



**Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens**



ADRIANA PEREIRA SANTANA

**LÉXICO E RELIGIOSIDADE POPULAR E SUAS INTERFACES COM A
CULTURA: DENOMINAÇÕES PARA “DIABO” E “FANTASMA” NO INTERIOR
DE SÃO PAULO - DADOS DO PROJETO ALiB**

CAMPO GRANDE – MS

2025

ADRIANA PEREIRA SANTANA

**LÉXICO E RELIGIOSIDADE POPULAR E SUAS INTERFACES COM A
CULTURA: DENOMINAÇÕES PARA “DIABO” E “FANTASMA” NO INTERIOR
DE SÃO PAULO - DADOS DO PROJETO ALiB**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (Área de Concentração: Linguística e Semiótica) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Estudos de Linguagens.

Orientadora: Profa. Dra. Aparecida Negri Isquendo.

Campo Grande - MS

2025

ADRIANA PEREIRA SANTANA

**LÉXICO E RELIGIOSIDADE POPULAR E SUAS INTERFACES COM A
CULTURA: DENOMINAÇÕES PARA “DIABO” E “FANTASMA” NO INTERIOR
DE SÃO PAULO - DADOS DO PROJETO ALiB**

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Aparecida Negri Isquerdo
Orientadora/Presidente (UFMS)

Profa. Dra. Elizabete Aparecida Marques
Examinador interno (UFMS)

Prof. Dr. Bruno Oliveira Maroneze
Examinador interno (UFMS)

Profa. Dra. Geisa Borges da Costa
Examinador externo (UFBA)

Profa. Dra. Beatriz Aparecida Alencar
Examinador externo (IFMS)

AGRADECIMENTOS

Ao longo do percurso do Doutorado, muitos estiveram presentes e foram, cada um à sua maneira, extremamente especiais e de grande importância para a conclusão deste ciclo acadêmico.

À orientadora, *Dra. Aparecida Negri Isquierdo* que, de diversas e incontáveis maneiras, generosamente acompanhou-me no percurso da Pós-Graduação, compartilhando de seu tempo, atenção e conhecimento, a quem genuinamente agradeço.

Ao *Adriano*, presença diária, constante, equilibrada e amorosa.

À minha querida *família*, mãe, irmãs, irmãos, sobrinhas e sobrinhos, pelo carinho e atenciosa torcida.

Aos *amigos e amigas*, companheiros de vida, que se fizeram verdadeiramente presentes. Grata pelo cuidado e acolhimento, em forma de descontração e bom humor,

Aos profissionais e *colegas da SEMED*, especialmente, aos da Divisão de Ensino Fundamental e Médio, por compartilharem, além de conhecimentos sobre educação básica e currículo, as pequenas alegrias do dia a dia no ambiente profissional, bem como por acreditarem em uma educação pública e de qualidade.

Aos *Professores do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens - PPGEL*, cujos direcionamentos durante as aulas muito contribuíram para a realização deste estudo.

Estendo minha gratidão à *Profa. Dra. Elizabete Aparecida Marques* e ao *Prof. Dr. Bruno Oliveira Maroneze*, pelo conhecimento compartilhado e pelas valiosas sugestões por ocasião do Exame de Qualificação.

Aos *Professores Doutores*, integrantes da banca de defesa por, dedicarem parte de seu tempo à leitura deste trabalho compartilhando, assim, de seus valiosos conhecimentos.

Ao Comitê Nacional do *Projeto ALiB* e à equipe da Regional Mato Grosso do Sul, pela disponibilização dos dados para a composição do *corpus* deste estudo.

A todos, amistosamente agradeço!

SANTANA, Adriana Pereira. **Léxico e religiosidade popular e suas interfaces com a cultura: denominações para “diabo” e “fantasma” no interior de São Paulo – dados do Projeto ALiB**. 2025, 263f. Tese (Doutorado em Estudos de Linguagens), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2025.

RESUMO

O nível lexical de uma língua demonstra visões de cunho social, histórico e, sobretudo, cultural de uma sociedade, revelando formas como cada comunidade percebe o mundo. Assim, é por meio da inter-relação léxico, cultura e sociedade que os falantes elaboram e concretizam o conhecimento. Nesse sentido, esta Tese tem por objetivo mais amplo analisar um recorte do vocabulário utilizado pelos falantes paulistas no que tange a temas relacionados à área semântica *Religião e Crenças*, do Questionário Semântico-Lexical (QSL) do Projeto Atlas Linguístico do Brasil (ALiB), questão 147 – “Deus está no céu e no inferno está o _____” e questão 148 – “O que algumas pessoas dizem já ter visto, à noite, em cemitérios ou em casas, que se diz que é do outro mundo? _____” (Comitê Nacional..., 2001, p. 33), com ênfase na dimensão cultural do léxico. Para tanto, foram delimitados os seguintes objetivos específicos: identificar e sistematizar as denominações fornecidas pelos informantes do Projeto ALiB para nomear as entidades “diabo” e “fantasma”; analisar a distribuição diatópica das denominações apuradas, por meio de cartas linguísticas; discutir a proposta de um possível “falar paulista” na área investigada, além de investigar inter-relações entre o acervo lexical que compôs o *corpus* da pesquisa e vestígios de uma cultura transmitida de geração para geração. Para tanto, adotaram-se contribuições da Lexicologia (Biderman, 1998; 2001a; 2002); da Dialectologia e Geolinguística (Amaral, 1976; Cardoso, 2010; Cardoso *et al*, 2014a; Cardoso *et al*, 2014b) e da Antropologia Linguística (Duranti, 2000). O percurso metodológico foi traçado a partir dos dados registrados por meio de inquéritos linguísticos realizados nas 37 localidades do interior do estado de São Paulo, que compõem a rede de pontos do Projeto ALiB. Para a questão 147/QSL, foram apurados 337 registros lexicais que, após analisados, validados e agrupados, resultaram em 14 denominações para o conceito em questão: *diabo*, *capeta*, *satanás*, *demônio*, *lúcifer*, *coisa ruim*, *cão*, *chifrudo*, *inimigo*, *tentação*, *cramulhano*, *sujo*, *bicho* e *tinioso*. Já a questão 148/QSL gerou 225 registros lexicais com 17 denominações validadas: *assombração*, *fantasma*, *alma penada*, *vulto*, *alma*, *espírito*, *alma de outro mundo*, *visão*, *alma perdida*, *sombra*, *visagem*, *coisa do outro mundo*, *alma abandonada*, *alma vagabunda*, *encosto*, *espírito ruim* e *capa preta*. O repertório de dados catalogados, além de ter dado mostras da norma lexical do português falado no interior de São Paulo, indicou as seguintes tendências em se tratando do recorte lexical analisado: i) consolidação da norma lexical dos falantes do interior do estado de São Paulo que, por sua vez, indica para casos de representação social, no âmbito da cultura dos paulistas – *diabo*, *capeta*, *satanás*, *assombração*, *fantasma*; ii) sinalização para vestígios de uma cultura cristalizada na configuração social, bem como a indicação de que a geração mais jovem (18-30 anos) se apropriou de formas lexicais utilizadas pela geração mais idosa (50-65 anos) para nomear a entidade em questão – *inimigo*, *capeta*, *coisa de outro mundo*, *sombra* –, o que sinaliza para o fenômeno do conservadorismo lexical, assim como, para a existência de denominações “candidatas” a caírem em desuso no léxico dos falantes em causa – *tinioso*, *sujo*, *alma de outro mundo*; iii) presença do fenômeno tabus linguísticos que traduzem julgamentos sociais dos falantes e evidenciam a força de fatores extralinguísticos e culturais na seleção vocabular dos falantes paulistas – *coisa ruim*, *tentação*, *visão*, *sombra*.

Os resultados da pesquisa mostram, pois, para a confirmação das hipóteses de que o repertório lexical veiculado no interior de São Paulo para denominar conceitos associados à área semântica selecionada resulta da interação entre léxico e cultura, transmitidos de geração para geração, do mesmo modo que as denominações para conceitos associados à área semântica *Religião e Crenças* são resultantes de práticas herdadas de diversas culturas, por meio da comunicação. Por fim, a análise possibilita depreender que o conjunto vocabular analisado expressa aspectos significativos para a compreensão da linguagem como prática cultural e ratifica a preeminência do léxico e a amalgamada relação entre aspectos linguísticos, históricos e culturais da área semântica em questão, expressos pelos paulistas entrevistados.

PALAVRAS-CHAVE: léxico; diabo; fantasma; Projeto ALiB; São Paulo.

SANTANA, Adriana Pereira. **Léxico y religiosidad popular y sus interfaces con la cultura:** nombres para «diablo» y «fantasma» en el interior de São Paulo - datos del Proyecto ALiB. 2025, 263f. Tesis (Doctorado en Estudios Lingüísticos), Universidad Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2025.

RESUMEN

El nivel léxico de una lengua refleja las visiones sociales, históricas y, sobre todo, culturales de una sociedad, revelando las formas en que cada comunidad percibe el mundo. Así, es a través de la interrelación entre léxico, cultura y sociedad que los hablantes elaboran y concretan el conocimiento. En este sentido, el objetivo más amplio de esta tesis es analizar una muestra del vocabulario utilizado por los hablantes de São Paulo en relación con temas relacionados con el área semántica Religión y Creencias, del Cuestionario Semántico-Lexical (QSL) del Proyecto Atlas Lingüístico de Brasil (ALiB), pregunta 147 : «Dios está en el cielo y en el infierno está el _____» y pregunta 148 : «¿Qué dicen algunas personas que han visto, por la noche, en cementerios o en casas, que se dice que es del otro mundo? _____» (Comité Nacional..., 2001, p. 33), con énfasis en la dimensión cultural del léxico. Para ello, se delimitaron los siguientes objetivos específicos: identificar y sistematizar las denominaciones proporcionadas por los informantes del Proyecto ALiB para nombrar a las entidades «diablo» y «fantasma»; analizar la distribución diatópica de las denominaciones recopiladas, mediante cartas lingüísticas; discutir la propuesta de un posible «hablar paulista» en el área investigada, además de investigar las interrelaciones entre el acervo léxico que compuso el corpus de la investigación y los vestigios de una cultura transmitida de generación en generación. Para ello, se adoptaron contribuciones de la Lexicología (Biderman, 1998; 2001a; 2002); de la Dialectología y la Geolingüística (Amaral, 1976; Cardoso, 2010; Cardoso et al, 2014a; Cardoso et al, 2014b) y la antropología lingüística (Duranti, 2000). El recorrido metodológico se trazó a partir de los datos registrados mediante encuestas lingüísticas realizadas en las 37 localidades del interior del estado de São Paulo, que componen la red de puntos del Proyecto ALiB. Para la pregunta 147/QSL, se recopilaron 337 registros léxicos que, tras ser analizados, validados y agrupados, dieron como resultado 14 denominaciones para el concepto en cuestión: diablo, capeta, sataná, demonio, lucifer, cosa mala, perro, cornudo, enemigo, tentación, cramulhano, sucio, bicho y tinhoso. Por su parte, la pregunta 148/QSL generó 225 registros léxicos con 17 denominaciones validadas: aparición, fantasma, alma penada, espectro, alma, espíritu, alma del otro mundo, visión, alma perdida, sombra, visaje, cosa del otro mundo, alma abandonada, alma vagabunda, espíritu maligno y capa negra. El repertorio de datos catalogados, además de mostrar la norma léxica del portugués hablado en el interior de São Paulo, indicó las siguientes tendencias en lo que respecta al recorte léxico analizado: i) consolidación de la norma léxica de los hablantes del interior del estado de São Paulo que, a su vez, indica, en casos de representación social, en el ámbito de la cultura de los paulistas: diablo, capeta, Satanás, fantasma, espectro; ii) señalización de vestigios de una cultura cristalizada en la configuración social, así como la indicación de que la generación más joven (18-30 años) se ha apropiado de formas léxicas utilizadas por la generación más mayor (50-65 años) para nombrar a la entidad en cuestión —enemigo, capeta, cosa de otro mundo, sombra—, lo que apunta al fenómeno del conservadurismo léxico, así como a la existencia de denominaciones «candidatas» a caer en desuso en el léxico de los hablantes en cuestión —tinhoso, sujo, alma de outro mundo; iii) presencia del fenómeno de los tabúes lingüísticos que traducen los juicios sociales de los hablantes y evidencian la fuerza de los factores extralingüísticos y culturales en la selección vocabular de los hablantes paulistas: cosa ruim, tentação, visão, sombra. Los resultados de la investigación muestran, por lo tanto, la confirmación de las hipótesis de que el repertorio léxico utilizado en el interior de São Paulo para denominar conceptos asociados al área semántica seleccionada es el resultado de la interacción entre el léxico y la cultura, transmitidos de generación en generación, del mismo modo que las denominaciones para conceptos asociados al área semántica Religión y Creencias son el resultado de prácticas heredadas de diversas culturas, a través de la comunicación. Por último, el análisis permite deducir que el conjunto de vocabulario analizado expresa aspectos significativos para la comprensión del lenguaje como práctica cultural y ratifica la

preeminencia del léxico y la relación amalgamada entre los aspectos lingüísticos, históricos y culturales del área semántica en cuestión, expresados por los paulistas entrevistados.

PALABRAS CLAVE: léxico; diablo; fantasma; Proyecto ALiB; São Paulo.

SANTANA, Adriana Pereira. **Lexicon and popular religiosity and their interfaces with culture**: denominations for “devil” and “ghost” in the interior of São Paulo – data from the ALiB Project. 2025, 263f. Thesis (Doctorate in Language Studies), Federal University of Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2025.

ABSTRACT

The lexical level of a language demonstrates social, historical, and, above all, cultural views of a society, revealing how each community perceives the world. Thus, it is through the interrelation of lexicon, culture, and society that speakers develop and concretize knowledge. In this sense, the broader objective of this thesis is to analyze a sample of the vocabulary used by speakers in São Paulo regarding topics related to the semantic area of Religion and Beliefs, from the Semantic-Lexical Questionnaire (QSL) of the Linguistic Atlas of Brazil Project (ALiB), question 147 – “God is in heaven and hell is in _____” and question 148 - “What do some people say they have seen at night in cemeteries or houses, which is said to be from the other world? _____” (National Committee..., 2001, p. 33), with an emphasis on the cultural dimension of the lexicon. To this end, the following specific objectives were defined: to identify and systematize the names provided by ALiB Project informants to refer to the entities “devil” and “ghost”; analyze the diatopic distribution of the names found, using linguistic maps; discuss the proposal of a possible “São Paulo dialect” in the area investigated, in addition to investigating interrelationships between the lexical collection that made up the research corpus and traces of a culture transmitted from generation to generation. To this end, contributions from Lexicology (Biderman, 1998; 2001a; 2002); Dialectology and Geolinguistics (Amaral, 1976; Cardoso, 2010; Cardoso et al, 2014a; Cardoso et al, 2014b) and Linguistic Anthropology (Duranti, 2000). The methodological path was traced from data recorded through linguistic surveys conducted in 37 locations in the interior of the state of São Paulo, which make up the network of points of the ALiB Project. For question 147/QSL, 337 lexical records were collected, which, after being analyzed, validated, and grouped, resulted in 14 names for the concept in question: devil, imp, Satan, demon, Lucifer, evil thing, dog, horned one, enemy, temptation, *cramulhano*, dirty, beast, and *tinioso*. Question 148/QSL generated 225 lexical records with 17 validated names: haunting, ghost, wandering soul, figure, soul, spirit, soul from another world, vision, lost soul, shadow, apparition, thing from another world, abandoned soul, wandering soul, spirit, evil spirit, and black cloak. The catalogued data repertoire, in addition to providing evidence of the lexical norm of Portuguese spoken in the interior of São Paulo, indicated the following trends in relation to the lexical sample analyzed: i) consolidation of the lexical norm of speakers in the interior of the state of São Paulo, which, in turn, indicates cases of social representation, within the culture of São Paulo residents – devil, devil, Satan, haunting, ghost; ii) signs of traces of a culture crystallized in the social configuration, as well as an indication that the younger generation (18-30 years old) has appropriated lexical forms used by the older generation (50-65 years old) to name the entity in question – enemy, devil, thing from another world, shadow –, which points to the phenomenon of lexical conservatism, as well as to the existence of denominations that are “candidates” to fall into disuse in the lexicon of the speakers in question – *tinioso*, *sujo*, *alma de outro mundo*; iii) presence of linguistic taboos that reflect the social judgments of speakers and highlight the strength of extralinguistic and cultural factors in the vocabulary selection of São Paulo speakers – bad thing, temptation, vision, shadow. The results of the research show thus confirming the hypotheses that the lexical repertoire used in the interior of São Paulo to name concepts associated with the selected semantic area results from the interaction between lexicon and culture, transmitted from generation to generation, in the same way that the terms for concepts associated with the semantic area of Religion and Beliefs are the result of practices inherited from various cultures through communication. Finally, the analysis makes it possible to infer that the vocabulary set analyzed expresses significant aspects for understanding language as a cultural practice and confirms the preeminence of the lexicon and the amalgamated relationship between linguistic,

historical, and cultural aspects of the semantic area in question, as expressed by the São Paulo residents interviewed.

