das almas (“Justo Juiz divinal” ¹⁶⁰), e a Virgem como apaziguadora que tenta sempre fazer perdoar as almas perdidas e pecadoras, o que é bem visível neste trecho narrativo:

- Aqui me deito aos teus divinos pés,
meu divino filho,
p'ra tu perdoares as tuas injúrias
a quem te injuriou,
p'ra qu'os pecadores injuriados
se perdoarem uns aos outros.
Daqui não me levantarei
sem tu perdoares.
- Levanta-te daí,
minha mãe Maria Santíssima,
qu'as minhas injúrias
sarão perdoadas.¹⁶¹

Jesus aparece nas orações com diversos papéis sagrados, e em diferentes passos da sua vida: como Deus, como Filho da Virgem Maria, Menino, crucificado e mártir (principalmente nas orações da Quaresma), como salvador, protector, julgador das almas; é referenciado na quase totalidade de orações, nem que seja em pequenas fórmulas laudatórias como “Para sempre, Amem, Jesus” ou outras.

Para além dos destinatários da oração, também é muito importante referir os beneficiários das preces, ou seja, aqueles por quem se reza. Há orações de voz individual ou colectiva, pedindo-se ora por si, ora por outros. Há orações “pelos que não conhecem a Jesus”, pelos noivos, pelos sacerdotes, pelos doentes, pela família, pelos noivos¹⁶², pelas almas¹⁶³.

A expressão da fé, a exposição de pedidos ou a simples complementação de momentos quotidianos, fazem-se, por meio da oração, em vários tempos, espaços e a diversas entidades, incluindo outros no acto devocional. A oração é, por tudo isto, mais do que um discurso ou um texto, uma predisposição, um ritual inserido num condicionamento social, psicológico, religioso.

¹⁵⁹ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 85.

¹⁶⁰ Ver, por exemplo, I. F. Custódio, M. A. F. Galhoz e I. Cardigos, *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé, III* (Loulé: Edição da Câmara Municipal, 2008), 274-285.

¹⁶¹ Ver no *corpus* recolhido para este trabalho: MG-JC-23 (*Sexta-feira Santa*).

¹⁶² Paróquias de Portugal, <http://www.paroquias.org/oracoes/?t=0>

¹⁶³ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 93-102.

4. O *corpus*

Para delimitar este *corpus* de orações foi necessário um estudo prévio numa tentativa de aproximação ao que é este género textual e ao contexto onde se insere. É um género valiosíssimo e ainda muito presente na utilização diária dos seus enunciadores e, pelo que se poderá observar na análise destas composições (capítulo 5), não se revela apenas como uma expressão de fé, adquirindo antes traços artísticos e performativos muito próprios. Deste modo, sendo parte integrante do grande género da Literatura Oral e Tradicional, a oração não pode ser tratada como um texto escrito comum.

4.1. Metodologia de edição

4.1.1. Edição electrónica de *corpora* orais

O texto oral tem particularidades próprias. Quando há uma produção / transmissão¹⁶⁴, adquire um significado, não só pelo que é dito, mas pela forma como é dito, e pelas circunstâncias em que ocorre (temporais, linguísticas, geográficas, pessoais ou familiares, naturais ou de recolha, artificiais, provocadas, etc.). A sua existência na voz e na oralidade, o seu contexto de *performance*, a sua envolvência humana fazem com que a transcrição de uma composição tenha as suas especificidades.

Um texto oral e um texto escrito têm, obviamente, suportes diferentes e a transformação de uma composição oral para a escrita depende quase exclusivamente dos critérios do seu editor. Ana Maria Martins¹⁶⁵ descreve a importância da prática de edição do romanceiro na transformação do suporte de uma composição oral: “Sendo inquestionável o princípio de que é necessário editar todas as versões recolhidas, os problemas a colocar centram-se então em torno de cada versão. E passam pela consideração de alteração do suporte físico do texto, que deixa de ser a voz para passar a ser a escrita. Nesta

¹⁶⁴ Noção de “produ-transmissão” que João David Pinto Correia utiliza a partir de obras de referência como as de Menéndez-Pidal ou Diego Catalán (Pinto Correia, 2003, 31).

¹⁶⁵ Ana Maria Martins, “A edição de romances e o problema da pontuação” (Madrid: Fundación Menéndez Pidal & Universidad Complutense de Madrid, 1994), 359-373.

mudança o que é que o texto perde e até onde pode manter-se igual a si próprio? E em que medida o editor é responsável pela maior ou menor manutenção da identidade do texto? [§] O acto de recitação é único e ainda, porque acto, não fixável: a gravação perde o contexto temporal, espacial e humano da recitação; a escrita perde ainda a voz, pelo que força a adopção de novos significantes. Mas a conversão do texto oral a uma representação escrita anula a sua integridade, não lhe apaga a identidade. O texto continua a ser reconhecível como o mesmo, e a sua maior ou menor normalização depende do editor cujo comportamento, mais ou menos consciente, é determinado por uma maior ou menor capacidade de reacção aos hábitos e estereótipos de uma cultura do texto escrito e impresso¹⁶⁶.

Dadas as dificuldades de transposição de textos orais para o suporte escrito (diferentes destinatários, diferentes sentidos de conservação), torna-se necessário considerar a possibilidade de oferecer ao leitor da versão escrita uma informação rica sobre o contexto de ocorrência original da composição (o que deste possa ser recuperado): isto é possibilitado pela edição electrónica. O texto deixa de aparecer unicamente na sua versão oral, ou só na escrita, passando a ser possível sobrepor os dois suportes. Isto permite que seja recuperada uma parte do contexto de transmissão e que permaneçam acessíveis as informações sobre o desempenho. Talvez se possa até dizer que a integridade do texto¹⁶⁷ se mantém, embora artificialmente. A única ressalva a fazer é a de que o meio electrónico preserva e arquiva fisicamente uma composição, mas não permitirá a sua manutenção.

Na edição electrónica, como em qualquer outra de um texto de natureza oral, é óbvia a perda da circunstância humana, circunstância que também particularizam (para além de Ana Maria Martins, já citada) Paul Zumthor e Ruth Finnegan, focando a importância da voz e da *performance*¹⁶⁸, elementos essenciais na produção de qualquer composição oral. Como já foi sucintamente referido no ponto 3.2.2, a questão de, no acto de recolha, a *performance* e a identidade

¹⁶⁶ Ana Maria Martins, “A edição de romances e o problema da pontuação” (Madrid: Fundación Menéndez Pidal & Universidad Complutense de Madrid, 1994), 360.

¹⁶⁷ Ana Maria Martins, “A edição de romances e o problema da pontuação” (Madrid: Fundación Menéndez Pidal & Universidad Complutense de Madrid, 1994), 360.

¹⁶⁸ Algumas obras que analisam este assunto são de autores como Paul Zumthor, Ruth Finnegan, Isabel Galhano Rodrigues, Arnaldo Saraiva, Carlos Nogueira (2006).

original da composição (na sua completude) se perder é um factor essencial quando se tem em conta a edição destes textos. Não será possível que o enunciador de uma oração, perante uma situação de recolha, lhe dê o mesmo significado do que numa situação pessoal, íntima, de carácter religioso.

Voltando à questão anterior, o papel do editor do texto oral é o de transpor o máximo de informação que o seu desempenho forneça, mas de modo a que mantenha o texto legível e compreensível para o seu destinatário¹⁶⁹.

Ainda segundo Ana Maria Martins, o problema da definição de normas de transcrição tem duas partes: uma é a da “representação escrita dos segmentos fónicos organizados em unidades de sentido”, e outra, “a representação na escrita de unidades supra-segmentais manifestadas no ritmo e na entoação”¹⁷⁰. Na minha pesquisa para encontrar exemplos de edições electrónicas de discurso ou composições orais, percebi ser fundamental que sejam explicadas a metodologia e as normas de utilização e de edição usadas no conjunto de textos editados. A máxima clareza, anotação e descrição de todos os passos numa investigação tornam o trabalho mais eficiente e dão elementos para ser avaliado por outros.

4.1.2. Um exemplo

Como exemplo de edição electrónica na área da Literatura Oral descreve-se aqui brevemente o projecto Pan-Hispanic Ballad Project¹⁷¹, coordenado por Suzanne Petersen¹⁷². O projecto tem um sítio na Internet de muito fácil utilização e está estruturalmente bem concebido no ponto de vista do utilizador ou investigador. A pesquisa é simples de utilizar e os resultados surgem rapidamente, o

¹⁶⁹ “Pela consideração simultânea do texto (intrinsecamente oral) e do leitor (produto cultural do texto escrito) passa o problema da transcrição. Problema complexo porquanto a transcrição não pode ser tão fiel ao texto oral que o torne ilegível nem tão normalizadora que, sendo confortável para o leitor, ponha em perigo a identidade do texto. Conseguir o equilíbrio entre a não traição ao texto e a não marginalização do leitor é esse o papel do editor” (Martins, 1994, 360).

¹⁷⁰ Ana Maria Martins, “A edição de romances e o problema da pontuação” (Madrid: Fundación Menéndez Pidal & Universidad Complutense de Madrid, 1994), 360.

¹⁷¹ Disponível em linha no seguinte endereço: <http://depts.washington.edu/hisprom/>.

¹⁷² Notável e bem conhecida por todos, esta investigadora tem relação com o romanceiro desde que fez a edição electrónica de alguns romances do Seminario Menéndez Pidal, no qual colaborou desde os anos oitenta do século XX. É Professora Associada na Universidade de Washington, doutorada em estudos de Literatura Espanhola Medieval e Romanceiro Hispânico.

que demonstra a preocupação quanto ao peso da informação contida na publicação electrónica dos textos. O programa utilizado para a feitura da edição digital foi o Microsoft Visual FoxPro (programa que detém um sistema de desenvolvimento de bases de dados complexas). São disponibilizados três recursos: duas bases de dados (uma bibliográfica, que aparece directamente com pesquisa controlada, e uma outra de romanceiro) e uma listagem de *links* relacionados com índices e sub-classificações (conforme é dito no sítio¹⁷³). Estes estão relacionados ora com a tradição romancística (referências de catalogação, títulos dos romances, contaminações emprestadas e adquiridas, protagonistas, categorias temáticas, motivos, etc.), ora com a base de dados constituída e editada pelo projecto coordenado por Petersen. Disponibiliza os seguintes índices: motivos, títulos dados a cada romance no *corpus*, título e metrificação, *incipit*, último verso, etc.; e também a lista de países de origem das composições, textos ordenados pelos números de catalogação do IGRH¹⁷⁴. De todas estas listas, utilizei algumas para localização dos exemplares do acervo romancístico oral, para comparação com as orações (cf. secção 5) e verificação das composições.

Do ponto de vista da utilização, este sítio mostra-se bastante completo, tanto para utilizadores comuns como para especializados (investigadores na área do folclore, romanceiro e literatura oral em geral que conhecem e manuseiam frequentemente as fontes e índices oferecidos para consulta neste projecto). À partida, tem apenas duas desvantagens: apesar de se perceber a preocupação de edição em formato de texto simples (e por isso poder moldar-se e migrar para outro suporte ou transformar noutra linguagem), a *framework* foi realizada por uma aplicação paga, e não aberta gratuitamente. A segunda desvantagem é a de este projecto, apesar de bem sucedido na disponibilização de material romancístico e de, por ser uma edição electrónica, defender a identidade textual, ter criado o seu próprio método de anotação, não estando inserido numa convenção internacional, aberta, gratuita, aplicável a diversas fontes e tipos de texto, isolando-se, assim, das restantes iniciativas na mesma área de estudos. Contudo, esta edição, especificamente,

¹⁷³ <http://depts.washington.edu/hisprom/optional/index.htm>.

¹⁷⁴ *Índice General del Romancero Hispánico*, constituído pelo Seminario Menéndez-Pidal. Índice disponibilizado em linha pelo Pan-Hispanic Ballad Project: http://depts.washington.edu/hisprom/optional/uniqigrh_all.php.

pode incluir outros textos de outros formatos, exactamente por ter a sua estrutura em texto, não sendo por isso completamente alheia a projectos similares. Mais do que desvantagens, qualquer iniciativa deste tipo, e com este grau de preocupação científica, é vantajosa na medida em que auferde de condições para o cruzamento de dados de forma transparente e, acima de tudo, porque tem o intuito da preservação de materiais perecíveis, como é o caso das composições orais¹⁷⁵.

Parece, então, essencial dizer que, hoje em dia, talvez só uma edição electrónica mantenha a máxima identidade possível do texto oral na sua essência de prática literária performativa. O texto, ou melhor, a transcrição de um texto deste tipo poderá ser necessária para efeitos de estudo ou pesquisa, mas será sempre preciso, ou talvez mesmo imprescindível, que seja tratada numa edição que não implique o suporte de papel, ou pelo menos não exclusivamente, pois o digital permite a integração de outros constituintes essenciais para a localização das composições no seu meio natural.

4.1.3. O formato

Começando por uma pequena abordagem histórica, a Text Encoding Initiative (TEI) foi criada nos anos 80/90 do século XX com o objectivo da standardização da anotação de texto. Anteriores tentativas houve, embora sem sucesso em termos de adopção generalizada, porque se concentraram na edição electrónica de texto para projectos ou trabalhos singulares, e pouco se preocuparam com questões de partilha ao alcance de todos¹⁷⁶. A convenção TEI surgiu a partir de uma conferência em 1987 para a Association for Computers and the Humanities, que teve lugar em Vassar, onde estiveram presentes mais de trinta especialistas para discutir questões de standardização. Concluíram ser necessária uma “prática comum e um conjunto de manuais para a

¹⁷⁵ Manuel da Costa Fontes, *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)* (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1987), LXVII.

¹⁷⁶ Shane Houdek, “Electronic Tagging of Verse: A Review of the Literature” (Department of English, University of Minnesota, Undergraduate Opportunities Program (UROP) project, 1997), 1; TEI Consortium, *TEI P5: Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange* (Oxford-Providence-Charlottesville-Nancy: <http://www.tei-c.org/>), xxiv.

computação nas humanidades”¹⁷⁷. A TEI foi depois criada nos E.U.A. e constituída (em 1988) para elaborar esses manuais com fundos do National Endowment for the Humanities¹⁷⁸. O último destes guias, intitulado P5, foi recentemente publicado em linha (2008)¹⁷⁹ – ainda modificado em Fevereiro de 2009. É essa a versão que uso neste trabalho, por ser a única que contém uma parte específica para a anotação de texto em verso e por poder integrar num mesmo ficheiro a contextualização de texto gravado e transcrito a partir da oralidade (ou seja, pode conter informação que, à partida, estaria designada para textos com âmbitos muito diversos).

Para serem definidas as normas de anotação da TEI teve de se considerar o tipo mais adequado de sintaxe de programação: convinha escolher uma que implicasse facilidade de aprendizagem, facilidade de utilização, legibilidade pelo homem e pela máquina, liberdade de utilização (sem custos ou que estivesse associada a algum tipo de aplicação específico)¹⁸⁰. Ao princípio, a decisão recaiu sobre a anotação em SGML, por ser uma linguagem que tinha em si condições para a universalização; mas em 1998 (já com o manual P5) houve uma nova opção, agora pela linguagem XML.

A XML é assim definida: “Extensible Markup Language, abbreviated XML, describes a class of data objects called XML documents and partially describes the behavior of computer programs which process them”¹⁸¹. Em 1996, um grupo chamado “XML Working Group” criou esta linguagem (Extensible Markup Language – Linguagem Extensível de anotação¹⁸²) para anotação estandardizada. A linguagem anterior, a SGML, tinha-se revelado pouco adaptável às necessidades de conversão para HTML (Hyper Text Markup Language, que é a principal linguagem utilizada para fazer páginas de Internet), daí a TEI ter-se adaptado a esta nova forma de anotação, permitindo

¹⁷⁷ Shane Houdek, “Electronic Tagging of Verse: A Review of the Literature” (Department of English, University of Minnesota, Undergraduate Opportunities Program (UROP) project, 1997), 1 [tradução minha].

¹⁷⁸ Instituição equivalente à Fundação para a Ciência e a Tecnologia em Portugal.

¹⁷⁹ TEI Consortium, *TEI P5: Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange* (Oxford-Providence-Charlottesville-Nancy: <http://www.tei-c.org/>).

¹⁸⁰ Shane Houdek, “Electronic Tagging of Verse: A Review of the Literature” (Department of English, University of Minnesota, Undergraduate Opportunities Program (UROP) project, 1997), 2.

¹⁸¹ W3C, “1 Introduction” (Extensible Markup Language (XML) 1.0 (Fifth Edition), Novembro de 2008. Disponível em: <http://www.w3.org/TR/REC-xml/#sec-intro>).

¹⁸² Tradução minha.

também a XML a mediação entre SGML e HTML.

O XML Working Group, unindo-se a um outro grupo (XML Special Interest Group) era coordenado por Jon Bosak da Sun Microsystems¹⁸³ e formou-se sob a protecção da W3C¹⁸⁴.

Segundo a descrição que a W3C deu dos objectivos para a criação desta linguagem, vejamos os dez alvos nela identificados: 1) abertura, ao contrário da SGML, para a utilização na Internet; 2) a compatibilidade com inúmeras aplicações; 3) compatibilidade com a linguagem SGML; 4) facilidade de construção de programas que processassem documentos XML; 5) abertura mínima para características opcionais (para garantir transparência); 6) clareza e legibilidade dos documentos; 7) rapidez da preparação e construção do design nesta linguagem; 8) formalismo da linguagem, já que uma linguagem formal é simultaneamente clara e concisa; 9) facilidade de criação e 10) irrelevância do grau de “rudeza” da linguagem utilizada¹⁸⁵.

Uma das grandes vantagens da linguagem XML é, então, o facto de não ter de funcionar num programa ou aplicação específicos; pelo contrário, funciona livremente, até num editor de texto comum¹⁸⁶. Um ficheiro deste tipo pode circular ou ser lido por qualquer computador, e também pelo homem¹⁸⁷. A utilização desta linguagem (ou antes *metalinguagem* por ser uma linguagem que descreve outras linguagens¹⁸⁸) é feita a partir de uma codificação ou anotação de texto que a TEI define assim: “Encoding a text for computer processing is, in principle, like transcribing manuscript from *scriptio continua*, it is a process of making explicit what is conjectural or implicit, a process of directing the user as to how the content of a text should be (or has been) interpreted”¹⁸⁹, verificando-se, assim, uma

¹⁸³ A Sun Microsystems é uma empresa conhecida pela geração de aplicações (software) “open-source” (de código aberto e de acesso livre), como seja a Java, MySQL (constructor de bases de dados), OpenOffice.org (aplicação para criação de documentos, concorrente com o conhecido Microsoft Office, embora grátis), OpenSolaris (sistema operativo, concorrente de outros como o Windows, MacOS ou o Ubuntu da Linux) e outras. Como se vê, a TEI e a XML partem de bases que têm preocupações quanto ao livre acesso do utilizador.

¹⁸⁴ Empresa criadora da World Wide Web.

¹⁸⁵ W3C, “1.1 Origin and Goals” (Extensible Markup Language (XML) 1.0 (Fifth Edition), 2008), disponível em: <http://www.w3.org/TR/REC-xml/#sec-intro>.

¹⁸⁶ “A Gentle Introduction to XML”: <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/SG.html>.

¹⁸⁷ Ana Rita Guilherme, Mariana Gomes e Leonor Tavares, “CARDS: a research Tool for linguistics and History” (artigo apresentado nos XI Rencontres Jeunes Chercheurs de l'École Doctorale 268 'Langage et Langues', Paris, 30 - 31 de Maio – 2008 [publicação em 2009 em linha: <http://rjced268.c.la/>]), 57.

¹⁸⁸ TEI, “A Gentle Introduction to XML”: <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/SG.html>.

¹⁸⁹ TEI, “A Gentle Introduction to XML”: <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/SG.html>.

transformação do texto através da anotação, mas mantendo-se paralelamente a integridade do texto no seu suporte original. Com este tipo de estrutura, pode trabalhar-se com a edição de um texto segundo uma forma que o papel não permite. Por exemplo, numa edição crítica, a edição digital permite a comparação de versões dos testemunhos, a colação, a estemática, e até mesmo a reconstrução do arquétipo¹⁹⁰.

4.1.3.1. Definição

A linguagem XML tem muitas vantagens para a anotação de texto e tem as seguintes características principais: é extensível, e por isso pode ser manuseada e adequada aos propósitos do seu utilizador; tem de obedecer às definições de dois tipos de ficheiro, que se podem comparar a uma “gramática profunda” e a uma “gramática de superfície”¹⁹¹. O primeiro é a DTD (Document Type Definition), que estabelece as relações de hierarquia entre os vários elementos e atributos; e o outro é a XLS (Extensible Stylesheet Language, folha de estilo), que transforma o ficheiro anotado em texto editado. Por último, um ficheiro em XML é legível, sem perda de informação, por muitos tipos de *software*, o que torna fácil convertê-lo para outros formatos que não o digital.

Se uma edição for feita a partir de um editor XML (como o Oxygen XML Editor, que foi utilizado para este trabalho, embora qualquer outra aplicação de texto possa ser usada) isso traz algumas vantagens, já que é a própria aplicação a comprovar a boa formação do ficheiro a partir da DTD e da folha de estilo.

O papel do TEI – Text Encoding Initiative – foi o de desenvolver os manuais de anotação e construção de ficheiros em XML para a anotação de texto, principalmente texto tratado no domínio das Ciências Humanas.

Em termos práticos, este formato permite também a associação aos ficheiros XML de

¹⁹⁰ Shane Houdek, “Electronic Tagging of Verse: A Review of the Literature” (Department of English, University of Minnesota, Undergraduate Opportunities Program (UROP) project, 1997), 2.

¹⁹¹ Ana Rita Guilherme, Mariana Gomes e Leonor Tavares, “CARDS: a research Tool for linguistics and History” (artigo apresentado nos XI Rencontres Jeunes Chercheurs de l'École Doctorale 268 'Langage et Langues', Paris, 30 - 31 de Maio – 2008 [publicação em 2009 em linha: <http://rjced268.c.la/>]), 57.

ficheiros de vídeo, áudio ou imagens, por exemplo, que façam parte do enquadramento inicial do texto, conseguindo-se, no caso específico da Literatura Oral, a fidelidade à composição original, não tendo a edição electrónica que enveredar por estratégias de lealdade ao texto por meio de anotações de marcas dialectais, o que acontece na maior parte das edições em papel¹⁹². As vantagens essenciais desta edição são a universalização, a standardização e a possibilidade de se criar uma rede de trabalho internacional em que cooperem investigadores, contribuindo todos eles para uma mesma plataforma. Por tudo isto, este modelo de edição pode garantir uma adaptação aos estudos de folclore e de etnologia em geral e de Literatura Oral em particular.

Cada etiqueta em XML é constituída por uma abertura, por exemplo, a que inicia o texto, `<text>`, e um fecho: `</text>`. Tudo o que esteja escrito entre `<text>` e `</text>` é o seu conteúdo. Como o XML é uma linguagem hierárquica¹⁹³, permite a inclusão de elementos menos importantes dentro de outros mais importantes. Por exemplo, o elemento 'corpo de texto' encontra-se dentro do elemento 'texto': `<text><body></body></text>`.

