

A ARGUMENTAÇÃO NO DISCURSO RELIGIOSO POPULAR: RELAÇÕES ENTRE *PATHOS* E *LOGOS* NAS CANTIGAS DE MARUJADA DE BRAGANÇA (PA)

THE ARGUMENTATION IN THE FOLKLORIC RELIGIOUS DISCOURSE: RELATIONSHIPS BETWEEN *PATHOS* AND *LOGOS* IN THE SONGS OF MARUJADA FROM BRAGANÇA (PA)

Elisson Ferreira Morato*

RESUMO: Este artigo tem como objetivo analisar a maneira pela qual o discurso religioso de caráter popular, também chamado de discurso folclórico, constrói o *logos* argumentativo. Para isso, partimos da análise de duas canções da Marujada, procissão religiosa que tem lugar na cidade de Bragança, no estado do Pará, a partir da *Retórica* de Aristóteles e do trabalho de pesquisadores atuais sobre a argumentação no discurso, entre os quais podemos citar Amossy (2006) e Charaudeau (1992, 2000, 2004, 2008). De Aristóteles (2005) tomamos as noções de *ethos*, *pathos* e *logos* e de Charaudeau a noção de modo de organização descritivo do discurso (1992), visada discursiva (2004) e racionalização (2008). Com este trabalho, esperamos demonstrar como, em certos discursos, o religioso, o *logos* não é construído a partir de uma racionalidade lógica, mas por emoções do produtor do discurso, que levam a composição do *logos*.

Palavras-chave: Argumentação. *Logos*. *Pathos*. Discurso religioso.

ABSTRACT: This paper aims to analyze the way in which the religious discourse of popular character, also called as folkloric discourse, builds the *logos* argumentative. For this purpose, we start from the analysis of two songs of Marujada, religious procession that takes place in the city of Bragança, in the state of Pará, from *Rhetoric* by Aristotle and from the work of current researchers about argumentation in discourse, among which we mention Amossy (2006) and Charaudeau (1992, 2000, 2004, 2008). From Aristotle (2005) we take the notions of *ethos*, *pathos* and *logos* and from Charaudeau the notion of descriptive mode of organization of discourse (1992), *visée* discursive (2004) and rationalization (2008). With this work we hope to demonstrate how, in certain discourses such as the religious, the *logos* is not built from a logical rationality, but by emotions of the producer of the discourse, which drive the composition of the *logos*.

Keywords: Argumentation. *Logos*. *Pathos*. Religious discourse.

Introdução

Os estudos de argumentação constituem uma importante vertente da Análise do Discurso (AD), no entanto boa parte desses trabalhos se volta para discursos jurídicos ou

* Doutorando em Estudos Linguísticos pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Email: elissonmorato@yahoo.com.br.

midiáticos (jornalístico, publicitário, político-eleitoral etc) dando um papel marginal a outros gêneros dentro dos estudos argumentativos. Maingueneau (2008, p. 199), por exemplo, chama a atenção para o fato de que parte desse negligenciamento se deve ao fato de que esses textos “mantêm com a realidade social uma realidade muito mais indireta do que a encontrada em textos vindos de outros discursos.” Desse modo, segundo o autor, o discurso religioso não é percebido em sua relação com um impacto social mais imediato.

De maneira geral, os termos *folclórico* e *popular* designam um conjunto de textos sem distinguir maiores características destes. Por textos folclóricos poderíamos entender tanto as cantigas oriundas de festejos religiosos de pequenas comunidades quanto um repertório variado de lendas, como a da mula-sem-cabeça ou a do boto que se transforma em homem para seduzir as moças. Essa generalização promovida pelo adjetivo *folclórico* não oferece maiores particularidades com as quais pudéssemos ter um melhor conhecimento sobre o contexto de produção desses textos, menos ainda sobre suas peculiaridades, as quais, muitas vezes são encaradas apenas como exóticas, ou como traço pitoresco da cultura brasileira.

Nessa perspectiva, encontramos sob o conceito-tampão de *folclórico* um numeroso conjunto de textos, aos quais teríamos certa dificuldade em atribuir-lhes o caráter de *discurso* pelo fato de desconhecermos a situação social de sua produção, seus propósitos, seus meios de circulação e suas recepções possíveis. Não sendo textos de ampla circulação, como os midiáticos, tal conjunto, por sua vez, pode representar um rico acervo propício a análise de seus modos de construção de sentido.

Uma das características que consideramos relevantes nesses textos folclóricos é sua natureza argumentativa: uma lenda, um causo, um provérbio popular, uma cantiga religiosa, mobilizam não apenas uma ampla rede interdiscursiva e/ou intertextual, mas também uma série variada de procedimentos de argumentação que transparecem dos mais variados modos. Contar uma simples história, por exemplo, pode evocar a intenção de provocar um posicionamento a respeito do mundo.