KEYWORDS: lexicon; devil; ghost; ALiB Project; São Paulo.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Língua e linguagem: inter-relações-----	29
Figura 2 - Representação do processo da denominação -----	32
Figura 3 - Triângulo da significação-----	36
Figura 4 - Atuação da Etnolinguística-----	45
Figura 5 - Plano da Estrutura da Linguagem - Coseriu (1990)-----	45
Figura 6 - Inter-relações entre cultura e linguagem -----	50
Figura 7 - Perspectiva antropológica da religião -----	55
Figura 8 - Tríade campo religioso e seus desdobramentos-----	57
Figura 9 - Funções da Religião conforme Rivière (2013)-----	59
Figura 10 - Divisão dialetal de Antenor Nascentes (1953)-----	74
Figura 11 - Rede de pontos do Projeto ALiB: CARTA V -----	86
Figura 12 - Capitâneas – Século XVI-----	93
Figura 13 - Máxima expansão da capitania de São Paulo - Séculos XVI – XVIII -----	94
Figura 14 - Principais rumos de penetração - Séculos XVI – XVIII -----	96
Figura 15 - Principais estradas do Estado de São Paulo - Século XVIII -----	98
Figura 16 - Mapa da Província de São Paulo -----	103
Figura 17 - Avanço das companhias ferroviárias no estado de São Paulo -----	104
Figura 18 - Criação de municípios e o avanço das ferrovias no Estado de São Paulo -----	105
Figura 19 - Relação das principais estradas construídas e inauguradas até 1826-----	108
Figura 20 - Esquema ilustrativo da expansão rodoviária de SP, elaborado pelo jornalista Américo R. Netto, em 1928. -----	109
Figura 21 - Organização territorial do Estado de São Paulo pelas estradas de rodagem e principais sedes administrativas regionais, definidas entre as décadas de 1910 e 1940.-----	110
Figura 22 - Regionalização administrativa unificada e seus polos urbanos entre as décadas de 1960 e 1970 -----	111
Figura 23 - Principais rodovias do Estado de São Paulo propostas entre as décadas de 1920 e 1970-----	112
Figura 24 - População estrangeira segundo a nacionalidade (1886) -----	115
Figura 25 - População estrangeira segundo a nacionalidade: Estado de São Paulo 1920 -----	116

Figura 26 - População estrangeira segundo a nacionalidade (1950) -----	116
Figura 27 - População estrangeira (% no total da população) (1920)-----	117
Figura 28 - População estrangeira (1950) -----	118
Figura 29 - Planilha de registro das respostas dos falantes do estado de São Paulo para a Questão 147/QSL/ALiB -----	127
Figura 30 - Planilha de registro das respostas dos informantes do estado de São Paulo para a Questão 148/QSL/ALiB -----	128
Figura 31 - Rede de pontos do Projeto ALiB – Região Sudeste: CARTA VIII-----	130
Figura 32 - Base cartográfica do Projeto ALiB - rede de pontos do estado de São Paulo -----	131
Figura 33 - Divisão das Mesorregiões do estado de São Paulo -----	133
Figura 34 - Carta 1 – São Paulo – Mesorregiões -----	194
Figura 35 - Carta 2 - Denominações mais frequentes para a entidade "diabo" - Mesorregiões do Estado de São Paulo -----	195
Figura 36 - Carta 3 - Denominações mais frequentes para a entidade "fantasma" - Mesorregiões do Estado de São Paulo-----	229

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Frequência das denominações para “diabo” no interior do Estado de São Paulo – Projeto ALiB-----	182
Gráfico 2 - Frequência das denominações para “diabo” nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara do Estado de São Paulo-----	185
Gráfico 3 - Frequência das denominações para “diabo” nas Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba do Estado de São Paulo -----	188
Gráfico 4 - Frequência das denominações para “diabo” nas Mesorregiões Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo-----	192
Gráfico 5 – Frequência das denominações para “fantasma” no interior do Estado de São Paulo - Projeto ALiB-----	218
Gráfico 6- Frequência das denominações para “fantasma” nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara do Estado de São Paulo. -----	221
Gráfico 7 - Frequência das denominações para “fantasma” - Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba do Estado de São Paulo -----	224
Gráfico 8 - Frequência das denominações para “fantasma” nas Mesorregiões Macrometropolitana paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo do Estado de São Paulo -----	227

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Dimensões da Variação Linguística (Thun, 2005) -----	78
Quadro 2 - Amostra de atlas linguísticos regionais produzidos no Brasil (1963-2019)-----	80
Quadro 3 - Trabalhos sobre a temática <i>Religião e Crenças</i> - Projeto ALiB (2012-2023) -----	83
Quadro 4 - Estrutura do Questionário Linguístico – Projeto ALiB -----	87
Quadro 5 - Emancipação administrativa das localidades da rede de pontos do ALiB, no estado de São Paulo, segundo o século -----	88
Quadro 6 - Rede de pontos: Projeto ALiB - São Paulo/autonomia administrativa-----	90
Quadro 7 - Questionário Semântico-Lexical do Projeto ALiB (QSL) – área semântica <i>Religião e Crenças</i> -----	126
Quadro 8 - Distribuição da rede de pontos do Projeto ALiB em São Paulo distribuída segundo as mesorregiões paulistas (IBGE, 2010)-----	134
Quadro 9 - Caracterização das localidades da rede de pontos do Projeto ALiB no estado de São Paulo-----	136
Quadro 10 - Denominações para “diabo” no interior de São Paulo e dos estados da Região Sul do Brasil -----	179
Quadro 11 - Denominações para “diabo” menos frequentes no Estado de São Paulo-----	197
Quadro 12 - Denominações para “fantasma” no interior de São Paulo e da Região Sul do Brasil-----	215
Quadro 13 - Denominações para “fantasma” menos frequentes no Estado de São Paulo -----	231

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Frequência das denominações para “diabo” no interior do estado de São Paulo – Projeto ALiB-----	178
Tabela 2 - Frequência das denominações para “diabo” no Estado de São Paulo, por número de localidades de registro - Dados do Projeto ALiB -----	180
Tabela 3 - Frequência das denominações para "diabo" nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara – Projeto ALiB -----	183
Tabela 4 - Frequência das denominações para "diabo" nas Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba - Projeto ALiB-----	186
Tabela 5 - Frequência das denominações para "diabo" nas Mesorregiões Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo – Projeto ALiB ---	189
Tabela 6 - Distribuição percentual das denominações para “diabo” segundo a religião dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo -----	199
Tabela 7 - Distribuição percentual das denominações para “diabo” segundo a variável diageracional dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo -----	200
Tabela 8 - Distribuição percentual das denominações para “diabo” segundo a dimensão diasssexual nas mesorregiões de São Paulo -----	200
Tabela 9 - Frequência das denominações para “fantasma” no interior do Estado de São Paulo – Projeto ALiB --	214
Tabela 10 - Frequência das denominações para “fantasma” no Estado de São Paulo – Dados do Projeto ALiB--	217
Tabela 11 - Frequência das denominações para entidade "fantasma" nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara – Projeto ALiB-----	219
Tabela 12 - Frequência das denominações para "fantasma" nas Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba – Projeto ALiB-----	222
Tabela 13 - Frequência das denominações para "fantasma" nas Mesorregiões Macrometropolitana paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo – Projeto ALiB ---	225
Tabela 14 - Distribuição percentual das denominações para “fantasma” segundo a religião dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo-----	232
Tabela 15 - Distribuição percentual das denominações para “fantasma”, segundo a dimensão diageracional dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo -----	233
Tabela 16 - Distribuição percentual das denominações para “fantasma”, segundo a dimensão diasssexual dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo -----	234

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABC	Santo André, São Bernardo e São Caetano
abr.	Abril
ago.	Agosto
ALESP	Atlas Linguístico do Estado de São Paulo
ALiB	Atlas Linguístico do Brasil
ALTTI	Atlas Linguístico Topodinâmico do Território Incaracterístico
APESP	Arquivo Público do Estado de São Paulo
APFB	Atlas Prévio dos Falares Baianos
At.	Atos dos Apóstolos
CIDS	Congresso de Dialetologia e Sociolinguística
CVSPMG	Companhia de Viação São Paulo – Mato Grosso
Deriv.	Derivado
dez.	Dezembro
Ecles.	Eclesiástico
<i>et al</i>	<i>et alii; et aliae ; et alia</i>
F.	Fulano
fev.	Fevereiro
fig.	Figurado
GO	Goiás
gr	Grego
Hebr.	Hebraico
I Cor.	primeiro Coríntios
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Ibid.	<i>Ibidem</i>
IFMS	Instituto Federal de Mato Grosso do Sul
INF	Informante
INQ	Inquiridor
Jr.	Júnior
jul.	Julho
Lat.	Latim
LC	Lucas

mar.	Março
MG	Minas Gerais
MS	Mato Grosso do Sul
Mt	Mateus
nov.	Novembro
out.	Outubro
p.	Página
PIB	Produto Interno Bruto
Pl.	Plural
PR	Paraná
QGIS	Quantum GIS software gratuito e de código aberto que permite processar dados geoespaciais
QFF	Questionários Fonético-Fonológico
QMS	Questionário Morfossintático
QSL	Questionário Semântico–Lexical
SIRGAS	Sistema de Referência Geocêntrico para as Américas
SP	São Paulo
TN	tradução nossa
UEL	Universidade Estadual de Londrina
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFMS	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciências e Cultura.
v.	Veja
VA	valor absoluto
vb.	Verbo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
SEÇÃO I - ORIENTAÇÕES TEÓRICAS	27
1.1. Linguagem, língua e léxico: uma inter-relação possível	27
1.2. Norma lexical e léxico regional: intersecções entre língua e cultura	38
1.3. Linguagem e cultura: viéses da Etnolinguística, da Antropologia e da Antropologia Linguística	42
1.4. Linguagem mágico-religiosa	54
1.5. Folclore e mito na religiosidade popular	62
1.6. Tabu linguístico e religioso - o sagrado e o proibido	68
SEÇÃO II - ESTUDOS DIALETAIS E GEOLINGUÍSTICOS NO BRASIL: PANORAMA	71
2.1. Estudos dialetais – primeiros passos	71
2.2. A Dialetologia e a Geolinguística no contexto dos estudos linguísticos	76
2.3. Os Atlas Linguísticos regionais brasileiros	80
2.4. O Projeto ALiB na Dialetologia brasileira	82
2.5. Projeto ALiB: metodologia	85
2.5.1. Rede de Pontos	85
2.5.2. Informantes	86
2.5.3. Questionários	87
SEÇÃO III – ASPECTOS HISTÓRICO-DEMOGRÁFICO-SOCIOCULTURAIS DO ESTADO DE SÃO PAULO	88
3.1. Os caminhos da expansão territorial e econômica de São Paulo (1545 – 1964)	88
3.1.1 Os caminhos fluviais: as origens e o espaço da colonização paulista (séculos XVI a XVIII)	92
3.1.2 Os trilhos do café: a ocupação do interior de São Paulo (séculos XIX e XX)	100
3.1.3 As estradas da industrialização do estado de São Paulo (século XX)	106
3.2. Um estado, muitas gentes: aproximações entre aspectos demográficos e formação sociocultural de São Paulo.	113
SEÇÃO IV – PERCURSO METODOLÓGICO	123
4.1 Etapas	123
4.1.1 Constituição do <i>corpus</i>	123

4.1.2 O <i>corpus</i> da pesquisa	125
4.2 Perfil dos informantes	129
4.3 Localidades	129
4.4 A área investigada	132
4.5 Caracterização das localidades	135
4.6 Análise dos dados	173
4.6.1 Audição dos inquéritos	173
4.7 Distribuição das denominações	173
4.8 Abordagem quantitativa e diatópica	174
4.9 Cartografia	174
4.10 Abordagem qualitativa – análise léxico-semântica	175
SEÇÃO V - ANÁLISE DO <i>CORPUS</i> – OS DADOS EM DISCUSSÃO	176
5.1 Denominações para “diabo” em foco: perspectivas quantitativa e diatópica (QSL/ALiB 147)	177
5.2 Cartografia (QSL/ALiB 147)	193
5.3 Variáveis sociais - abordagem quantitativa – (QSL/ALiB 147)	198
5.4 Abordagem qualitativa - viés léxico-semântico – (QSL/ALiB 147)	201
5.5 Denominações para “fantasma” em foco: perspectivas quantitativa e diatópica (QSL/ALiB 148)	213
5.7 Cartografia (QSL/ALiB 148)	228
5.6 Denominações para “fantasma” em foco: variáveis sociais – (QSL/ALiB 148)	231
5.8 Abordagem qualitativa – viés léxico-semântico – (QSL/ALiB 148)	235
CONSIDERAÇÕES FINAIS	246
REFERÊNCIAS	250
ANEXO	262

INTRODUÇÃO

Realizar uma análise linguística, tendo como eixo o nível lexical, implica, entre muitos fatores, investigar aspectos da realidade de determinado grupo, pois, como está sempre em contínua expansão, o léxico evidencia importantes aspectos de natureza social, histórica, linguística e cultural de uma sociedade. Nos primórdios da história do Brasil, ainda no contexto do Período Colonial (séculos XVI, XVII, XVIII), o léxico, entendido como o conjunto de unidades léxicas de um idioma, funcionou como elemento essencial no processo de nomeação da nova realidade e de comunicação entre os habitantes do território e, por configurar-se como o mais dinâmico entre os níveis da língua, sofreu expansão por nomear tanto a realidade física, quanto costumes, crenças e tradições que marcaram a história do Brasil, especificamente, desse período e dos subsequentes, ratificando, assim, a posição de Biderman (2001a) de que o universo lexical de um grupo sintetiza sua maneira de ver a realidade e a forma como seus membros estruturam o mundo e designam as diferentes esferas do conhecimento.