O TEI empregou etiquetas XML (cerca de quinhentas) e adaptou-as à anotação de texto, utilizando elementos e atributos (que servem para alterar ou especificar os elementos)¹⁹⁴. O seu sistema de anotação funciona para o texto literário (e não literário também), independentemente do género (lírico, dramático, narrativo), da época, língua ou período linguístico¹⁹⁵. É portanto ideal, pela sua plasticidade, para a edição de textos tipicamente variáveis, como é o caso dos espécimes

¹⁹² Como forma de colmatar a falha de reconstituição de certos elementos verbais da composição, que podem ser específicos de uma região ou podem até marcar de alguma forma a construção poética de um texto, muitos recolectores optaram por esta via, como por exemplo Costa Fontes, Maria Aliete Galhoz, Celina Busto Fernandes. Os problemas causados por este tipo de transcrição são não só o da difícil leitura, como o da falta de transparência da linguagem no momento da busca por parte do leitor, já que a ortografia esperável não aparece no texto, como é o caso de transcrições de textos em língua estrangeira (como o mirandês).

¹⁹³ “In the simple cases described so far, we have assumed that one can identify the immediate constituents of every element in a textual structure. A poem consists of stanzas, and an anthology consists of poems. Stanzas do not float around unattached to poems or combined into some other unrelated element; a poem cannot contain an anthology. All the elements of a given document type may be arranged into a hierarchic structure like a family tree, with a single ancestor at one end and many children (mostly the elements containing simple text) at the other”: TEI, “A Gentle Introduction to XML”, v.4. Complicating the issue, <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/SG.html>.

¹⁹⁴ TEI Guidelines em linha - “Encoding Scheme”: <http://www.tei-c.org/Support/Learn/intro.xml>.

¹⁹⁵ TEI Guidelines em linha - “Encoding Scheme”: <http://www.tei-c.org/Support/Learn/intro.xml>.

orais. Tal como afirma Diego Catalán¹⁹⁶, é necessário considerar uma composição de origem e manutenção oral como uma estrutura aberta pela sua inerente variação (como qualquer sistema linguístico). Está-se perante um tipo de texto com condições e características bastante singulares, que exigem uma reflectida rotulação.

Antes de prosseguir com o problema da anotação propriamente dita, tive de reunir todas as informações a ter em conta sobre os textos que iria editar. Para o *corpus* específico desta dissertação, foi necessário construir um novo modelo, pois outros *corpora* baseados na TEI se aplicam a outras áreas de estudo (veja-se por exemplo uma proposta de edição de *corpora* orais de fala espontânea em <http://www.xces.org/>, projecto XCES, levado a cabo pela escola de Vassar), a textos manuscritos (o projecto CARDS, arquivo digital de cartas privadas provindas de processos judiciais, disponível em: http://www.clul.ul.pt/sectores/filologia/projecto_cards.php), textos epistolográficos de um só autor (a edição de cartas privadas de Giacomo Puccini, em <http://www.epistolariopuccini.it/>), ou outros géneros literários orais (Folk Literature of the Sephardic Jews, www.sephardifolklit.org/, a cargo de Samuel Armistead). Este presente conjunto de textos tem necessidades específicas, e por isso construí de raiz um novo modelo de transcrição.

4.1.3.2. Adequação

O objectivo deste trabalho é também o da elaboração de um arquivo electrónico de orações tradicionais coligidas a partir de fontes diversas (cf. capítulo 5)¹⁹⁷. Depois de verificar quais as partes de anotação importantes, foi necessário verificar a correspondente anotação na lógica da TEI. Posteriormente, para cada texto, construí um ficheiro XML com a devida descrição e transcrição, bem como a contextualização na fonte. A cada um desses ficheiros atribuí um nome único no *corpus*, como por exemplo: **MG-JC-57.xml**. Cada ficheiro XML (de cada exemplar) é composto por duas partes: uma é a contextualização 'documental' ('metadados': responsabilidades na edição,

¹⁹⁶ Diego Catalán, Apresentação da *Teoría General y Metodología del Romancero Pan-Hispánico – Catálogo General Descriptivo, Teoría General y Metodología: I.A.* (Madrid: Seminario Menéndez Pidal, 1984), 20.

¹⁹⁷ O *corpus* editado está disponível e deve ser consultado em <http://www.clul.ul.pt/equipa/mgomes/index.html>.

anotação de contexto genético, histórico ou anotações de posologia, a oração no seu contexto de recolha, dados do recolector; taxonomia dada ao texto (arrumação dada pelo recolector e tipologias de referência¹⁹⁸), dados do informante, descrição do texto consoante a sua composição, âmbito de utilização, etc.), e outra com a transcrição textual, elementos que fazem parte do texto ou que o rodeiam (como títulos, epígrafes, anotações de *performance*, anotação textual do tipo rimático, métrico, partes textuais que possam ser destacadas, numeração de linha, anotações anexadas ao texto pelo recolector, etc.).

As primeiras três linhas do ficheiro são instruções de processamento informático. A primeira

```
<?xml version="1.0" encoding="UTF-8"?>
```

identifica a linguagem utilizada (XML), qual a versão e em que grupo de ortografias está a ser utilizada a edição (UTF-8 pertence às das línguas latinas). A segunda linha refere o tipo de anotação e a sua localização:

```
<!DOCTYPE TEI SYSTEM "JC-gerado.dtd">
```

Como a linguagem XML é hierárquica, tem de se respeitar a ordem pela qual se colocam as etiquetas. Cada ficha XML (ou seja, cada texto) apresenta esta estrutura:

i) quanto à parte de contextualização do texto na fonte, localização no *corpus* e recolha, há um elemento-chave que contém todo os metadados: `<teiHeader>`¹⁹⁹ – “TEI Header”, etiqueta obrigatória que contempla como principais elementos: `<fileDesc>`²⁰⁰ – “file description”, descrição bibliográfica completa do ficheiro electrónico. Neste caso, codifica-se o título a dar à composição, a sua contextualização na tese de mestrado, as responsabilidades associadas ao ficheiro (quem criou o modelo – membros do TEI, quem adaptou a anotação – Mariana Gomes, quem é o responsável pela publicação e distribuição no âmbito da dissertação de mestrado – FLUL), a sua contextualização bibliográfica e/ou de recolha (dependendo de ter sido transcrito a partir de uma publicação impressa

¹⁹⁸ A taxonomia de referência provém dos índices que são comumente utilizados: o IGRH e outros que possam ajudar na localização do texto no *corpus* ou noutros arquivos ou catálogos (por exemplo as colectâneas de Manuel da Costa Fontes, Maria Aliete Galhoz e listagens oferecidas pelo Pan-Hispanic Ballad Project).

¹⁹⁹ “supplies the descriptive and declarative information making up an electronic title page prefixed to every TEI-conformant text”: definição de `<teiHeader>`: <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/ref-teiHeader.html>.

²⁰⁰ <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/ref-fileDesc.html>.

ou directamente de um ficheiro áudio ou vídeo); [<encodingDesc>](#)²⁰¹ – “Encoding Description”, etiqueta que contém a descrição do contexto documental do texto, ou seja, de onde veio (se em publicação ou outro tipo de suporte, bem como a descrição bibliográfica completa), uma pequena descrição do projecto em causa, os tipos de normalização que foram feitos em relação ao texto na versão de onde foi retirado e as classificações de referência dadas ao texto a ser editado. O [<profileDesc>](#)²⁰² – “Profile Description”, descrição relacionada com o texto editado, mas sem entradas bibliográficas: qual(is) a(s) língua(s) do texto, em que situação foi produzido, os participantes nessa transmissão e as suas definições, quais as suas principais características: qual o tipo de texto (oração ou texto com elementos oracionais), qual o meio de transcrição (impresso, áudio, vídeo), a constituição (compósito, texto completo, fragmentos), a sua derivação ou grau de originalidade (para estes textos apenas se seleccionou o domínio tradicional porque é o seu meio de transmissão e manutenção), quantos participantes activos ou passivos houve na recolha, o local específico de recolha e situação de recolha (no interior ou no exterior de um edifício, ao lume, indicações que possam completar o enquadramento em que foi produzido um texto), dados do informante (anotam-se o sexo, a idade, nome, local de nascimento, habilitações literárias, credo, local onde reside, e estado civil – a estas podem ser adicionadas outras como a afiliação, data de falecimento, ou eventos na vida da pessoa que se possam associar à composição/*corpus*).

ii) quanto à parte de anotação do texto oracional em si, todas as etiquetas que se lhe referem estão dentro de [<text>](#): [<front>](#), que contém o *incipit* separado do texto para possíveis utilizações posteriores (como a feitura de uma lista de *incipit* ou um motor de pesquisa por *incipit*), anotações de *performance* que o seu transcritor manteve junto ao texto, ou que o informante tenha indicado; [<body>](#) é o corpo de texto propriamente dito e apresenta a transcrição da oração em verso, que constitui um grupo de versos ([<lg>](#)), por sua vez dividido em sucessivos versos [<l>](#). Na primeira etiqueta ([<lg>](#)) pode vir anotado o tipo de rima (que normalmente só se associou ao texto se o

²⁰¹ <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/ref-encodingDesc.html>.

²⁰² <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/ref-profileDesc.html>.

recolector o colocou, ou então se é uma rima uniforme); deste modo: `<lg rhyme="emparelhada">`, podendo também vir directamente no texto a anotação rimática (ver exemplo abaixo com a transcrição de verso longo); na segunda etiqueta (`<l>`) transcreve-se cada linha de texto, ora como linha simples (verso curto):

`<l>Sangue sagrado por mim derramado</l>`

ora como verso longo (com hemistíquios) e rima (em á-a, neste caso):

`<l><seg type="hemistich">Jueves santo, jueves santo,</seg>`

`<seg type="hemistich">tres dias antes de P<rhyme label="á">a</rhyme>scu<rhyme label="a">a</rhyme>,</seg></l>.`

Em cada linha de texto par, vem a indicação do número do verso:

`<l n="2">No verde madeiro, no monte Calvário;</l>` (verso número 2).

Se houver algum tipo de anotação ao texto pela parte do editor, se houver variantes de alguns versos, ou outras indicações associadas ao texto, isso será indicado em nota no final da transcrição.

Para exemplificar como é constituída uma das fichas XML para este *corpus*, segue uma *Oração de quando se põe o sol* (MG-JC-57):

```
<?xml version="1.0" encoding="UTF-8"?>
<?xml-stylesheet type="text/xsl" href="tei.xsl"?>
<!DOCTYPE TEI SYSTEM "JC-gerado.dtd">
<TEI xmlns="http://www.tei-c.org/ns/1.0" xml:lang="en">
  <teiHeader>
    <fileDesc>
      <titleStmt>
        <title>MG-JC-57. Oração de quando se põe o Sol. N-2.</title>
        <author>generated by Roma 3.12</author>
        <respStmt>
          <resp>Originally prepared by</resp>
          <name>Trevor Howard-Hill</name>
        </respStmt>
        <respStmt>
          <resp>Revised and edited by</resp>
          <name>Christine Averm-Carr</name>
        </respStmt>
      </titleStmt>
      <editionStmt>
        <edition>Mestrado em LOT - Edição electrónica de um corpus oracional sobre a
Paixão de Cristo</edition>
      </editionStmt>
      <respStmt>
        <resp>Adapted by</resp>
        <name>Mariana Gomes</name>
      </respStmt>
    </fileDesc>
  </teiHeader>
```

```

        </respStmt>
    </editionStmt>
    <publicationStmt>
        <distributor>Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa</distributor>
        <address>
            <addrLine>Alameda da Universidade, 1600-214 Lisboa,
Portugal</addrLine>
        </address>
        <idno>N-2</idno>
        <date>2009</date>
    </publicationStmt>
    <notesStmt>
        <note n="context">Nesta oração recolhida por Guerra Junqueiro em Ligares, retrata-se, tetricamente, o sofrimento causado a Cristo pelos pecadores e a sua morte, causando o desconcerto do mundo, referenciado através de elementos inanimados. É um reconhecimento da expiração de Jesus e o tom é de comiseração. Apresenta três dos grandes momentos do oracioneiro da Paixão: os martírios / paixão, a crucificação / o crucificado e a morte. Os elementos (símbolos e espaço) da Paixão de Cristo estão em evidência (sangue sagrado, verde madeiro, Monte Calvário).</note>
    </notesStmt>
    <sourceDesc>
        <bibl><biblScope>Guerra Junqueiro, Abílio Manuel. 2001. Orações de Ligares. Editado por Maria Aliete Dores Galhoz. Porto: Campo das Letras</biblScope></bibl>
    </sourceDesc>
    <recordingStmt>
        <recording>
            <respStmt><resp>Recolha e transcrição</resp>
                <orgName>Abílio Manuel Guerra Junqueiro</orgName>
            </respStmt>
            <equipment><p>NA</p></equipment>
            <date>19--.--.</date>
        </recording>
    </recordingStmt>
    <listPlace><place><placeName>Ligares, Freixo de Espada-à-Cinta</placeName></
place></listPlace>
    </sourceDesc>
    </fileDesc>
    <encodingDesc>
        <projectDesc>
            <p>Corpus composto por 75 composições, criado como fonte de estudo de orações populares portuguesas. O objectivo foi a feitura de uma tese de mestrado em Literatura Oral e Tradicional na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. A edição electrónica foi realizada desta forma para proporcionar o livre acesso a composições orais e a possibilidade de standardização de modelos de edição de Literatura Oral.</p>
        </projectDesc>
        <editorialDecl>
            <normalization>
                <p>NA</p>
            </normalization>
        </editorialDecl>
        <samplingDecl>
            <p>Orações relativas à Semana Santa recolhidas da tradição oral em Trás-os-
Montes, Portugal.</p>
        </samplingDecl>
        <classDecl>
            <taxonomy>
                <bibl>Guerra Junqueiro, Abílio Manuel. 2001. Orações de Ligares. Editado
por Maria Aliete Dores Galhoz.
                Porto: Campo das Letras</bibl>
            <category>
                <catDesc>(Orações Crísticas)</catDesc>
            </category>
            <catDesc>57. Do Pôr do Sol</catDesc>

```

```

        </category>
      </category>
    </taxonomy>
  </classDecl>
</encodingDesc>
<profileDesc>
  <langUsage>
    <language ident="pt">Português</language>
  </langUsage>
  <textDesc n="oração">
    <channel mode="w">print</channel>
    <constitution type="single"/>
    <derivation type="traditional"/>
    <domain type="religion"/>
    <factuality type="inapplicable"/>
    <interaction type="complete" active="single"/>
    <preparedness type="formulaic"/>
    <purpose type="express" degree="high"/>
  </textDesc>
  <settingDesc>
    <setting>
      <locale>sem lugar específico de recolha</locale>
      <activity>NA</activity>
    </setting>
  </settingDesc>
  <particDesc>
    <listPerson>
      <person>
        <persName><name>NA</name></persName>
        <birth></birth>
        <education></education>
        <faith></faith>
        <residence></residence>
        <state><p></p></state>
      </person>
    </listPerson>
  </particDesc>
</profileDesc>
</teiHeader>
<text>
  <front>
    <div type="incipit"><l>Sangue sagrado por mim derramado</l></div>
    <performance><desc>Esta oração diz-se ao pôr do Sol.</desc></performance>
  </front>
  <body>
    <lg rhyme="emparelhada">
      <l>Sangue sagrado por mim derramado</l>
      <l n="2">No verde madeiro, no monte Calvário;</l>
      <l>O sol escurece e o mundo sem luz,</l>
      <l n="4">Lá pela tarde suspira Jesus.</l>
      <l>Meu pai amoroso, em grande amargura,</l>
      <l n="6">Desconjuntado, vai para a sepultura.</l>
      <l>As pedras se abrem de sentimento,</l>
      <l n="8">Em ver a Jesus em tanto tormento.</l>
    </lg>
    <note>Nota do editor: Cf. Buescu (1984), p.209; ver outra versão, texto nº. 12, nesta
colecção.</note>
  </body>
</text>
</TEI>

```

Este tipo de anotação ainda possibilitaria fazer uma abordagem mais profunda ao texto e ao *corpus* em si: estabelecendo relações entre as várias composições (se versões de um mesmo texto, se variantes de um mesmo texto), e mesmo ao nível da anotação de texto, já que permite apontar os vários momentos narrativos nele constantes, o número de sílabas métricas, o registo das formas não-*standard* de língua (como palavras que contivessem anotações dialectais que implicassem a sua exclusão de uma pesquisa automática, por exemplo), bem como anotações de *performance* em textos transcritos a partir de gravações (pausas, silêncios, faltas de memória, gestos, sons do exterior); também é possível destacar partes de texto pela língua em que são ditas (no caso de orações transfronteiriças, é muito comum a mistura de línguas) e o tempo exacto que demora a composição a ser dita. A um nível mais analítico, torna-se fácil demarcar recursos estilísticos proeminentes, fórmulas ou simbologia, e anotar, na transcrição, a intenção comunicativa (ferramenta muito útil no estudo do oracioneiro da Paixão).

Editar este *corpus* em XML permitiu que se pudesse proceder à sua posterior transformação para HTML para uma mais fácil e rápida visualização dos espécimes. A edição subjacente (em XML) que foi feita será incluída apenas em anexo, a título de demonstração (Anexo III).

Instrumentos utilizados na transcrição e edição do *corpus*:

- Apple Macbook, 2.0, sistema operativo 10.6 (Snow Leopard)
- Oxygen XML editor, versão 9.3 (programa de edição que, ao se escrever no ficheiro XML, valida automaticamente em função da folha de estilo e a DTD; esta última confere se o documento está de acordo com as regras definidas pela TEI)
- para visualização de cenário HTML foram utilizados os browsers Mozilla Firefox, versão portuguesa 3.5.3, e o Google Chrome (versão inglesa 4.0.249.43), ambos para o sistema operativo Mac OS X 10.5.

4.2. Orações da Paixão de Cristo

4.2.1. Apresentação do *corpus*

Na sequência das secções 2 e 3 deste trabalho, em que se perspectivou a oração pelo seu enquadramento enquanto expressão de devoção, segue-se agora a sua análise enquanto texto propriamente dito. O *corpus* que apresento é constituído por **75** textos com o tema ou os motivos da Paixão de Cristo, os quais são ditos, recitados ou rezados ao longo de todo o ano, mas sobretudo na Semana Santa, desde o Domingo de Ramos até ao Domingo de Páscoa, com especial relevo para Quarta-feira Santa (ou Quarta-feira de Trevas), Quinta-feira Santa, Sexta-feira Santa (ou Sexta-feira da Paixão), Sábado Santo (ou Sábado de Aleluia) e Domingo de Páscoa (ou da Ressurreição).

Durante esta semana, realizam-se em todo o país várias e antigas práticas litúrgicas, entre as quais as rezas individuais e colectivas. São práticas sobremaneira notórias nalguns distritos do Norte de Portugal, a começar pelo Distrito de Bragança. Trás-os-Montes foi descrita por Samuel Armistead e Joseph Silverman como uma região muito singular e extremamente conservadora no que diz respeito às tradições, incluindo as da chamada literatura oral. Manuel da Costa Fontes diz não ter conhecido outra região igual em Portugal Continental, assemelhando-se, em preservação do património imaterial, às ilhas dos Açores e Madeira²⁰³.

O *corpus* foi recolhido nesta zona transmontana pela quantidade e qualidade de orações quaresmais que nela ocorrem popularmente, e também pela familiaridade que tenho com as suas tradições verbais e com as práticas litúrgicas populares. Os textos seleccionados foram retirados de colectâneas de referência²⁰⁴ na área da recolha da tradição oral, ou foram recolhidos directamente

²⁰³ Ver no prefácio (dos primeiros) a páginas VII e na introdução a LV (de Costa Fontes), da colecção *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)*, de 1987 (Cf. Bibliografia), volume I. Há várias razões que contribuem para esse conservadorismo. Há muitos investigadores que apontam o isolamento, parcas e sinuosas vias de comunicação na região, enquanto outros se apoiam na excepcional, segundo dizem, cultura transmontana. Não vai ser explorado este facto, embora tenha contribuído para a escolha do Distrito de Bragança para a delimitação do oracioneiro a estudar.

²⁰⁴ Por colectâneas de referência, entendam-se as colectâneas de autores de Literatura Oral em geral, e de oracioneiro tradicional em particular, com preocupações de fidelidade ao texto. Para além destas, recolhi as composições de colecções tidas em conta pelos investigadores da área (principalmente em Portugal, pelos seus critérios de recolha, fidelidade e edição), tais como as de Guerra Junqueiro (2001), Firmino Martins (1997) e Celina Fernandes (2001).

em incursões que fiz pelos concelhos de Miranda do Douro e Bragança, estimulada por um seminário do Professor João David Pinto Correia. Assinale-se desde logo que os textos recolhidos se distribuem por três diferentes línguas, mais ou menos familiares na referida região: Português, Mirandês e Castelhana. Para uma consulta mais fácil e rápida, o *corpus* editado estará disponível em <http://www.clul.ul.pt/equipa/mgomes/index.html>.

4.2.2. Tratamento dado aos espécimes e problemas identificados

Os estudiosos de orações referem frequentemente a dificuldade da sua classificação, dadas as múltiplas contaminações, as muitas repetições, os conglomerados textuais (compósitos), as variadas funções e as ambiguidades linguísticas de muitas delas. Em princípio, a oração é um texto do tipo dialógico, optativo e argumentativo, mas não é difícil verificar que funcionam como orações muitos textos de cariz narrativo²⁰⁵. Assim, não causará estranheza que se encontrem, no *corpus*, textos de diversa natureza linguística, estilística ou comunicacional, mesmo que se mantenham dentro da mesma área temática. Sublinha-se, então, que este *corpus*, apesar de ter unidade temática, tem diversidade estrutural, o que desencadeia alguma falta de homogeneidade na análise do conjunto textual.

A oração cumpre, ao nível religioso-ideológico, uma função pacificadora e tranquilizadora que, não raro, visa a resolução de uma situação causadora de desequilíbrio. Mas a oração é também codificada e formular, e por isso não precisa, aos olhos do enunciador, de fazer sentido textual, bastando-lhe ser dita como foi ensinada para se tornar eficaz²⁰⁶.

Para a ordenação e classificação dos textos, vali-me de sugestões propostas por João David

²⁰⁵ “(...) o romancero religioso e de milagres não foi sujeito ao mesmo trabalho classificatório dedicado ao profano. As razões do atraso neste campo devem-se a variadíssimas razões não sendo a menor delas a dificuldade que encerra a delimitação dos não profanos, tendo em conta não só a aludida miscigenação com orações, mas também a função oracional adquirida pelos centões religiosos”: Ferré (1999, 482-3).

²⁰⁶ Na introdução ao *Romanceiro Português no Canadá* (p. XLIX), referindo-se à frequência com que os romances sacros se transformam em orações, Costa Fontes afirma ser característica da expressão verbal da oração a “mecanicidade”, revelando assim um elemento performativo importante, que poderá justificar alguns fenómenos de variação e repetição constantes no oracioneiro da Paixão de Cristo.