No caso de cantigas religiosas, observamos que esses procedimentos de persuasão se manifestam de maneira bastante clara nas letras das composições. Essas *cantigas folclóricas*, tal como poderiam ser chamadas a princípio, apresentam traços elaborados de uma organização argumentativa, o que se traduz na construção de um *logos* muito característico que os distingue de outros discursos religiosos ao mesmo tempo em que os torna singulares.

Um bom exemplo desses procedimentos argumentativos se encontra nas cantigas de Marujada, uma tradição típica do estado do Pará. Embora, em boa medida, essas cantigas apresentem características recorrentes em qualquer discurso religioso, eles também mostram aspectos próprios derivados de sua situação social de produção: os sujeitos que o produziram, os objetivos desses sujeitos, o assunto que retratam e também a oralidade que serve como suporte desse discurso. Neste trabalho, recorreremos à análise de duas peças oriundas da Marujada: uma

folia e uma ladainha, as quais serão apresentadas subsequentemente a abordagem teórica do trabalho.

Como definir o discurso e o discurso religioso?

A definição de *discurso* é tão variada quanto as diversas teorias que dele se ocupam. *Grosso modo*, o discurso pode ser entendido como a encenação de um ato de linguagem: é *pelo* e *no* discurso que um indivíduo representa um dado papel social que se materializa na linguagem através de um texto. Na perspectiva da teoria Semiolinguística de Charaudeau (2013, p. 1), o discurso é o resultado de um conjunto de restrições que são dadas pela identidade dos parceiros, pela finalidade do ato de linguagem, pelo conteúdo dessa troca e de um suporte material. Assim, o discurso é um conjunto formado por quem fala (médico, professor, padre, político?) o que (qual o assunto da troca verbal?) e com que propósito (qual a finalidade do discurso?) para quem (paciente, aluno, fiel, eleitor?) com base em um dispositivo material (impresso, *site*, interação face a face, locução radiofônica). Observa-se que discurso tem o texto como materialidade, mas ele (o discurso) é esse texto e ao mesmo tempo o conjunto de circunstâncias que levaram a sua produção.

Desse modo, o discurso religioso é necessariamente aquele produzido dentro de circunstâncias de um contrato comunicacional religioso, já que, ainda segundo Charaudeau (2004, p. 32), essa noção “remete a uma teoria do gênero, pois pode-se dizer que o conjunto de coerções trazido pelo contrato é o que define um gênero de discurso”. Por sua vez, o discurso pode ser classificado enquanto gênero tendo em vista a visada discursiva que nele se apresenta. Para Charaudeau (2004, p. 32), as visadas são uma intencionalidade psicossociodiscursiva que determina a expectativa (*enjeau*) do ato de linguagem do sujeito, e, por conseguinte, da própria troca linguageira. As visadas levam em conta tanto o sujeito produtor do texto (EU) quanto o sujeito receptor (TU) e são distribuídas em seis tipos principais que apresentamos a seguir:

.visada de prescrição: EU em posição de mandar-fazer, TU em posição de dever-fazer;

.visada de solicitação: EU em posição de querer-saber, TU em posição de dever-responder;

.visada de incitação: EU em posição de fazer-crer, TU em posição de dever-crer;

.visada de informação: EU em posição de fazer-saber, TU em posição de dever-saber;

.visada de instrução: EU em posição de fazer-saber-fazer, TU em posição de dever-saber-fazer;

.visada de demonstração: EU em posição de dever-mostrar-saber, TU em posição de dever-julgar e dever-avaliar.

O discurso religioso se caracterizaria, nesse âmbito, por uma visada de incitação, na qual o locutor pretende estabelecer um fazer-fazer não tendo, no entanto, uma posição de autoridade que lhe permita simplesmente ordenar que esse algo seja feito, de modo que “não estando em posição de autoridade (...) não pode senão incitar a fazer; ele deve então ‘ fazer acreditar’ ao TU que ele será o beneficiário de seu próprio ato; TU está em posição de dever acreditar que se ele age é para seu bem” (CHARAUDEAU, 2004, p. 23).

Com base na visada de incitação, encontramos pelo menos dois tipos de discurso religioso: primeiramente aquele no qual o locutor se dirige a própria divindade, em segundo lugar aquele no qual o locutor se dirige diretamente a outros fiéis. Como exemplo deste, temos o sermão, e como exemplo do primeiro, temos os hinos e as orações. Não podemos deixar de mencionar também que, mesmo se dirigindo a divindade, os discursos religiosos do primeiro tipo que apontamos também se dirigem aos demais fiéis como uma forma de reafirmar e assegurar a crença.

Em relação ao primeiro tipo de discurso religioso, acrescentamos que o produtor estabelece um *fazer-interceder*, por meio de súplica e/ou de louvação, de modo a incitar a entidade a um *dever-interceder*, por ser esta divindade dotada dos atributos capazes de fazê-la compreender a problemática do devoto e interceder por ele junto a uma entidade superior. Já em relação ao segundo tipo, o *fazer-fazer* incide sobre outros fiéis como uma forma de manter neles uma devoção e/ou uma crença, o que se resume a um *fazer-criar*, mobilizado pelo produtor do discurso, que tem como finalidade instaurar um *dever-criar* por parte do devoto. Mas vejamos a seguir como essas visadas se relacionam com procedimentos retórico-argumentativos.