Por esse ângulo, o léxico configura-se como testemunha dos costumes, de tradições e do modo de vida de uma época (Matoré, 1953). Nesse sentido, a análise do vocabulário de uma língua pode evidenciar e testemunhar aspectos da realidade histórica, social e econômica do período em que ele foi produzido, atuando, dessa forma, como instrumento de compreensão da sociedade, logo, podemos considerar o léxico representa a realidade de uma determinada comunidade de falantes e caracteriza, além de mudanças linguísticas, uma série de transformações socioculturais que o colocam como elemento propulsor para a leitura da sociedade, visto que existe um processo latente de inter-relação que inclui a sociedade, a cultura, o ambiente e toda a realidade.

Para Câmara Jr. (1965, p. 18), por exemplo, a língua pode ser compreendida como um ‘pequeno mundo’ da cultura, ou seja, ao mesmo tempo em que a cultura é expressa por intermédio da língua em si, ela se constitui em um dado cultural. Conforme Sapir (1961), as palavras constituem a maneira vantajosa de acesso à cultura, pois elas atuam como porta-vozes de perspectivas de mundo. Assim, os traços de cada língua podem ser compreendidos como espelho sociocultural.

Sobre essa relação, Biderman (2001b) argumenta que existe uma classificação e uma ordenação dos dados da realidade que são características da língua e da cultura correspondente, pois, por intermédio do léxico manifesta-se uma classificação de fatos culturais, no âmbito do

sistema linguístico. Nessa perspectiva, o estudo do léxico conduz a deduções sobre o ambiente sociocultural e físico daqueles que o empregam e, por extensão, é no nível lexical que se desencadeia a identificação e a tentativa de explicação da visão de mundo de determinada época. Segundo Palmer (2000, p. 61), desde os anos 70 do século XX “os estudos sobre linguística cultural têm referendado a tese de que o significado surge no discurso, segundo a interpretação dos falantes”. Desse modo, os significados dependem, hierarquicamente, dos acontecimentos.

Nesse contexto, entende-se que a cultura e a linguagem mantêm estreitas relações e buscar conhecer a história da língua significa enveredar por um sistema complexo que requer a compreensão da estrutura social e do papel do homem em relação às estruturas linguísticas, pois, ao se observar a estruturação da língua, deve-se, também, considerar sua dependência em relação ao homem e, ao considerar a ação do homem, emerge a necessidade de se investigar a história cultural envolvida nesse processo (Casado Velarde, 1991).

Tendo em vista essa interdisciplinaridade, Souza (2005) discute o termo “comunidade,” o qual inclui diferentes dimensões do conhecimento, posses ou comportamentos compartilhados; a comunidade é detentora de alguns critérios basilares, quais sejam:

É qualquer grupo dentro duma sociedade que tem qualquer coisa significativa em comum (incluindo religião, raça, idade, surdez, orientação sexual ou ocupação). 2. É uma unidade de pessoas, limitada geograficamente, tendo uma gama completa de oportunidades de papéis (uma tribo ou nação organizada politicamente, mas não uma unidade de um único sexo, idade ou classe como um mosteiro, asilo para idosos ou gueto). 3. É uma coleção de entidades semelhantes situadas que têm algo em comum (tais como, o mundo ocidental, países em desenvolvimento, mercado comum europeu ou as Nações Unidas) (Souza, 2005, p. 6).

O povo brasileiro, de maneira geral, forma uma grande comunidade com vários aspectos comuns, dentre eles, a título de exemplo, a crença em diferentes lendas, santos e profissões de fé, advindos, sobretudo, da “unidade religiosa” implantada no período da colonização (séculos XVI, XVII e XVIII), pela proximidade da Igreja ao poder mandatário. Quadros e Reimer (2012) destacam como os movimentos renovadores que questionavam a verdade difundida até aquele momento levaram à separação e consequente distanciamento da Igreja e do poder, possibilitando a formação de uma sociedade do conhecimento relativizado, em que

[...] o início da relativização dos saberes coincide com o processo de autonomização das, hoje, distintas esferas sociais. Essa separação do “religioso” foi denominada pelos estudiosos de secularização. Sob tal epíteto, foram enquadrados aspectos relativos a: a) um conjunto de crenças, geralmente articuladas, relativas a seres e objetos considerados sagrados; b)

um conjunto de práticas voltadas para o respeito e a adoração de uma divindade; c) um comportamento resultante dos elementos anteriores (Quadros; Reimer, 2012, p. 65).

Considerando a natureza do material linguístico examinado, orientam este estudo princípios teórico-metodológicos da Lexicologia (Biderman, 1981; 1998; 2001b; 2002) e da Dialetoлогия e Geolinguística (Cardoso, 2010), complementados por contribuições teóricas da Etnolinguística (Sapir, 1961; Casado Velarde, 1991) e da Antropologia Linguística (Duranti, 2000).

Sob a hipótese de que as unidades lexicais que nomeiam conceitos relacionados à área semântica *Religião e Crenças*, contemplados por esta pesquisa, são transmitidas de geração para geração e resultam de práticas herdadas de diversas culturas, por meio da comunicação, esta Tese analisa, sob as perspectivas léxico-semântica e cultural, o vocabulário da área semântica *Religião e Crenças*, obtido como resposta para as perguntas 147 e 148 do Questionário Semântico-Lexical do Atlas Linguístico do Brasil – Projeto ALiB (Comitê Nacional..., 2001, p. 33), documentado em 37 localidades do interior do estado de São Paulo, na região Sudeste do Brasil, que compõem a rede de pontos do Projeto ALiB. O estudo tem como escopo principal descrever e interpretar o léxico inventariado, relacionando-o a aspectos linguísticos, históricos e culturais da área semântica *Religião e Crenças*, expressos pelos paulistas entrevistados, objetivo que se relaciona a dois dos objetivos do Projeto ALiB, referentes ao nível lexical. O primeiro diz respeito à análise da variação com enfoque nos diversos níveis linguísticos, já o segundo versa sobre o exame de um *corpus* linguístico com ênfase na inter-relação de diversas áreas do conhecimento, visando às definições teóricas da língua portuguesa em território brasileiro (Cardoso, 2014a, p. 23-24).

Em relação à delimitação do tema, cabe ressaltar que estudos de natureza dialetológica no nível semântico-lexical já realizados apontam para a existência de um falar paulista, o que difere, em vários níveis, do falar sulista proposto por Nascentes (1953).

A proposta de Nascentes estabelece uma grande divisão linguística no Brasil: falares do Norte e falares do Sul, tomando como base “a cadência e a existência de pretônicas abertas em vocábulos que não sejam diminutivos nem advérbios em mente” [...] Afirma que “Basta uma singela frase ou uma simples palavra para caracterizar as pessoas pertencentes a cada um destes grupos” (Comitê Nacional..., 2000)¹.

Consoante a divisão dialetal de Nascentes (1953), o amazônico e o nordestino

¹ SITE: <https://alib.ufba.br/divisao-dialetal>. Acesso em: 15 out. 2023.

constituem os dois subfalares do primeiro grupo, o do Norte; ao passo que baiano, fluminense, mineiro e sulista compõem os do segundo grupo, o do Sul, totalizando seis subfalares. Contando, ainda, com a apresentação do território localizado na região Central, representada pela zona entre a fronteira boliviana e a fronteira de Mato Grosso com o Amazonas e o Pará que, por ser pouco povoada foi denominado, por Nascentes (1953), como *incaracterístico*. Cuba (2015)², por seu turno, constatou, nessa região, uma *área multivarietal*.

A respeito dessa divisão dialetal, Romano (2015, p. 262) atesta que “o falar paulista se difunde a partir do estado de SP, com influência na região Norte do PR, Oeste do MS, Sudoeste e interior do estado de GO, Sul de MG e Triângulo Mineiro”. O mesmo autor destaca, ainda, que a caracterização do falar paulista se dá por maior homogeneidade lexical na área geográfica, revelando menor número de coocorrência de variantes lexicais. Ou seja, “[...] há o predomínio das formas mais produtivas que são consideradas padrão” (Romano, 2015, p. 262).

Já o falar sulista, delimitado por Nascentes (1953), abrange o Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e parte de Mato Grosso, o que resulta em “influência sul-rio-grandense que revela o contato do português com o espanhol em áreas de fronteira e, também, o contato com línguas de imigração, como o alemão e o italiano” (Romano, 2018, p. 263).

Seguindo a trilha conclusiva de Romano (2015), Alencar (2018) reitera a hipótese de delimitação de um falar paulista desvinculado do falar sulista, ponderando que

Não é possível, por ora, atestar a vitalidade da área dialetal do falar sulista considerada por Nascentes (1953) no estado de São Paulo, corroborando-se a hipótese da existência de um falar paulista com características próprias que o distingue do falar sulista. Porém, não é possível precisar se, realmente, esse quadro linguístico já estava em curso na época das divisões dialetais propostas por Nascentes (1953) ou se configura como uma situação mais recente decorrente da urbanização, dos avanços tecnológicos e da influência das imigrações do final do século XX e XXI em que o estado de São Paulo é, muitas vezes, a porta de entrada para as demais regiões do Brasil. Além disso, reconhece-se que a linguagem dos habitantes de São Paulo, em alguns aspectos, pode ter sofrido influências no nível lexical dos falantes da região Sul e do Nordeste decorrentes das diferentes mobilidades (Alencar, 2018, p. 518).

Assim, este trabalho, a partir de dados do Projeto ALiB oriundos do interior do estado de São Paulo, intenciona, também, discutir essa proposta de um “falar paulista”, com o

² Subsidiada pelos pressupostos teóricos da Dialetologia pluridimensional e relacional, Cuba (2015) descreve e documenta a língua falada na área considerada como *incaracterística* por Antenor Nascentes (1953) e propõe a existência de uma *área multivarietal* que mostra o contato entre várias frentes migratórias, principalmente, a nortista e a sulista.

propósito de ratificar ou não as conclusões a que chegaram os estudos mencionados.

Esta pesquisa visa, pois, a analisar, com base em pressupostos da Lexicologia, da Dialektologia e da Antropologia Linguística, as unidades lexicais fornecidas pelos informantes do interior do estado de São Paulo, como denominações para “diabo” e “fantasma”, documentadas pelo Projeto ALiB. Nesse processo, foi levantada uma questão que poderá servir de aporte para a reflexão linguística, no que tange ao léxico em estudo: em que medida é possível estabelecer uma relação direta entre o acervo lexical referente à área das *Religiões e Crenças*, em determinada região e em um grupo de falantes e aspectos histórico-culturais dessa região?

Mediante essa indagação, pode-se estabelecer as seguintes hipóteses: i) o repertório lexical veiculado no interior de São Paulo, para denominar conceitos associados à área semântica da *Religião e Crenças*, é resultante da interação entre léxico e cultura transmitidos de geração para geração e, ii), as denominações para conceitos associados à área semântica *Religião e Crenças* são, também, resultantes de práticas herdadas de diversas culturas, por meio da comunicação.

O *corpus* em análise no âmbito deste estudo é formado por dados exclusivos do Projeto ALiB, extraído dos inquéritos realizados pela equipe do Projeto, com 148 falantes paulistas. Foi, igualmente, consultado o site do Projeto (<https://alib.ufba.br/>) com o objetivo de realizar um levantamento de pesquisas concluídas e em andamento, a seguir contextualizadas, sobre a mesma temática, a partir de dados de outras regiões brasileiras, para cotejo com os resultados deste estudo.

Segundo o que se pode apurar dos dados disponibilizados pelo site do Projeto ALiB, a pesquisa pioneira sobre a temática do “diabo” com dados desse projeto foi realizada por Benke (2012) que analisou dados das capitais do Brasil, relativos a quatro perguntas do Questionário Semântico-Lexical: 147 (“Deus está no céu e no inferno está?”); 121 (“o sangue que as mulheres perdem todos os meses”); 137 (“a pessoa que tem dificuldade de aprender as coisas”); 141 (“o marido que a mulher passa para trás com outro homem”) e 142 (“a mulher que se vende para qualquer homem”), que remetem a tabus não religiosos. Na sequência, Costa (2016), por sua vez, analisou a pergunta 147 “diabo” da mesma área semântica com base em dados das capitais do Brasil, com enfoque Geossociolinguístico; Oliveira (2016) fez a mesma pesquisa na estado da Bahia, enquanto Fafina (2017) analisou a temática em questão, envolvendo o tema dos tabus linguísticos no português falado no estado do Maranhão e em Guiné Bissau e, por

fim, Vieira (2023) que pesquisou a questão dos tabus linguísticos no Sul do Brasil, tomando por base as respostas para o QSL 147, “diabo”; o QSL 148, “fantasma” e o QSL 149, “feitiço”.³

Conforme anteriormente registrado, esta pesquisa contempla os dados documentados pelo Projeto ALiB no interior do estado de São Paulo e tem a expectativa de avançar em relação às demais, por atrelar abordagens da Antropologia Linguística aos estudos lexicais e dialetológicos e, ainda, tentar contribuir com novas reflexões em relação à divisão dialetal de Nascentes (1953), incluindo a hipótese da possível delimitação de um falar paulista, diferenciado e, de certa forma, distinto do falar sulista, considerando-se “a importância de São Paulo no cenário nacional do ponto de vista linguístico-cultural e como ponto de partida para a expansão do processo colonizador do centro do Brasil” (Alencar, 2018, p. 9).

Para esta investigação, de cunho linguístico, e com o intuito de buscar respostas para as hipóteses estabelecidas, a pesquisa teve como objetivo geral: analisar, sob as perspectivas léxico-semântica e cultural, o vocabulário da área semântica *Religião e Crenças*, com base em dados do Projeto ALiB, buscando descrever e interpretar o léxico inventariado, com o fim de desvendar aspectos linguísticos, históricos e culturais correlatos à temática em estudo. Por extensão, foram definidos os seguintes objetivos específicos: i) identificar e sistematizar as denominações fornecidas pelos informantes do Projeto ALiB para nomear as entidades “diabo” e “fantasma”; ii) representar, por meio de cartas linguísticas, a distribuição diatópica das denominações para os entes “diabo” e “fantasma”; iii) discutir a proposta de um “falar paulista” com base nos dados em exame e iv) investigar inter-relações entre o acervo lexical que compõe o *corpus* da pesquisa e possíveis vestígios de uma cultura transmitida de geração para geração no âmbito do Estado de São Paulo.

No que tange à metodologia, este estudo orienta-se por fundamentos da Dialetologia e pelo método geolinguístico, perspectivas teóricas de ancoragem na produção dos atlas linguísticos, cuja finalidade precípua é mapear a heterogeneidade das manifestações da língua em uso num espaço geográfico, valorizando características da variedade linguístico-cultural de cada região, numa perspectiva diatópica.

Como já pontuado, o Projeto ALiB fundamenta-se na Dialetologia, mais precisamente, na vertente pluridimensional, pois considera, além da variável diatópica, a diastrática, a diassexual e a diageracional. Para Cardoso (2010, p. 63-64),

³ Essas pesquisas são apresentadas, sucintamente, na Seção II deste estudo.

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

Nesse contexto, percebe-se a efetiva relação entre o desenvolvimento do método dialetológico e geolinguístico e a questão da adequação à atualidade.