Pinto Correia²⁰⁷, autor que inclui as orações nas composições líricas de carácter prático-utilitário, de intenção mágico-religiosa, mas, em face das diversidades estruturais ou semânticas, teve também em conta a sua lógica temporal, relacionável com as várias etapas da Paixão de Cristo, a exemplo do que é feito pelos estudiosos recolectores e classificadores de orações²⁰⁸. Quanto à análise das orações, organizei-a em torno da sua estrutura discursiva e, de acordo com a teoria dos actos de fala, na reformulação de Searle. Desta forma, é possível não só estudar individualmente uma oração, como compará-la com outras.

Nos estudos sobre as orações, estas são, em regra, distinguidas pela forma ou pelo modo como o seu discurso é constituído, ou melhor, pela sua intenção comunicativa²⁰⁹. Tendo em conta esta consensualidade, e relacionando-a com a complexa formação dos textos e processos de conglomeração e miscigenação tão comumente presentes no oracioneiro, parece vantajoso o recurso à teoria dos actos de fala. Mas como os textos não têm todos a mesma formação discursiva, sendo alguns deles romances tradicionais que por *contrafacta* mudaram a sua funcionalidade, essencialmente lúdica, para prática e utilitária, nem todos podem garantir a mesma fortuna analítica.

Para consolidar um pouco o tratamento tipológico dos textos, decidi basear os títulos das orações nas colectâneas de Manuel da Costa Fontes, mesmo sabendo que, ao longo dos anos, tenha havido alguma inconstância taxonómica nas obras do autor. No que diz respeito ao oracioneiro, as suas propostas são, sem dúvida, exemplares, tanto no domínio da recolha como no do cruzamento de classificações próprias e internacionais (standardizadas, relativas ao romanceiro tradicional, principalmente). Classifiquei, então, as orações do *corpus* de acordo com os modelos encontrados nos seguintes volumes de Manuel da Costa Fontes: *Romanceiro Português e Brasileiro: Índice Temático e Bibliográfico*, 2 volumes (1987), *Romanceiro e Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)* –

²⁰⁷ João David Pinto Correia, “Os Géneros da Literatura Oral e Tradicional: Contributo para a sua Classificação” (Revista Internacional de Língua Portuguesa, n.º 9, Julho. Lisboa: Associação das Universidades de Língua Portuguesa, 1993), 63-69.

²⁰⁸ Vejam-se as obras organizadas por Maria Aliete Galhoz (*Romanceiro Popular Português, Orações de Ligares, Orações Populares de Portel, Orações* (recolha feita em Loulé)), Manuel da Costa Fontes (as várias obras de recolha de romanceiro). Cf. Bibliografia.

²⁰⁹ Arnaldo Saraiva, “Junqueiro: a incitação à oração e ao estudo da oração” (*Orações de Ligares*, de Guerra Junqueiro. Porto: Campo das Letras, 2001), 16.

1987 – e o *Romanceiro Português no Canadá* (1979)²¹⁰. Naturalmente, nas orações do *corpus* retiradas das suas recolhas, foi dada preferência à lição ou edição mais recente. No caso dos textos que não constam dessas recolhas, se eram de recolha minha dei-lhes títulos de acordo com os modelos de Manuel da Costa Fontes, e se eram de outras recolhas, respeitei²¹¹ os títulos das obras de onde foram retiradas, como os volumes de Maria Aliete Galhoz (ora o *Romanceiro Popular Português* – 1988, ora as *Orações de Ligares* – 2001, ou *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, Volume III – 2008), ou então reproduzi o *incipit* dado por algum recolector responsável. Sendo inegável que um grande número de orações presentes no *corpus* advenham de contaminações e *contrafacta* do romanceiro sacro/religioso/sagrado, não interessa aqui explorar estes textos quanto à sua proveniência, mas sim enquanto constituintes oracionais²¹². Resultam, muitas vezes, em produtos híbridos de difícil decifração, por isso apenas farei menção às passagens romancísticas que achei fundamentais para o meu estudo. Apesar de ser um estudo centrado nos textos oracionais, a menção a essas passagens romancísticas torna-se necessária porque a origem de textos de cariz essencialmente narrativo transforma a constituição formal do texto oracional.

²¹⁰ Ver na Bibliografia todos os volumes de recolha de Manuel da Costa Fontes considerados neste trabalho.

²¹¹ Das colectâneas que consultei, a do Padre Firmino Martins, a do Padre António Mourinho e a de Celina Fernandes tinham muitas das composições com o título de “Oração” ou “Oração da Quaresma”, e foi por isso necessário distanciá-las dessa classificação redundante (porque todas as orações têm a ver com a Quaresma ou com a Semana Santa) e passar a localizá-las no conjunto oracional desta época litúrgica e desta temática.

²¹² De qualquer modo, consideraram-se como orações os textos provindos do romanceiro que contivessem elementos oracionais: “Uma das formas de dar, sem dúvida, o estatuto de oração a um romance, por exemplo, é agregar-lhe uma das fórmulas tradicionais de fecho de oração”, (Galhoz, 1988, XXVI).

5. Análise e interpretação do *corpus*²¹³

5.1. Proposta de análise a partir da edição

Não há ainda consenso sobre a classificação das orações (ou dos textos do romanceiro religioso)²¹⁴, mas ninguém deverá desprezar a quantidade e a qualidade de recolhas de que dispomos, nem a importância de alguns recolectores e investigadores, como Maria Aliete Galhoz e Manuel da Costa Fontes. As orações cujo tema é a Paixão de Cristo aparecem, numerosas, em todas as colectâneas de poemas tradicionais portugueses, o que poderia relacionar-se com o empenho especial de recolectores, mas tem certamente mais a ver com a importância simbólica que a Paixão tem para as nossas comunidades, ou na nossa cultura.

José Sanchez Herrera atribui à humanização, e não à divinização de Jesus Cristo, a passagem para a adoração da sua Paixão e Morte, e este passo fundamental terá tido lugar no século XIII com o aparecimento de São Francisco de Assis, especial promotor da figura central do cristianismo²¹⁵. O autor especifica que este facto permitiu aos crentes a comparação de Cristo consigo mesmos, tendo esta personagem histórica passado por “la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando”²¹⁶. Até ao século XIII haveria uma tendência para a divinização da sua figura, o que o distanciava da população fiel. Quanto à adoração da Cruz e do crucificado, o mesmo autor aponta o seu aparecimento para uma época anterior, mas que terá demorado um certo tempo a consolidar-se

²¹³ O *corpus* editado está disponível e deve ser consultado em <http://www.clul.ul.pt/equipa/mgomes/index.html>.

²¹⁴ Maria Aliete Galhoz (1988, XIV) afirma que “não há um critério consensual, da parte dos pesquisadores, sobre a classificação da matéria que apresentamos nesta Secção”. A autora refere-se aos Romances Religiosos e Orações Narrativas que apresenta na importante colecção do segundo volume do *Romanceiro Popular Português*. Volta a referir-se ao mesmo assunto em 2001 na “Introdução” às *Orações populares de Portel* de Pombinho Júnior, explicando a importância da classificação atribuída por João David Pinto Correia, que arruma as orações populares, como já foi referido, como “composições de carácter lírico”, enquanto “práticas de carácter prático-utilitário” e de “intenção mágico-religiosa”. A autora traça ainda na mesma obra uma pequena, mas sucinta, história das abordagens feitas pelos estudiosos de orações, dando como início os “positivistas oitocentistas” (p. 10). Aponta como essencial o tempo a partir de meados do século XX para uma intensificação de recolhas neste âmbito.

²¹⁵ José Sanchez Herrera, “Piedad y artes plásticas. La devoción a la preciosa sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas” (Actas do Congresso intitulado “Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades”. Lisboa: Terramar, 1999), 421. Foi determinante, segundo o autor, para a devoção da Paixão de Cristo, São Francisco de Assis ter escrito o *Ofício da Paixão do Senhor*, veja-se a páginas 419; e também as *Meditações Vitae Christi*, de São Boaventura, provavelmente.

²¹⁶ José Sanchez Herrera, “Piedad y artes plásticas. La devoción a la preciosa sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas” (Actas do Congresso intitulado “Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades”. Lisboa: Terramar,), 411.

já que a sua representação ainda não surgia em “tronos ni en las coronas. No era signo de triunfo en las batallas o en las iglesias”²¹⁷. Aponta o início da adoração à Cruz na altura da *Inventio Crucis*, no século IV, e o reconhecimento do Santo Sepulcro e do Calvário em Jerusalém²¹⁸, tendo havido em primeiro lugar, um interesse maior pela Cruz de Cristo isolada, e só posteriormente (século V) se terá começado, ainda que moderadamente, a contemplar a imagem do crucificado. Só mesmo na época carolíngia é que a verdadeira difusão se terá iniciado²¹⁹. A veneração pelos elementos da Paixão de Cristo (Jesus propriamente dito enquanto protagonista de martírio, a Cruz²²⁰ e o sangue sagrado) tradicionalizou-se na devoção popular de um modo muito profundo, tendo perdurado até hoje. O sofrimento de Jesus é intensamente descrito²²¹ e vale como indício ou sinal da salvação do Homem, simbolizando a remissão dos pecados terrenos. O oracioneiro reunido nesta dissertação traduz bem a sensibilidade dos cristãos perante a Paixão, ou a relevância simbólica que ela tem para os que rezam.

Nas páginas que seguem, referir-se-ão os textos do *corpus* por siglas e números codificados: a cada texto foi atribuída uma codificação-numeração que se refere à ordem pela qual foi transcrito para o suporte digital (por ordem de colectânea), número composto por: **MG-JC-64**/Grupo-número, sendo **MG**, o código do editor e compilador do *corpus* (Mariana Gomes), **JC**, a referência-chave ao *corpus* (Jesus Cristo), seguindo-se-lhes o número atribuído à composição (numeração esta, então, que não tem qualquer pretensão classificatória, mas sim de organização interna dos textos no

²¹⁷ José Sanchez Herrera, “Piedad y artes plásticas. La devoción a la preciosa sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas” (Actas do Congresso intitulado “Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades”. Lisboa: Terramar, 1999), 412.

²¹⁸ José Sanchez Herrera, “Piedad y artes plásticas. La devoción a la preciosa sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas” (Actas do Congresso intitulado “Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades”. Lisboa: Terramar, 1999), 412.

²¹⁹ José Sanchez Herrera, “Piedad y artes plásticas. La devoción a la preciosa sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas” (Actas do Congresso intitulado “Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades”. Lisboa: Terramar, 1999), 413.

²²⁰ A Cruz parece ganhar carácter de ser vivo, força anímica, que é vista como “leito”, companheira de jornada, para Cristo falecer. Chega até a ter orações próprias, considerada santa: “Oração da Santa Cruz” (em <http://www.paroquias.org/oracoes/?o=145>). Mais sobre esta questão, na análise pragmática e ideológica dos textos.

²²¹ “Um bom número de orações transcritas traduz o gosto da Paixão de Cristo. Parece que o povo se compraz com esse tema – paixão – como se de masoquismo se tratasse. Diz Segundo Galilea (...), que o mistério da Paixão de Cristo é vivido pelo povo como «*compaixão*», ao nível do humano. Trata-se de uma devoção à cruz, «*passiva*». O gosto e preferência do povo pelos temas marianos e paixão de Cristo documenta-se por toda uma tradição popular, cheia de Calvários, de Senhoras das Dores, de Vias Sacras, e ainda na literatura abundante do tema que ora realçamos” (Afonso, 1987, 190).

conjunto). Para além desta codificação, a cada texto foi também associado um rótulo de outro tipo: uma letra correspondente ao grupo a que se associa a oração e o número que lhe corresponde dentro do grupo, como por exemplo: MG-JC-número_da_composição/A-20²²² em que A é o primeiro grupo de textos e 20 o número da composição dentro do grupo A.

5.2. A oração como texto

Segundo José Manuel Pedrosa, a oração é um texto complexo cujo significado se complementa com outros (como o ensalmo, o esconjuro ou a prece), inserindo-se num enquadramento não menos intrincado. A oração é um discurso que se dirige a uma entidade soberana, envolvendo-se, na sua enunciação, não só elementos de carácter linguístico-discursivo, como também elementos de nível religioso, emocional, pessoal, vocal-gestual, e até mágico-religioso, que o autor castelhano afirma como complementares no contexto oracional²²³. Por esta razão, impõe-se o estudo da oração dentro da sua complexidade e polivalência. Na primeira parte do trabalho, tratou-se já a parte contextual sem se considerar o texto em si: dele se tratará agora. Mas antes da análise propriamente dita, há que dar conta de uma diferença fundamental entre os diferentes poemas que compõem o conjunto coligido. Estão presentes dois tipos de texto: 1) orações propriamente ditas e 2) textos com elementos oracionais (essencialmente narrativos)²²⁴. A estrutura

²²² Ao fazer menção a um texto, não interessará tanto o seu agrupamento, mas o seu número individual no conjunto coligido, pois isso muitas vezes será apenas dada essa numeração. Para este exemplo, apenas se faria referência ao texto número 64.

²²³ José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos* (Oartzun (Gipuzkoa): Senda Editorial, 2000), “Prólogo”.

²²⁴ A diferença essencial entre umas e outras tem a ver com os textos com elementos oracionais provirem certamente de outros tipos de texto, maioritariamente narrativos, que tiveram o seu conteúdo profano transformado ao divino, como é o caso do romanceiro aqui contaminado por versões sacralizadas. Estes textos foram modificados e desestruturados para se adaptarem ao tema sagrado, o que pode ter provocado contaminações entre si. No caso das orações propriamente ditas, embora possam ter proveniências e funcionalidades originais diversas, baseiam-se em composições de âmbito religioso, poético, que retratam temas que as orações adoptaram na íntegra, como é o caso de cânticos, loas ou hinos, que muitas vezes já eram utilizados na mesma época em que as orações são ditas (neste caso, a Páscoa), o que pode ter contribuído para as várias influências entre uns textos e outros. Como em cada ficha de texto vai anotada a tipologia, não se julgou necessário repetir a informação no corpo de texto de análise. Diego Catalán condensa a estrutura mantida pelo romanceiro ao divino em relação ao profano do qual originou: “su lenguaje poético los asocia naturalmente a los romances tradicionales, de que son hermanos y de quienes heredan el modo de decir, de expresar discursivamente la *intriga* o contenido narrativo” (Catalán, 1997, 281).

verbal de cada tipo é diferente: no primeiro está-se perante um discurso endereçado e invocativo, com coesão e coerência, mesmo que contemple fórmulas oracionais destacáveis; já no segundo está-se perante um conglomerado de textos aglutinados ou encaixados num só, ou com um texto onde se incorpora outro. Apesar de certas características, que serão assinaladas, os dois tipos cumprem a mesma função, mas o primeiro insere-se no género lírico, enquanto o segundo se insere no género narrativo²²⁵.

O estudo das orações pede a consideração de seis diferentes níveis de análise: o **nível temático** (abordagem ao tema e motivos²²⁶), o **nível pragmático** (em que se anotarão, generalizando um pouco, as tipologias associadas a estes textos; os tipos de argumentação e discurso que contêm: os actos de fala), o **nível retórico** (figuras de estilo, rima, estruturas que se destaquem, fórmulas²²⁷) e, por último, o **nível ideológico** (questões de simbologia, ideologia religiosa, em termos gerais, a cultura e práticas da comunidade, condicionalismos de produção e consumo que transparecem nas orações). Com estes elementos de análise, procurar-se-á, no seu conjunto, uma tentativa de **definição do universo configuracional da Paixão de Cristo nas orações de tradição oral popular** (a partir dos agentes, tempo e espaço presentes nesta pequena antologia).

5.3. Níveis de análise

5.3.1. Temático

Ao **nível temático**, foram seleccionadas as composições oracionais que tivessem como tema

²²⁵ Poderá questionar-se a legitimidade desta decisão quanto aos textos contaminados. Para além da justificação já apresentada, considera-se que uma oração não contempla apenas a parte textual ou discursiva, mas sim outros elementos complementares, como os que fazem parte da *performance* e da crença. Se a oração é um dos elementos que integra esse ritual, então estes textos contaminados não poderão ser vistos como textos, unicamente, mas também como parte integrante de um contexto, e por isso são considerados orações, já que são utilizados enquanto tal.

²²⁶ Na parte da análise temática, a avaliação dos motivos será feita a partir da obra de Harriet Goldberg *Motif-Index of Folk Narratives in the Pan-Hispanic Romancero* por não haver uma colectânea mais adequada ao oracioneiro. Foram pesquisados os motivos de todos os âmbitos, dando-se preferência aos religiosos (capítulo V do índice de Goldberg).

²²⁷ Dentro da análise ao nível retórico, destacar-se-ão os fechos (Galhoz, 2008, 31) que, embora não sejam exclusivos deste tipo de composições, estão nelas presentes e reforçam a funcionalidade do texto enquanto oração.

principal a Paixão de Cristo, tema muito recorrente nas orações populares portuguesas e no romanceiro religioso. Foram excluídas orações com poucas referências a Jesus e ao seu sofrimento durante os últimos dias de vida, mas incluíram-se orações sobre a Paixão de Cristo que proviessem de outros géneros (autos, mistérios e romances religiosos).

Estabelecendo uma ordenação cronológica da temática da Paixão de Cristo, consideraram-se sete momentos principais (tendo em conta o critério diegético), dos mais recorrentes nos textos, e que são os seguintes: **premonição** (Cristo fala com os seus discípulos ou com Nossa Senhora sobre a sua futura Paixão), **procura** (em que Nossa Senhora e/ou outros procuram Cristo); **encontro** (quando se chega ao Calvário, e Cristo já está crucificado); **martírios / paixão** (percorrem-se alguns ou todos os momentos de paixão, medita-se sobre a paixão); **a crucificação / o crucificado** (Jesus Cristo fala estando na cruz, ocorrem diálogos entre o crucificado e outros ou medita-se sobre a situação do crucificado), **morte** (momento do falecimento, retirada de Jesus da Cruz) e **ressurreição** (orações que contêm momentos relativos à Ressurreição de Cristo). Um texto pode conter apenas um destes momentos narrativos, ou então vários momentos.

A seguir, apresenta-se uma tabela que tenta resumir a estrutura verbal dos textos coligidos não só do ponto de vista da sua formação tradicional (procurando saber se são compósitos ou não e de que tipo de textos são compostos), mas também do da sua constituição verbal (procurando perceber quais os seus grandes constituintes e se se consegue distinguir os textos entre si a partir destes elementos)²²⁸.

²²⁸ Da mesma oração podem fazer parte um, dois ou mais passos, e por isso podem repetir-se numerações na coluna da tabela referente aos textos.

Momento	Textos ²²⁹	So ma
Premonição	MG-JC-1, MG-JC-7, MG-JC-19, MG-JC-22, MG-JC-24, MG-JC-28, MG-JC-35, MG-JC-36, MG-JC-39, MG-JC-47, MG-JC-48, MG-JC-61, MG-JC-63, MG-JC-65, MG-JC-69, MG-JC-72	16
Procura	MG-JC-1, MG-JC-6, MG-JC-8, MG-JC-9, MG-JC-10, MG-JC-11, MG-JC-18, MG-JC-19, MG-JC-20, MG-JC-21, MG-JC-22, MG-JC-26, MG-JC-29, MG-JC-30, MG-JC-31, MG-JC-38, MG-JC-39, MG-JC-40, MG-JC-51, MG-JC-53, MG-JC-60, MG-JC-62, MG-JC-64, MG-JC-68, MG-JC-73, MG-JC-74, MG-JC-75, MG-JC-77, MG-JC-78	29
Encontro	MG-JC-6, MG-JC-30, MG-JC-58, MG-JC-59, MG-JC-62, MG-JC-68, MG-JC-75, MG-JC-78	8
Martírios / Paixão (julgamento, prisão, caminho para o Calvário, crucificação)	MG-JC-6, MG-JC-7, MG-JC-8, MG-JC-9, MG-JC-10, MG-JC-11, MG-JC-12, MG-JC-13, MG-JC-14, MG-JC-15, MG-JC-16, MG-JC-17, MG-JC-18, MG-JC-19, MG-JC-20, MG-JC-21, MG-JC-22, MG-JC-24, MG-JC-26, MG-JC-28, MG-JC-29, MG-JC-30, MG-JC-31, MG-JC-32, MG-JC-33, MG-JC-34, MG-JC-35, MG-JC-36, MG-JC-37, MG-JC-39, MG-JC-41, MG-JC-42, MG-JC-43, MG-JC-44, MG-JC-47, MG-JC-48, MG-JC-49, MG-JC-50, MG-JC-51, MG-JC-52, MG-JC-53, MG-JC-54, MG-JC-55, MG-JC-56, MG-JC-57, MG-JC-60, MG-JC-61, MG-JC-62, MG-JC-63, MG-JC-65, MG-JC-66, MG-JC-67, MG-JC-68, MG-JC-69, MG-JC-70, MG-JC-71, MG-JC-72, MG-JC-73, MG-JC-75, MG-JC-76, MG-JC-77	60
Crucificação crucificado	MG-JC-5, MG-JC-12, MG-JC-23, MG-JC-25, MG-JC-27, MG-JC-30, MG-JC-41, MG-JC-43, MG-JC-44, MG-JC-49, MG-JC-57, MG-JC-58, MG-JC-59, MG-JC-66, MG-JC-68, MG-JC-75, MG-JC-76	16
Morte	MG-JC-13, MG-JC-14, MG-JC-15, MG-JC-16, MG-JC-17, MG-JC-23, MG-JC-25, MG-JC-26, MG-JC-33, MG-JC-34, MG-JC-36, MG-JC-42, MG-JC-43, MG-JC-44, MG-JC-45, MG-JC-46, MG-JC-47, MG-JC-49, MG-JC-52, MG-JC-55, MG-JC-57, MG-JC-60, MG-JC-66, MG-JC-67, MG-JC-71, MG-JC-73	25
Ressurreição	MG-JC-23, MG-JC-32, MG-JC-33, MG-JC-34, MG-JC-45, MG-JC-46, MG-JC-56, MG-JC-70, MG-JC-71	8
Com fórmulas oracionais destacáveis	MG-JC-1, MG-JC-5, MG-JC-6, MG-JC-7, MG-JC-8, MG-JC-9, MG-JC-10, MG-JC-11, MG-JC-14, MG-JC-15, MG-JC-17, MG-JC-18, MG-JC-19, MG-JC-20, MG-JC-21, MG-JC-22, MG-JC-24, MG-JC-25, MG-JC-26, MG-JC-28, MG-JC-29, MG-JC-30, MG-JC-31, MG-JC-32, MG-JC-35, MG-JC-36, MG-JC-37, MG-JC-38, MG-JC-39, MG-JC-40, MG-JC-41, MG-JC-42, MG-JC-45, MG-JC-47, MG-JC-48, MG-JC-51, MG-JC-54, MG-JC-58, MG-JC-59, MG-JC-61, MG-JC-62, MG-JC-63, MG-JC-64, MG-JC-65, MG-JC-68, MG-JC-69, MG-JC-70, MG-JC-71, MG-JC-72, MG-JC-73, MG-JC-74, MG-JC-75, MG-JC-76, MG-JC-77, MG-JC-78	55
Se m fórmulas oracionais destacáveis	MG-JC-12, MG-JC-13, MG-JC-16, MG-JC-23, MG-JC-27, MG-JC-33, MG-JC-34, MG-JC-43, MG-JC-44, MG-JC-46, MG-JC-49, MG-JC-50, MG-JC-52, MG-JC-53, MG-JC-55, MG-JC-56, MG-JC-57, MG-JC-60, MG-JC-66, MG-JC-67	20

São duas as seqüências narrativas que se referem à **premonição** nestas orações: uma, em que

Cristo fala sobre a futura Paixão com os discípulos²³⁰, e outra, em que Cristo fala sobre a futura

²²⁹ Há três espécimes que foram retirados do *corpus*, os quais estavam codificados com os seguintes números: MG-JC-2, MG-JC-3, MG-JC-4. Só mediante comparação e análise mais aprofundada se verificou que não eram parte do mesmo conjunto que os restantes por não terem marcas oracionais suficientes. Como esta decisão foi tomada já numa altura de análise avançada, preferi não alterar a numeração dos restantes textos.