A argumentação no discurso

Segundo a *Retórica* de Aristóteles o orador pode persuadir o auditório com base em três tipos de provas: o próprio caráter desse orador, as disposições que ele cria no auditório e o discurso que é proferido. Esses elementos correspondem respectivamente ao *ethos*, ao *pathos* e ao *logos*. Esses conceitos, por sua vez, foram incorporados e retrabalhados pela AD, especialmente nas últimas duas décadas, sob o viés de várias teorias. Mas se encontramos uma numerosa quantidade de trabalhos, teóricos e analíticos, sobre o *ethos* e o *pathos*, há um número reduzido voltado para o *logos*, dentre as quais poderíamos mencionar o de Charaudeau (2008). Vejamos cada um desses elementos, a começar pelo *ethos*.

A noção aristotélica de *ethos* é retomada por Amossy que o designa como uma *mise en scène* do orador, uma encenação ou representação de si, que pode ser dada tanto pelo discurso

quanto por elementos prévios ao discurso, como a reputação do orador: “é exatamente a imagem que o locutor constrói deliberadamente ou não, em seu discurso, que constitui um componente da força ilocucionária¹” (AMOSSY, 2006, p. 79). Por sua vez, “a imagem elaborada pelo locutor se apóia sobre elementos pré-existentes, como a ideia que o público faz do locutor antes de sua tomada da fala, ou a autoridade que a ele confere sua posição ou seu estatuto²” (Amossy, 2006, p. 79).

Já em relação ao *logos*, encontramos algumas considerações sobre esse elemento em Charaudeau (2008, p. 4), segundo o qual o *logos* é formado pelos modos de organização do discurso (descrever, narrar, argumentar) e por modos de raciocínio, que são relacionados ao argumento empregado. Os modos de raciocínio (CHARAUDEAU, 2008, p. 9-10), são quatro: *dedução*: relação entre uma asserção e sua causa; *analogia*: aproximação entre fatos; *oposição*: evidência de contradições ou incompatibilidades; *cálculo*: relações matemáticas de igualdade.

Já os modos de organização do discurso são um conjunto de procedimentos mobilizados pelo produtor do discurso em relação aos propósitos (narrar, descrever, argumentar) deste em relação ao seu interlocutor, e podem ser entendidos como um recurso estratégico para suscitar a adesão a uma tese. Para este trabalho importa-nos, sobretudo, o modo descritivo, que consiste em nomear, localizar/situar e qualificar os seres do mundo (CHARAUDEAU, 1992, p. 633). Nessa perspectiva, descrever é não apenas nomear os seres, mas certificar-lhes a existência e, ao mesmo tempo, certos atributos dentro de um recorte de mundo que pode ser temporal ou atemporal, este último especialmente no caso do discurso religioso.

Cabe enfatizar que o *logos* é tanto o discurso do orador quanto o meio através do qual temos acesso, a maneira como esse orador constrói sua imagem discursiva. É também pelo *logos* que encontramos os traços das disposições que esse orador pretende provocar no auditório, bem como as emoções que o próprio orador experiencia em seu discurso. Dessa maneira, a análise de uma argumentação começa pelo *logos*, embora, especialmente em AD, não possamos negligenciar a situação externa, ou contexto, na qual determinado discurso foi produzido.

Como nos diz Amossy (2006, p. 31), “a construção de uma argumentação, a sua articulação lógica, não pode ser dissociada da situação de comunicação dentro da qual ela deve produzir seu efeito³.” Desse modo, o estudo sobre a argumentação em um determinado gênero de discurso deve levar em conta que tal argumentação é produzida dentro de um quadro amplo de circunstâncias que incluem tanto a situação social quanto os propósitos individuais desse discurso.

Tradicionalmente, o *logos* é entendido como o lugar da racionalização do discurso. No *logos* estariam presentes os argumentos com os quais se busca persuadir o auditório, argumentos construídos através de uma racionalização lógica. Desse modo, o *logos* seria constituído essencialmente pela razão, as quais poderiam mobilizar determinadas emoções no

auditório, mas de forma deliberada: uma vez que essas emoções também seriam fruto de um objetivo racionalmente elaborado.

Entretanto, encontramos em uma diversidade de discursos (depoimentos, sermões, manifestos, debates etc) indícios de que há certos tipos de *logos* construídos com base nas emoções, as quais em seguida serão elaboradas ainda que minimamente no processo de discursivização pelos modos de organização do discurso. No discurso religioso, por exemplo, notamos que o sentimento de devoção, a fé, é constitutivo desse gênero. Embora seja operada uma racionalização na qual tal discurso pode ser dialetizado e racionalizado através de argumentos lógicos, seu *logos* apresenta traços das emoções que o instituem.