Além do direcionamento dialetológico e geolinguístico, tendo em vista o objeto da pesquisa e a natureza dos dados catalogados, para a sistematização do *corpus* examinado, buscou-se pressupostos nos estudos de Matoré (1953), lexicólogo francês que defende o conceito de campo nocional e a noção de *palavra-testemunha*, referindo-se àquelas de valor semântico significativo em dado vocabulário. Assim, “as palavras não são os testemunhos da história, segundo o ponto de vista histórico, mas, conforme o ponto de vista sociológico-estruturalista, o reflexo de um estado da sociedade” (Vidos, 2001, p. 74).

Além do viés qualitativo, e considerando os aspectos léxico-culturais, o estudo é, também, de cunho quantitativo, ao identificar, no cruzamento de informações apuradas nas 37 localidades investigadas, elementos comuns nas denominações dos conceitos atinentes a crenças e religiões examinados.

O tratamento dos dados permitiu a análise estatística, com a construção de tabelas e quadros que demonstram inter-relações culturais e respectivas representações por meio da linguagem, materializadas em representações cartográficas dos dados apurados nas 15 mesorregiões paulistas pesquisadas, a partir dos dados do Projeto ALiB, como já referenciado.

Este texto foi estruturado em cinco seções. A Seção I traz uma reflexão sobre os pressupostos teóricos que alicerçam o estudo, abrangendo noções sobre linguagem, cultura e religião; tecem-se algumas reflexões sobre religiosidade popular, folclore, mitos, tabus, bem como discute relações entre Antropologia, Antropologia Linguística e os estudos lexicais, incluindo fundamentos sobre Lexicologia, Lexicografia, léxico regional e norma lexical.

A Seção II, por seu turno, volta-se para os estudos dialetais e o método geolinguístico, trazendo um panorama dos atlas linguísticos brasileiros, incluindo o papel do ALiB na Dialetologia Brasileira.

Já a Seção III focaliza aspectos histórico-demográficos-socioculturais do estado de São Paulo, enquanto na Seção IV, contém a descrição da metodologia adotada para o estudo, considerações referentes à Divisão Regional do Brasil, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE, com ênfase nas 15 Mesorregiões paulistas, área geográfica de uso dos dados lexicais selecionados para análise no âmbito desta Tese; apresenta, ainda, o

tratamento dos dados inventariados, compreendendo as abordagens qualitativa e quantitativa.

A Seção V é dedicada à sistematização do *corpus* da pesquisa e à análise dos dados relativos aos 37 pontos de investigação linguístico-dialetológica, do estado de São Paulo. Na sequência, têm-se as considerações finais, as referências e o anexo.

SEÇÃO I - ORIENTAÇÕES TEÓRICAS

Nesta seção são discutidas questões sobre linguagem, língua, léxico, cultura e religião. Tecem-se, pois, reflexões sobre religiosidade popular, folclore, mitos e tabus, pressupostos que têm por finalidade subsidiar as análises apresentadas na seção V, por meio das quais buscam-se elucidar aspectos linguísticos identificados no *corpus* relacionado à área semântica⁴ *Religião e Crenças*, sob análise neste trabalho, a partir de dados do Projeto ALiB documentados no interior de São Paulo.

1.1. Linguagem, língua e léxico: uma inter-relação possível

Atribui-se ao termo linguagem a capacidade evolutiva dos seres humanos em se comunicar. Segundo Biderman (1998, p. 81), no texto *Dimensões da palavra*, “em muitas religiões e culturas acredita-se que foi a linguagem que ordenou o caos primitivo, transformando-o num cosmos significativo”. Todo ser humano, independentemente de falar uma língua natural ou de utilizar línguas de sinais, é portador dessa competência.

Já o conhecimento acadêmico sobre essa capacidade, por sua vez, exige, também, o domínio da noção de língua, uma vez que ambas são realidades muito próximas para a compreensão do fato linguístico⁵. Uma das relações que se pode estabelecer é a de que todo ser humano nasce dotado da capacidade de produzir linguagem, ou faculdade da linguagem, que se atualiza e se concretiza em uma língua específica, em um conjunto de signos e normas que permitem a comunicação em uma dada comunidade.

Nesse particular, Chauí (2000) defende que as palavras, além de diferirem os homens dos animais, permitem distinguir uma nação de outras, visto que uma pessoa, no momento que se comunica, revela a sua procedência por meio de sua linguagem. Assim, pode-se afirmar que o homem e a linguagem são inseparáveis, uma vez que ela representa os pensamentos, sentimentos, suas emoções e seus atos, atuando como um instrumento a partir do qual é influenciado e influencia, delineando, assim, a base mais profunda da sociedade humana.

Discutir língua implica, antes de tudo, considerá-la objeto de estudo de várias ciências além da Linguística, tais como, a Filosofia, a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia, dentre

4 Neste estudo, adota-se o termo área semântica *Religião e Crenças*, em conformidade à Metodologia do Projeto ALiB.

5 Noam Chomsky (1998), no contexto gerativista; Émile Benveniste (1995), na teoria da enunciação e, William Labov (2008), na conjuntura sociolinguística.

outras. Na área da Linguística, Ferdinand Saussure, considerado o ‘pai da Linguística Moderna’, estabelece, no século XX, a autonomia da disciplina como ciência em cujo bojo a língua é definida por oposição à linguagem e à fala.

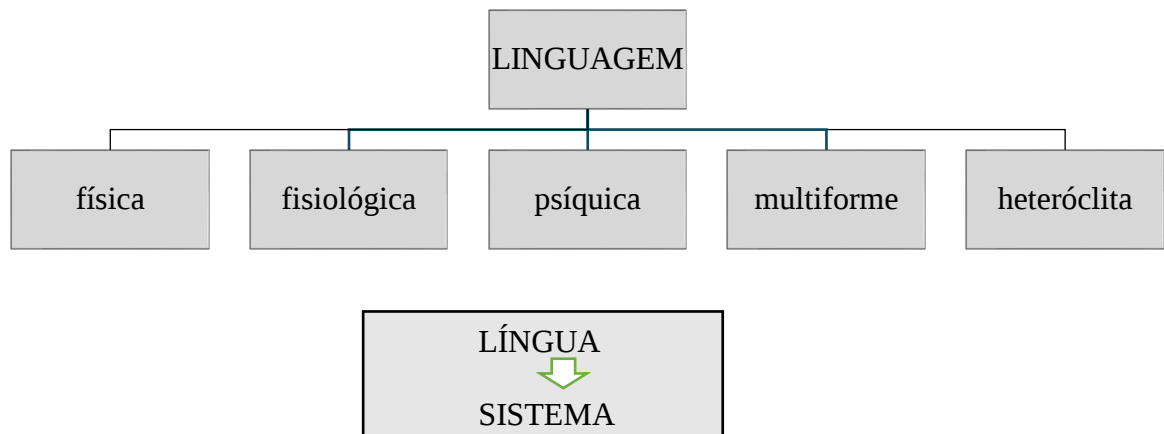
Uma das principais e primeiras preocupações do linguista genebrino foi definir os limites da disciplina. Conforme Saussure, cabe à Linguística a tarefa não só de descrever os sistemas linguísticos – num plano sincrônico, mas também, a de construir a história desses sistemas, sendo o estudo da língua o objeto principal de investigação da Linguística, pois “é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem” (Saussure, 2006 [1916], p. 16)⁶. Entende-se, portanto, que a língua é diferenciada da linguagem e, para fins de maior delimitação, o teórico argumenta:

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita [...] de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade. A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação (Saussure, 2006 [1916], p. 17).

A Linguística estuda, pois, o modo como a língua se estrutura por meio de propriedades de associação e distribuição, bem como, investiga como o falante passa a ‘dominar’ as estruturas dessa língua, considerada apenas parte integrante da linguagem, concomitantemente, física, fisiológica, psíquica, multiforme e heteróclita. Logo, a língua é para Saussure ([1916] 2006, p. 17), ao contrário da linguagem, “um todo por si e um princípio de classificação”, conforme pode-se visualizar no fluxograma apresentado na figura 1, a seguir:

⁶ A data da primeira publicação da obra póstuma de Ferdinand de Saussure, Curso de linguística Geral, é 1916. A edição consultada para este estudo é a 27ª, de 2006.

Figura 1 - Língua e linguagem: inter-relações



Fonte: Elaborada pela autora, com base em Saussure (2006)

Conforme a perspectiva saussuriana, a Linguística deve privilegiar a língua e não a fala, e, por isso, considera a língua como homogênea, social, sistemática e essencial; ao contrário da fala, em sentido oposto, que é concebida como heterogênea, individual assistemática e accidental. A visão estruturalista concebe, pois, a língua como um sistema, ou seja, uma estrutura formal passível de classificação em elementos mínimos que compõem um todo. Esses elementos se organizam por princípios de distribuição e associação, verificáveis em todas as línguas naturais.

A assertiva de que a língua é um sistema é frequente entre os seguidores de Saussure, assim como defende o próprio teórico, “enquanto a linguagem é heterogênea, a língua assim delimitada é de natureza homogênea: constitui-se num sistema de signos onde, de essencial, só existe a união do sentido e da imagem acústica” (Saussure, 2006, p. 23). Sapir (1961), por seu turno, concebe a língua como um direcionamento para a realidade social e considera o ser humano como dependente da língua, que se tornou o meio de comunicação de seu grupo social. Na prática, o mundo se constrói, de forma inconsciente, em grande parte, pelos princípios linguísticos de determinado grupo, e inspira, geralmente, os aspectos culturais.

Conforme Lyons (1987), o campo da macrolinguística abarca as pesquisas de natureza linguística, porém, com diálogo aberto sobre os planos socioculturais da língua.

Nesse contexto, o léxico configura-se como um nível linguístico em constante transformação e, por ser dinâmico, aceita, inerentemente, a inserção de novos itens lexicais, bem como o desuso gradativo de outros, à medida que a sociedade se transforma. Esse movimento acontece no Brasil, desde o período da colonização (XVI, XVII e XVIII), em que

os contatos linguísticos e a consequente interação deles resultantes foram de suma importância para a configuração do português brasileiro. Consciente ou inconscientemente, aceitando ou resistindo, os indivíduos aprendiam novas línguas e modificavam as suas línguas maternas à medida que integravam o processo de comunicação cotidiana. Silva Neto⁷ (1976, p. 19) defende a hipótese de existência de, pelo menos, três tipos de “línguas brasileiras”: a linguagem corrente falada, considerada por ele a adequada, utilizada por pessoas da classe média e detentoras de considerável instrução; a linguagem popular, praticada pelas classes mais modestas, com um grande percentual de analfabetos; e a linguagem dialetal que, tomando como referência uma linguagem padrão, é considerada de reduzido prestígio social e de uso mais restrito, dado o seu caráter regional. Essa classificação permite analisar o português brasileiro também sob os pontos de vista social e cultural e não somente pela perspectiva linguística. Ao focalizar a formação do português brasileiro, Silva Neto (1986, p. 595) retoma o conceito de deriva proposto pelo linguista norte-americano Sapir (1961), defendendo que, desde o início do período colonial, ocorreu a manifestação de duas derivas, no que tange à língua: “a) uma deriva bastante conservadora, que se desenvolve lentamente e, b) uma mais liberal, que se desenvolve rapidamente”,

[...] no primeiro caso temos o falar de uma população proveniente de vários pontos de Portugal que, postas em contacto num meio tão diverso, elaborou um denominador comum que não participava das mudanças operadas na metrópole e que, por isso mesmo, era muito conservador. No segundo, pelo contrário, temos o falar de grandes massas que tiveram de aprender a língua dos senhores de modo imperfeito e muito rapidamente (Silva Neto, 1986, p. 595).

Essas ponderações justificam o sentido de deriva da língua atribuído pelo autor, embasado na concepção de Sapir (1961), para quem a linguagem constitui um direcionamento para a realidade social, pois o ser humano é dependente da língua que se tornou o meio de expressão de seu grupo social. Na realidade, o mundo se constrói, de forma inconsciente, em grande parte, pelos princípios linguísticos do grupo. Essa amplitude de alcance sociocultural confere ao universo lexical um cenário que contempla muito mais do que um conjunto de palavras que compõem um dicionário ao qual se recorre para sanar dúvidas, dentre as quais as ortográficas e, como muitos compreendiam, dado o seu nível de abrangência, também se associa a outros diferentes níveis da linguagem: fonético, fonológico, morfológico, sintático e semântico. Em face disso, é possível pensar numa relação de intermediação entre o léxico e os

⁷ A data da primeira edição da obra “Introdução ao Estudo da Língua Portuguesa no Brasil” é 1950. A edição utilizada para este estudo é a terceira, de 1976.

demais níveis da linguagem.

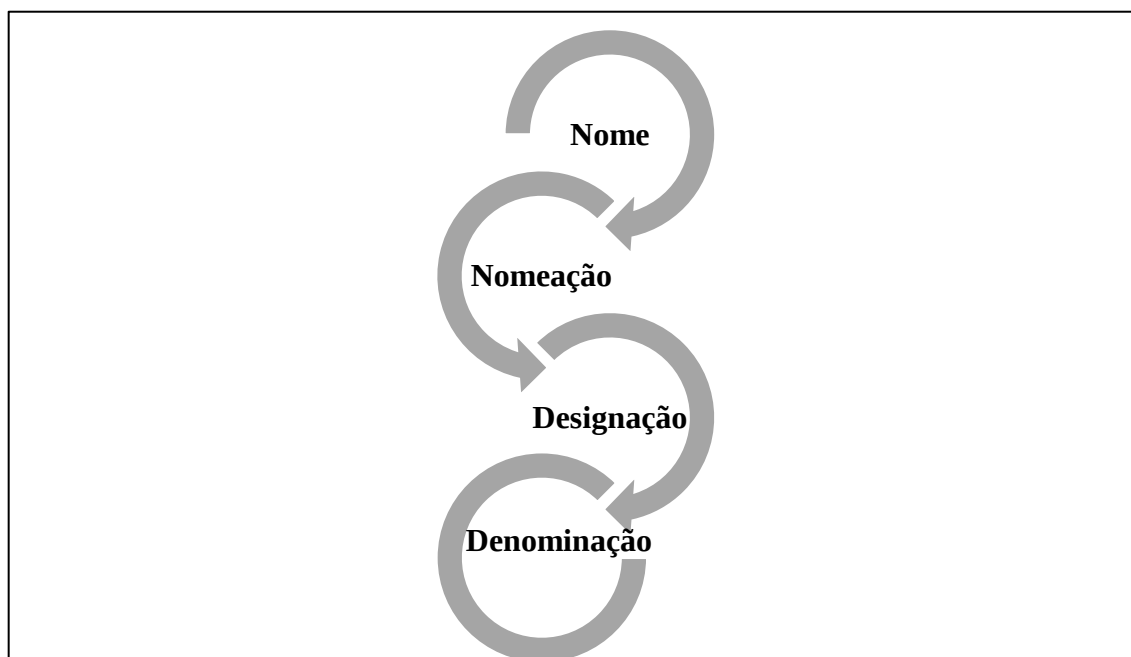
Nesse sentido, Biderman (2001b, p. 179) pondera que

[...] o léxico de qualquer língua constitui um vasto universo de limites imprecisos e indefinidos. Abrange todo o universo conceptual dessa língua. Qualquer sistema léxico é a somatória de toda a experiência acumulada de uma sociedade e do acervo da sua cultura através das idades. Os membros dessa sociedade funcionam como sujeitos agentes, no processo de perpetuação e reelaboração contínua do léxico da sua língua.