²³⁰ O passo em que Cristo fala com os discípulos é uma contaminação do romance *Alonso de Aguilar* ao divino, o que se pode observar nos primeiros versos do romance profano: “Estando el rey don Fernando en conquista de Granada / con valientes capitanes de la nobleza de España, / armados estaban todos de ricas y fuertes armas. / El rey los llama en su tienda un lunes por la mañana. / Desque los tuviera juntos de esta manera les habla: / -¿Cuál será aquel caballero que, por ensalzar su fama, / mostrando su gran esfuerzo sube a la sierra mañana?-- / Unos a otros se miran, el sí ninguno le daba, / que la ida es peligrosa, mucho más es la tornada, / y con el temor que tienen a todos tiembla la barba. / Levantóse don Alonso que de Aguilar se llamaba. / --Yo subiré allá, buen rey, desde ahora lo aceptaba; / tal empresa como aquesa para mí estaba guardada. / Quiero morir o vencer aquesa gente pagana; / que si Dios me da salud la injuria será vengada”: Pan-Hispanic Ballad Project, número 1500, em:

Paixão com Nossa Senhora. Estas duas sequências estão presentes em quatro composições: MG-JC-1²³¹ (*Quinta-feira Santa, Quinta-feira Santa (Jueves Santo, Jueves Santo)*), MG-JC-19 e MG-JC-22 (duas versões de *Quinta-feira Santa*), MG-JC-39 (espécime que, segundo o recolector, se forma com o romance *As Novas da Crucificação Chegam a Nossa Senhora* e encaixa dois romances sacros, um dito após o outro, resultando num único: *As Novas da Crucificação Chegam a Nossa Senhora e Quinta-feira Santa*), e MG-JC-28, MG-JC-47, MG-JC-63, MG-JC-65, MG-JC-69 e MG-JC-72 (*Cristo anuncia a Sua Mãe a Crucificação*), MG-JC-61 (*O Sonho de Nossa Senhora*²³²), MG-JC-7, MG-JC-36 (*Passos do Senhor*), MG-JC-24 e MG-JC-35 (*No calvário estais, Senhor*), MG-JC-48 (*Ó meu Deus, alto, poderoso*). Todas estas orações constituem textos com elementos oracionais, o que sugere que a maior parte terá contaminação de outros textos²³³.

Os textos que incluem momentos de **procura** são: o espécime número 1 (*Quinta-feira Santa, Quinta-feira Santa*), o 11, 26, 62, 68, 75, 77²³⁴, 78 (*O rasto divino*), 6, 30 (*Queixas de Maria Madalena*), *As Novas da Crucificação Chegam a Nossa Senhora* (8, 9, 10, 29, 31, 38, 39, 40, 51, 64, 74) e *Quinta-feira Santa* (18, 19, 20, 21, 22, 53, 60, 73²³⁵). Este passo caracteriza-se pela procura por Cristo, empreendida pela Virgem Maria, momento motivado por diferentes factores: ora

<http://depts.washington.edu/hisprom/ballads/balladaction.php>.

²³¹ Não se irá especificar em que versos se encontra cada momento, já que isso ocuparia muito espaço, e, adicionalmente, são de fácil identificação os passos em que ocorrem, para além de estarem muitas vezes misturados por várias partes do mesmo espécime, como é o caso dos episódios dos **martírios** e **paixão**.

²³² Estas duas últimas orações compõem-se exclusivamente por este momento narrativo da **premonição**.

²³³ Vejam-se as palavras de Manuel da Costa Fontes quanto à frequência com que os romances sacros dão origem a orações: “Houve vários que não puderam ser impressos em dois hemistíquios. (...) Isto deve-se ao facto de muitos romances sacros serem utilizados como orações, e, por conseguinte, repetidos de forma mecânica através dos séculos. Havia quem os rezasse uns após os outros, de modo que alguns dos que recolhemos hoje em dia se adicionaram uns aos outros como se constituíssem um único romance, quando na realidade representam uma fusão de temas independentes” (Costa Fontes, 1979, XLIX).

Segue-se agora um exemplo destes momentos de **premonição** do texto *Cristo anuncia a Sua Mãe a Crucificação*. É um diálogo entre a Virgem e Cristo, em que este lhe revela a Paixão depois de Nossa Senhora lhe pedir para não cumprir a profecia: - Parece que oubi dizer / Que para a semana que bem / Irias a Jerusalém. / Meu filho, não bás lá / Que te querem crucificar! / - Madre minha, antes de lá chegar / Eu sei o que hei-de passar: / Uma coroa me porão / Feita de juncos meirinhos, / Por ela me arrastarão / Até ao Monte Calvário. Exemplar recolhido de Fernandes (2001), classificado como “Oração Pranto da Senhora”, neste *corpus* codificado como MG-JC-72. Este excerto demonstra com algum pormenor o sofrimento causado a Cristo, elemento frequente no oracioneiro da Paixão e preferido pelos orantes, que o vão adaptando a orações.

²³⁴ Esta versão é bastante original, até por ser dita em Castelhana. Encontrei duas versões quase idênticas, espanholas, uma num romanceiro de La Rioja (Gil, 1963, 61) e outra recolhida na Andaluzia, que encontrei num site da Internet, oração que foi transcrita no âmbito de um encontro intergeracional, numa escola, para se falar sobre a Semana Santa (disponível em: <http://entre-pasillos.blogspot.com/2009/04/entre-generaciones.html>).

²³⁵ Das nove versões desta oração, uma delas não faz referência directa ao momento da **procura**.

vai pelas ruas e pergunta pelo filho, ou São João pergunta por ela, acompanhando-a, ora lhe trazem as notícias da crucificação de Cristo e daí vai pelas ruas procurá-lo, ou então lhe perguntam o que faz, sendo que Jesus vai ser crucificado – a Virgem segue o rasto de sangue até Cristo, ou vai perguntando a quem encontra na rua (pastores, personagens não identificadas, Verónica, mulher cristã, mulherzinha), até à Rua da Amargura²³⁶. Este percurso pode exemplificar-se pelo seguinte trecho de

Quinta-feira Santa (18):

- Mulher, que fazeis aqui?
Vosso filho vai ali.
Assomei-me à janela,
já o não conheci.
Fui-me de rua em rua,
até à rua d'amargura.
- Se vós sois a madre sua,
adiante não vades mais,
que aqui vos deram os sinais.²³⁷

O **encontro**, passagem também existente em algumas composições deste *corpus* (encontra-se em oito versões²³⁸), apresenta-se de diferentes formas: enquanto a Virgem Maria procura o filho ou Maria Madalena procura Jesus e lhe são dadas pistas de onde se encontra (alguma personagem lhe fala ou segue o rio de sangue), descrevendo os martírios por que vai passando, Maria desmaia ao ouvir os pormenores de sofrimento, ajudando-a São João e Maria Madalena (ou apenas o primeiro); acaba(m) por encontrá-lo já crucificado no Calvário. Segue-se Maria que pergunta a Cristo como se viu naquela “cruel batalha”, ou então, ao chegar ao Calvário, Maria Madalena “queixa-se” de que ficará só e deserdada quando Cristo morrer:

A Senhora, que lá chegou, a Senhora, que lá chegara,
três cruzes encontrou, três cruzes encontrara;
Na do meio estava um homem que Nazaré se chamava;
ela não o conheceu do mudado que estava.
Conheceu ele Madalena, que aos pés de Deus estava ajoelhada.
- Fizésteis um requerimento que ao céu e à terra agradara;

²³⁶ Rua que passou a chamar-se assim, em Jerusalém, por ter sido a que Cristo percorreu até ao Calvário.

²³⁷ Manuel da Costa Fontes, *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)*, tomo II (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1987), excerto do espécime número 1408.

²³⁸ MG-JC-6, MG-JC-30, (*Queixas de Maria Madalena*) MG-JC-58, MG-JC-59, (*Testamento de Cristo*), MG-JC-62, MG-JC-68, MG-JC-75 e MG-JC-78 (*O rasto divino*).

perdoásteis aos judeus que vos deram bofetadas,
perdoásteis a S. Pedro que três vezes vos negara,
só a mim, como mulher, me quereis deixar deserdada.
– Cala, cala, Madalena, que não ficas deserdada;
lá no reino de Deus Pai uma sala tens guardada.²³⁹

ou então Cristo está já crucificado e chega Nossa Senhora:

Nossa Senhora lhe foi fazer uma visita
Com prazer e alegria,
Quando chegou a Belém
Já toda a gente dormia.²⁴⁰

Apesar de toda a temática circular em torno da Paixão de Cristo, os **martírios e paixão** têm uma expressão fundamental neste oracioneiro. Encerram motivos e passos contemplativos/enumerativos dos tormentos passados por Cristo até à sua morte na Cruz. Processam-se de várias formas: por exemplo, os martírios de Cristo, como mote ou introdução, assemelham-se a uma expressão fixa (composta por localização temporal, resumo da narração, consequências do acontecimento e uma culminação):

Quinta-feira de Endoenças
Sua santa humanidade
Correu por toda a parte
Com grande peso da cruz.
De noite, vendo a luz,
As pedras se quebrantavam,
o sol esclarecia,
O filho de Deus morria,
Morria para nos salvar.²⁴¹

Foram anotadas todas as ocorrências sobre os martírios e a paixão de Jesus, nem que se limitassem a pequenas referências de um verso. Estão presentes em composições como o *Rasto Divino*, *As Novas da Crucificação Chegam a Nossa Senhora* e *Queixas de Maria Madalena* (as

²³⁹ Trecho retirado da oração MG-JC-6, versão incluída na colectânea de Costa Fontes (1987), autor que a interpreta enquanto parte do romance *Queixas de Maria Madalena*.

²⁴⁰ Trecho notoriamente contaminado com algum momento do nascimento de Cristo. Foi retirado da oração MG-JC-58, versão incluída na colectânea de Guerra Junqueiro. Pertence ao *Testamento de Cristo*, oração que, segundo uma recolha feita em Santa Marta da Cumieira, se diz quando a alma entra no Céu. Esta recolha foi promovida pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) no âmbito de um projecto da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, tendo sido recolhidas mais de duas mil composições em diversos concelhos do Distrito de Vila Real, Trás-os-Montes, disponibilizadas em formato .pdf (Portable Document Format), cf. Bibliografia. É uma fonte muito rica de documentação tradicional.

²⁴¹ Excerto do texto MG-JC-53, recolhido em Ligares (Guerra Junqueiro, 2001), composição intitulada *Quinta-feira de Endoenças* (28), classificada neste *corpus* como *Quinta-feira Santa*, a partir da tipologia de Manuel da Costa Fontes.

versões seguintes: 6, 8, 9, 10, 11, 26, 29, 30, 31, 39, 41, 51, 62, 68, 75, 76, 77). Quando Nossa Senhora pergunta pelo filho, no momento da **procura**, descrevem-lhe as ofensas de que vai padecendo Jesus; 13, 14, 15, 16, 17, 42, 52, 55, 67 (*Altíssimo Senhor*, vários passos de martírio e paixão, com grande pormenor), 32 (*A Glória Ganhada*²⁴²), 50 (*Senhor, que me deixastes*, oração ao Santo Sudário) *Quinta-feira Santa* (18, 19, 20, 21, 22, 37, 53, 60, 73), 24, 35 (*No calvário estais, Senhor*), 33, 34, 71 (*Testamento de Nosso Senhor*), 7, 36, (*Passos de Nosso Senhor*), 12, 43, 44, 66 (*Paixão do Redentor*), 48 (*Ó meu Deus alto, poderoso*), 54 (*Corpo de Cristo, salvai-nos*), 49, 57 (*Sangue sagrado*, oração de quando se põe o Sol), 56, 70 (*A Paixão Segundo os dias da Semana*), 28, 47, 61, 63, 65, 69, 72 (*Cristo anuncia a sua mãe a crucificação*). É o passo que ocorre em mais composições neste *corpus*, revivendo os temas da época da Páscoa e os procedimentos de confissão e introspecção que ela proporciona. Desta frequência de utilização pode depreender-se que a meditação sobre a Paixão do Senhor ajuda a esse contexto e a essas práticas oratórias, “recordando ao povo sensível e devoto, o sacrifício divino e os próprios pecados. § Surge então, naturalmente, a dor de ter ofendido o Senhor e o propósito de emenda”²⁴³.

Quanto aos momentos relacionados com a **crucificação** ou com Cristo crucificado, apresentam a parte desde que Nossa Senhora encontra o filho “pregado no madeiro”, perguntando-lhe sua mãe sobre os perdões que dará ou como se viu na “cruel batalha” (30, 68, 75²⁴⁴); ou então apresentam Jesus a ser retirado da cruz por José, que se oferece para o fazer por causa de um desabafo da Virgem Maria (5, 27, 41), ou Jesus aparece crucificado procurando pela mãe, e ao ver as “três irmãs”, pede a uma delas, Verónica, que vá chamar Nossa Senhora para lhe trazer água (23), ou há uma meditação sobre Maria junto à cruz (25), ou Jesus, já crucificado, quer fazer o testamento

²⁴² Este é o único exemplar que encontrei desta composição em Trás-os-Montes e provém do romance *La gloria ganada* (IGRH: 0003.1). Esta composição retrata a entrada de Cristo em Jerusalém no, hoje chamado, Domingo de Ramos e inclui uma passagem em que se valoriza positivamente a Paixão de Cristo como salvação do Homem.

²⁴³ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941) 158.

²⁴⁴ O texto número 30 é uma contaminação do romance *Queixas de Maria Madalena*, adaptando-se a Nossa Senhora o papel da Madalena neste espécime; o número 75 provém do romance *Por esta ribeira de sangue* (Costa Fontes, 1987, I, 727) ou *O rasto de sangue* (Galhoz, 1988, II, 652), que por sua vez será uma *contrafacta* ao divino (IGRH: 1537.1) do romance *Por el rasto de la sangre que Durandarte dejaba* (IGRH: 1537) (disponível como ficha número 8861 do Pan-Hispanic Ballad Project).

(58, 59), ou então faz-se um retrato de Cristo na cruz e enumeram-se os desgastes do seu corpo, parte a parte²⁴⁵ (12, 43, 44, 66, 76), ou, por último, há numa oração alguns elementos simbólicos da Paixão de Cristo (49, 57). A cruz (materialmente referida no oracioneiro como o “verde madeiro”, “cruz de oliveira”, “madeira de pau pesado”, “pau”, “o diabo de madeiro”, etc.) é um dos constituintes centrais desta passagem.

A **morte** será o culminar do momento dos martírios, ou da crucificação, e relaciona-se com o Santo Sepulcro, presente em algumas composições. Num total de setenta e cinco textos, o momento da morte está presente em vinte e cinco deles²⁴⁶, descrevendo-se Cristo crucificado (*Paixão do Redentor*). Noutros textos aparece o Senhor a deixar o seu legado (*Testamento de Cristo*), noutros percebe-se a morte de Cristo por um anjo que o vê do céu (*Ó Altíssimo Senhor*). Há também referências 'fossilizadas'²⁴⁷ (*Quinta-feira Santa*) à tentativa de satisfação da sede do crucificado, quando o encontram sem vida ao chegar com água (MG-JC- 23, *Sexta-feira Santa*), e ainda outro exemplo em que Maria vê falecer o seu filho na cruz:

A mãe de Cristo observava,
padecendo cruel suplício.
O peito se não partia
quando a Mãe Piedosa via
o seu filho suspirando,
porque o povo de mim tuía (?),
a Jêsus em tormentos via
Via o seu filho amado,
morrendo desemparedado,
lançar no espírito extrema²⁴⁸.

A **Ressurreição** ocorre menos vezes, embora seja um elemento importante na crença e comemoração da época em causa. Dos setenta e cinco exemplares recolhidos, apenas oito têm este

²⁴⁵ Manuel da Costa Fontes afirma que esta composição, “*Paixão do Redentor* (422-427), se encontra em Portugal Continental, Açores e Espanha. A sua estrutura baseia-se na antiquíssima descrição vertical da beleza feminina”, duvidando o investigador da antiguidade da oração (Costa Fontes, 1979, XLIX).

²⁴⁶ Cf. tabela supra.

²⁴⁷ Este termo foi criado para as partes de textos religiosos que transitam para outras composições, orações, em passos estratégicos, funcionando como mote ou fecho, mas também podendo aparecer no meio do poema. Mantêm-se praticamente imutáveis, daí o nome fóssil, apesar da adaptação da sua forma ao contexto poético em que passam a estar inseridas.

²⁴⁸ Este excerto pertence à oração que Costa Fontes recolheu em Paradinha e é uma versão do hino católico *Stabat Mater Dolorosa*, de autoria atribuída a Jacopone da Todi do século XIII. A versão escrita já foi alvo de muitas versões musicais, entre elas, as de Vivaldi, Rossini e Verdi.

momento; são eles: MG-JC-23 (*Sexta-feira Santa*), MG-JC-32 (*A Glória Ganhada*), MG-JC-33, MG-JC-34, MG-JC-71 (*Testamento de Nosso Senhor*), MG-JC-45, MG-JC-46 (*Ressurreição*), MG-JC-56 e MG-JC-70 (*Paixão do Redentor*). Pela variedade de composições que o contêm, percebe-se que este momento narrativo se realiza de diversas formas, retratando a ressuscitação de Jesus Cristo depois do sofrimento passado desde o julgamento injusto, caminhando do Horto ao Gólgota, e depois de crucificado, até ao padecimento.

O tema da Paixão de Cristo neste oracioneiro pode também verificar-se a partir dos motivos presentes. Como já foi referido, estes constituintes serão avaliados a partir do volume de Harriet Goldberg *Motif-Index of Folk Narratives in the Pan-Hispanic Romancero* (adaptado do índice de Thompson²⁴⁹). Está contido no macroconjunto dos motivos relacionados com a religião, constituindo o grupo V²⁵⁰, mais exactamente o V200-299 (Sacred Persons), relativo a Cristo (V210. Religious Founders, V211. Christ²⁵¹). Estas composições concentram-se, acima de tudo²⁵², nos motivos que se referem à Crucificação (V211.2.3. The Crucifixion²⁵³), sobretudo os seguintes, que seguem numa lista²⁵⁴, acompanhada dos respectivos textos.

V211.2.3.0.1 *Jesus calls disciples to last supper*. Asks who will die for him tomorrow²⁵⁵. - 1;

V211.2.3.0.2 *Jesus on road to Calvary*. Bears cross, wears crown, of thorns, is crucified²⁵⁶. - 7, 8, 9, 10, 11, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 29, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 51, 53, 60, 62, 64, 68, 73, 74, 75, 77, 78;

V211.2.3.0.4.1 *Mary seeks her son*; asks passers-by. They tell her of crucifixion²⁵⁷. - 1, 8, 9, 10, 6, 11, 26, 29,

²⁴⁹ Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest- Books and Local Legends* (Rev. & enlarged ed. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958) Publicação não consultada, é apenas uma referência.

²⁵⁰ Harriet Goldberg, *Motif-Index of Folk Narratives in the Pan-Hispanic Romancero* (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000), 158.

²⁵¹ Harriet Goldberg, *Motif-Index of Folk Narratives in the Pan-Hispanic Romancero* (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000), 160.

²⁵² Com efeito, algumas passagens consideradas como motivos no *Motif-Index* foram considerados como fórmulas oracionais neste trabalho (veja-se na página 159 do volume de Goldberg, em V52. Miraculous power of prayer).

²⁵³ Harriet Goldberg, *Motif-Index of Folk Narratives in the Pan-Hispanic Romancero* (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000), 166.

²⁵⁴ Os motivos listados encontram-se das páginas 166 à 170 do índice de motivos de Harriet Goldberg.

²⁵⁵ No oracioneiro aqui coligido, esta passagem é uma contaminação do romance *Alonso de Agullar*; aqui ao divino, adopção que Manuel da Costa Fontes intitulou *Monumento Armado* (=Enterro de Fernandarias, ao divino), em *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes* (cf. Bibliografia), 736.

²⁵⁶ Para este motivo teve-se em conta qualquer citação que fizesse menção ao carregar da cruz por Cristo a caminho do Gólgota.

²⁵⁷ A subespecificação “She arrives at Calvary too late” não foi contemplada na recolha de textos com este motivo pois

30, 31, 39, 40, 51, 62, 68, 74, 75, 77, 78;

V211.2.3.0.5.1 *Soldiers come for Christ; they seize him, put him on Cross of Sorrow.* - 13, 14, 15, 16, 52, 53, 67;

V211.2.3.0.6.1. *Virgin Mary walks following trail of Christ's blood.* Asks passersby if they have seen him. - 11, 26, 62, 68, 75, 77, 78;

V211.2.3.0.9. *Mary weeps; asked why she does not sing,* she says they are crucifying her son. - 5, 41;

V211.2.3.0.11. *Christ stumbles and falls three times.* Mary suffers for him. - 7²⁵⁸, 77;

V211.3. *Mary Magdalen complains.* Christ forgave Peter, and Longinus; left her inheritance. He promises her a chair in heaven. - 6, 30;

V211.3.2. *Mary Magdalen seeks Jesus.* Gardener tells her he passed bearing cross before cock's crow²⁵⁹. - 8, 9, 10, 31, 39, 40, 51, 62, 68;

V211.3.4.0.4.2. *Mary Magdalen (a shepherd, Joseph) share Mary's sorrow.* - 1, 26;

V211.3.4.0.4.3. *On Calvary, the Jews play flutes, trumpets* as Jesus suffers. - 6, 30, 62, 68, 75;

V211.5.2.1. *Who drinks Christ's blood from chalice* will be king of kings (earthly and heavenly king)²⁶⁰. - 5, 11, 12, 26;

V211.5.4. *Saint John and the faithful take Christ down from cross*²⁶¹. - 5, 41;

V211.7.3. *Virgin Mary laments*²⁶². - 25, 27.

Tal como se previa pela frequência de momentos narrativos contabilizados (por serem mais frequentes as passagens relativas à procura e aos martírios), são os motivos que os expõem que são mais visíveis nestas orações.