Os traços dessa pathemização inerente a construção do *logos* podem ser observados, em um nível mais superficial através da seleção lexical, tal como nos lembra Charaudeau (2000, p. 139) ao alegar que “as palavras em si mesmas são de uma tonalidade pathêmica⁴”. As palavras do discurso abrigam uma certa carga pathêmica, a qual mostra não apenas o resultado das escolhas conscientes do produtor do discurso na sua construção, mas a maneira através da qual as emoções desse locutor norteiam a apresentação do *logos*. Dessa maneira, o *logos* não é apenas o lugar de uma elaboração racional do discurso, mas também da materialização de certas emoções ou disposições que motivam e norteiam a construção do discurso.

As emoções e as emoções do discurso religioso

Conforme mencionamos anteriormente, o *pathos* designa tanto as emoções ou disposições que se busca suscitar no auditório quanto o próprio auditório ao qual o orador deve se adequar para criar essas mesmas disposições. O *pathos* também corresponde às paixões trabalhadas no discurso. Para Aristóteles (2005, p. 160), as paixões “são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos na medida em que elas comportam dor e prazer”, e que, por essa via, pode levar a adesão a uma tese. No caso do discurso jurídico, a compaixão pode ser mobilizada para se inocentar um réu, ao passo que a ira, ou cólera, para incriminá-lo. Já no caso do discurso religioso, a compaixão pode ter como destinatário uma divindade, no caso das súplicas, e a reafirmação da fé como fim, no caso de um sermão, por exemplo.

No caso do discurso religioso, encontramos paixões comunitárias, noção derivada do trabalho de Danblon (2008, p. 100) que faz referência a “sentimentos comunitários” e também a um *pathos* de cumplicidade. Na perspectiva desse trabalho, chamamos de sentimentos comunitários aqueles partilhados e intercambiados pelos membros de um grupo, podendo ser reelaborados, dialetizados ou não. A esse sentimento comunitário, definimos como comunhão, a qual consiste em uma identificação com um grupo determinado e/ou com uma causa que este grupo sustenta. Ela pode se manifestar em uma diversidade de situações, como no caso dos discursos totalitários ou nos discursos altruístas. Assim, o sujeito estabelece um sentimento de

pertencimento a uma coletividade mantendo, por exemplo, um sentimento de fraternidade, ou a necessidade de um engajamento a uma causa.

O papel da *doxa*

As emoções no discurso, não são manifestações individuais e psíquicas de um sentimento, já que elas se relacionam com as convenções sociais, ou, em outros termos, com as opiniões partilhadas: a *doxa*. Trata-se de um termo de diferentes acepções que, geralmente, designa uma opinião comum, ou “o sentido comum, isto é, a um conjunto de representações socialmente predominantes, cuja verdade é incerta” (PLANTIN, 2004, p. 176), o que a torna diferente da episteme: enquanto esta é um saber de conhecimento (ao menos de dentro um quadro de circunstâncias) aquela é um saber de crença.

Nessa perspectiva, para Amossy (2006, p. 90), a *doxa* “possui um valor nem de probabilidade nem de verdade, a *doxa* se situa no fundamento da verossimilhança sobre o qual se apoia o discurso⁵”. Em certa medida, a *doxa* se relaciona com os discursos sociais, como um já dito e de certa forma com o interdiscurso, este tomado como “o espaço discursivo global no qual se articulam a opiniões dominantes e as representações coletivas⁶” (AMOSSY, 2006, p. 89-90). Enquanto um determinado tipo de saber de crença, a *doxa* estabelece que emoções podem ser experienciadas ao mesmo tempo em que podem estabelecer como essa emoção será trabalhada no discurso. Assim, por exemplo, a morte de um líder carismático gera um sentimento comunitário de luto e tristeza.

Um pouco sobre o *corpus*

A Marujada, conforme Azevedo (2013, p. 1) é um festejo de origem luso-afro-brasileira em louvor a São Benedito cujas origens remontam ao final do século XVIII. Conforme a tradição popular, a Marujada surgiu quando os senhores de escravos os autorizaram a organizarem uma irmandade de homens negros. No caso, com a fundação da irmandade de São Benedito, foi realizada uma festa na qual os negros, em cortejo, foram dançar nas casas de seus senhores em sinal de agradecimento pela dádiva recebida.

Uma descrição precisa do aspecto desses grupos pode ser dada por Azevedo (2013, p.1) segundo a qual:

As mulheres usam blusa branca, pregueada e rendada, saia rodada vermelha ou branca com ramagens de diversas cores. A tiracolo usam uma fita azul ou vermelha. Na cabeça, um chapéu todo emplumado e cheio de fitas de várias cores. (...) Ao alto, plumas e penas de aves de diversas cores formam um largo penacho. No pescoço, colares de contas ou cordões de ouro e medalhas. Os homens usam calça e camisa branca ou de cor, chapéu de palha revestido de panos e com uma flor em uma de suas abas.

A essa descrição verbal acrescentamos, com a Fig.1, uma imagem que permite ilustrar essa informação:



Figura 1: trajes da Marujada de Bragança¹.