Essa assertiva ratifica a posição anteriormente assumida pela autora (Biderman, 2001a,) de que o universo lexical de um grupo sintetiza sua maneira de ver a realidade e a forma como seus membros estruturam o mundo e designam as diferentes esferas do conhecimento, pois os elementos que compõem o patrimônio cultural de uma civilização estão presentes e sinalizados na língua usada por essa civilização. Assim, a camada lexical pode sinalizar preferências culturais de determinado grupo, refletindo as áreas que estão explicitamente conectadas ao seu cotidiano. Por esse contexto, verifica-se a relevância dos aspectos culturais na esfera das pesquisas linguísticas.

Percebe-se que a relação existente entre língua e cultura situa o léxico no patamar de nível linguístico responsável por nomear e representar o universo de uma sociedade, relacionando-o, portanto, com a história, a tradição, os feitos e os costumes de um povo, assumindo, assim, uma configuração processual de alteração e expansão, não podendo ser considerado pronto, acabado, mas como um nível linguístico abrangente, dinâmico e em constante expansão.

A respeito da importância do processo de nomeação, Biderman (1998, p. 84), em seu texto “Dimensões da palavra”, defende que as culturas nascem de uma palavra criadora, citando como um dos exemplos a narrativa bíblica do livro de Gênesis, já no 1º Capítulo, versículos 3 a 5: “Deus disse: “Que a luz seja!” e a luz se fez. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz das trevas. Deus chamou a luz dia e as trevas noite. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia” (Bíblia, 2020). Em sua Tese de Doutorado, Delmond (2022) também discute aspectos dos estudos sobre a denominação e suas relações com a Linguística, iniciando as argumentações a respeito da necessidade de nomear, passando pelo ato de nomeação e designação, até chegar ao processo de denominação, conforme representa, hierarquicamente, a figura a seguir:

Figura 2 - Representação do processo da denominação

Fonte: Elaborada pela autora a partir de Delmond (2022)

Destarte, o nome atua como uma "etiqueta que identifica na língua um segmento da realidade" (Petit, 2001 *apud* Delmond, 2022, p. 31). A nomeação relaciona-se à língua, à linguagem e à realidade; transforma-se em denominação quando "[...] é usada repetidamente pela comunidade linguística e, portanto, lexicalizada" (Frath, 2015 *apud* Delmond, 2022, p. 35). Já a designação, pelo fato de relacionar-se a referências individuais, não é lexicalizada, embora remeta a elementos da denominação (Delmond, 2022, p. 35). As denominações, por seu turno, "são lexicalizadas e têm uma existência ontológica na língua" (Frath, 2015, p. 36 *apud* Delmond, 2022, p. 33). Por conseguinte, em se tratando de denominação, é preciso considerar que

[...] o exame dessa ação em si deve levar em consideração a relação que estabelece um falante (individual ou coletivo) entre ele e seu público, atribuindo um nome a um segmento da realidade, cuja existência é mais ou menos previamente admitida; o jogo social da comunicação, a realidade extralinguística e o sistema linguístico são os três fatores da denominação como um ato (Mortureux, 1984, *apud* Delmond, 2022, p. 34).

Denominar é, com efeito, a ação que resulta na relação codificada no léxico entre signos e coisas. Sapir (1961, p. 45) também já defendera que o léxico da língua é o nível que mais nitidamente reflete o ambiente físico e social dos falantes: "o léxico completo de uma língua pode se considerar, na verdade, como o complexo inventário de todas as ideias, interesses e ocupações que açambarcam a atenção da comunidade". Ao se referir ao 'complexo inventário de todas as ideias', o autor atribui ao léxico uma carga de criação, assimilação e repasse de

novos conhecimentos e não somente um meio pelo qual o homem se expressa e se comunica, atribuição essa assentida por Biderman (1992, p. 399), ao defender que

O léxico é o tesouro vocabular de uma língua, incluindo a nomenclatura de todos os conceitos linguísticos e não-linguísticos e de todos os referentes do mundo físico e do universo cultural do presente e do passado da sociedade. Esse tesouro constitui um patrimônio da sociedade, juntamente com outros símbolos verbais da cultura.

Toda essa gama de realizações confere ao léxico uma caracterização dinâmica que acaba por sinalizar, além de mudanças linguísticas, uma série de transformações socioculturais que o colocam como elemento propulsor para a leitura da sociedade, uma vez que o estudo do léxico conduz a deduções sobre o ambiente sociocultural e físico daqueles que o empregam, como ponderam Oliveira e Isquendo (2001a, p. 09):

[...] o léxico, saber partilhado que existe na consciência dos falantes de uma língua, constitui-se no acervo do saber vocabular de um grupo sociolinguístico-cultural. Na medida em que o léxico se configura como a primeira via de acesso a um texto, representa a janela através da qual uma comunidade pode ver o mundo, uma vez que esse nível da língua é o que mais deixa transparecer os valores, as crenças, os hábitos e costumes de uma comunidade, como também, as inovações tecnológicas, transformações socioeconômicas e políticas ocorridas numa sociedade. Em vista disso, o léxico de uma língua conserva uma estreita relação com o estudo da comunidade. Desse modo, o universo lexical de um grupo sintetiza a sua maneira de ver a realidade e a forma como seus membros estruturam o mundo que os rodeia e designam as diferentes esferas do conhecimento. Assim, na medida em que o léxico recorta realidades de mundo, define, também, fatos de cultura.

Assim, é no nível lexical que se desencadeia a identificação e a tentativa de explicação da visão de mundo de uma época, concebendo-se, nesse sentido, o léxico como uma das principais ferramentas, na esfera individual e, sobretudo, no campo da coletividade, que atua como instrumento de expressão da realidade linguística, social e cultural.

Com o intuito de descrever a estrutura social de dado período, por meio de seu vocabulário, Matoré (1953, p. 65) introduziu o conceito de palavras-testemunhas (*mots-témoins*) que “são elementos particularmente importantes, segundo os quais a estrutura lexicológica é hierarquizada e coordenada”⁸ (tradução nossa). Trata-se, pois, das unidades fundamentais que expressam noção de valor e que possuem peso semântico significativo no âmbito de determinado vocabulário. Cada área da sociedade terá suas *palavras testemunhas*.

⁸ “[...] des éléments particulièrement importants en fonction desquels la structure lexicologique se hiérarchise et se coordonne” (Matoré, 1953, p. 65).

Essa noção é de fundamental importância para esta pesquisa, na medida em que a presença de unidades lexicais de considerável peso semântico em um vocabulário constitui verdadeiros *testemunhos* de determinada época, por refletir de modo expressivo a visão de mundo de um grupo social, no caso desta pesquisa, o período em que foram realizadas as entrevistas do Projeto ALiB, com informantes nascidos no século XX, falantes do interior de São Paulo.

Se por um lado, Matoré (1953) apresenta os conceitos de *palavras-testemunhos* e *palavras-chave*, por outro, Biderman (1998), no texto *Dimensões da Palavra*, discute a palavra a partir de uma tríade classificação: mágico-religiosa, cognitiva e linguística, bastante pertinente para este estudo. No que tange a essa classificação, Biderman (1998) discorre sobre a dimensão mágico-religiosa, destacando o nome como essência do próprio ser em sociedades primitivas, já que, nessas culturas, dado o seu caráter mágico, a palavra assume poderes transcendentais. Na cultura judaica, por exemplo, é proibido pronunciar o sagrado nome de Deus: “Não pronunciarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão, pois o Senhor não deixa impune quem pronuncia o seu nome em vão” (Êxodo, 20: 7).

Para este estudo, a importância dessa classificação é fundamental, uma vez que se propõe, dentre outros objetivos, a descrever o repertório lexical inventariado, relacionando-o a aspectos linguísticos, históricos e culturais expressos pelos paulistas entrevistados.

Já a segunda dimensão, a cognitiva, discute a relação entre a categorização do conhecimento e a nomeação da realidade, que pressupõe processos cognitivos primários, relacionados à formação de conceitos e por processos secundários, referentes à nomeação (Biderman, 1998). Para tanto, parte do princípio de que a palavra é o parâmetro para que se possa denominar as coisas do mundo e que é inerente ao ser humano, muito relacionado à ideia da categorização, entendida como “[...] a classificação de objetos feita por um sujeito humano, resultando numa única resposta a uma determinada categoria de estímulos do meio ambiente” (Biderman, 1998, p. 88). Nessa dimensão, o processo de nomeação abarca os modos individual e coletivo, esse último advindo do “acervo de conceitos transmitidos materialmente através das gerações por meio do vocabulário herdado e transmitido” (Biderman, 1998, p. 90). Aqui, novamente, pode-se relacionar o postulado teórico do léxico a uma das teorias da cultura, apresentada pela Antropologia Linguística, detalhada ainda nesta seção.

A terceira dimensão da palavra, por sua vez, diz respeito ao signo linguístico, significado e referência. Biderman (1998) retoma os conceitos básicos de Saussure, sobre signo linguístico, iniciando pela relação significado/significante, destacando a arbitrariedade como elemento principal na delimitação do signo; segundo essa autora “não se deve pensar que o falante escolhe livremente o significante; o signo linguístico é imotivado, isto é, arbitrário com

relação ao significado” (Biderman, 1998, p. 101).

Assim, têm-se os dois lados de uma mesma moeda, pois, num primeiro momento, a impressão é de que o falante usufrui de liberdade para a escolha do signo linguístico, podendo categorizar os dados livremente, mas logo percebe-se que o vocabulário da língua se manifesta como resultado herdado de uma geração a outra. Esse ponto de vista é abordado por Sapir (1961), para quem o conceito de relativismo linguístico é importante, a partir do momento em que, nas abordagens sobre a língua, se destacam a cultura e a sociedade.

A respeito da motivação do signo, na direção não tão semelhante à de Saussure, o semanticista italiano Mario Alinei (1984) enfatiza que, ao ser criado, todo signo é, naturalmente, motivado, mas tal motivação não é estática e nem definitiva, ou seja, o teórico propõe uma dupla estrutura do significado, uma genética e outra funcional. A estrutura genética refere-se ao momento em que o signo é criado, enquanto a funcional diz respeito ao momento em que, pela dinamicidade da língua, perde-se a sua motivação inicial, e passa a exercer, ‘livremente’, a sua funcionalidade. Segundo Biderman (1998, p. 110),

Alinei [...] mostrou como o signo é motivado no momento de sua criação. Nesse momento de gênese, as características distintivas do referente serão individualizadas e ressaltadas, motivando o nome apostado a esse referente. Um dos melhores trabalhos de sua escola foi o realizado por ele e seus discípulos sobre o arco-íris⁹. A conceptualização deste mesmo referente materializou-se de modo bastante distinto em várias línguas europeias, cada cultura destacando um conjunto de traços desse fenômeno físico. Assim, a definição de arco-íris varia em cada cultura, dependendo de crenças e outros aspectos culturais que envolvem esse objeto.

Alinei (1980) também trata a questão da reciclagem de antigos vocábulos de domínio de determinada comunidade de falantes, em um novo processo de nomeação.

Para complementar os estudos sobre o signo linguístico, Biderman (1998) propõe uma alteração na discussão sobre o triângulo da significação, proposto por Ogden e Richards (1972), conforme visualiza-se a seguir:

⁹ A esse respeito confira Alinei; Benozzo (2011).

Figura 3 - Triângulo da significação



Fonte: Biderman (1998, p. 116)

Conforme Biderman (1998, p. 116), “o lado direito do triângulo não pode ser de modo algum ignorado ou posto à sombra, ainda que introduza enormes complicadores para a teoria linguística” e que o referente constitui “parte integrante e essencial do signo linguístico”.

[...] de fato, a significação se origina e lança as suas raízes no universo cognoscível, interpretado e simbolizado por palavras. E o conjunto dessas palavras vem a ser o léxico da língua. Podemos concluir, pois, que o conceito (significado) é tributário de uma realidade que o antecede e precede, realidade essa que nossa percepção/cognição percebe e interpreta, criando o objeto mental ou unidade cultural ao qual atribuímos um nome, isto é, a palavra ou significante. Assim o referente e o universo de que ele procede geram o fenômeno da significação (Biderman, 1998, p. 117).

A autora reafirma que o referente é de suma importância para a Linguística, embora pertença ao campo de realidade extralinguística.

É sabido que o léxico se configura como objeto de estudo de diferentes ramos do saber, vinculados às denominadas ciências do léxico, dentre os quais três com maior tradição: i) a Lexicologia, que se ocupa dos problemas teóricos que embasam o estudo científico do léxico; ii) a Lexicografia, que se volta, também para as técnicas de elaboração de dicionários e, iii) a Terminologia, área voltada para o estudo do termo, os conceitos próprios de diferentes áreas de especialidade (Oliveira; Isquardo, 1998, p. 7), além de outras áreas que abrangem os estudos do léxico, como a Fraseologia, a Fraseografia, a Terminografia que, embora muito próximas, abrigam metodologias e pressupostos teóricos distintos.

A Lexicologia, segundo Barbosa (1990, p. 157), tem como objetivo “estudar o universo

de todas as palavras, vistas em sua estruturação, funcionamento e mudança”, tratando do léxico em seu caráter científico, configurando-se, portanto, como uma disciplina linguística que abrange, no nível lexical, “compilação, classificação, análise e processamento”.

Embora a Lexicologia normalmente não figure abertamente nos currículos das instituições acadêmicas, segundo Lorente (2004), ela é apresentada de maneira parcial sob as designações de morfologia lexical, semântica lexical, lexicografia ou terminologia. A mesma autora entende o léxico, metaforicamente, como uma *intersecção de caminhos*:

[...] o léxico está situado em uma espécie de intersecção linguística que absorve informações providas de caminhos diversos: dos sons (fonética e fonologia), dos significados (semântica), dos morfemas (morfologia), das combinações sintagmáticas (sintaxe) ou do uso linguístico e das situações comunicativas (pragmática). Não há unidade lexical sem que algum destes aspectos esteja presente, de modo que a variação que afeta as palavras também tem origem em algum destes componentes (Lorente, 2004, p. 20).

Biderman (2001c) elenca três objetivos da Lexicologia que, sob sua óptica, se configuram como entraves teóricos: “i) estudo e análise da palavra; ii) a categorização lexical e iii) estruturação do léxico”. Tendo como foco a formação de palavras, a Lexicologia trabalha paralelamente à Morfologia lexical. Nesse sentido, a criação lexical (os neologismos) tem ganhado cada vez mais espaço no interior dos estudos lexicológicos. Outras disciplinas relacionam-se com a Lexicologia, umas em maiores, outras em menores proporções: “a Glotocronologia (estudo da origem de famílias linguísticas), a Dialetoлогия¹⁰ e a Etnolinguística (estudam as relações entre língua e cultura), a Psicolinguística e a Neurolinguística (estudo do acesso ao léxico armazenado na memória.)” (Biderman, 2001a, p. 16).

Entretanto, dentre todas as disciplinas relacionadas à Lexicologia, a Semântica requer particular atenção, visto que léxico e significado são conceitos complementares. Conforme Vilela (1994, p. 10), “a Lexicologia estuda as palavras de uma língua em todos os seus aspectos: pode incluir a etimologia, a formação de palavras, a morfologia, a fonologia, a sintaxe, mas tem uma ligação especial com a semântica”. Logo, a Lexicologia está relacionada à Semântica lexical, uma vez que, ocupando-se do léxico, automaticamente considera o aspecto significativo da palavra como intimamente interligado ao léxico, à norma e ao regionalismo, no âmbito de uma determinada comunidade, temática do tópico seguinte.