Para além destes (que estão documentados e devidamente indexados, reconhecidos internacionalmente), há outros motivos que se destacam nestes textos, principalmente motivos-

nenhum contém a chegada tardia de Nossa Senhora, a não ser por chegar tarde por o seu filho já se encontrar crucificado. Foram consideradas, como tendo este motivo, as composições em que Nossa Senhora ou Maria Madalena procurassem Jesus, e ao perguntarem por ele na rua, lhes tenham dito que tinha passado por ali sofrendo os martírios e levando a cruz.

²⁵⁸ Nesta versão dos *Passos do Senhor*, não se especificam as três quedas de Cristo juntas, mas percorre-se cada passo da Paixão. Também não se refere o lamento da Senhora.

²⁵⁹ A presença deste motivo estende-se à personagem da Virgem Maria enquanto procura Cristo e a outras personagens que lhe indicam o suportar da cruz pelo filho antes de o galo cantar.

²⁶⁰ Este motivo provém do romance *Enterro de Fernandarias* (ao divino).

²⁶¹ No caso dos três exemplares do texto que contêm a descida da cruz, a personagem interveniente é José, e não João.

²⁶² O lamento da Virgem encontra-se na oração *Nossa Senhora junto à cruz* e na versão número 27 de *Ao baixar da Cruz*.

tópicos recursivos: a cruz, o sudário, o rio de sangue, o cálice sagrado (contemplado no motivo V211.5.2.1. do índice de motivos). Estes elementos corroboram a concretização e formação do enquadramento temático da Paixão e são identificadores de Jesus Cristo. A cruz de Cristo, por exemplo, aparece no *corpus* como sua companheira, leito da sua morte (MG-JC-58 e 59, “cama de agonias”), percebendo-se uma simbiose profunda entre os dois (Jesus Cristo e a cruz); em algumas composições é um dos sinais que o identifica (“trazeis a cruz por bandeira”, em *Ó meu Altíssimo Senhor*), tal como a coroa de espinhos (*Paixão do Redentor*) e o estar rodeado de judeus malfeitores como eram identificados os cavaleiros no romanceiro oral de cariz épico, cujos motivos servem de qualificação dos actores²⁶³ (surgem em momentos da premonição, como em *Cristo anuncia a sua mãe a crucificação*, e de procura, como em *As novas da crucificação chegam a Nossa Senhora*).

5.3.2. Pragmático

Quanto ao **nível pragmático**, vejam-se, em primeiro lugar, questões de ordem tipológica, as quais permitem classificar o discurso presente nos exemplares segundo a **teoria dos actos de fala**. É um facto inegável que, apesar de se poder conferir a todos estes textos a funcionalidade de orações, a sua estrutura poética não é de todo uniforme. Muitos dos espécimes recolhidos são catalogados pelos seus editores como pertencentes a outros géneros de texto, ou terão neles a sua origem: romances²⁶⁴, como é o caso de *As Novas da Crucificação Chegam a Nossa Senhora* (Grupo B), cânticos (estão aqui presentes dois exemplares da *Ressurreição*), conglomerados textuais (*Quinta-feira Santa*, *Quinta-feira Santa*, espécime que é composto por dois romances e fórmulas oracionais finais, ou a oração, segundo Costa Fontes exclusivamente transmontana, *Ao Baixar da Cruz*, que é composta por fragmentos de três romances profanos ao divino²⁶⁵: *Porque não cantais, ó*

²⁶³ João David Pinto Correia, *Romanceiro Oral da Tradição Portuguesa* (Lisboa: Edições Duarte Reis, 2003), 38.

²⁶⁴ Maria Aliete Galhoz, *Romanceiro Popular Português*, volume II, (Lisboa: Centro de Estudos Geográficos e INIC, 1988), XVII.

²⁶⁵ Segundo Diego catalán, este fenómeno da *contrafacta* ao divino de romances profanos terá ocorrido pelo século XVI, perspectivando-se uma maior popularidade destes temas: “apoyándose en el romancero y en la lírica tradicional (y popularizante), (...) veamos desarrollarse entonces un romancero y un cancionero «espirituales», que aspiran a alcanzar popularidad” (Catalán, 1997, 1, 265). Refere-se directamente a um folheto de cordel que se intitulava: «Sigue se vn romance d'la Passiõ de Jesu Christo al tono de cauallero de armas blancas...» (Catalán, 1997,

Bela?, *Lá detrás daquele outeiro e Enterro de Fernandarias*)²⁶⁶), Ementas das Almas (25 e todo o grupo H), hinos (*Alma de Cristo, Nossa Senhora junto à cruz*). Com efeito, as orações tradicionais nem sempre provêm de orações, como já se foi vendo ao longo deste trabalho. As orações propriamente ditas diferenciam-se formalmente, então, dos textos híbridos oracionais, porque sendo aquelas um enunciado autónomo, apresentam uma totalidade discursiva, desde o início ao final, enquanto que as segundas mostram passos narrativos e um remate oracional que lhes confere a funcionalidade, além de apresentarem um encaixe sucessivo de textos, formando por sua vez novos textos. As orações narrativas permitem partes dramáticas durante a excursão diegética exactamente por conterem a narração dos factos associados à Paixão e à intervenção de personagens, enquanto que as de foro lírico não o incluem, já que são elas próprias um texto dialógico em si. Por não serem naturalmente oracionais, aqueles textos convertidos não têm intenção comunicativa relativamente a um interlocutor, a nível prático, como é o caso das orações, que têm expectativa directa sobre o alocutário, como é o caso do poema proveniente do hino *Anima Christi* ou oração *Alma de Cristo*: “Nas vossas chagas nos metei, / Do inimigo nos defendei, / E na hora da nossa morte / Mandai-nos chamar para Vós, / Ponde-nos junto de vós, / Onde todos os santos e santas, / Vos louvemos para sempre, amém, Jesus” (MG-JC-54). É clara a diferença entre este passo e outro de um texto narrativo: “Na montanha estava a Virgem, muito bem apresentada; / tristes novas le chegaram que o seu filho preso estava. / Deitava o manto de luto, manto de luto deitava; / pela rua da amargura a Senhora caminhava” (MG-JC-10).

Embora os pedidos sejam realizados de forma directa, não há um pedido específico, como noutros casos de poemas que pedem a cura de uma doença ou a resolução de um problema (por exemplo a benzedura contra a ciática específica o seu pedido para aquela doença, ou para cortar o mal de inveja, ou seja, o próprio texto revela directamente a sua intenção²⁶⁷). Nas orações da Paixão, mesmo que os objectivos específicos estejam nelas contidos, apenas se formulam pedidos de

269).

²⁶⁶ Manuel da Costa Fontes, *Romanceiro da Província de Trás-os-Monte (Distrito de Bragança)*, volume I (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1987), 728.

²⁶⁷ Firmino Martins, *Folklore do Concelho de Vinhais* (Vinhais: Edição da Câmara Municipal, 1997), 23 e 27. Araceli Campos Moreno (Moreno, 2001, 35) diz que as orações têm petições menos específicas, em comparação com os ensalmos ou esconjuros.

protecção, guarda da alma, guia espiritual, perdão pelos pecados, etc. Também nas fórmulas oracionais isto se confirma, já que se assemelham a terminações de orações indulgenciadas²⁶⁸, afirmando a salvação (geral, da sua alma e por vezes a de outros) de quem cumprir correctamente a sua posologia.

Para a análise da intenção e efeitos que os textos oracionais possam querer ter no seu destinatário ou noutros vale a pena considerar as orações, a partir da teoria dos actos de fala, proposta por John Austin e reformulada por John Rogers Searle²⁶⁹.

Num discurso dirigido a outrem, há sempre uma intenção comunicativa, uma tentativa de interacção pessoal e de transmissão de significado, envolvendo-se nisto elementos linguísticos e não linguísticos. Austin, filósofo analítico da linguagem a quem Searle seguiu os passos teóricos, distinguiu entre enunciados performativos (“dizer é fazer”) e constativos (“referir estados de um mundo exterior”). Um dos exemplos clássicos de enunciado performativo é o do baptismo, já que quando um padre diz “eu te baptizo”, não está apenas a declarar que baptiza, como está a realizar efectivamente, a acção de baptizar, alterando uma situação ou o estado de um indivíduo. O nível linguístico (a forma linguística) e o nível de acção (valor do uso linguístico) formam sempre um conjunto.

Segundo Searle, para um falante realizar uma acção através de um enunciado (acto de fala), há que ter em conta a intenção com que o formula e os efeitos que pretende gerar no destinatário do mesmo enunciado. Este acto pode conter um acto de enunciação (“enunciação de palavras e frases independentemente do seu enunciado”), um acto proposicional (acto que nunca ocorre isolado, “tem como forma característica apenas partes de frases”), um acto ilocutório (“acção realizada por um locutor com um enunciado”) e um acto perlocutório (efeito de um acto ilocutório nas acções e

²⁶⁸ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 139.

²⁶⁹ Escolhi este último autor por ser o mais comumente tido como referência no caso desta teoria. Como aqui não interessa um estudo aprofundado das teorias que enquadram os actos de fala, mas sim uma tipologia segura que distinga a intenção comunicativa aquando da realização de um discurso, preferi utilizar os estudos feitos por Carlos Gouveia (especialista em estudos do discurso) adaptados ao projecto *Diversidade Linguística na Escola Portuguesa* do Instituto de Linguística Teórica e Computacional (ILTEC), estudos disponíveis em: http://www.iltec.pt/divling/cd_2006.html, fundamentados na teoria searliana dos actos de fala (Gouveia, 2008a e 2008b).

pensamentos do locutor)²⁷⁰.

O acto ilocutório é o acto linguístico principal, tanto que para Searle é praticamente sinónimo de acto de fala. Dependendo da intenção comunicativa que o enunciador tenha, pode realizar diferentes (seis) tipos de actos ilocutórios na formulação do seu discurso: acto ilocutório assertivo, directivo, compromissivo, expressivo, declarativo e declarativo assertivo²⁷¹. O acto ilocutório pode também ser directo ou indirecto, sendo que o primeiro é uma formulação e uma realização directa de um acto de fala, e o segundo se realiza quando uma proposição é formulada indirectamente, uma proposição de certo modo ambígua, utilizando o locutor mais do que um acto ilocutório no mesmo enunciado²⁷². Numa situação de comunicação ou interacção, há factores tanto linguísticos como não linguísticos a condicionar o acto e a intenção em si; estes últimos, os não linguísticos, são: “o contexto situacional e as relações sociais, de poder, mantidas pelas pessoas intervenientes da situação de comunicação”²⁷³.

No caso dos enunciados destas orações, e quanto à sua estrutura discursiva, para além da diferença entre textos híbridos e textos oracionais propriamente ditos²⁷⁴, convém distinguir os exemplares que têm endereçamentos directos ao destinatário de aqueles que não os têm. Considerando que a maior parte dos textos contém elementos oracionais de tipo narrativo, e sendo essa narração intervinda por um narrador não implicado directamente no texto (não é um discurso formulado directamente para um interlocutor, como mensagem que implique a acção posterior de um locutor), apenas serão mencionados os textos que tenham explicitamente expressa a voz do narrador / enunciador, com intrusões directas. O acto perlocutório também seria interessante de estudar, pois manifesta-se nas fórmulas oracionais destacáveis, as quais podem ser vistas como

²⁷⁰ Definições retiradas do *Dicionário de Termos Linguísticos*, disponibilizado pelo Portal da Língua Portuguesa (ver na Bibliografia a Documentação em linha).

²⁷¹ Carlos Gouveia, "Actos de Fala – Quadro Geral", in AAVV, *Diversidade Linguística na Escola Portuguesa* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a), 208.

²⁷² Carlos Gouveia, "Actos de Fala – Quadro Geral", in AAVV, *Diversidade Linguística na Escola Portuguesa* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a), 210.

²⁷³ Carlos Gouveia, "Actos de Fala – Quadro Geral", in AAVV, *Diversidade Linguística na Escola Portuguesa* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a), 207-212.

²⁷⁴ Segundo o que pude verificar pela teoria de Searle, os textos narrativos que aqui se apresentam como orações serão actos constativos e não actos performativos, e por isso não revelam, para além do nível prático e utilitário dado pelo crente ao texto, um discurso que realize em si uma acção.

formas de persuasão para com outrem. O acto perlocutório é o efeito que um acto ilocutório tem no alocutário, ao nível das suas crenças e dos seus pensamentos. Os fechos de oração como enunciado, por exemplo, persuadem outros (que não o destinatário da oração, neste caso) a realizarem uma acção: a oração. Veja-se um caso como este: “Quem esta oração disser / um ano continuamente / e a ensinar a outra gente, / a Virgem l'aparecerá, (...)” (MG-JC-14). Sendo formas de discurso mais complexas, o seu estudo não ultrapassará aqui o patamar da tipologia retórica.

Actos ilocutórios como a promessa, o louvor ou o pedido estão frequentemente associados à manifestação verbal da oração. Segundo a teoria dos actos ilocutórios de Austin e Searle, a promessa será um acto compromissivo (“compromete o locutor a realizar uma acção”), o louvor, um acto expressivo (o locutor expressa no enunciado o seu estado psicológico em relação ao estado das coisas), e o pedido, um acto directivo (que a par da ordem, leva o alocutário a realizar uma acção determinada pelo reconhecimento do conteúdo proposicional do enunciado)²⁷⁵. Para se exprimir um pedido ou uma ordem, está-se, então, a produzir um acto de ilocutório **directivo**. Para o *corpus* presente, apenas será analisado este acto, pois é essencial na consideração da oração, não tanto enquanto discurso panegírico ou meditativo²⁷⁶, mas sim enquanto enunciado precatório ou rogatório²⁷⁷. Conforme foi referido, há factores linguísticos e não linguísticos associados a uma dada situação de enunciação, nomeadamente as relações de poder, e perante as formulações directas de pedidos como as que se seguem, percebe-se que há uma deferência do locutor perante o

²⁷⁵ Definições retiradas do *Dicionário de Termos Linguísticos*, disponibilizado pelo Portal da Língua Portuguesa (ver na Bibliografia a Documentação em linha).

²⁷⁶ Do ponto de vista da exploração do conteúdo temático na oração, a meditação é, no entanto, essencial. Segundo Diego Catalán, o predomínio do meditativo e expressivo mostram o conhecimento generalizado dos enunciadores e ouvintes do texto quanto ao tema. Afirma o autor que, no romanceiro religioso crístico e mariano, “lo referido en sus «fábulas», al ser una historia sagrada de dominio común para el emisor y para el oyente cristianos, propriamente no se narra, sino que se rememora celebrativa o meditativamente” e mais afirma que “la narración se halla desfuncionalizada: el narrador no posee la exclusiva de ser quien conoce de antemano a la perfección la cadena de sucesos, cronológica y lógicamente trabados, que constituye la *fábula*, y por tanto quien va saciando progresivamente la curiosidad de los oyentes al irsela revelando con una táctica expositiva basada en el deseo de despertar y conservar el interés” (Catalán, 1997, 288).

²⁷⁷ O exame dos textos tendo em consideração os seis actos de fala implicaria uma extensão que faria com que fossem suprimidos outros níveis de análise importantes para o estudo deste pequeno catálogo. Araceli Campos Moreno dá como uma das formas de distinção entre oração e ensalmo em relação ao esconjuro algo neste sentido: “en las oraciones y los ensalmos el invocante tiene una actitud más sumisa y rogativa que en los conjuros, actitud que se ve reflejada en el modo como se invoca a las divindades y como se hace la petición” (Moreno, 2001, 34), e por isso se vão observar as características da formulação de pedidos e relação orante/divindade nas orações da Paixão de Cristo.

interlocutor: no texto 66 “Senhor dai-me confiança.”, no 45 “Das nossas almas tratai! / Alcançai-nos as virtudes, / E para o céu nos as levai!...”, ou na oração *Alma de Cristo*, que é composta por diversos pedidos. Está-se perante enunciados com uso de vocativos (“Senhor”), utilização da segunda pessoa do plural (“tratai”), sendo a voz maioritariamente colectiva (“para o céu nos as levai!...”).

Quando formula um pedido, o enunciador da oração posiciona-se numa relação assimétrica para com o destinatário, relação essa que é vertical, de baixo para cima, em atitude de subalternidade para com ele²⁷⁸, e é este o factor que impede de se pensar que se está perante uma ordem; com efeito, quem ordena vê-se numa posição de autoridade ou de simetria para com o destinatário. O locutor tem consciência da relação interpessoal que estabelece no uso que faz do seu discurso, e por isso utiliza os meios convencionados para formular um pedido: vocativos, expressões de cortesia, distância pessoal nas formas de tratamento, utilização da segunda pessoa do plural. Uma forma recorrente nestas orações é, também, embora não seja uma estratégia específica para este fim, o cuidado na actualização da identidade do interlocutor, repetindo-se diversos vocativos e nomeando-se várias vezes o interlocutor ao longo da composição.

Tendo em conta as intenções comunicativas mais frequentes, estabeleci uma tipologia discursiva que vai ao encontro das arrumações que alguns estudiosos aplicaram ao estudo de exemplares oracionais. A cada tipo fiz corresponder o acto ilocutório que contém:

Oração laudatória, adoratória, gratulatória, latrêutica – acto ilocutório expressivo;

Oração precatória, rogatória, impetratória²⁷⁹ – acto ilocutório directivo (pedido);

Oração propiciatória ou expiatória²⁸⁰ - acto ilocutório directivo (ordem);

²⁷⁸ Araceli Campos Moreno afirma que nas orações e também nos ensalmos, ao contrário dos encantamentos, “el invocante tiene una actitud más umisa y rogativa (...), actitud que se ve reflejada en el modo como se invoca a las divindades y como se hace la petición” (Moreno, 2001, 34).

²⁷⁹ Segundo Firmino Martins, a teologia católica vê a oração como “a elevação da alma a Deus, ou uma comunicação com Deus, a fim de lhe prestarmos nossas homenagens” e tem actos internos e externos, dos quais nomeia três: latrêuticos, propiciatórios ou impetratórios provenientes de uma necessidade psicológica da alma humana.“ Em Firmino Martins, *Folklore do Concelho de Vinhais*, I (Vinhais: Edição da Câmara Municipal, 1997), 2.

²⁸⁰ Podem considerar-se, muitas destas orações recolhidas, como orações expiatórias, de penitência e reparação da alma, já que visam o reconhecimento do enunciador como pecador e faltoso em relação a Deus, mas isso deve-se à época em que se inserem, à época da Quaresma.

Oração narrativa²⁸¹ (formular) – acto constativo conjuntamente com acto perlocutório (nas fórmulas oracionais).

5.3.3. Retórico

No nível **retórico**, vai analisar-se o conteúdo verbal das orações do *corpus* tendo em conta as fórmulas oracionais, os constituintes mais evidentes dos textos como os recursos estilísticos e retóricos. As fórmulas oracionais encontram-se num grande número de textos (mais propriamente em 55, havendo apenas 20 que não têm fechos nem remates destacáveis (ver tabela *supra*). Em função do seu conteúdo, podem dividir-se em três grandes grupos:

Fórmulas oracionais de garantia²⁸², em que se a oração for bem dita, haverá uma recompensa positiva:

Quem esta oração disser
Um ano continuamente,
Deus loubará os seus bens
E a glória para sempre. (MG-JC-75)

mas se for mal dita, ocorrerá a recompensa negativa:

Quem a sabe, não a diz,
quem a ouve, não a aprende,
na hora da sua morte
verá o que lh'assucedo. (MG-JC-26)

Fórmulas laudatórias finais (três exemplos):

i) Amém

ii) Bendito e louvado seja o Santíssimo Sacramento

iii) Em honra de Deus e as Virgem Maria (este último é final, mas introduz uma nova sequência de textos que visam tornar a oração totalmente eficaz)

Por último, a **fórmula de recompensa positiva não performativa** (que não se relaciona

²⁸¹ A oração narrativa é aqui vista exclusivamente pelo ponto de vista do discurso, que é fundamentalmente narrativo, como já se foi observando. Esta classificação é utilizada por autores como Manuel da Costa Fontes e Maria Aliete Galhoz (nos volumes de recolhas de cada um), fazendo parte do mesmo grupo dos romances religiosos, sacros ou sagrados.

²⁸² Estas fórmulas têm em conta os restantes crentes (os pares do enunciador), já que estabelecem um incentivo ou um aviso para a utilização do texto em certo contexto religioso.

com a forma de se dizer a oração):

- Confessa-te, ó pecador,
Comunga, ó pecador,
Está na tua presença dada
Diante de Deus Nosso Senhor. (MG-JC-72)²⁸³

Há outros constituintes textuais que não são fórmulas oracionais, mas que se apresentam com alguma frequência e com bastante invariância. Fazem parte de orações ou textos religiosos que transitam em pontos estratégicos para outros textos oracionais, funcionando neles como mote ou remate (menos vezes a meio do texto); chamar-lhes-ei **fósseis** (expressões fixas ou invariáveis), e vejam-se dois exemplos:

Quinta feira de Endoenças
Sexta Feira da Paixão!
Sábado de Aleluia!
Domingo da Ressurreição!... (MG-JC-42)²⁸⁴

e:

[Adelante va San Juan com un pandón armado]
e no meio daquele pandón vem o cordeiro sagrado;
o sangue que le vai caindo cai no cálice consagrado.
O homem que le bebir será bem afortunado;
neste mundo será rei e no outro rei coroad²⁸⁵. (MG-JC-5)

Quanto aos **recursos estilísticos**, os mais recorrentes são os que se relacionam com a *performance* oracional e com a intenção comunicativa dos textos. A **repetição** é muito importante na apreciação de orações²⁸⁶, conferindo-lhes características ritualizantes e concretizando-se na linguagem formular; em termos de *performance* verbal, a reprodução (de sons, expressões ou frases) e a murmuração²⁸⁷, em conjunto com a temática da lamentação e meditação, a nível prático,

²⁸³ Esta fórmula finaliza-se com um apelo ao pecador, que demonstra também a tentativa de invocar os pares fiéis para atingirem o perdão e salvação.

²⁸⁴ Fragmento que provirá, segundo a estrutura que se conseguiu apurar, de *Quinta-feira Santa*.

²⁸⁵ Deste fragmento do romance *O Monumento Armado*, que se apresenta no *corpus* como parte integrante de *Ao baixar da Cruz*, o primeiro verso não tem utilização tão frequente, adaptando-se o segundo à estrutura verbal do texto, tal como: “Lá morreu um cordeirinho sem ter culpa nem pecado; / o sangue que dele caía caía em cálix sagrado. / O home que o bober será bem-aventurado; / neste mundo será rei, no outro será rei coroad”. (MG-JC-12)

²⁸⁶ Veja-se, por exemplo, Métraux (1984, 884): “religious prayer resembles very strongly the magic spell or charm”.