Parte das festividades ocorre com as procissões, que percorrem as casas no interior, no período de maio a dezembro, com o intuito de arrecadar esmolas para a festa, cujo ápice ocorre em dezembro. Nesses cortejos são entoadas cantigas chamadas folias, e também rezadas ladainhas, ambas com fortes traços do dialeto local. Para esta análise selecionamos uma ladainha de São Benedito e uma folia, as quais foram registradas no CD *Ladainhas de São Benedito da Marujada de Bragança* (2002).

Texto 1:

Folia de São Benedito

Deus vos salve quem já estava
Deus vos salve quem adora
Deus salve São Benedito
Que veio chegando agora

O nosso Pai eterno
Ele é nosso Senhor
É o nosso advogado
É o nosso redentor

E vamos adorar a Deus com alegria
E adorar São Benedito filho da Virgem Maria.

A folia de São Benedito é cantada durante os cortejos que percorrem áreas rurais e litorâneas visitando casas dos devotos a fim de recolher donativos para a festa. Além de grupos de instrumentistas, formados por homens, o cortejo leva também uma imagem de São Benedito do qual o grupo é representante.

¹ Disponibilidade em: < <http://www.flickr.com/photos/tarsosarraf/3065735657/>>.

Primeiramente, podemos observar nos dois primeiros versos a expressão “Deus vos salve” através da qual o grupo se dirige aos moradores da casa. Trata-se de uma saudação que é dirigida a um interlocutor específico: “quem já estava (em casa)/ quem adora (a São Benedito)”. Depois de se dirigir a esse interlocutor demonstrando o conhecimento e o reconhecimento dele com as expressões supracitadas, seguem-se dois versos nos quais se observa a construção do *ethos* desse grupo: “Deus salve São Benedito/Que veio chegando agora”.

Nesse caso, o grupo se coloca como representante de São Benedito, ao passo que a imagem trazida com o cortejo atesta que é o próprio São Benedito que chega a casa, e que por isso deve ser louvado e ofertado um donativo. O *ethos* construído é de santidade: o cortejo é íntegro e deve ser respeitado como os próprios condutores do padroeiro da festa. Pelos dois últimos versos se nota, então, como é construído, tanto pré-discursiva quanto discursivamente a imagem de credibilidade e sacralidade do grupo.

No refrão, encontramos a repetição do pronome possessivo no plural “nosso” sucedido por nominalizações e qualificações como “Pai eterno”, “Senhor”, “advogado”, “redentor” caracterizando a ênfase sobre o modo de organização descritivo através de uma *mise en description* de São Benedito. O uso do pronome “nosso”, por sua vez, evoca o efeito pathêmico de comunhão entre os membros da Marujada e também de cumplicidade com o santo padroeiro: trata-se da partilha da crença e da fé em São Benedito entre os devotos.

Por sua vez, ao descrever São Benedito, o devoto atribui a ele determinados estatutos através dos quais o santo pode agir como defensor e/ou intercessor junto àqueles que são colocados como servos de Deus. Mencionamos ainda a carga pathêmica do termo “Pai” que denota um *ethos* filial do devoto com o santo padroeiro. Ao mesmo tempo, esse *ethos* filial denota a comunhão com os demais já que se trata de “nosso Pai”.

Nos dois últimos versos, observamos como ocorre um chamamento a adoração sustentado em um efeito pathêmico de felicidade: “E vamos adorar a Deus *com alegria*”. O uso do verbo na primeira pessoa do plural reforça esse efeito de comunhão, dado pela partilha de um sentimento comum. Já no último verso encontramos um outro qualificativo para São Benedito: “filho da Virgem Maria”, o qual ressalta a natureza santa do padroeiro.

Conforme essa pequena análise permite demonstrar que o texto da folia

evidencia a complexidade de procedimentos argumentativos, usados de maneira consciente ou inconsciente, procedimentos que não são constituídos necessariamente por uma elaboração lógica, mas pelas emoções dos devotos. Nota-se que, nesse caso, a argumentação presente nesse discurso não é sustentada apenas pela elaboração da lógica do discurso, embora assim aparente, mas nas do sentimento partilhado de filiação com uma entidade celestial. Vejamos agora o texto seguinte:

Texto 2:

Quiria Lazon (Ladainha de São Benedito)

Quiria lazon, Crista lazon de nó, Padre de sela dê, oh!
Misarê de nobe
R. Filho Redentor, Mãe de Deus ô me misaré iarê nobe

Espírito Santandês ó, santa trere nós santa nós Deu ó,
Santa Maria e ora pro nobe
R. Santa de ginitrê, ora pro nobe

Santa Virgo Vígina, Mater em cristian, Mater devine graciê
E ora pro nobe
R. Mater puríssima, ora pro nobe.