¹⁰ A Dialetoлогия será explorada na seção II deste estudo.

1.2. Norma lexical e léxico regional: intersecções entre língua e cultura

Considerando-se a norma como “um sistema de realizações obrigatórias, consagradas social e culturalmente” (Coseriu, 1979, p. 50), ela se relaciona à instituição social da língua, de caráter determinante e até impositivo. No caso da língua portuguesa, no Período Colonial, como língua transplantada pelo colonizador português, ao mesmo tempo em que foi imposta, começou a receber influências dos outros grupos linguísticos, principalmente, no âmbito do vocabulário, fato que resultou na formação da norma lexical brasileira. Consoante Biderman (2001b, p. 20), no português do Brasil, a norma pode ser entendida sob duas perspectivas: em um sentido mais amplo e em outro mais restrito: “[...] existe uma *norma geral* - a da sociedade global ou da nação – e as *normas* parciais, regionais, ou as normas dos grupos minoritários dentro da comunidade”. A norma geral insere-se no contexto do sentido mais amplo, ao passo que os regionalismos se inserem na esfera mais delimitada. Dessa forma, a preocupação em elucidar as causas pelas quais os falantes de um grupo social falam habitualmente de um mesmo modo e as razões da manutenção desse comportamento, ao longo de gerações, como se existisse uma obrigatoriedade que lhes indicasse a melhor forma de comunicação dentro de seu grupo, é um dos objetos de estudo da norma linguística, sobretudo, nas áreas da Lexicologia e da Dialetoлогия.

O conceito de norma tem início nos estudos do linguista Hjelmslev (2006) e foi aprofundado e sistematizado por Coseriu (1979, p. 72), que formula a tríade *sistema*, *norma* e *fala*, enfatizando importantes aspectos não trabalhados por Saussure em seu sistema dicotômico *língua e fala*. Segundo esse estudioso, podem-se distinguir na língua três características, segundo o grau de abstração: a *fala*, que corresponde às características concretas e variadas, manifestas individualmente; a *norma*, que corresponde às características normais, comuns e, até certo ponto, constantes; e o *sistema*, que se refere às características funcionais e/ou indispensáveis da linguagem, com maior grau de abstração. Segundo Coseriu (1979, p. 74), “o sistema é um conjunto de oposições funcionais; [e] a norma é a realização “coletiva” do sistema”.

Ainda conforme o mesmo linguista, a fala representa o conjunto dos atos linguísticos realizados pelos falantes de um idioma, enquanto a norma corresponde ao primeiro nível de abstração na análise dos fatos linguísticos nas tradições e costumes manifestos na fala e na escrita de determinado grupo de falantes. Já o sistema, considerado o segundo nível de abstração, corresponde à estrutura da língua e representa um código para a sociedade, eliminando da norma tudo o que é hábito, tradição. “A norma é, pois, mero costume, a tradição

continuada e reiterada no falar e no escrever de uma determinada comunidade linguística” (Biderman, 2001b, p. 19). Em síntese, “a norma é, com efeito, um sistema de realizações obrigatórias, de imposições culturais e sociais, e varia segundo a comunidade” (Biderman, 2001b, p. 20).

Como já assinalado, além da norma geral, existem, ainda, as normas parciais ou regionais; logo, o estudo de um léxico regional requer considerações não só de ordem espacial, mas também, de cunho temporal. Nesse particular, Isquierdo (2003, p. 166) esclarece que

[...] examinar um léxico regional significa necessariamente considerar o eixo espacial e o eixo do tempo. O primeiro, ligado às especificidades regionais e à conseqüente mobilidade dessas especificidades de um espaço geográfico para outro, em decorrência de processos migratórios; o segundo, relacionado à tendência conservadora da língua, que normalmente se manifesta de forma mais acentuada em regiões menos susceptíveis a influências dos meios de comunicação de massas.

Nota-se que os regionalismos manifestados acentuadamente no nível da fala contribuem para o processo de manutenção e de ampliação dos repertórios lexicais e, a partir do momento em que entra em cena o fator uso, esses passam a fazer parte da composição da norma regional.

Com relação ao surgimento da norma brasileira do português, “não se pode esquivar de um olhar para o passado histórico da formação dessa norma, o que implica considerar que ela começou a ser construída e definida no século XVI, a partir dos primeiros contatos do colonizador com as populações autóctones” (Isquierdo, 2006). Nesse processo de construção, não somente a participação dos indígenas foi de grande importância para a configuração do léxico brasileiro, como também, a dos escravos africanos, por meio da comunicação diária.

A diversidade de normas existentes em uma comunidade linguística é motivada por fatores, como, classes sociais, faixa etária, modalidade (oral ou escrita), sexo, espaço geográfico etc. Preti (1974, p. 50-51) registra que são três os principais agentes que atuam sobre a língua de uma comunidade, influenciando na sua unidade: a escola, a literatura e os meios de comunicação de massa.

Segundo o mesmo autor, a escola busca uma uniformização linguística, assumindo como referência os níveis mais elevados da linguagem, ou seja, a escola focaliza a norma culta objetivando, sobretudo, uma escrita eficiente. A literatura, por sua vez, segue a escola, contribuindo para a unificação e o nivelamento da linguagem; todavia, esse panorama começa, gradativamente, a modificar-se, pois,

[...] pode-se dizer que as grandes conquistas modernas no plano literário têm procurado aproximar a língua literária da língua falada, no sentido de

descobrir-lhe valores expressivos e originais. Essa atitude encontra, em geral, boa receptividade do leitor moderno. E, de certa maneira, foi uma preocupação de alguns prosadores, praticamente em todos os tempos, no plano do diálogo escrito (Preti, 1974, p. 50).

Já os meios de comunicação de massa constituem o terceiro mais importante fator que atua sobre a norma. Por um lado, a mídia age divulgando a língua comum, contribuindo para a fixação das estruturas e do léxico e, por outro lado, age sobre o próprio falante, “no sentido de restringir-lhe as maneiras de dizer, diminuir-lhe as possibilidades criativas na linguagem, fazendo-o pensar, falar e, conseqüentemente, agir dentro de padrões predeterminados” (Preti, 1974, p. 51).

Em se tratando da temática desta Tese, é de fundamental importância examinar o léxico regional, tendo em vista a abrangência geográfica, econômica e social da área investigada, bem como considerar aspectos culturais, incluindo as crenças, os costumes e a organização social do espaço geográfico, intermediados pela ação da palavra. Considerando o dinamismo da língua, que se expande consoante à demanda dos falantes, o léxico atua, muito favoravelmente, mediante a necessidade de comunicação dos membros de uma comunidade. Conseqüentemente, depreende-se que as principais características de uma região são construídas e disseminadas por meio da língua que, por sua vez, deixa rastros lexicais que evidenciam importantes aspectos da conjuntura social em questão.

Consoante Biderman (2001a), o léxico de uma língua natural pode ser identificado como o patrimônio vocabular de determinado grupo de falantes, patrimônio que se configura como uma riqueza lexical herdada de modelos categoriais que resultam no nascimento de novos vocábulos que, por sua vez, se integram no sistema lexical da língua em questão, a partir da necessidade de nomeação da realidade, resultando, não raras vezes, no surgimento de novos itens léxicos que, com o uso, podem ser incorporados ao sistema lexical da língua, o que nos faz concluir que existe relação, no âmbito dos regionalismos, entre léxico e cultura.

Em face disso, aventa-se a hipótese de que o histórico sociocultural de uma comunidade seja construído por intermédio do uso da linguagem pelos falantes, tendo como elemento catalisador o léxico veiculado no/pelo grupo. Nesse particular, Oliveira e Isquardo (2001b) pondera que o tamanho do espaço geográfico não é fator preponderante para se aferir a importância do dinamismo linguístico, uma vez que,

[...] por mais reduzido que seja um espaço geográfico, o estudo natural de uma língua nele inserida é o estado de mutabilidade, ou seja, feição polimórfica. Toda esta dinamicidade da língua é evidenciada, sobremaneira, no léxico, nível linguístico que melhor expressa a mobilidade das estruturas sociais, a maneira como uma sociedade vê e representa o mundo (Oliveira e Isquardo, 2001b, p. 107-108).

A mesma autora evidencia que o nível linguístico que melhor expressa os regionalismos e a compreensão geral da sociedade é o lexical, uma vez que entre léxico, cultura e língua há uma relação de dependência que pode resultar em linguagem regional, pois, por meio do léxico, chega-se à compreensão de aspectos socioculturais de determinada área geográfica.

A respeito da temática léxico regional, Isquierdo (2001a, p. 89) defende que “[...] o estudo de um léxico regional pode fornecer [...] dados que deixam transparecer elementos significativos relacionados à história, ao sistema de vida, à visão de mundo de um determinado grupo”. Em face a esse ponto de vista, a língua é, por extensão, o seu léxico, considerado revelador de costumes e de valores sociais, no âmbito de um contexto comunicativo, pois, ao estabelecerem relações com o ambiente em que vivem, os falantes de dada comunidade contribuem e influenciam na construção do léxico dessa comunidade, razão pela qual “discutir a configuração dos regionalismos no âmbito de uma língua implica considerar a noção de norma regional e popular, já que esses fatos linguísticos situam-se na esfera da variação lexical de natureza diatópica” (Isquierdo, 2006, p. 14).

Elia (2003), em *Fundamentos histórico-linguísticos do português do Brasil*, traça um perfil sobre a presença da língua portuguesa transplantada para o Brasil no início do século XVI e seus desdobramentos até o século XIX. O estudo é dividido em três seções, a saber: história, literatura e língua. Na seção na primeira seção, por exemplo, o autor destaca alguns eventos preponderantes: no século XVI, a catequese e a escravidão; no século XVII, o destaque recai no movimento das *entradas e bandeiras*; já no século XVIII, último século do período colonial, destacam-se “os franceses no Rio de Janeiro, a corrida do ouro, expansão territorial, fixação de fronteiras, lutas com os espanhóis, a colonização do Sul, o Iluminismo e a expulsão dos jesuítas” (Elia, 2003, p. 91). Na seção literatura, o autor traça um retrospecto da produção escrita portuguesa, iniciando pela Carta de Pero Vaz de Caminha, passando pelos escritos dos missionários até a literatura dos viajantes e artistas. No que tange à língua, há a discussão acerca da transplantação da língua portuguesa para o território brasileiro e do contato com as línguas indígenas e africanas, fundamentadas com estudos de filólogos, como, Antenor Nascentes, Serafim da Silva Neto e Gladstone Chaves de Melo. Essas discussões são fundamentais no exame do processo histórico de formação do português do Brasil, uma vez que, ao se discutir a questão da norma na variante brasileira do português, não se pode esquivar de um olhar para o passado histórico da formação dessa norma, o que implica considerar que ela começou a ser construída e definida no século XVI, com os primeiros contatos do colonizador com as

populações autóctones (Isquierdo, 2006).

Logo, os aspectos históricos, desde o período da colonização, serviram, ora como pano de fundo, ora como papel decisivo, para a formação da norma lexical do português do Brasil. Portanto, é preciso ter não somente cuidado, mas critérios bem definidos para o estudo dessa norma, haja vista a complexidade desse conceito e a série de implicações geográficas, culturais e linguísticas que ele recobre. Assim, a seguir, dada a natureza deste trabalho, discute-se a cultura no âmbito dos estudos linguísticos.

1.3. Linguagem e cultura: viéses da Etnolinguística, da Antropologia e da Antropologia Linguística

Definir cultura é de suma importância em estudos em que se analisa o léxico e suas interfaces. Em Houaiss (2009, p. 583), na rubrica Antropologia, tem-se a seguinte definição para cultura:

[...] conjunto de padrões de comportamento, crenças, conhecimentos, costumes etc. que distinguem um grupo social, forma ou etapa evolutiva das tradições e valores intelectuais, morais, espirituais (de um lugar ou período específico); civilização, complexo de atividades, instituições, padrões sociais ligados à criação e difusão das belas-artes, ciências humanas e afins.

A cultura é, pois, um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida. A cultura é, ainda, fruto de uma construção histórica de significados pertencentes a um sistema, herdado pelas gerações anteriores, utilizado pelo homem para se comunicar, perpetuando o conhecimento e as atitudes da vida, numa relação de interdependência, pois “sem os homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens” (Geertz, 2008, p. 36).

Esse teórico defende um conceito de cultura baseado na Sociologia e de cunho semiótico, entendendo que o homem só é capaz de viver em um mundo que tenha significado para ele, enfatizando a cultura como a produção desse sentido, em que os símbolos “são formulações tangíveis de noções, abstrações das experiências fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (Geertz, 2008, p. 68).

Na esfera da Antropologia Cultural, Laraia (2008, p. 25) esclarece que cultura compreende todo o comportamento aprendido, o que independe de uma transmissão genética;

todo o complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem. A cultura trata dos sistemas de padrões de comportamento socialmente transmitidos que servem para adaptar as comunidades dos homens às suas condições biológicas, considerando também que o modo de vida das comunidades inclui tecnologias e meios de organização econômica, padrões de estabelecimento, de agrupamento social e organização política, crenças e práticas religiosas, questões de ordem moral, valores, comportamentos e posturas como heranças culturais.

Ainda no domínio da Antropologia Sociocultural, Casado Velarde (1991) relaciona cultura ao que o homem faz com o que lhe é oferecido pela natureza, por meio dos outros e em si mesmo, conhecendo, atuando, criando e adotando atitudes. Assim, nessa perspectiva, o termo cultura abarca o que se considera civilização material e espiritual, ou seja, tudo o que resulta da atividade humana. O conceito de cultura compreende, ainda, um conjunto de três aspectos: i) técnico, ligado à agricultura; ii) normativo, relacionado a leis, costumes e instituições e; iii) representativo simbólico, em destaque neste estudo.

No plano da história cultural, a linguagem vista como meio para transmissão de elementos da cultura permite que sejam observadas as relações entre diferentes culturas e como essa apropriação ocorre, no intuito de produzir representações das práticas assumidas. Conforme Chartier (2009, p. 26), a apropriação de práticas herdadas de outras culturas ou gerações permite que sejam constituídas novas práticas embebidas de elementos da cultura, transmitida de geração para geração.

No âmbito da Filosofia, Japiassú e Marcondes (2001, p. 47), no *Dicionário de Filosofia*, definem cultura como

1. Conceito que serve para designar tanto a formação do espírito humano quanto de toda a personalidade do homem: gosto, sensibilidade, inteligência.
2. Tesouro coletivo de saberes possuído pela humanidade ou por certas civilizações: a cultura helênica, a cultura ocidental etc.
3. Em oposição à natureza (natureza), a cultura possui um duplo sentido antropológico: a) é o conjunto das representações e dos comportamentos adquiridos pelo homem enquanto ser social. Em outras palavras, é o conjunto histórica e geograficamente definido das instituições características de determinada sociedade, designando "não somente as tradições artísticas, científicas, religiosas e filosóficas de uma sociedade, mas também suas técnicas próprias, seus costumes políticos e os mil usos que caracterizam a vida cotidiana." b) cultura é o processo dinâmico de socialização pelo qual todos esses fatos de cultura se comunicam e se impõem em determinada sociedade, seja pelos processos educacionais propriamente ditos, seja pela difusão das informações em grande escala, a todas as estruturas sociais, mediante os meios de comunicação de massa.
4. Num sentido mais filosófico, a cultura pode ser considerada como um feixe de representações, de símbolos, de imaginário, de atitudes e

referências suscetível de irrigar, de modo bastante desigual, mas globalmente, o corpo social.