²⁸⁷ Na formulação de uma oração, tendo esta como característica a linguagem repetitiva e formular que no conjunto resulta numa elaboração mecânica, automática, de fácil memorização (Costa Fontes, 1987, XLIX), há que ressaltar mais três recursos estilísticos: a **aliteração** (em que a reprodução dos mesmos sons reforça o enunciado como totalidade), a **anáfora** (que reforça esse sentido iterativo) e a **enumeração** (que contribui para o carácter formular da oração e *performance* como lamentação ou murmúrio. Todas estas são figuras da repetição em si (Lausberg, 2004,

podem servir de “desembraiagem”²⁸⁸, facilitando a memorização e a transmissão e deixando o orante livre para se concentrar no propósito com que utiliza o texto. A repetição serve também, enquanto figura de retórica, para dar força ao texto. Veja-se, por exemplo, o caso da *Paixão do Redentor* ou, como Maria Aliete Galhoz o refere, *O Retrato de Cristo*, que mais se assemelha a uma ladainha pela descrição minuciosa de construção paralelística das partes do corpo e dos martírios sofridos por Jesus Cristo na sua Paixão. A nível expressivo, também é determinante a **pormenorização** física dos sofrimentos causados ao protagonista, na medida em que ajuda o crente à sua culpabilização enquanto meio de purificação da alma²⁸⁹. Este aspecto repercute-se nos actos de fala utilizados nas orações, como já se observou atrás e contribui, também, como se verá, para o panorama ideológico. Nomeadamente, são pormenorizados os ferimentos (a lançada que golpeou o lado), os esgarros²⁹⁰ nojentos, as sete chagas, o sangue²⁹¹ (que se arrama pelas ruas, dando para seguir o seu rasto”). O enquadramento tétrico e caótico promovido pela injustiça cometida ao Messias é de tal modo desestabilizador, que instala o caos, manifestando-se até simultaneamente nos espaços terrestre e celeste (comprova-se, assim, a divindade de Jesus e o seu poder magnífico):

As pedras desconjuntadas,
o sol escurecia
e o filho de Deus morria.
Morreria para nos salvar.²⁹²

A capacidade divina de Cristo projecta-se mesmo em elementos que ganham capacidades anímicas, ou sobre os quais ele tem poder total: “Jesus Cristo / olhou p'ra'o sol, olhou p'r'à lua, / e tudo se lh'escondia” (MG-JC-23), “Quando vim a este mundo, / Eu e o meu primo S. João, / Deixei-lhes dois

160 e seguintes).

²⁸⁸ João David Pinto Correia, *Romanceiro Oral da Tradição Portuguesa* (Lisboa: Edições Duarte Reis, 2003), 31.

²⁸⁹ Álvaro Proença, *Como o povo Reza (Etnografia)* (Lisboa Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 159: “A meditação dos sofrimentos do Senhor é feita com máximo realismo e desperta sempre sentimentos de gratidão e emenda das próprias faltas”.

²⁹⁰ Termo muito utilizado em Trás-os-Montes, significando tanto “escarro”, como “rasgos” (na pele, feridas).

²⁹¹ O sangue de Cristo é um elemento centralizador, facto que se verifica, igualmente na generalidade da simbologia cristã. O sangue derramado por Cristo durante os seus martírios é símbolo de vida (desde o rasto que deixa de sangue, a marca que faz no sudário, até ao sangue que cai da sua ferida, na cruz, e que servirá de salvação ao mundo), sugerindo-se uma morte sofrida e vagarosa. Na Bíblia explica-se a transubstanciação do corpo e sangue de Cristo para a eternidade, ritualizada até hoje no sacramento da Eucaristia. Enquanto partilha o vinho com os apóstolos, diz Jesus: “Bebei todos. Porque este é o meu sangue, sangue da Aliança, que vai ser derramado por muitos para perdão dos pecados” (Mt 26, 27-28).

²⁹² Trecho de *Quinta-feira Santa*.

animaizinhos / P'ra que ganhassem n'o pão. / Deixei-lhes o sol p'ra de dia, / deixei-lhes o luar p'ra de noite, / Estrelas p'ra resplandecerem, / E nuvens p'ra lançarem água.” (MG-JC-48). A **metáfora** também é um recurso extremamente frequente neste arquivo devocional: “Trazéis a cruz por bandeira, por insignia real” (13), “Já levam a Jesus, aquele manso cordeiro” (7), “Meu Deus que está no Calvário / Posto na Cruz de Oliveira / Fostes a mais bela rosa / Que nasceste na roseira.” (44)²⁹³, tal como tem alguma manifestação a **hipálage**, retratando a fadiga de Cristo na *Via Sacra*: “Oh caminho do Calvário, / oh caminho tão cansado!” (19).

Uma componente discursiva fundamental nas orações da Paixão de Cristo é aquela estrutura, com propósito empático, em que o enunciador reconhece a sua falha moral ou espiritual como forma de chegar ao invocado: a *captatio benevolentia*²⁹⁴. Este recurso retórico caracteriza-se, como o termo latino indica, pela captação da benevolência do outro, e manifesta-se nas orações da Paixão através da insistente desvalorização do enunciador e dos seus pares. Em voz colectiva, põem em evidência as suas características de pecadores fiéis e humildes, valorizando ao mesmo tempo, e de forma exacerbada, o destinatário. Este elemento, como se pode ver, tem a mesma expressão linguística da formulação de um pedido, o que demonstra a sua dupla valência num discurso proferido para captar a atenção do receptor do texto.

Todos estes elementos estão relacionados, então, com a postura em que se encontra o enunciador e com a atitude que toma perante Deus. As formas de tratamento também contribuem para o enquadramento das orações da Paixão de Cristo e revelam esse mesmo distanciamento entre o orante e aquele a quem reza. Em termos quantitativos, observa-se que o tratamento por “vós” é mais vulgar nas orações quando há uma invocação ou um pedido directos. Outros recursos são utilizados para que a distância se crie entre estas duas entidades intervenientes no discurso, entre os

²⁹³ Belarmino Afonso faz um apontamento sobre a metaforização no oracioneiro dirigido a Nossa Senhora, o que também deve aplicar-se a este da Paixão: “O povo é mestre em teologia, traduzida em formas de fácil compreensão, como é também literato insuperável. Metáforas belíssimas (...) florescem a esmo neste devocionário anónimo” (Afonso, 1987, 189).

²⁹⁴ Sobre a captação de benevolência pela parte de um destinatário que se espera convencer (credibilidade e persuasão): Heinrich Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004), 89-93 e 104-106.

quais as hiperbolizações (“Bai todo cheio de chagas” (70); “já as ruas vão regadas com seu sangue verdadeiro” (7); “Esse homem é Jesus, / qu'encravado vai na cruz / nãa cruz de pau pesada. / Nem sete a levarão” (18)), os superlativos (“És a mais perfeita rosa / Que nascestes na roseira” (76), “Preciosíssimo Jesus!” (36)), as adjectivizações²⁹⁵ (Ó meu Deus, alto, poderoso / Glorioso rei do céu, (48); “piedoso Senhor” (50); “Já levam a Jesus, aquele manso cordeiro” (7)). Garante-se assim o lugar da entidade soberana enquanto ser divino, detentor daquelas características únicas e insubstituíveis que afirmam a excepcionalidade do ser adorado. Vejam-se as composições da *Paixão do Redentor*, que cumprem minuciosamente esta intenção. Estas qualificações só surgem em orações dirigidas directamente a Jesus, que são aliás a maioria; já as interpelações feitas a outras entidades (à excepção da Virgem Maria, veja-se MG-JC-25) apenas assumem expressões nominais: “Senhora”²⁹⁶ (17); “António” (55), “Madalena” (36).

Este afastamento criado pelo discurso realiza-se, no entanto, apenas ao nível da distinção entre o Deus e o Homem. Já no caso das manifestações de adoração e fé, há expressões que aproximam o crente de quem recebe a sua mensagem. Os recursos usados passam pela expressão possessivo+nome e pela forma de tratamento na segunda pessoa do singular: “Ó meu Senhor Jesus Cristo, Jesus do meu coração” (7); “Ó meu Deus” (12); “Meu pai amoroso” (49); “Ó meu bom Jesus” (54), “Meu Jesus crucificado” (76); “És a mais perfeita rosa / Que nascestes na roseira” (76).

Como se pode imaginar, o rol de **esquemas rimáticos** dos textos apresentados é muito variado, pelo que não se poderá aqui explorar uma possível estandardização da rima oracional, até porque, mais uma vez, os textos revelam uma génese diversificada, além da sua permanência e difusão no domínio do oral (e muitas vezes do individual). Apesar disso, pode-se notar que a divisão lógica das orações em quadras e a rima em ABCB (dois versos soltos e rima cruzada, se em verso curto) ou rima emparelhada (estrófica, se for em verso longo, com dois hemistíquios) em redondilha maior (em verso curto) são os esquemas rimáticos mais frequentes. A redondilha menor também se

²⁹⁵ Estas adjectivizações são quase sempre utilizadas como função de reconhecimento dos sofrimentos passados por Jesus (quando o texto se lhe dirige) e propagam-se também pelos símbolos associados a Cristo: “sangue verdadeiro”, “santíssimo sudário” (7).

²⁹⁶ Virgem Maria ou Maria Madalena, como em MG-JC-24.

observa, por exemplo em MG-JC-49, e é também recorrente²⁹⁷ e generalizada nas orações, se bem que não o seja nos textos com elementos oracionais.

O **tom** utilizado por aquele que profere o discurso é de lamentação, exclamação, com sentido funesto, traduzido por expressões de tristeza e lástima, quais elegias dramatizadas:

Os vossos divinos pés
Mais brancos que a neve pura,
Correndo sangue tão claro
Pela rua da Amargura!
A vossa sagrada cabeça
Foi coroada de espinhos
Por via dos meus pecados
Oh meu Deus quantos martírios! (43)

5.3.4. Ideológico

Ao nível **ideológico** a ocorrência de tantos exemplares que exploram a procura de Maria por Jesus Cristo demonstra a especial devoção que os crentes têm por Nossa Senhora. Nestas orações aprecia-se a Paixão quer do ponto de vista da Virgem, quer do próprio Cristo: ou se ora ao sofrimento que Nossa Senhora / Maria Madalena²⁹⁸ (personagens que muitas vezes se confundem, como se viu na análise relativa ao nível temático e retórico) com os martírios de Jesus, ou se ora a ele pelos tormentos que passou. A presença da Virgem Maria nestas circunstâncias, como mãe, é inegável no oracioneiro, e contrasta com o que acontece na Bíblia e nos Evangelhos Sinópticos, onde se não encontra a exploração temática da procura. Isto faz pensar numa possível perspectiva fundamentalmente popular da Paixão, já que se encontra bem manifesta nos autos da Paixão ou Mistérios da Paixão²⁹⁹.

²⁹⁷ Um exemplo: “Os vossos divinos ouvidos / Atormentados com gritos / Meu Deus quanto padeceste / Para salvar os infinitos” (MG-JC-44).

²⁹⁸ Evidencia-se esta confusão em MC-JC-24: “No alto daquela serra / está Maria Madalena. / - Que estais aí fazendo, Senhora, / que estais fazendo aí agora? / - Estou rezando missa seca, / porque a gente seia boa. / - Boas vos traigo, Senhora, / boas vos traigo agora: / Qu'o vosso bendito filho / o estão crucificando”. O Padre Álvaro Proença faz referência a este fenómeno da confusão de factos da Paixão como característica destas orações (Proença, 1941, 168).

²⁹⁹ Para o texto dos Autos que se praticavam na região transmontana, ver Firmino Martins, *Folklore do Concelho de Vinhais*, 2º volume (Vinhais: Edição da Câmara Municipal, 1997), 293; e Azinhal Abelho, *Teatro Popular Português – Trás-os-Montes*, (Braga: Editora Pax, 1968), 317. Também algumas notas sobre a sua origem e proliferação se encontram em António Maria Mourinho, *Terra de Miranda – Coisas e factos da nossa vida e da nossa alma popular* (Miranda do Douro: edição da Câmara Municipal e do autor, 1991), 405-420.

Também há que referir que, um pouco por todo o *corpus*, se verifica uma presença fundamental das noções de **pecado** e de indulgência associadas à mensagem do texto. O pecado assume não só um papel moral individualmente importante, como também um papel religioso: a Quaresma é, por excelência, a altura da confissão e da meditação sobre as falhas cometidas durante o ano. Nela se prova, perante os outros e a instituição oficial, a revelação dos pecados e a participação nos rituais e práticas colectivas. A dívida para com Deus, neste sentido, está bem expressa neste trecho de oração para a confissão, recolhido pelo Padre Álvaro Proença: “Pecador adormecido, / Que andas tão esquecido, / Confessa, pecador, / Que andas muito enganado; / Não sabes a hora, nem quando, / Que podes morrer em pecado³⁰⁰”. Nas orações transmontanas espelha-se com intensidade este sentimento, principalmente em certas fórmulas oracionais (que, segundo o Padre Álvaro Proença e Maria Aliete Galhoz, podem ter um intuito indulgenciário porque relembram as indulgências antigas, podendo pertencer também ao domínio supersticioso). As personagens relacionadas com estes pedidos são a Virgem Maria³⁰¹ e Jesus Cristo, pedindo-se muitas vezes à primeira que interceda junto do filho; podem fazer-se também apelos catequéticos para a confissão:

Quem esta oração disser
Três vezes ao dia
De má morte não morrerá,
O inferno não verá,
Três [dias] antes da sua morte
Minha mãe Maria Santíssima lhe aparecerá:
- Filha minha,
confessa os teus pecados
A meu filho Jesus. Estão perdoados.³⁰²

As **indulgências** estão associadas a práticas penitenciais relacionadas com a Páscoa, por ser

³⁰⁰ Álvaro Proença, *Como o povo reza (Etnografia)* (Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa, 1941), 48. Para ver um bom exemplo da preocupação e culpabilização do enunciador, ver MG-JC-66: repete-se seis vezes o verso “por via dos meus pecados”.

³⁰¹ Mais do que nestes textos, a Virgem tem, tradicionalmente, um relevo especial na crença popular portuguesa. Mário Martins refere o seu papel neste contexto: “O nome da Virgem Maria é torre bem fortificada, onde o pecador pode refugiar-se” (Martins, 1979). Também o artigo de Belarmino Afonso sobre orações a Nossa Senhora a põe em especial evidência na devoção popular (Afonso, 1987).

³⁰² MG-JC-61, texto recolhido por Guerra Junqueiro (Guerra Junqueiro, 2001, 64): *Estando Nossa Senhora*. Ver também outras orações com o mesmo efeito: 14, 18, 47, 63, 69, 72, 75.

a época em que se fazem a confissão e a comunhão anuais³⁰³. Aparecem também no próprio texto da oração (como é o caso de *Quinta-feira Santa*, a chamada *Quinta-feira de Endoenças*), pedindo o enunciador pelas suas falhas, culpabilizando-se pelos males feitos a Cristo: “Ó meu Deus, quanto pàdecistes por via dos pecadores”³⁰⁴, “Misericórdia, meu Deus, / Misericórdia, meu Senhor, / Misericórdia Vos pedimos, / Este grande pecador!...” (34), “A vossa sagrada cabeça / Foi coroada de espinhos / Por via dos meus pecados / Oh meu Deus quantos martírios!” (43), “Na terça prenderam à coluna, / Por via dos meus pecados, / A Deus sem culpa nenhuma. / Na quarta de espinhos o coroaram, / A Deus sem culpa nenhuma, / Meus pecados o causaram.” (56), “- Ó meu Deus, ó meu Jesus, / Quem vos pôs dessa sorte? / - Por amor dos vossos pecados / Estou condenado à morte;” (58 e 59), Meus pecados muitos são “Não se podem confessar / Nem a cura nem a frade. / Confesso-me a bosso senhor, / Porque sois senhor da berdade.” (76).

O **pedido de perdão** é, como se pôde ver, motivo muito recorrente nestas orações transmontanas, onde transparece o sentimento de falta e de humildade perante Deus. Torna-se relevante o momento da morte para o orante, bem como o momento do Juízo Final e o desejo de purificação prévia da alma³⁰⁵. As acções humanas trazem sanções por parte do divino, que perdoará ou não essas acções conforme se desviem da boa conduta moral. É por meio de orações (no sentido de prática individual religiosa) e outras manifestações colectivas que se processam os pedidos e confissões àquele que tem o poder para acusar ou absolver: Deus. O enunciador, através dos

³⁰³ A indulgência é uma pena temporal dada pela Igreja para remissão dos pecados já perdoados. Adquiriu um significado mais específico ou especializado no século XIII: “remissão concedida pela autoridade eclesiástica e válida diante de Deus da «pena temporal» devida ao pecado; tal remissão é concedida pela Igreja aos pecadores que já receberam o perdão da «culpa» contraída com o pecado” (Catella e Grillo 1999, 14). Talvez possa prolongar-se um pouco até hoje, pelo menos no que diz respeito à região transmontana mais rural: “ainda na época Medieval, o crente normal olha a prática da confissão sobretudo como uma mediação entre ofensa aberta (em geral do tipo violento) por ele cometida e um acto igualmente aberto de «expição». Para este normal crente medieval a confissão é um «acto social», mais do que individual; um acto que o envolve como pessoa inserida numa rede de relacionamentos interpessoais (...)” e mais “o facto que a «culpa» do pecado gera uma «pena» pode talvez ser o modo, certamente imperfeito, de declarar que o pecador não só «comete» o «acto do pecado», como se encontra numa «situação de pecado» pessoal e social” (Catella e Grillo 1999, 27).

³⁰⁴ Este verso é repetido em modo de refrão ou ladainha em *Ó meu Altíssimo Senhor*: textos 13, 14, 15, 16, 17, 42, 52, 55, 67.

³⁰⁵ Uma oração recolhida pelo Padre Proença espelha bem este receio. Aqui está a primeira parte: “Com Deus me deito e me quero deitar / Minh' alma vos quero entregar / Se eu morrer de repente / E por vós não possa chamar, / Eu tenho muitos pecados / Vós sabeis quantos êles são / Deitai-me a vossa bênção / E a vossa absolvição” (Proença 1941, 112). Também o padre Fontes, na sua fundamental obra *Etnografia Transmontana*, verifica o mesmo: “A ideia de Deus domina o povo. A Virgem, os Santos, o Céu, o Inferno, o Purgatório, o pecado, promessas, penitências, são temas de muita crença e superstição”.

endereços à divindade, posiciona-se com humildade e veneração, e isso verifica-se pelos louvores³⁰⁶ existentes nas orações. O sentido é de baixo para cima (vertical), e, quanto aos demais (restantes crentes), é horizontal, facto também sugerido pelos **modos de tratamento** e a **voz** utilizada nos textos: como se viu atrás, trata-se fundamentalmente o soberano por “vós” e há permanência de voz colectiva (em maior número) ou de voz individual consoante o texto e do contexto. A partir deste sub-tema do pecado, podem ver-se em alguns exemplares das orações da Paixão apelos à confissão e comunhão dos pecadores, o que revela algum interesse que o enunciador tem pelos demais crentes, persuadindo-os à oração³⁰⁷ em fórmulas oracionais. Um exemplos destes chamamentos é o seguinte:

Confessa-te, ó pecador,
comunga, ó bom christão,
qu'a tua sentença está dada,
diante de Nosso Senhor, amém. (MG-JC-63)

A partir dos **símbolos** presentes nos textos, percebe-se também a valorização dada aos elementos da Paixão, complementando-se o enquadramento ideológico relacionado com a exploração penitencial do crente através de Cristo. Vejam-se quatro deles, a frequência com que aparecem e como aparecem nos textos. A cruz de Cristo, como foi referido no nível de análise pragmático, é um elemento presente na maioria dos textos coligidos (exactamente em 51), sugerindo uma focalização centralizada neste e em outros motivos-tópicos relacionados com as provações vividas por Cristo (dos quais os principais são a cruz³⁰⁸, o sudário, o cálice sagrado, os cravos e a coroa de espinhos). Representando a morte violenta do Senhor, a cruz acaba por reunir em si outras valências, tendo-se tornado modelo e símbolo do cristianismo³⁰⁹.

³⁰⁶ No estudo feito por Araceli Campos Moreno, as orações surgem como as composições (em comparação com ensalmos e esconjuros) com os louvores mais desmedidos (Moreno, 2001, 36).

³⁰⁷ Maria João Moreira de Morais, *O Poder da Palavra e o Dom do Poder* (Tese de Doutoramento, Universidade de Santiago de Compostela, 2003), 6. Paixão e Morte de Cristo (Orações da Quaresma, [1]).

³⁰⁸ Há uma metaforização associada à cruz de Cristo enquanto leito de morte, como indica a expressão “cama de agonias” (58 e 59).

³⁰⁹ “A tradição cristã enriqueceu prodigiosamente o simbolismo da cruz, condensando esta imagem a história da salvação e da paixão do Salvador. A cruz simboliza o Crucificado, o Cristo, o Salvador, o Verbo, a segunda pessoa da Trindade. Ela é mais do que uma representação de Jesus Cristo, ela identifica-se com a sua história humana” (Chevalier e Gheerbrant, 1982, “Cruz”). Esta última parte corrobora as palavras atrás transcritas de José Sanchez Herrera, que sustenta a teoria da humanização de Jesus para a prevalência da valorização e adoração da paixão e Cristo crucificado (Herrera, 1999, 421).

Muito importante também é a presença do número nos textos: o três (dizer uma oração três vezes ao dia (11), três algozes com três varas na mão e as três Marias (13, 14, 15, 16, 17), o sete, 72 (7 e 2), o cinco, 5 chagas, e também o quatro, que está presente em certos elementos discursivos: a cruz (que tem quatro extremidades) e os quatro dias da Semana Santa (quinta, sexta, sábado e domingo). É evidente a tradição simbólica que envolve todos eles, destacando-se o três e o sete, tão valiosos e presentes na nossa literatura de transmissão oral enquanto motivos-tópicos³¹⁰. Para além desta permanência no discurso oracional, também nas fórmulas oracionais de garantia de recompensa positiva o número está muito presente, se crê que o número de almas que se salvam pode depender da quantidade de vezes que se repete a oração (“Quem esta oração disser / três vezes ao dia / tirará quatro almas do purgatório: / Primeiro seria a sua, / segunda a de sua mãe, / terceira a de quem Deus quisere.” – MG-JC-11).

Também transparece do carácter ideológico destas orações o facto de terem um propósito notoriamente positivo³¹¹, procurando fazer o Bem (redimir os pecados, pedir protecção, chamar os pecadores à oração e ao reconhecimento das suas falhas, etc.) e invocando unicamente entidades católicas, o que traduz uma parte importante da sua contextualização em Trás-os-Montes.

5.4. O universo configuracional da Paixão de Cristo

Feita a análise dos textos em cinco níveis de aproximação, resta verificar, agora em termos semióticos, se se poderá sugerir a existência de uma configuração específica da Paixão de Cristo. Para isso, caracterizar-se-ão os agentes, espaços e tempos explícitos nas orações da Paixão³¹².

Os **agentes** ligados à Paixão de Cristo podem ser sagrados ou não sagrados, uns funcionando

³¹⁰ João David Pinto Correia, *Romanceiro Oral da Tradição Portuguesa* (Lisboa: Edições Duarte Reis, 2003), 38.

³¹¹ Também Araceli Campos Moreno, no seu estudo comparativo entre orações, ensalmos e esconjuros, confirma este propósito positivo (Moreno, 2001, 37). Ver também Pedrosa (2000, 9).