Mater castíssima, mantem violata
Madre de intermerata e ora pro nobe
R. Mater amabile, ora pro nobe

Mater admirabile, Mater criatório
Mater de salvatório e ora pro nobe
R. Virgo prodentíssima, ora pro nobe

Virgo veneranda, virgon pé de candida
Virgas um pote e ora pro nobe
R. Virgas um crime, ora pro nobes
Virgo fidéli expré com enjusticias, filho de sapiens e ora pro nobe
R. causa nós estrela antissirré, ora pro nobe

Vós espirituale vós oanarabile, vós e signo devocione
E ora pro nobe
R. rosa mística, ora pro nobe

Tore da vística, torre zebanié, daí-me nos ariê e ora pro nobe
R. Fidelizaca, ora pro nobe
Januacele, estrela matutina, salos infirmário e ora pro nobe
R. Refugion peccatório, ora pro nobe

Consolates aflitório ao senhor cristonário
Regina vagilário e ora pro nobe
R. Regina patriacário, ora pro nobe

R. Regina confessário, ora pro nobe
Regina Vígina, Regina santaroane

Regina sílima, vós concepta e ora pro nobe
R. Regina do santíssimo rosário e ora pro nobe

E Agnos Deus, que ta nos pecáter Mãe de Deus
Que ta nos pecater Mãe de Deus
Passe-nos dignos domine

R. E agnos deus, que ta nos pecáter Mãe de Deus
Passe-nos dignos domine
Misarê ierê nobe.

Para efeito de comparação, apresentamos na tabela a seguir o texto da ladainha analisada com uma versão em português.

Tabela 1: a ladainha da Marujada e uma versão tradicional em português:

LADAINHA DA MARUJADA	LADAINHA EM PORTUGUÊS
Quiria lazon, Crista lazon de nó, Patre de sela dê, oh! Misarê de nobe R. Filho Redentor, Mãe de Deus ô me misaré iarê nobe	Senhor, tende piedade de nós. Jesus Cristo, tende piedade de nós. Senhor, tende piedade de nós. Jesus Cristo, ouvi-nos. Jesus Cristo, atendei-nos.
Espírito Santandês ó, santa trere nós santa nós Deu ó, Santa Maria e ora pro nobe R. Santa de ginitrê, ora pro nobe	Pai Celeste que sois Deus, tende piedade de nós. Filho Redentor do mundo que sois Deus, tende piedade de nós. Espírito Santo que sois Deus, tende piedade de nós.
Santa Virgo Vígina, Mater em cristian, Mater devine graciê E ora pro nobe R. Mater puríssima, ora pro nobe.	Santíssima Trindade que sois um só Deus, tende piedade de nós Santa Maria, rogai por nós. Santa Mãe de Deus,
Mater castíssima, mantem violata Madre de intermerata e ora pro nobe R. Mater amabile, ora pro nobe	Santa Virgem das virgens, Mãe de Jesus Cristo, Mãe da divina graça, Mãe puríssima,
Mater admirabile, Mater criatório Mater de salvatório e ora pro nobe R. Virgo prodentíssima, ora pro nobe	Mãe castíssima, Mãe Imaculada, Mãe intemerata, Mãe amável,
Virgo veneranda, virgon pé de candida Virgas um pote e ora pro nobe R. Virgas um crime, ora pro nobes Virgo fidéli expré com enjusticias, filho de sapiens e ora pro nobe R. causa nós estrela antissirré, ora pro nobe	Mãe admirável, Mãe do bom conselho, Mãe do Criador, Mãe do Salvador, Virgem prudentíssima, Virgem venerável, Virgem louvável, Virgem poderosa, Virgem clemente, Virgem fiel,
Vós espirituale vós oanarabile, vós e signo devocione E ora pro nobe R. rosa mística, ora pro nobe	Virgem da sabedoria, Causa da nossa alegria, Vaso espiritual, Vaso digno de honra, Vaso insigne de devoção, Rosa mística,
Tore da vística, torre zebanié, daí-me nos ariê e ora pro nobe R. Fidelizaca, ora pro nobe	
Januacele, estrela matutina, salos infermário e ora pro nobe R. Refugion peccatório, ora pro nobe	

<p>Consolates aflitório ao senhor cristonário Regina vagilário e ora pro nobe R. Regina patriacário, ora pro nobe</p> <p>R. Regina confessário, ora pro nobe Regina Vígina, Regina santaroane</p> <p>Regina sílima, vós concepta e ora pro nobe R. Regina do santíssimo rosário e ora pro nobe</p> <p>E Agnos Deus, que ta nos pecáter Mãe de Deus Que ta nos pecater Mãe de Deus Passe-nos dignos domine</p> <p>R. E agnos deus, que ta nos pecáter Mãe de Deus Passe-nos dignos domine Misarê ierê nobe.</p>	<p>Torre de David, Torre de marfim, Casa de ouro, Arca da aliança, Porta do Céu, Estrela da manhã, Saúde dos enfermos, Refúgio dos pecadores, Consoladora dos aflitos, Auxílio dos cristãos, Rainha dos Anjos, Rainha dos Patriarcas, Rainha dos Profetas, Rainha dos Apóstolos, Rainha dos Mártires, Rainha dos Confessores, Rainha das Virgens, Rainha de todos os santos, Rainha concebida sem pecado original, Rainha assunta ao Céu, Rainha do sacratíssimo Rosário, Rainha da Paz,</p> <p>Cordeiro de Deus que tirais os pecados do mundo, perdoai-nos Senhor. Cordeiro de Deus que tirais os pecados do mundo, ouvi-nos Senhor. Cordeiro de Deus que tirais os pecados do mundo, tende piedade de nós.</p>
--	---