Já na perspectiva sociológica, Johnson (1997, p. 110), em seu *Dicionário de Sociologia*, concebe cultura como

[...] o conjunto acumulado de símbolos, ideias e produtos materiais associados a um sistema social, seja ele uma sociedade inteira ou uma família. A cultura possui aspectos materiais e não-materiais. A cultura material inclui tudo o que é feito, modelado ou transformado como parte da vida social coletiva, da preparação do alimento à produção de aço e computadores, passando pelo paisagismo que produz os jardins do campo inglês. A cultura não-material inclui símbolos — de palavras à notação musical —, bem como as ideias que modelam e informam a vida de seres humanos em relações recíprocas e os sistemas sociais dos quais participam. As mais importantes dessas ideias são as atitudes, crenças, valores e normas.

Neste estudo, ao se discutir a relação entre linguagem e cultura pretende-se, via de regra, examinar formas pelas quais as diferentes culturas e línguas representam, organizam e expressam o pensamento, o conhecimento e a emoção, do culturalmente específico ao universal.

Retomadas as definições de cultura, um dos elementos centrais que fica evidente é que a cultura é realizada dentro de uma sociedade ou de um grupo social e que o seu instrumento de socialização mais importante é a linguagem já que, em grande parte, é por meio da linguagem que uma geração passa para a próxima seus costumes e crenças e pela qual os membros de uma sociedade passam a ter consciência de seu lugar nesse meio social.

O homem vive constantemente imaginando o mundo ao seu redor, compreendendo-o e tentando traduzir seus pensamentos por meio da linguagem. Portanto, não é sem razão que a relação entre a linguagem e o mundo sempre foi intrigante e curiosa. Nesse contexto, desde a primeira parte do século XX, o estudo da linguagem e da cultura tornou-se uma busca cada vez mais em ascensão, pois a linguagem tem se mostrado mola propulsora de transmissão cultural (Sapir, 1961).

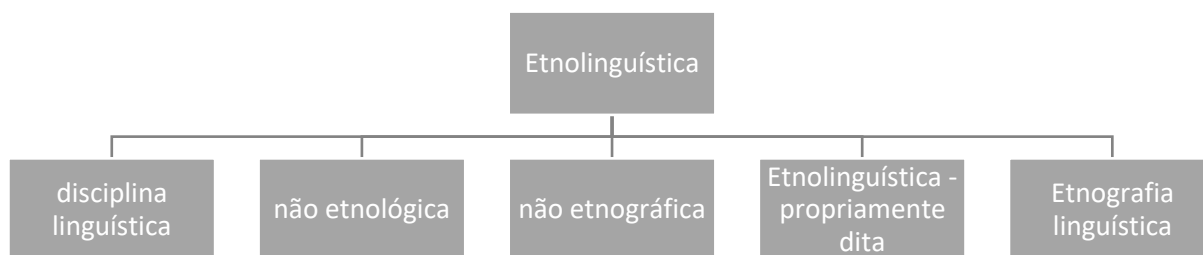
Nesse cenário, é preciso considerar que os estudos sobre Etnolinguística, correntemente, concebida como a disciplina que estuda as relações entre língua, cultura e sociedade e que se iniciaram no século XIX, quando os estudiosos americanos começam a estudar as línguas de povos tribais, com o intuito de classificá-las sob os pontos de vista étnico e linguístico sem, contudo, utilizar o método histórico-comparativo da Linguística europeia, isto é, as línguas foram analisadas no aspecto específico, sem o estabelecimento de relações entre elas.

Considerando a relação existente entre linguagem e cultura, a Etnolinguística tem como objeto de estudo a variedade e variação da língua em relação à civilização e à cultura, o que difere da Etnografia linguística que, por seu turno, trata da cultura, dos saberes e costumes

expressos pela linguagem enquanto expressão da cultura.

Coseriu (1990) intenta estabelecer o objeto de atuação da Etnolinguística, conforme representado na figura a seguir:

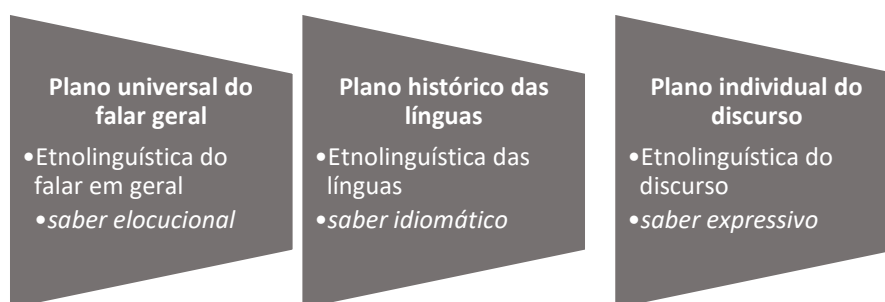
Figura 4 - Atuação da Etnolinguística



Fonte: Elaborada pela autora, com base em Coseriu (1990)

Coseriu (1990) também apresenta uma tríade de planos referentes à estrutura da linguagem, concernentes a diferentes ramos da Linguística, conforme a figura 05, a seguir:

Figura 5 - Plano da Estrutura da Linguagem - Coseriu (1990)



Fonte: Elaborada pela autora, com base em Coseriu (1990)

O plano do falar estuda a linguagem definida pelo conhecimento universal do mundo, por meio dos saberes extralinguísticos; já o plano das línguas compromete-se com o domínio de uma língua e o significado, conteúdo dado pelas oposições idiomáticas; ocupa-se dos fatos de uma língua, determinados pelos “saberes” acerca das “coisas” e, consequentemente, pela estratificação social das comunidades e da linguagem em si. O plano do discurso, por sua vez, compreende a adequação do discurso ao contexto e o sentido, conteúdo próprio do discurso,

determinado por fatores extralinguísticos, determinados pela cultura de uma comunidade.

A Antropologia, outra área relevante para os estudos da linguagem, se ocupa do estudo do homem em sua completude, ampliando as suas dimensões culturais, sociais e biológicas, considerando sua origem, seus agrupamentos, comportamentos, desenvolvimento social, físico, cultural e relações sociais. É uma ciência social, uma vez que tem como proposta compreender o homem como integrante de grupos considerados organizados, e uma ciência humana porque está totalmente voltada para a pesquisa do homem em sua completude. Trata-se, também, de uma ciência natural, uma vez que está relacionada ao conhecimento da evolução humana. Nesse contexto, a Antropologia pode ser entendida como uma ciência que necessita da colaboração de diversas áreas do conhecimento, para conservar os seus saberes, haja vista que o seu objeto de estudo é o homem e suas culturas. Sendo assim, embora seja uma ciência autônoma, tende a se relacionar com outras ciências sociais, como a História, a Sociologia, a Psicologia, a Ciência Política, a Economia, a Geografia, dentre outras.

Desta forma, um dos principais objetivos da Antropologia é estudar as sociedades humanas, em seus aspectos históricos, geográficos e culturais, desde a segunda metade do século XIX, quando adquiriu *status* de ciência, pesquisando as sociedades primitivas, exteriores às áreas de civilização europeias ou norte-americanas. No contexto da Antiguidade clássica, havia escassez de um método específico relacionado à análise da humanidade que, de fato, viesse a validar a Antropologia como uma ciência, isto é, faltavam diversos impulsos de cunho racional para que o conhecimento antropológico fosse, de fato, reconhecido, pois durante toda a Idade Média havia se mantido apenas nas discussões filosóficas.

No princípio do século XX, mediante resultados de pesquisas sobre línguas ameríndias, e tendo como base a Antropologia, passou-se a visualizar a significação nas relações entre língua e cultura, norteados pelo princípio da relatividade linguística, que preconiza a linguagem como influência direta na maneira como as pessoas veem o mundo.

A Antropologia abarca, pois, a forma como o homem se relaciona com o seu ambiente natural, levando em conta todas as suas variações internas e externas. É, pois, papel da ciência antropológica trabalhar a compreensão das relações humanas nos seus mais variados aspectos, tendo em vista que

[...] o homem é em essência um ser biológico e cultural. É impossível estudá-lo antropológicamente sem ter essa premissa em mente. Como apontam os antropólogos Hoebel e Frost “desde o tempo das origens primitivas da cultura, todo desenvolvimento humano foi biológico e cultural. Nenhuma tentativa de estudar a humanidade pode ignorar este fato (Nunes, 2016, p. 1).

Ressalta-se, do mesmo modo, que a Antropologia é uma ciência ampla que tem como

objetivo estudar o homem em todos os seus aspectos, considerando todas as suas particularidades, tanto coletivas quanto individuais, cujo papel vai muito além de meramente explicar, o seu papel é compreender os detalhes que formaram e motivaram cada ação do homem, ao longo do tempo.

Conforme Marconi e Presotto (2008), no início do século XIX, os estudos antropológicos eram extremamente etnocêntricos, pois analisavam as culturas do ponto de vista de uma pessoa imersa na cultura europeia. Consequentemente, a perspectiva europeia visava a mostrar que sua cultura e seu desenvolvimento eram superiores aos das demais sociedades, interpretando a colonização como um movimento necessário de civilização para aquelas sociedades consideradas atrasadas. Dessa forma, os primeiros estudos de cunho antropológico levaram em consideração que as sociedades, distintas da europeia, estavam em um nível hierárquico inferior. Grande parte, inclusive, disseminava a ideia errônea de que as sociedades que não eram europeias precisavam ser estimuladas para que evoluíssem de forma adequada, ou seja, as pesquisas sempre procuraram evidenciar como as maneiras mais simples de organização social acabavam evoluindo até as formas mais complexas.

Após entrar em contato com a cultura e a língua dos esquimós, entre 1883 e 1884, Boas (2004) defende que a Antropologia deveria reconstruir a história dos povos ou regiões particulares e comparar a vida social de diferentes povos, “cujo desenvolvimento segue as mesmas leis”, ou seja, cada cultura segue seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos ocorridos. Assim, “a explicação evolucionista da cultura só tem sentido quando ocorre em termos de uma abordagem multilinear” (Laraia, 2008, p. 36).

Boas (2004) construiu, ainda, o paradigma do relativismo cultural, creditando autonomia na cultura e valorizando os costumes, combateu a classificação hierarquizante das culturas com base nas suas diferenças, sendo considerado o fundador da Antropologia Cultural moderna. O estudioso comprovou a necessidade de estudar cada cultura de modo singular, destacando mais as diferenças do que as similaridades entre elas. Com isso, inaugurou o conceito de “culturas”, apontando para o particularismo histórico de cada cultura, demonstrando que cada uma se forma e se transforma ao longo do tempo, num processo dinâmico. Foi, ainda, o pioneiro do método etnográfico, que considerava a convivência do pesquisador com o povo estudado, como parte do processo de pesquisa, revolucionando, assim, o conceito de cultura e o modo de estudá-la.

Outro pesquisador que trouxe grandes contribuições ao debate da relação língua-cultura foi Sapir (1971). O autor postula que não há duas línguas semelhantes de tal forma que representem uma sociedade, pois o mundo para cada sociedade é percebido de formas distintas,

ou seja, há o princípio do relativismo linguístico. A língua é, portanto, uma categorização simbólica organizada. Esse teórico acredita, corroborando Whorf, na hipótese de que o homem recorta a natureza, organiza-a em conceitos e atribui-lhe significações porque convencionou-se, culturalmente, organizá-la dessa forma. Essa convenção, por sua vez, faz parte de um contrato que se mantém por intermédio de uma comunidade linguística e está codificada nos padrões da língua. Em outras palavras, o universo mental do falante é determinado pelas estruturas de sua língua e essas estruturas são um recorte arbitrário da realidade.

O conceito de língua perpassa, pois, a representação que uma determinada comunidade faz de sua cultura, por meio dos símbolos que utiliza e, nesse processo, o léxico de uma língua parcialmente “reflete a cultura a que ela tem por propósito servir, é perfeitamente justo dizer que a história da língua e a história da cultura seguem linhas paralelas” (Sapir, 1971, p. 216).

Nesse viés progressivo, na década de 40 do século XX, Lévi-Strauss (1973), beneficiando-se das contribuições teórico-metodológicas do Estruturalismo na Linguística, defende a Antropologia Estrutural, que busca identificar e evidenciar todas as regras estruturantes das culturas vinculadas à mente humana e à forma como essas se aplicam, na prática. Em outras palavras, as culturas passam a se definir a partir de sistemas de signos que são partilhados e estruturados entre os seus componentes, por meio do estabelecimento de um funcionamento do intelecto, atribuindo-se à Antropologia Estrutural o papel de compreender como essas estruturas se tornam importantes para um certo grupo que está sendo estudado.

A Antropologia do século XX é, pois, considerada uma ciência que objetiva ser o marco histórico a partir da reconstituição do contexto dos povos humanos para explicitar e explicar como alguns atingiram o estado de civilização. Para reconstituir os inúmeros estágios, a Antropologia do século XX se tornou especialista em povos “primitivos”, cujos pesquisadores tinham como missão analisar os materiais provenientes de todas as fontes possíveis, o que acabou se tornando um trabalho volumoso, se comparado ao dos séculos anteriores (Geertz, 2008). E, dentre os temas a serem elucidados essa ciência, o estudo da linguagem é, com efeito, um dos principais, dentre os abordados pela Antropologia Linguística que, por seu turno, preocupa-se com o lugar, a linguagem em seu contexto social e cultural mais amplo e tem como finalidade avançar e sustentar as práticas culturais e as estruturas sociais. A característica-chave da Antropologia Linguística é a compreensão da linguagem como uma prática cultural. De acordo com Souza (2005), os estudos das variações dialetais e da etnografia da comunicação assumem uma identidade voltada para a compreensão da linguagem como prática cultural, estudada de maneira interdisciplinar, buscando compreender a língua como um modo de pensamento e prática cultural, tendo por base a Antropologia.

Nessa ótica, a Antropologia Linguística possibilita abordar assuntos como

[...] a política de representação, a constituição da autoridade, a legitimação do poder e das bases culturais do racismo e do conflito étnico, o processo de socialização, a construção cultural da pessoa (ou do indivíduo), as políticas da emoção, a relação entre o ritual da ação e as formas de controle social, o domínio específico do conhecimento e a cognição, o fazer artístico e as políticas de consumo estético, o contato cultural, a troca social, entre outras temáticas (Duranti, 2000, p. 22).

A Etnolinguística, outra área do conhecimento que também estuda a relação entre a língua e a cultura de um grupo de pessoas, analisa a língua tendo como pano de fundo os aspectos antropológicos, dentre os quais a relação entre os sistemas culturais, bem como a transmissão e a reprodução da cultura. Conforme Duranti (2000), ter em vista e considerar as práticas culturais aprendidas e transmitidas de geração a geração de uma determinada comunidade, constitui uma possibilidade de apuração do estudo da linguagem, o que justifica, também, a relevância do conhecimento Etnolinguística no âmbito dos estudos lexicais. Também para esse teórico, o estudo da língua inserida no universo cultural se situa no amplo campo da Antropologia porque examina a linguagem pelo prisma dos interesses dessa ciência, entre os quais a transmissão e a reprodução da cultura, como também a sua relação com outras formas de organização social.