³¹² João David Pinto Correia, na obra *Romances Carolíngios da Tradição Oral Portuguesa*, 2 volumes (Lisboa: INIC, 1993), utiliza este termo para o estudo do romanceiro carolíngio, estudando a sua configuração em função de agentes, tempo e espaço (1º volume, capítulo 2).

como adjuvantes, outros como oponentes. Algumas das mais frequentes personagens sagradas³¹³ são Jesus Cristo, a Virgem Maria, São João, Maria Madalena, Santa Verónica, os discípulos (apóstolos, em geral), as três Marias, São José, Santo António, São Simão, São Pedro (referências breves). Entre as sagradas e as não sagradas, está o anjo, ser espiritual e celeste. As personagens não sagradas mais frequentes são os pastorinhos (muito presentes principalmente em *As Novas da Crucificação Chegam a Nossa Senhora* que contém a oração *Pastorinhos*³¹⁴), os cavaleiros (dois cavaleiros no texto 11, ou um só cavaleiro na composição número 26), a mulherzinha, a mulher cristã, os judeus (judeus e judias), os algozes (três), Judas, Herodes, Pilatos. Estas três últimas personagens destacam-se entre as não sagradas como verdadeiros oponentes a Cristo, responsáveis directos pelo seu julgamento. Os restantes actores são meros informantes que ajudam Nossa Senhora a encontrar o filho (adjuvantes), para além dos judeus e algozes, sendo os primeiros responsáveis por atrocidades que se fazem a Cristo a caminho do Calvário (26, 31) ou então, nas composições com narrativa de premonição, são situados como malfeitores (19, 22, 24, 28, 35, 39). Os algozes aparecem com Judas para prender Jesus enquanto este reza (*Ó Meu Altíssimo Senhor*).

Há, nestas orações, uma profunda divinização de **Jesus Cristo**, observável na forma como o orante se lhe dirige ou pede intercessão a outros por ele. Há um consciente reconhecimento do seu poder taumátúrgico, de juiz (por ser quem salva ou condena as almas pecadoras) e de salvador, o redentor, e demonstra-se, pela linguagem utilizada, uma aproximação³¹⁵ quase familiar com o protagonista. Jesus Cristo, nas orações da Paixão, surge acarinhado e admirado (atributos relativos ao Senhor, através da adjectivização e do reconhecimento da sua penitência), nunca se perdendo de

³¹³ Segundo o estudo feito por Araceli Campos Moreno, nas orações fazem-se petições exclusivamente a entidades católicas (sagradas, portanto) (Moreno, 2001, 36).

³¹⁴ A oração *Pastorinhos* é: Pastorinhos de algum dia / Vísteis a Virgem Maria? / Eu bem n'a vi andar / Ao redor daquele altar / Com seu livrinho na mão, / A rezar sua oração. / Oração da salvação, / Salva quantos aqui estão / Só ao perro mouro não; / Perguntai-le se é cristão, / Se vos ele disser que não, / Pegai no vosso cutelo, / Arrancai-le o coração. / Ó cutelo tão pesado, / Arrelíquia do perdão; / Já os galos pretos cantam, / Já os anjos se alevantam, / Já meu Deus subiu à cruz, / Para sempre. Amém. Jesus. (MG-JC-51). Intitula-a assim Leonel Vaqueiro que a recolheu em Carção, Vimioso, com este título (disponível em: <http://almocreve.blogs.sapo.pt/7559.html?thread=20615>).

³¹⁵ Belarmino Afonso afirma que a “humanização do sobrenatural é um aspecto da religiosidade popular, carinhosamente expresso pela relação madrinha-afilhada” (Afonso, 1987, 189). Este exemplo de Belarmino Afonso para orações dedicadas a Nossa Senhora também está vigente nas da Paixão de Cristo, na individualização da sua figura.

vista a sua singularidade e igualdade a Deus: “Ó meu Senhor Jesus Cristo, ó meu leal companheiro;” (13), “Oh meu Senhor Jesus Cristo, / Aqui adorar-Vos venho,” (43)³¹⁶, “Meu Senhor Jesus Cristo; / Peço que me ouçais” (47), “Lá pela tarde / Suspira Jesus; / Meu pai amoroso, / Em grande amargura,” (49), “Ó meu bom Jesus, guiai-nos, / Nas vossas chagas nos metei, / Do inimigo nos defendei,” (54), “- Ó meu Deus, ó meu Jesus, / Quem vos pôs dessa sorte?” (58), “Ó meu Senhor Jesus Cristo, Jesus do meu coração,” (7). Como se pode verificar pelas expressões devocionais transcritas, a dedicação verbal a Jesus é notória, havendo também uma defesa apologética de Cristo enquanto inocente que foi julgado sem culpa, o que se pode ver, por exemplo, em orações como *A Paixão do Redentor* (12, 43, 44, 66, 76) ou a *Paixão segundo os dias da semana* (56, 70). Jesus é filho, é pai, é Deus, é o cordeiro, o mestre, o juiz, a salvação, a vida, o crucificado, o redentor, é, enfim, o foco centralizador de todos estes momentos.

A **Virgem Maria** aparece sempre como mãe sofredora (veja-se a oração *Nossa Senhora junto à cruz*, MG-JC-25), e é referida como “Nossa Senhora”, “Virgem Maria”, “Maria” (se o discurso for proferido por uma personagem, ou se estiver integrado numa narrativa), “Maria Santíssima”, “Virgem pura”, “Santa Maria”. Aflita, dolorosa pelo filho, reúne as qualidades divinizadoras de mãe e protectora dos penitentes (pede a Jesus para perdoar todos os seus ofensores e pede a salvação dos pecadores). Maria Madalena e São João são, depois destas duas, as personagens mais frequentes e com um papel mais notório nas orações coligidas. Ambos acompanham Nossa Senhora na busca do filho, amparam-na quando desmaia, apressam-na para chegar ao Gólgota. São João é o único apóstolo que oferece a vida por Cristo na última ceia (*Quinta-feira Santa*, *Quinta-feira Santa*), anuncia a crucificação a Maria. **São João**³¹⁷ é “primo” (48 e 67) ou “irmão” (15) ou “amigo” (17) de “Nosso Senhor”, apoia-o na sua jornada (20), ajuda a velar por ele na passagem da oração de Cristo no Monte das Oliveiras, quando os apóstolos adormecem (numa versão, Pedro e João e noutra com

³¹⁶ Esta oração da *Paixão do Redentor* é, aliás, um conjunto de apelos a Jesus que valorizam a sua grandeza através da enumeração descritiva dos membros torturados.

³¹⁷ Nas orações não há qualquer distinção entre São João Baptista e São João Evangelista. Parece haver alguma confusão entre ambos, já que João Baptista, historicamente, já teria falecido antes de Jesus ser julgado (cf. Mateus 14).

Simão Pedro também) adormecem (7 e 36). Quanto a **Madalena**, ela pega na mão de Cristo quando chega ao Calvário com a Virgem (32), procura Jesus e “queixa-se” de que ficará só quando ele falecer (6, 30). Já **Verónica** surge (essencialmente) na *via sacra*, pedindo-lhe o Senhor o sudário, ou oferecendo-lho ela. Esta personagem também surge como adjuvante na procura pelo filho de Maria. Está activamente presente nas procissões de *Nosso Senhor dos Passos* (Procissão dos Passos, dos 7 passos ou Os passos de Nosso Senhor), que ainda se realiza por todo o país e incluem os cânticos da Verónica mostrando o sudário em cada recriação das catorze estações da *via dolorosa*. **São José** fica ao pé de Jesus crucificado (73), auxilia e oferece-se para retirá-lo da cruz (5, 27 e 41), envolve-o na mortalha (50) e surge no *Testamento de Cristo* ao pé do lume, em diálogo sobre a Virgem e o menino. Os **discípulos** (conjunto) ora estão na Última Ceia, ora **São Pedro** aparece adormecido na vigília (6, 7, 36) e demonstra a sua veneração ao Redentor (15, 67), é perdoado por Jesus tendo-o negado três vezes (30, 40), é o herdeiro das chaves do Céu (58 e 59) e a pedra mais importante na Igreja deixada por Cristo ao mundo (23). **Simão** (será Simão Cireneu³¹⁸) suporta a cruz de Cristo a seu pedido (18-20) e atinge a salvação por tocar na cruz (36). As personagens intermédias, o(s) **anjo(s)**, surgem em algumas composições ora como actores participantes, ora apenas como figurantes, protectores (“Dali vem o Senhor / Dos anjos acompanhado”, MG-JC-34). Todos estes actores aparecem bem identificados quanto ao seu papel na narrativa da Paixão.

Também o **tempo** é revelador da configuração da Semana Santa, já que os poemas localizam as acções dos agentes nessa época: a Quaresma (por meio de fórmulas oracionais – 34, 35, 78, 8), a Páscoa (frequentemente surge no meio do texto para situação temporal – 24, 39, 47 – ou em expressões fossilizadas – 31 – ou em fórmulas oracionais – 24), a Semana Santa: Domingo de Ramos (32), Quinta-feira Santa (sem dúvida o dia mais representado, em 16 composições³¹⁹), Sexta-feira Santa (no texto: 9, 19, 23, 24, 28), Sábado Santo (em expressões fossilizadas: 24, 28, 35, 42,

³¹⁸ Mc 15, 21: “Para lhe levar a cruz, requisitaram um homem que passava por ali ao regressar dos campos, um tal Simão de Cirene, pai de Alexandre e de Rufo”.

³¹⁹ MG-JC-1, MG-JC-7, MG-JC-18, MG-JC-19, MG-JC-20, MG-JC-21, MG-JC-22, MG-JC-24, MG-JC-28, MG-JC-37, MG-JC-48, MG-JC-51, MG-JC-52, MG-JC-53, MG-JC-70, MG-JC-73.

68, no poema: 56, 70 e em fórmulas oracionais: 78), e, por último, o Domingo da Ressurreição (também dos mais frequentes: 28, 42, 56, 68, 70, 76). Quanto aos dias da Semana, nas fórmulas oracionais, indicam-se principalmente as quintas (48), sextas (5, 9, 77, 78) ou sábados (40, 78), mas também, numa expressão fixa, todos os quatro dias juntos (incluindo o Domingo da Ressurreição) (68) da Quaresma.

A hora antes do cantar do galo é um momento-chave pois indica a altura em que Cristo passou na rua a caminho do Calvário. O amanhecer tem a sua simbologia própria³²⁰ e relembra o passo bíblico das negações por parte de Pedro: (Mt 26, 74-75) “No mesmo instante, o galo cantou. 75 E Pedro lembrou-se das palavras de Jesus: «Antes de o galo cantar, me negarás três vezes.» E, saindo para fora, chorou amargamente”.

Os **espaços** contidos nas orações complementam a configuração – a Última Ceia³²¹, a acção toma lugar em Jerusalém (cidade-berço do Cristianismo e onde decorreram os acontecimentos narrados nos poemas), e, dentro desta, o Calvário (onde Cristo foi crucificado), a Rua da Amargura (rua em Jerusalém que retrata o caminho de Cristo até ao Gólgota e a procura de sua mãe pelo filho, que já se viu ser um momento frequente neste pequeno oracioneiro), e o Horto (Getsémani, onde Jesus pratica a sua oração, passagem chave para a fundação do Cristianismo, já que, segundo os Evangelhos Sinópticos, foi onde Jesus promoveu a oração aos povos³²²).

Do que foi possível ver no tema e nos motivos (observados ao nível temático), na intenção comunicativa (nível pragmático), nas fórmulas oracionais e recursos estilísticos (nível retórico), no conceito social e pessoal (o pecado, o perdão), nos símbolos (nível ideológico) percebe-se que contribuem todos de forma complementar para aquela que se pode definir como a **configuração da Paixão de Cristo nas orações populares portuguesas**, bem como para a concepção destes textos

³²⁰ Recordando as orações a dizer ao levantar que se podem encontrar em colecções de oracioneiro, elas também lembram as 5 orações diárias islâmicas, sendo uma delas a Oração da Alvorada

(http://www.islam.org.br/a_oracao_no_islam.htm), para além da Liturgia das Horas da Igreja Católica.

³²¹ A Última Ceia é muito importante para o imaginário popular porque: "O nosso Salvador instituiu na última Ceia, na noite em que foi entregue, o Sacrifício Eucarístico do seu Corpo e do seu Sangue, para perpetuar pelo decorrer dos séculos, até Ele voltar, o Sacrifício da Cruz, confiando à Igreja, sua esposa amada, o memorial da sua morte e ressurreição" (Concílio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 47).

³²² Mt 26, 36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46; Jo 18,1-2.

como instrumentos para auxílio ou protecção generalizada nas vidas dos crentes.

6. Conclusão

Com este trabalho, procurei dar conta da representatividade que as orações têm na crença e na memória da cultura popular portuguesa contemporânea, sendo até hoje enunciadas e utilizadas no dia-a-dia pelos seus orantes. A partir do estudo da oração no contexto teórico (capítulo 2), religioso e performativo (capítulo 3), pretendi expor as principais características do seu contexto de enunciação. Com a edição do *corpus* (capítulo 4), sugeri um modelo de edição adequado, que poderá adaptar-se a qualquer composição da Literatura Oral e Tradicional. Do *corpus* coligido e da sua análise (capítulo 5), estabeleci uma possível configuração da Paixão de Cristo no oracioneiro tradicional.

Não sendo possível inventariar e reunir todas as orações da Paixão de Cristo ditas e transmitidas no Distrito de Bragança, nem podendo abordar de forma exaustiva todas as questões e pontos de vista possíveis, procurei sobretudo obter um número elevado de textos que se encaixassem no tema proposto, e daí seleccionar um número suficientemente representativo que permitisse o respectivo estudo. O contributo desejado, que espero seja válido, teve como alvo o estudo multifacetado da oração, trazendo diferentes pontos de vista, todos eles de análise social, já que se teve em conta a sua utilidade prática, a sua pertença à religiosidade popular e a sua identidade textual enquanto composição oral transmitida de geração em geração. Também não se pretendeu com este trabalho avançar uma proposta de definição estrita de oração, mas sim dar um contributo para o estabelecimento das suas propriedades e funções enquanto parte do acervo dos textos utilitários religiosos. Procurei abordar as questões que me pareceram mais relevantes quanto à circunstância performativa em que a oração está envolvida, não querendo, de todo, assumir qualquer tipo de teor prescritivo: quis apenas descrever os contextos e os ambientes que podem envolver a sua enunciação.

Pensando neste trabalho como fase de um processo mais amplo, ele constitui-se apenas em uma das múltiplas perspectivas segundo as quais o texto da oração, na sua riqueza e diversidade, pode ser abordado.

Os exemplares do *corpus* apresentado ainda hoje são utilizados pelos enunciadores, que pretendem provocar a acção de um ser espiritual a partir da utilização de um texto. Embora com fortes alusões a uma passagem histórica religiosa que envolve os momentos angustiantes por que Jesus Cristo passou, e que são recordados até hoje pela população religiosa, são manifestações culturais importantes para todos nós, pela representatividade social que a época da Páscoa tem em Portugal, país profundamente associado à Igreja Católica. O tema da Paixão de Cristo é revelado nestas orações, tanto na visão popular (caso dos exemplares mais narrativos), como nos textos mais institucionais (orações propriamente ditas). A linguagem utilizada é simples, a mensagem é clara, não há formulações complexas ou sintaxe intrincada (Proença, 1941, 10); no entanto, o vocabulário não é pobre, apesar de, por exigência do tema, se poder revelar limitado e repetitivo. Transparece o sentimento que o rezador tem de si e de Deus, bem como o seu posicionamento humilde e louvador da aventura de Cristo.

Nas orações populares, mesmo que originalmente não o fossem, distinguem-se dois mundos antagónicos, o mundo do Bem (da justiça, da vida, da luz, do cristão), e o do Mal (da injustiça, da morte, das trevas, dos não cristãos); ambos surgem bem espelhados nas palavras de redenção e humilhação que se apresentam no texto oracional. São estes também os pressupostos visados pela Igreja, e pela existência destes dois pólos se guia aquele que tem fé em modelos divinos perfeitos, coincidentes com os conceitos de Bem e de moralidade.

As descrições dos sofrimentos crísticos, tão cruamente pormenorizadas, enumeram os passos dados e os tormentos sofridos, as partes do corpo crucificado e as feridas golpeadas na pele, tanto que mais parecem poemas elegíacos em louvor e admiração do sofredor e do sofrimento. Jesus é retratado não como um herói épico, mas como herói que aceita a profecia e se sacrifica pelo bem

dos humanos. O que transparece dos textos é uma visão pessimista do mundo, já que a temática está centrada nos sacrifícios e provações de Cristo. Para além da exposição da importância de Jesus enquanto figura central de fé, para além do reconhecimento do seu poder para com o Homem, também é focada a posição do enunciador como pecador e ofendedor de Deus, sub-tema muito explorado na época da Quaresma, que é altura de confissão e reflexão interior. O discurso dirigido a Deus, nesta perspectiva, contém elementos textuais distintivos, como a já mencionada pormenorização, em que o enunciador assume o papel de testemunha dos momentos passionais de Jesus, e assim consegue produzir efeitos de verosimilhança.

Também se revela fulcral a posição relativa do *Eu* para com o *Tu* (ou *Vós*) através da *captatio benevolentia*. Esta consiste na exacerbação da subalternidade em relação ao soberano e na hiperbólica divinização do destinatário dos poemas. A expressão da subalternidade consegue-se com adjectivações negativas da voz que discursa e com o distanciamento criado mediante a escolha de formas de tratamento para designar o receptor. A divinização do destinatário também se cria através da adjectivação, agora positiva, atribuindo-se qualidades únicas ao invocado e utilizando-se, para tanto, um grande número de vocativos. Segue-se à captação da benevolência do interlocutor, enquadrada quase sempre por louvores e manifestações adoratórias, o verdadeiro propósito da oração, ou seja, o elenco de pedidos e rogos feitos à divindade. A necessidade de perdão e de reconhecimento do pecado são garantidos pelo modo como se explora a Paixão de Cristo, permitindo a culpabilização e humilhação do crente. Em contrapartida, é rara a alusão à Ressurreição. Assim, os textos incidem sobretudo em momentos de luto, desespero e tristeza, em detrimento dos de júbilo, alegria e festividade.

O crente apresenta-se ora como ser carente num mundo em desequilíbrio, ora como vítima de um acontecimento específico, ora como praticante de renovados actos de fé e devoção. Quando se posiciona como pecador, reza porque tem a expectativa da mudança, assumindo-se como pecador no caminho do perdão.

A oração, meio universal para chegar a Deus, falar com Deus e transmitir-lhe sentimentos e devoção, fica, para o crente, entre os dois mundos que o circundam, o sagrado, e o profano, um espiritual, o outro material. Ultrapassa-se, por meio dela, o espaço entre o que é divino e o que é humano (Gill, 1987, 489).

A oração parece cingir-se, então, ao domínio da crença, do espaço sagrado, sugerindo por isso não ter outras funcionalidades para além da religiosa; ou seja, não se aplica a outros campos do saber ou do trabalho, por exemplo, por mais que possa inserir-se em actividades quotidianas (como a saída de casa, ou a precaução contra inimigos ou acontecimentos nefastos), e assim nunca existe enquanto texto lúdico; é antes um complemento utilitário do desempenho de uma actividade.

Para o trabalho contido nesta dissertação, pesquisaram-se orações relacionadas com muitos diferentes âmbitos da vida do seu utilizador. Considerando apenas o âmbito religioso, há muitas perspectivas segundo as quais se podem observar orações populares e acções associadas. Para além disto, as motivações, crenças e propósitos que envolvem a oração são do domínio do social e do psicológico, o que faz com que a oração se deva olhar como um universo complexo. Por outro lado, quando faz recolha, o investigador depara-se com a simplicidade e aparente objectividade com que os oradores utilizam os textos e os inserem nas suas rotinas. Por isso, reitera-se aqui a impossibilidade de este tipo de investigação esgotar todas as facetas abrangidas pela oração, já que foi apenas possível focar alguns aspectos do seu contexto geral e do seu enquadramento na Religião Popular Portuguesa, alguns aspectos da sua *performance*, das suas funções, dos seus tempos e lugares, da sua edição.

Muito usada como fonte de amostras para o estudo do oracioneiro, a região transmontana também foi a que serviu de território para a pesquisa contida neste trabalho. Quanto à época da Semana Santa, ela foi a escolhida dado o elevado número de manifestações religiosas que nesse tempo ocorrem. Não se pretendeu, no entanto, verificar a singularidade do distrito de Bragança, objectivo que exigiria uma atitude mais comparativa do que aquela aqui assumida.

Independentemente da validade da análise, o catálogo de orações fica definitivamente coligido, acompanhado de uma tentativa de standardização editorial dos espécimes de Literatura Oral e Tradicional. É também nesse sentido que este trabalho pretende inserir-se na continuação de estudos anteriores sobre o oracioneiro popular português.

Bibliografia

(entradas bibliográficas e nas notas de rodapé elaboradas segundo o “Chicago Manual of Style”, disponível em: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html)

ABELHO, Azinhal. 1968. *Teatro Popular Português – Trás-os-Montes*. I. Braga: Editora Pax.

AFONSO, Belarmino. 1993. “Ritos de delimitação e sacralização do espaço no nordeste transmontano”. Em *Brigantia – Revista de Cultura*, Volume XIII – Nº. 3/4. Bragança: Escola Tipográfica, pp. 89-105.

AFONSO, Belarmino. 1987. “Orações a Nossa Senhora”. Em *Brigantia – Revista de Cultura*, Volume VII – Nº. 1-2. Bragança: Escola Tipográfica, pp. 189-206.

AFONSO, Belarmino. 1981. “A Arte Religiosa na Diocese de Bragança”. Em *Brigantia – Revista de Cultura*, Volume 1 – Nº. 3. Bragança: Escola Tipográfica, pp. 81-96.

AFONSO, Nogueira. 1995. “Poesia e Religião”. Em *Brigantia – Revista de Cultura*, Volume XV – Nº. 2-3-4. Bragança: Escola Tipográfica, pp. 109-178.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. 2004. *Rezas & Orações Populares*. 1.^a Edição: 1942. Porto Alegre: Editora Rigel.

ALVES, Aníbal Falcato. 1998. *Rezas e Benzeduras*. Porto: Campo das Letras.

ALVES, Francisco Manuel (Abade de Baçal). 2000. *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*. XII Tomos. Bragança: Câmara Municipal de Bragança, Instituto Português de Museus – Museu do Abade de Baçal.

ANASTÁCIO, Vanda. 1985. *Os textos de romances no Romanceiro e cancionero do Algarve de Athaide Oliveira: uma tentativa de edição crítica*. Tese de mestrado em Literatura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

BANCROFT, Anne. 1991. *As Origens do Sagrado, Viagem espiritual à tradição ocidental*. Lisboa: Editorial Estampa.

BARROS, Jorge e Soledade Martinho Costa. 2002. *Festas e Tradições Portuguesas, Março e Abril*. Lisboa: Círculo de Leitores.