A ladainha é um texto tanto litúrgico (usado nas celebrações das missas) quanto paralitúrgico (usado em festividades e novenas, por exemplo) amplamente difundido. Sua estrutura tradicionalmente se inicia com um ato penitencial no qual se invoca o perdão de Deus e de Cristo: “Quiria lazon, Crista lazon de nó, Patre de sela dê, oh! Misarê de nobe” (Senhor tende piedade de nós, Cristo, tende piedade de Nós). Em seguida, têm-se uma série de invocações a Virgem Maria, a quem se pede a intercessão pelos fiéis. Essa invocação é feita de maneira laudatória: são atribuídos vários qualificativos a Virgem enfatizando sua majestade celestial e seu poder de intercessão junto a Deus: “Ora pro nobe” (Rogai por nós).

Um elemento característico encontrado na ladainha de São Benedito do grupo de Marujada é o uso do dialeto local, em detrimento do português corrente e do latim, mesmo nos dias atuais. Aparentemente, esse traço poderia ser caracterizado como indício da inaptidão ou incapacidade de as comunidades de escravos reproduzirem o texto da ladainha na língua oficial da liturgia católica: o latim. Por outro lado, a

manutenção desse dialeto em consonância com o latim nos mostra a marcação da identidade do grupo.

Dessa maneira, encontramos um *ethos* coletivo, que podemos caracterizar como *ethos* identitário, na medida em que ele estabelece uma identidade social de uma comunidade de modo a distingui-la de outros grupos de católicos. O uso do linguajar local, por sua vez, estabelece um efeito pathêmico de comunhão no qual a comunidade, reconhecendo-se em sua própria identidade, demarca seu propósito de ser reconhecida como tal, diferenciando-se em meio a olhares homogeneizantes que tomam as manifestações do catolicismo como únicas e homogêneas.

Trata-se de um discurso no qual se pode observar com mais clareza como as emoções direcionam a construção do *logos* discursivo. No início da ladainha, temos além do mencionado *ethos* identitário, a apresentação de um *ethos* de humildade no qual o produtor do discurso é representado como um pecador que partilha não apenas do reconhecimento de sua condição pecadora, mas também de um temor por causa de suas faltas. Nota-se, conjuntamente, um efeito pathêmico comunitário, por um lado, de devoção, e por outro, de vergonha pelas ações pecaminosas, o que leva aos repetidos pedidos de intercessão da Virgem.

O efeito pathêmico do temor coexiste com uma *doxa* segundo a qual os homens são pecadores e, portanto, devem se submeter ao pedido de perdão. Esse elemento dóxico, por sua vez, suscita o *pathos* de temor, o qual é a emoção que mobiliza os procedimentos argumentativos que se manifestam no *logos* do discurso. Logo, é esse temor que o leva a mobilizar uma visada de incitação pedindo, ao longo do texto, que haja misericórdia para com os pecadores, e que a Virgem Maria interceda por estes através de rogativas.

Nas qualificações que recaem sobre a Virgem Maria é chamativa a tonalidade pathêmica dada pela palavra “Mater” e suas qualificações: “Mater puríssima”, “castíssima” (castíssima), “amabile” (amável), “admirabile” (admirável). Essas qualificações evocam o caráter virtuoso daquela a quem os pecadores recorrem com seus argumentos e, conforme se pode observar, tendem a operar como elementos argumentativos que visam levar a uma certa disposição pela qual se espera que a Virgem possa agir maternalmente em favor dos fiéis.

Outros nominalizações e qualificações chamam a atenção por evocar a majestade e soberania daquela a quem recorre o produtor do discurso: “Regina profetário” (Rainha dos profetas), “Regina apostelário” (Rainha dos apóstolos), “Regina

confessário” (Rainha dos confessores) e ao mesmo tempo reafirmam o *ethos* de humildade do fiel, já que o termo *rainha* pressupõe a existência de seres submissos. Outras mostras desse procedimento são sugestivas por outorgarem a Virgem atributos necessários para que ela atenda a visada dos fiéis: “Refugion peccatório”, “Consolates aflitório”. Respectivamente como *refúgio dos pecadores* e *consoladora dos aflitos* prevê-se que Nossa Senhora possa atender às súplicas dos fiéis, como se fosse esse seu estatuto e, ao mesmo tempo sua função.

Ao longo do texto nota-se como se estabelece uma pathemização constante que explora a relação maternal e filial entre a Nossa Senhora e os fiéis. Desse modo, a Virgem Maria é representada tanto como aquela que protege maternalmente quanto aquela que intercede pelos fiéis, sensibilizada pelo temor destes.

Considerações finais

No discurso religioso, especialmente naquele observado em tradições populares, observamos que o *pathos* de comunhão com o divino e de comunhão com outros devotos não são apenas sentimentos que se busca suscitar no interlocutor, mas o elemento de onde parte a elaboração do discurso. Nesse caso, não se trata de separar o *logos*, tradicionalmente caracterizado como o oposto do *pathos*, das emoções que, quando não o constituem totalmente o motivam e o orientam.

Nessa perspectiva, o *logos* religioso nem sempre é construído racionalmente, mas pathemicamente de modo a motivar as operações argumentativas que melhor se adéquam a intencionalidade do(s) sujeito(s) produtor(es) do discurso. Por sua vez, tal como procuramos evidenciar, esses procedimentos se encontram nos discursos religiosos em geral, demonstrando que sua recorrência é característica.

Esperamos assim ter demonstrado que o discurso religioso popular, ou folclórico, apresenta complexas operações discursivas de argumentação que o tornam, assim, semelhante a outros exemplares de discurso religioso. Entretanto, notamos também modos particulares relacionados ao uso dessa argumentação que, sendo ou não estratégicas, apontam traços importantes que justificam um olhar teórico-analítico mais cuidadoso, mais atencioso para com esses discursos tidos como minoritários, já que, não sendo veiculados midiaticamente, não causam largo impacto social.

REFERENCIAS

AMOSSY, Ruth. *L'argumentation dans le discours*. Paris: Armand Colin, 2006.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

Azevedo, L.E Luíndia. **Marujada De Bragança (Pa):** (Des)Construções e Construções. Disponibilidade em: <<http://www.eca.usp.br/associa/alaic/material%20congresso%202002/congBolivia2002/trabalhos%20completos%20Bolivia%202002/GT%20%204%20%20Roberto%20E%20Benjamim/Luindia%20Azevedo.doc>>. Acesso em : 17 jul. 2013.

CHARAUDEAU, Patrick. **Grammaire du sens et de l'expression**. Paris: Hachette, 1992.

_____. Une problématisation discursive de l'emotion: à propos des effets de pathémisation á la television. In: PLANTIN, C. **Les émotions dans les interations**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000. p. 125-155.

_____. Visadas discursivas, gêneros situacionais e construção textual. In: MACHADO, I. L.; MELLO, R. (orgs). **Reflexões em Análise do Discurso**. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2004. p. 13-41.

_____. La argumentation dans une problématique d'influence. **Argumentation et Analyse du Discourse**. pp. 1-14, 2008. Disponibilidade em: <<http://aad.revues.org/193>>. Acesso em: 21 mar. 2012.

_____. Le contrat de communication dans une perspective langagière: contraintes psychosociales et contraintes discursives. In: Bromberg M.; Trognon A (dir.) **Psychologie sociale et communication**. Paris: Dunod, 2004. Disponibilidade em: <<http://www.patrick-charaudeau.com/Le-contrat-de-communication-dans,89.html>>. Acesso em: 15 abr. 2013.

DANBLOM, Emmanuelle. Figures de la transgression du lien social dans le pamphlet. In: Rinn, Michael **Émotions et discours: l'usage des passions dans la langue**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008. p. 99-111.

MAINGUENEAU, Dominique. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In: LARA, G. M. P.; MACHADO, I. L.; EMEDIATO, W. (orgs). **Análises do Discurso hoje, Volume 1**. Rio de Janeiro: Lucerna/Nova Fronteira, 2008. p. 199-218.

MARUJADA DE BRAGANÇA. Folia de São Benedito. In: **Ladainha de São Benedito da Marujada de Bragança**. Bragança: Midas Amazon Studio, 2002.

MARUJADA DE BRAGANÇA. Quiria lazon. In: **Ladainha de São Benedito da Marujada de Bragança**. Bragança: Midas Amazon Studio, 2002.

PLANTIN, C. Doxa. In: CHRAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (orgs). **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 176-7.

Notas:

¹Tradução nossa de: “c'est bien l'image que le locuteur construit, délibérément ou non, dans son discours, qui constitue un composant de la force illocutoire”.

²Tradução nossa de: “l'image élaborée par le locuteur s'appuie sur des éléments préexistants, comme l'idée que le public se fait du locuteur avant sa prise de parole, ou l'autorité que lui confèrent sa position ou son statut.”

³Tradução nossa de: “la construction d'une argumentation_son articulation logique_ ne peut être dissocié de la situation de communication dans laquelle elle doit produire son effet.”

⁴ nossa tradução livre de : “les mots eux-mêmes sont à tonalité pathémique. ”

⁵ Tradução nossa de: “possède une valeur nem de probabilité, nem de verité, la doxa se situe au fondament de la vraisemblance sur laquelle s`appuie le discours.”

⁶ Tradução nossa de “l`espace discursif global dans lequel s`articulent les opinions dominantes et les représentations collectives.”

[Recebido : 23 jan. 2014 / Aceito: 05 jun. 2014]