BOTAS SAN MARTIN, Isabel. 1992. “Oraciones, Ensalms y Conjuros”. Em *Revista de Folklore*, tomo 12b, revista número 141. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, disponível em <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1124>, pp. 90-99.

CAPELA, José Viriato, Rogério Borrallheiro, Henrique Matos e Carlos Prada de Oliveira. *As Freguesias do Distrito de Bragança nas Memórias Paroquiais de 1758 – Memórias, História e Património*. 2007. Colecção

- Portugal nas Memórias de 1758*. Braga: edição de autor (Barbosa&Xavier, Lda.).
- CARDOSO José, ed. 1999. *Egéria, Peregrinação aos lugares santos do Médio Oriente (do ano 381 ao ano 384)*. Edição, Introdução e versão anotada de José Cardoso. Braga : APPACDM.
- CARVALHO, Armando Silva e José Tolentino Mendonça, org. 2006. *A Oração dos Homens*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- CATALÁN, Diego. 1984. *Teoría General y Metodología del Romancero Pan-Hispánico – Catálogo General Descriptivo, Teoría General y Metodología: I.A.* Madrid: Seminario Menéndez Pidal.
- CATALÁN, Diego. 1997. *Arte poética del romancero Oral. 2 partes*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- CATELLA, A. e A. Grillo. 1999. *Indulgências – História e Significado*. Apelação: Paulus Editora.
- COSTA FONTES, Manuel da. 1991. “Orações Criptojudias na Tradição Oral Portuguesa”. Em *Hispania*, Vol. 74, N.º 3 (Special Issue Devoted to Luso-Brazilian Language, Literature, and Culture). American Association of Teachers of Spanish and Portuguese, pp. 511-518.
- COSTA FONTES, Manuel da. 1991. “Sobre o Romanceiro Transmontano: Uma Recente Colheita”. Em *Brigantia – Revista de Cultura*, Volume XI – N.º. 3-4. Bragança: Escola Tipográfica, pp. 3-19.
- CUSTÓDIO, Idália Farinho, Maria Aliete Farinho Galhoz e Isabel Cardigos. 2008. *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, III. Loulé: Edição da Câmara Municipal.
- DIAS, Aida Fernanda (org). 1998. *História Crítica da Literatura Portuguesa*, I. Lisboa: Verbo.
- DIAS MARQUES, José Joaquim. 1984. “Romances dos Concelhos de Bragança e Vinhais”. Em *Brigantia – Revista de Cultura*, Volume IV – N.º. 4. Bragança: Escola Tipográfica, pp. 527-550.
- ELIADE, Mircea. 1988. *História das Ideias e das Crenças Religiosas: de Maomé à idade das reformas*. III. Porto: Rés.
- ELIADE, Mircea. 2006. *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. 1990. *A Religião Popular Portuguesa*, 2ª edição. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. 1988. *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa seguido de Ensaio sobre Toponímia Antiga*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- FERRÉ, Pere. s.d. “Romanceiro”. In At-tambur.com – Músicas do Mundo. Disponível em <http://www.attambur.com/Recolhas/romanceiro.htm>, [consultado a 20 de Maio de 2009].
- FERRÉ, Pere. 1999. “O Romanceiro da Tradição Oral Moderna e as Orações – Relendo «El Romancero Espiritual en la Tradición Oral» de Diego Catalán”. Actas do Congresso intitulado “Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades”, organizado pelo Centro de História da Cultura. Lisboa: Terramar, pp. 473-485.
- FERREIRA, Amadeu. 2003. “O Oracionário Mirandês: A Língua das Orações.”. Em *O Mensageiro de Bragança*, 11 de Abril.
- FINNEGAN, Ruth. 1992. *Oral Poetry – Its nature, significance and social context*. Indiana: Indiana University Press [edição acrescentada].

- FOLEY, John Miles. 1992. "Word-Power, Performance, and Tradition". Em *The Journal of American Folklore*, Vol. 105, Número 417, pp. 275-301.
- FONTE, Barroso da. 1985. "Rezas, Crendices e Medicina Popular em Terras de Barroso". Em *Revista Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol. XXV - Fasc. 1. Porto: Sociedade de Antropologia e Etnologia, pp. 95-119.
- FONTES, António Lourenço. 1979. *Etnografia Transmontana*. 2 Volumes. Braga: Oficinas Gráficas da Editora Pax (edição de autor).
- GALHOZ, Maria Aliete. 2008. Introdução a *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, III, de Idália Farinho Custódio, Maria Aliete Farinho Galhoz e Isabel Cardigos. Loulé: Edição da Câmara Municipal.
- GALHOZ, Maria Aliete. 2001. Introdução a *Orações Populares de Portel*, de J. A. Pombinho Júnior. Lisboa: Edições Colibri.
- GOLDBERG, Harriet. 2000. *Motif-Index of Folk Narratives in the Pan-Hispanic Romancero*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- GOMES, Mariana. [sem publicação] 2007. *RiS (2007) - Recolhas do Centro de Tradições Populares Portuguesas*, no âmbito do seminário de Mestrado em Estudos Românicos – Literatura Oral e Tradicional, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- GOUVEIA, Carlos. 2008a. "Actos de Fala – Quadro Geral". In AAVV, *Diversidade Linguística na Escola Portuguesa*, pp. 207-212. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (Metodologias e Análises do Corpus, Actos ilocutórios – Quadro Geral, texto disponível em: http://www.iltec.pt/divling/cd_2006.html).
- GOUVEIA, Carlos. 2008b. "Actos ilocutórios directivos: o pedido e a ordem". In AAVV, *Diversidade Linguística na Escola Portuguesa*, pp. . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (Metodologias e Análises do Corpus, Actos ilocutórios – Análise, texto disponível em: http://www.iltec.pt/divling/cd_2006.html).
- GRAÇA, Maria Lopes Nunes da. 2000. *Formas do Sagrado e do Profano na Tradição Popular – Literatura oral em Margem (Concelho de Gavião)*. Lisboa: Edições Colibri.
- GUERRA JUNQUEIRO, Abílio Manuel. 1978. *Os Simples*. Porto: Lello & Irmão.
- GUERREIRO, Manuel Viegas. 1976. *Guia de Recolha de Literatura Popular*. Lisboa: Ministério da Educação e Investigação Científica, Secretaria de Estado dos Desportos e Juventude, Fundo de Apoio aos Organismos Juvenis.
- GUILHERME, Ana Rita, Mariana Gomes e Leonor Tavares. 2009. "CARDS: a research Tool for linguistics and History", Actas dos XI Rencontres Jeunes Chercheurs de l'École Doctorale 268 'Langage et Langues', com o tema "Objets, outils, et concepts", 30 e 31 de Maio de 2008, Sorbonne Nouvelle - Paris3 [publicação em linha: <http://rjced268.c.la/>].
- HERRERA, José Sanchez. 1999. "Piedad y artes plásticas. La devoción a la preciosa sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas". Actas do Congresso intitulado "Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades", organizado pelo Centro de História da Cultura. Lisboa: Terramar, pp. 411-432.
- HOUDEK, Shane. 1997. "Electronic Tagging of Verse: A Review of the Literature". Department of English, University of Minnesota, Undergraduate Opportunities Program (UROP) project.
- JÚNIOR, Fazenda. 1899. "Crenças & Superstições - Penitências Nocturnas". Em a Revista *A Tradição*. 1º número, 2ª edição. Lisboa: Tipografia de Adolfo de Mendonça & Duarte.

- LABOV, William. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- LAUSBERG, Heinrich. 2004. *Elementos de Retórica Literária*. 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MARTINS, Ana Maria. 1994. “A edição de romances e o problema da pontuação”. De Balada y Lirica: 3º Coloquio Internacional del Romancero, em Madrid 1982, Vol. 1. Madrid: Fundación Menéndez Pidal & Universidad Complutense de Madrid. 359-373.
- MARTINS, Firmino A. 1997. *Folklore do Concelho de Vinhais*. 2 volumes, Vinhais: Edição da Câmara Municipal.
- MARTINS, Mário. 1979. *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*. Amadora: Oficinas Gráficas da Livraria Bertrand (Edição em .pdf disponível como 35º volume da *Biblioteca Breve*, a cargo do Instituto de Cultura Portuguesa).
- MATTOSO, José. 1990. “Aculturação religiosa na Idade Média”. Em Revista *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol. 30, Fasc. 1-4. Porto: Sociedade de Antropologia e Etnologia, pp. 83-93.
- MORAIS, Maria João Moreira de. 2003. *O Poder da Palavra e o Dom do Poder*. Tese de Doutoramento, Universidade de Santiago de Compostela.
- MORENO, Araceli Campos. 2001. *Oraciones, ensalmos y conjuros del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*. 2ª edição. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.
- MOREIRA, Domingos A. 1999. “Piedade Popular e Catolicismo (algumas perspectivas de confronto)”. Actas do Congresso intitulado “Piedade Popular Sociabilidades Representações Espiritualidades”, organizado pelo Centro de História da Cultura. Lisboa: Terramar.
- MOURINHO, António Maria. 1991. *Terra de Miranda – Coisas e factos da nossa vida e da nossa alma popular*. Miranda do Douro: edição da Câmara Municipal e do autor.
- MOURINHO, António Maria. 1991. “Oração da Última Hora Ave Maria!... Santa Maria!...”. Em *Brigantia – Revista de Cultura*, Volume XI – Nº. 1-2. Bragança: Escola Tipográfica, pp. 47-56.
- MOURINHO, António Rodrigues. 1987. “Clima e devoção na Terra de Miranda durante a Idade Média”. Em Revista *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Volume XXVII -Fasc. 1-4. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.
- MURRANO, Rose Marie e Frei Raimundo Cintra. 1993. *As Mais Belas Orações de Todos os Tempos*. 8ª Edição, Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.
- NASCIMENTO, Aires A. 2002. “A Religião dos Rústicos”. Em *Religiões da Lusitânia – Loquuntur Sax*. Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto Português de Museus, Museu Nacional de Arqueologia, pp.323-332.
- NASCIMENTO, Bráulio do. 1974. *Romanceiro Tradicional*. Rio de Janeiro: Publicações da Campanha da Defesa do Folclore Brasileiro.
- NOGUEIRA, Carlos. 2006. *Sobre a Oração Popular Tradicional*. Lisboa: Apenas Livros, Lda.
- NOGUEIRA, Carlos. 2000. *Literatura Oral em Verso – A Poesia em Baião*. Vila Nova de Gaia: estratégias criativas.
- PAIS DE BRITO, Joaquim. 1991. *Portugal Moderno – Tradições. Enciclopédia Temática*. Centro de Estudos de Antropologia Social – ISCTE. Lisboa: POMO.

- PANIZO RODRIGUEZ, Juliana. 1992. “Notas Sobre Religiosidad Popular”. Em *Revista de Folklore*, tomo 12a, revista número 136. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, disponível em <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1065>, pp. 126-127.
- PEACOCK, James L. 1990. “Ethnographic notes on sacred and profane performance”. Em *By Means of Performance*, eds. Richard Schechner e Willa Appel. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 209-220.
- PEDROSA, José Manuel. 2000. *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos*. Oiartzun (Gipuzkoa): Sendoa Editorial.
- PEDROSA, José Manuel. 1992. “Oraciones e conjuros tradicionales de Logrosan (Cáceres)”. Em *Revista de Folklore*, tomo 12a, revista número 137. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, disponível em <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1074>, pp. 159-163.
- PEDROSO, Consiglieri. 1988. *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PINTO CORREIA, João David. 2003. *Romanceiro Oral da Tradição Portuguesa*. Lisboa: Edições Duarte Reis.
- PINTO CORREIA, João David. 1993. “Os Géneros da Literatura Oral e Tradicional: Contributo para a sua Classificação”. Em *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, nº. 9, Julho. Lisboa: Associação das Universidades de Língua Portuguesa, pp 63-69.
- PINTO CORREIA, João David. 1993. *Os Romances Carolíngios da Tradição Oral Portuguesa*. 2 Volumes. Lisboa: INIC.
- POULAT, Emile. 1990. Introdução a *A Religião Popular Portuguesa*, de Moisés do Espírito Santo. 2ª edição, Lisboa: Assírio & Alvim.
- PROENÇA, Pe. Álvaro. 1941. *Como o povo reza (Etnografia)*. Lisboa: Tipografia de Inácio Pereira Rosa.
- REGO, José Teixeira. 1989. *Nova Teoria do Sacrifício*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- RICHARDSON, Miles. 1990. “The spatial sense of the sacred in Spanish America and the American South and its tie with performance”. Em *By Means of Performance*, eds. Richard Schechner e Willa Appel. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 221-235.
- RODRIGUES, Isabel Maria Galhano. 2007. *O Corpo e a Fala – Comunicação verbal e não-verbal na interação face a face*. S.L.: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- SANTOS, Isabel e Mariana Gomes. 2008. “Tradição devocional de Santo António”. Comunicação apresentada na VII Jornada do Centro de Tradições Populares Portuguesas, com o tema *Oralidade Tradição Património*, Castro Verde, 7 e 8 de Novembro de 2008).
- SARAIVA, Arnaldo. 2001. “Junqueiro: a incitação à oração e ao estudo da oração”. Em *Orações de Ligares de Guerra Junqueiro*. Porto: Campo das Letras.
- SIMÕES, António, org. 1998. “Para um Homem que usava a Mala a Tiracolo”. Em *Rezas e Benzeduras*, de Aníbal Falcato Alves. Porto: Campo das Letras, pp. 7-17.
- SAWYER, John F. A. 2001. “Prayer”. Em *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, eds. Sawyer, John F. A. e J.M.Y. Simpson, Oxford: Elsevier Science Ltd.
- SOUTO MAIOR, Mario. 1998. *Orações que o Povo Reza*. São Paulo: IBRASA.

TUAN, Yi-Fu. 1990. "Space and context". Em *By Means of Performance*, eds. Richard Schechner e Willa Appel. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 236-244.

VASCONCELOS, José Leite de. 1981. *Religiões da Lusitânia*. 3 vols. Lisboa: Instituto Nacional Casa da Moeda.

VELEZ, Antonio Lorenzo. 1981. "Reliogisidad Popular e Superstición". Em *Revista de Folklore*, tomo 1b, revista número 12. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, disponível em <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=113>, pp. 32-36.

ZUMTHOR, Paul. 1997. *Introdução à Poesia Oral*. São Paulo: Hucitec.

Dicionários

ALDAZÁBAL, José. 2007. *Dicionário Elementar de Liturgia*. São Paulo: Paulinas. "oração", p.204-205.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. [1999]. *Dicionário de Folclore Brasileiro*. 10ª edição, Rio de Janeiro e São Paulo: Edidouro.

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2009.

CHEVALIER, Jean e Alain Gheerbrant. 1982. *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa: Teorema.

DUCROT, Oswald e Tzvetan Todorov. 2007. *Dicionário das Ciências da Linguagem*. 8ª Edição. Lisboa: Edições Dom Quixote.

GILL, Sam D. 1987. "Prayer". Em *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, pp. 489-494. New York: Macmillan Publishing Company.

FIGUEIREDO, Cândido de. 1973. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Venda Nova: Bertrand.

MACHADO, José Pedro (coord.). 1981. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Amigos dos Livros Editores.

HOUAISS, Antônio e Mauro Salles Villar. 2005. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates.

MÉTRAUX, Alfred. 1984. "Prayer". Em *Stanford Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, eds. Maria Leach e Jerome Fried, 884-885. San Francisco: Harper & Row Publishers.

MANZANARES, César Vidal. 2006. *Diccionario de Jesús y los Evangelios*. 3ª Edición, Pamplona: Editorial Verbo Divino.

MORAIS Silva, António (coord.). 1954. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. 10ª Edição, Lisboa: Editorial Confluência (segundo as regras do acordo ortográfico luso-brasileiro de 10 de Agosto de 1945).

NASCENTES, Antenor (coord.). 1967. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Brasil: Academia Brasileira de Letras, Departamento de Imprensa Nacional.

REIS, Carlos e Ana Cristina Macário Lopes. 2002. *Dicionário de Narratologia*. Coimbra: Almedina.

SAWYER, John F. A. e J.M.Y. Simpson (eds.). 2001. *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Oxford: Elsevier Science Ltd.

Suporte de Vídeo

GIACOMETTI, Michel. “Povo Que Canta”, um programa da RTP, 1970, nº. 26 – Música Religiosa Tradicional.

Livros de Teologia e do espaço devocional

A Imitação de Cristo. 1963. Tradução e prefácio de Padre Joaquim Capela. Braga: Editorial Franciscana.

Devocionário do Cristão. 1963. Porto: Casa Nun'Álvares.

Horas da Semana Santa, empregadas na Lição e Meditação dos Principaes Officios e Sagrados Mystérios deste Santo Tempo. 1793. Tradução de Padre Francisco de Jesus Maria Sarmento. Lisboa: Regia Officina Typografica.

Horas Marianas ou Officio Menor da SS. Virgem Maria Nossa Senhora. 1780. Tradução de Padre Francisco de Jesus Maria Sarmento. Lisboa: Regia Officina Typografica.

Documentação em linha [consultada até Dezembro de 2009]

Almocreve – um Retrato das Gentes de Carção, <http://almocreve.blogs.sapo.pt/7559.html?thread=20615>

Bíblia dos Capuchinhos em linha, http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php?title=Página_principal

Dicionário de Termos Linguísticos, Portal da Língua Portuguesa – ILTEC, <http://www.portaldalinguaportuguesa.org/index.php?action=terminology>

E-Dicionário de Termos Literários (ed. e org. Carlos Ceia), <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/>

Estudos de Produção Literária Transmontano-Durienses (UTAD/FCT), Literatura Oral, recolhas feitas entre 2006 e 2008 (disponível em linha), <http://home.utad.pt/~letras/SiteLiteratura/menu.htm>

Folk Literature of the Sephardic Jews, <http://www.sephardifolklit.org/flsj/> [este sítio deixou de funcionar em Novembro de 2009]

Índice General del Romancero Hispánico, constituído pelo Seminario Menéndez-Pidal. Índice disponibilizado pelo Pan-Hispanic Ballad Project: http://depts.washington.edu/hisprom/optional/uniqigrh_all.php.

MEMORIAMEDIA, <http://www.memoriamedia.net/>

Pan-Hispanic Ballad Project, <http://depts.washington.edu/hisprom/>

Paróquias de Portugal, <http://www.paroquias.org/>

Projecto CARDS (Cartas Desconhecidas), http://www.clul.ul.pt/sectores/filologia/projecto_cards.php

Sacrossantum Concillium, Constituição Conciliar sobre a Sagrada Liturgia, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html

Text Encoding Initiative homepage (TEI), <http://www.tei.com>

.Manual P5, <http://www.tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/index.html>

.Roma, aplicação para construção de ficheiros de validação TEI, <http://www.tei-c.org/Roma/>

.Lista de anotação TEI (pesquisável):

Colectâneas consultadas para definição do *corpus*, comparação e análise

AAVV. 1873. *Romancero Español Colección de Romances Históricos y Tradicionales*. Madrid: Librería de Alfonso Durán.

BOUDET, Théodore Joseph. 1881. *Romanceiro: Choix de Vieux – Chants Portugais*. Paris: Ernest Leroux.

BRAGA, Teófilo. s. d. *Romanceiro Geral Português*. Volume II, Edição Fac-similada. Lisboa: Vega Publicação e Distribuição de Livros e Revistas, Lda.

COSTA FONTES, Manuel da. 1997. *O Romanceiro Português e Brasileiro: Índice Temático e Bibliográfico*, 2 volumes, Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies.

COSTA FONTES, Manuel da, ed. 1987. *Romanceiro da Província de Trás-os-Montes (Distrito de Bragança)*. 2 tomos, Coimbra: Por Ordem da Universidade.

COSTA FONTES, Manuel da. 1983. *Romanceiro da Ilha de S. Jorge*. Coimbra: Por Ordem da Universidade.

COSTA FONTES, Manuel da. 1979. *Romanceiro Português no Canadá*. Coimbra: Por Ordem da Universidade.

CUSTÓDIO, Idália Farinho, Maria Aliete Farinho Galhoz e Isabel Cardigos. 2008. *Orações – Património Oral do Concelho de Loulé*, III. Loulé: Edição da Câmara Municipal.

DIAS MARQUES, José Joaquim. 1987. “Romances dos Concelhos de Bragança e Vinhais”. Em *Brigantia – Revista de Cultura*, Vol. VII – Nº. 1-2. Bragança: Escola Tipográfica, pp. 3-26.

ESTÁCIO DA VEIGA, Sebastião Phillippes Martins. 1870. *Romanceiro do Algarve*. Lisboa: Imprensa de Joaquim de Sousa Neves.

FERNANDES, Celina Maria Busto. 2001. *Ecos do Passado, Vozes do Futuro – Literatura Oral e Tradicional dos Concelhos de Vinhais e Chaves*. S.l.: Sons da Terra.

GALHOZ, Maria Aliete Dores. 1987. *Romanceiro Popular Português*. 2 volumes. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos e Instituto Nacional de Investigação Científica.

GARRETT, V. de Almeida. 1875. *Romanceiro*. Lisboa: Imprensa Nacional.

GIL, Bonifacio. 1963. “Romances de La Rioja”. Em *Revista Berceo*, pp. 51-68.

GUERRA JUNQUEIRO, Abílio Manuel. 2001. *Orações de Ligares*. Editado por Maria Aliete Dores Galhoz. Porto: Campo das Letras.

HARDUNG, Victor Eugenio. 1877. *Romanceiro Portuguez*. Leipzig: F.A. Brokhaus.

MOURINHO, António Maria. 1984. *Cancioneiro Tradicional e Danças Populares Mirandesas*. Bragança: Escola Tipográfica.

NETTO, Coelho. 1898. *Romanceiro*. Rio de Janeiro: Laemmert e Ca..

- POMBINHO JÚNIOR, José António. 2001. *Orações Populares de Portel*. Lisboa: Edições Colibri.
- RODRIGUES DE AZEVEDO, Álvaro. 1880. *Romanceiro do Archipelago da Madeira*. Funchal: Tipografia da “Voz do Povo”.
- SANCHA, Don Justo de. 1872. *Romancero y Cancionero Sagrados*. Madrid: M. Rivadeneyra.
- SAVILLE-TROIKE, Muriel. 2001. “Silence”. Em *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, eds. Sawyer, John F. A. e J.M.Y. Simpson, Oxford: Elsevier Science Ltd. pp. 281-283.
- TEIGA, Carlos. 2005. *Romanceiro e Oracioneiro da Tradição Oral do Sudoeste Alentejano - Concelhos de Alcácer do Sal, Santiago do Cacém, Grândola e Sines*. Santiago do Cacém: Gráfica Santiago.
- VASCONCELOS, José Leite de. 1983. *Cancioneiro Popular Português*, 3 vols. Coimbra: Por Ordem da Universidade.

ANEXOS

Anexo I – Estudo prosódico e entoacional, realizado por Maria Sousa Cruz, no CD anexo.

Anexo II – Edição do *Corpus* em HTML, disponível em <http://www.clul.ul.pt/equipa/mgomes/index.html>.

Anexo III – Edição do *Corpus* em XML (apenas para demonstração e não para consulta), no CD anexo.