Para Duranti (2000), a linguagem é vista como um conjunto de práticas que exercem função preponderante na mediação de diversos aspectos da vida. Esse estudioso defende que o estudo da língua inserido no universo cultural se situa no macrocampo da Antropologia porque examina a linguagem, por meio da perspectiva dos interesses dessa ciência, entre os quais figuram a transmissão e a reprodução da cultura, bem como sua relação com outras formas de organização social. A cultura é aprendida, transmitida, herdada de geração a geração pelo homem, mediante a comunicação linguística, mas não está ligada a traços genéticos, e sim, sujeita a influências do ambiente em que se vive. A linguagem, como parte da cultura, categoriza o mundo por intermédio de sistemas de classificação, que podem ser portadores de indícios sobre crenças e práticas culturais (Duranti, 2000).

Os estudos antropológicos da atualidade têm preferido não conceituar cultura de maneira geral e totalizadora, haja vista a complexidade que esse conceito abarca. Nesse viés, Duranti (2000) explicita seis características da cultura que, por sua vez, possuem estreita relação com a linguagem, também denominadas teorias da cultura, as quais podem ser visualizadas na figura 6, a seguir:

Figura 6 - Inter-relações entre cultura e linguagem



Fonte: Elaborada pela autora, com base em Duranti (2000)

Dada a natureza desta Tese, elegeram-se os pontos focais a partir da interface entre a cultura como conhecimento e a cultura como comunicação, visto que, ao se questionar sobre elementos da *Religião e Crenças* comunicadas nos grupos sociais, denota-se a construção de proposições como “a pronúncia desse termo pode atrair mau-agouro”. Esse tipo de proposição pode ter sua base nos processos vivenciados pelos informantes ou comunicados pelo grupo social de geração para geração. A partir desse ponto de vista, infere-se, no âmbito desta tese, que a faceta da cultura como comunicação pode externar construções de signos concretos e não concretos que indicam formas de pensar da comunidade, configurando mitos, tabus ou rituais que sinalizam o que deve ou não ser feito.

A concepção de cultura, distinta da natureza, remete ao que é aprendido e transmitido, de geração em geração, por intermédio da comunicação linguística, com influência do ambiente externo. A premissa geral dessa teoria é a de que não nascemos com cultura, mas sim, com a habilidade de obtê-la (Duranti, 2000).

Segundo o mesmo autor, a cultura permite que o sujeito renuncie ao seu ponto de vista, que pode ser limitado, para assumir outros pontos de vista, o que lhe permitirá conhecer a si e ao outro. Dessa forma, a linguagem configura um valioso sistema de classificação, que pode

guardar indícios sobre as crenças e práticas culturais, uma vez que os estudos sobre a linguagem desenvolvidos pelo grupo de análise dos componentes linguísticos permitem ver a linguagem como um sistema abstrato, organizado em diferentes classes de objetos, representados por meio dos nomes em sua maioria; classes de ações por meio dos verbos; classes de propriedades indicadas por meio dos adjetivos; classes de relações por meio das preposições; classes de eventos por meio das regras preposicionais dos verbos e as classes das ideias ou pensamentos indicados por meio das orações complexas (Duranti, 2000, p. 50).

Já a cultura como conhecimento ultrapassa os limites da herança cultural, pois relaciona-se a uma perspectiva cultural em que o conhecimento é distribuído socialmente e, até certo ponto, sistematizado. Segundo Duranti (2000, p. 55), no contexto dessa teoria há dois tipos de conhecimentos que, na esfera de um grupo, se relacionam – o proposicional e o procedimental. O conhecimento proposicional se refere às atitudes expressas por afirmações, pautadas na crença de que podem ser representadas por proposições como “cães e gatos são animais domésticos”. Dessa forma, são conhecimentos que se ligam às práticas dos indivíduos sobre o “que se sabe”, o que os etnógrafos buscam extrair dos informantes. Já o conhecimento procedimental pauta-se nas informações sobre o “saber-fazer” ou “como você sabe” que geralmente é inferido a partir da observação da maneira como as pessoas realizam suas funções. Desse modo, o conhecimento procedimental situa-se no campo das inferências, por meio das reflexões sobre o cotidiano, o que permite a fixação da cultura.

Para os antropólogos simbolistas, a cultura como conhecimento tem suas bases em habilidades inatas que possibilitam a categorização dos rituais de vida e religiosos. De acordo com a teoria sobre a habilidade inata, o inatismo é utilizado para categorizar os seres vivos, o que permite postular uma teoria complexa sobre como tribos de Madagascar, por exemplo, concebem uma transformação de seres humanos em artefatos de proteção aos descendentes. Cabe destacar que o simbolismo religioso envolve, frequentemente, princípios implícitos, os quais, muitas vezes, não são totalmente articulados, resultando em declarações vagas (Duranti, 2000, p. 55).

A cultura como comunicação, por seu turno, é compreendida como um sistema de sinais, por meio dos quais os homens se apropriam da habilidade de relacionar simbolicamente os indivíduos com o meio, por intermédio de capital cultural, como, produções artísticas, teorias, histórias, mitos, provérbios, entre outros. Dizer que a cultura é comunicação significa entendê-la como um sistema de signos e que se configura como um ramo da teoria semiótica da cultura. Dessa forma, em uma compreensão mais básica pode-se considerar que a cultura é uma representação do mundo, um modo de dar sentido à realidade objetivada.

A partir desse ponto de vista, os produtos culturais de um povo, por exemplo, os mitos, os rituais, a classificação do mundo natural e social podem também ser entendidos como exemplos da apropriação da natureza pelos seres humanos, por meio de sua habilidade para estabelecer relações simbólicas entre os indivíduos, os grupos e as espécies. Crer que a cultura é comunicação significa assumir que uma comunidade deve compartilhar sua concepção de mundo para ser vivida pelos seus membros.

Outra teoria apresentada por Duranti (2000) é a da cultura como sistema de mediação, tendo como um dos principais elementos dessa mediação a linguagem, que deve ser compreendida dentro de dado contexto e como produto de um processo histórico, assim, a forma de decorrer de um grupo é consequência da forma como esse grupo foi habituado a proceder socialmente, ao longo de determinado tempo, no interior de uma comunidade, configurando, essa mediação, um traço cultural.

Para os defensores dessa teoria, o conhecimento não está somente na mente, mas também pode ser representado nas ferramentas que o sujeito utiliza no seu entorno, que possibilita determinada solução, nas atividades conjuntas de várias mentes e corpos que buscam o mesmo objetivo, nas instituições que regulam as funções dos indivíduos e suas relações.

Cabe destacar que mesmo sendo o conhecimento cultural distribuído pela comunidade, não significa que todos irão se apropriar da mesma forma do conhecimento e construir a mesma representação, mas sim, que dentro da sociedade podemos identificar indivíduos que apresentam ideias diferentes daquelas defendidas pelo grupo social.

Há, ainda, a quinta visão de cultura, que remete ao sistema de práticas individuais e comunitárias; aqui, parte-se da premissa de que uma língua deve ser analisada considerando os aspectos individual e coletivo. A noção de *habitus*, defendida por Bourdieu (1983), enquadra-se nessa teoria cultural. No bojo da cultura como um sistema de práticas – individuais e sociais – a língua atua como um sistema regido por conexões nos âmbitos sociais e políticos, de determinado grupo.

A noção de cultura como sistema de práticas tem sua origem no movimento intelectual do final dos anos 1960 e início da década de 1970, chamado pós-estruturalismo, o qual questionava alguns pontos básicos dos paradigmas estruturalistas, como a ideia de que cada significado corresponde a uma expressão.

Segundo Bourdieu (2007), a cultura não é algo simplesmente externo ao indivíduo, nem mesmo algo interno, mas existe por meio de uma prática rotinizada que inclui as condições materiais, bem como as experiências dos atores sociais quando usam seus corpos dentro de um espaço familiar. Ainda, os sistemas, cujos atos de fala reproduzem diariamente as instituições,

como, a escola, a família, o lugar de trabalho, e que realizam a atribuição e gerenciamento dos significados não são estabelecidos apenas para excluir os outros, mas sim, para manter o controle sobre os sujeitos. Esse controle possibilita assegurar que os atos realizados e os significados atribuídos a esses atos permaneçam dentro de um contexto aceitável.

E, por fim, Bourdieu (2007) apresenta, ainda, a cultura como sistema de participação, em que a comunicação linguística exerce papel preponderante no processo de construção e apropriação da linguagem como prática cultural, exercida na coletividade social. A ideia central é a de ressaltar o fator participativo e coletivo nas diversas nuances de expressão verbal da sociedade. Aqui, mais uma vez, a língua exerce função preponderante, haja vista o fato de um grupo dominar um idioma e estar inter-relacionado diretamente à participação ativa desse grupo no interior de uma comunidade, ao contrário do que acontece com uma pessoa, isolada, falante desse mesmo idioma.

Dessa forma, no bojo da teorização da cultura como sistema de participação pode-se inferir que essa teoria está relacionada com a cultura como um sistema de prática, e essa relação está baseada na hipótese de que a comunicação verbal é uma ação no mundo, com uma natureza inerentemente social, coletiva e participativa.

Essa noção de cultura é particularmente útil para compreender o funcionamento da linguagem no mundo real, visto que usar a língua significa poder participar na interação com o mundo que é maior que nós. A palavra possibilita conectar com outras pessoas, outras situações, acontecimentos, atos, crenças e sentimentos. Pode-se inferir que essa possibilidade está relacionada à capacidade que tem a linguagem de descrever o mundo, bem como conectar as pessoas, objetos, lugares e períodos, reafirmando a cada momento a dimensão sócio-histórica das ações humanas.

Desse modo, no âmbito do *corpus* desta Tese, podemos inferir que os informantes do Projeto ALiB externalizam suas crenças e suas práticas culturais, que não são inatas, mas aprendidas pelas relações com os membros do grupo social, o que atesta que aspectos da cultura são transmitidos de geração para geração.

Essas teorias contribuem para o entendimento do complexo fenômeno que é a cultura, formando, a partir daí um mosaico de suporte para uma compreensão da língua como ferramenta viva da cultura. E no estabelecimento de inter-relações entre a língua e determinada cultura, inserem-se, nesse contexto, aspectos proeminentes da religião, que serão focalizados a seguir.

1.4. Linguagem mágico-religiosa

Reconhece-se que cultura e religião se interinfluenciam, de modo que uma cultura incorpora traços da religião predominante em determinado local, já que tanto a religião quanto a cultura podem ser influenciadas pela política, pela economia e pelas tradições de dada comunidade. Esses aspectos, em um processo cíclico, no percurso das gerações, podem sofrer transformações de pontos de vista, a partir de mudanças que ocorrem no âmbito da cultura. Eller (2018, p. 24), por exemplo, entende a cultura como um conjunto de práticas nas quais os seres humanos se engajam, acerca das quais falam e em termos das quais agem, ou seja, a vida gira em torno de práticas socioculturais.

Assim, se os grupos humanos não se encontrassem e não interagissem poder-se-ia levantar a hipótese de que elementos da cultura e dos agentes que interferem em suas normas se manteriam cristalizados, pois são os encontros e as trocas de conhecimentos entre os indivíduos que os levam a uma cultura que, por sua vez, é viva e se transforma, visando a atender às necessidades de todos ou, pelo menos, da maioria que forma o grupo social. Portanto, pode-se inferir que em todo tempo e lugar há indivíduos atuando sobre determinada cultura e almejando, de alguma maneira, transformá-la, ou seja, é pela mão das pessoas que a cultura se transforma (Sanchis, 2018).

As religiões, por sua vez, estabelecem elementos de uma realidade constituída no individual, a fim de serem seguidas pela coletividade, assim, pode-se inferir que a religião, composta por seus dogmas, é fruto de construção coletiva, de normas norteadoras das práticas sociais e culturais. Nesse sentido, podemos, segundo Cassirer (1972), assumir que o pensamento religioso não se opõe necessariamente ao racional, aspecto o que pode ser notado nos escritos de Tomás de Aquino, segundo o qual a verdade religiosa está no campo do sobrenatural e pode ser considerado suprarracional, não sendo atingido somente com a razão, contudo, os mistérios da fé completam e aprimoram a razão.

Conforme o mesmo autor (Cassirer, 1972), podemos identificar dois tipos de estruturas religiosas: a conceitual e a perceptual. Essas dependem de uma forma específica de percepção, de tal forma que o mundo mítico seja mais fluído e consequentemente menos analítico em comparação com o mundo teórico moderna. A percepção mítica apresenta impregnada de emoções, não sendo possível distinguir objetos que representam o bem e o mal.

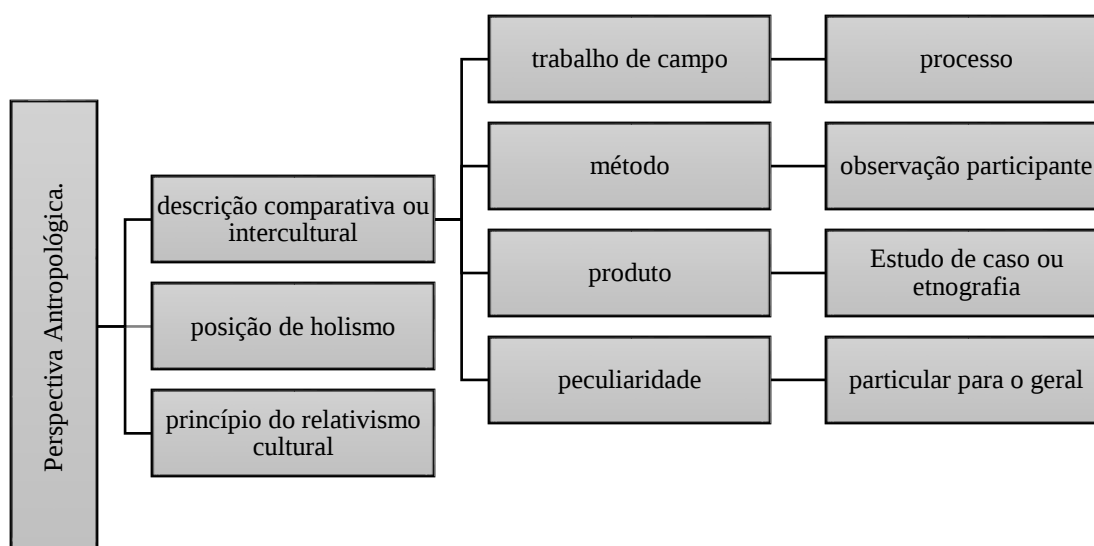
[...] não é um poder ou algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos;

ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (Geertz, 2008, p. 10).

O cuidado que se deve ter é o de não interpretar a cultura como um ser revestido de poderes, capaz de utilizar os membros de um grupo social como “marionetes” altamente manipuláveis e, por isso, passíveis de submissão a acontecimentos casuais. Pelo contrário, deve-se, por meio do contexto, seja ele social, político, econômico ou educacional, identificar como a cultura é capaz de sofrer influências das ações e formas de pensar em cada geração, atentando-se para a interpretação da cultura, a partir de uma visão antropológica, já que a linha entre cultura como um fato natural e cultura como um fato teórico é muito tênue (Geertz, 2008).

A partir dessas considerações, pode-se identificar, segundo Eller (2018), três aspectos da religião, consoante a perspectiva antropológica, representados na figura a seguir:

Figura 7 - Perspectiva antropológica da religião



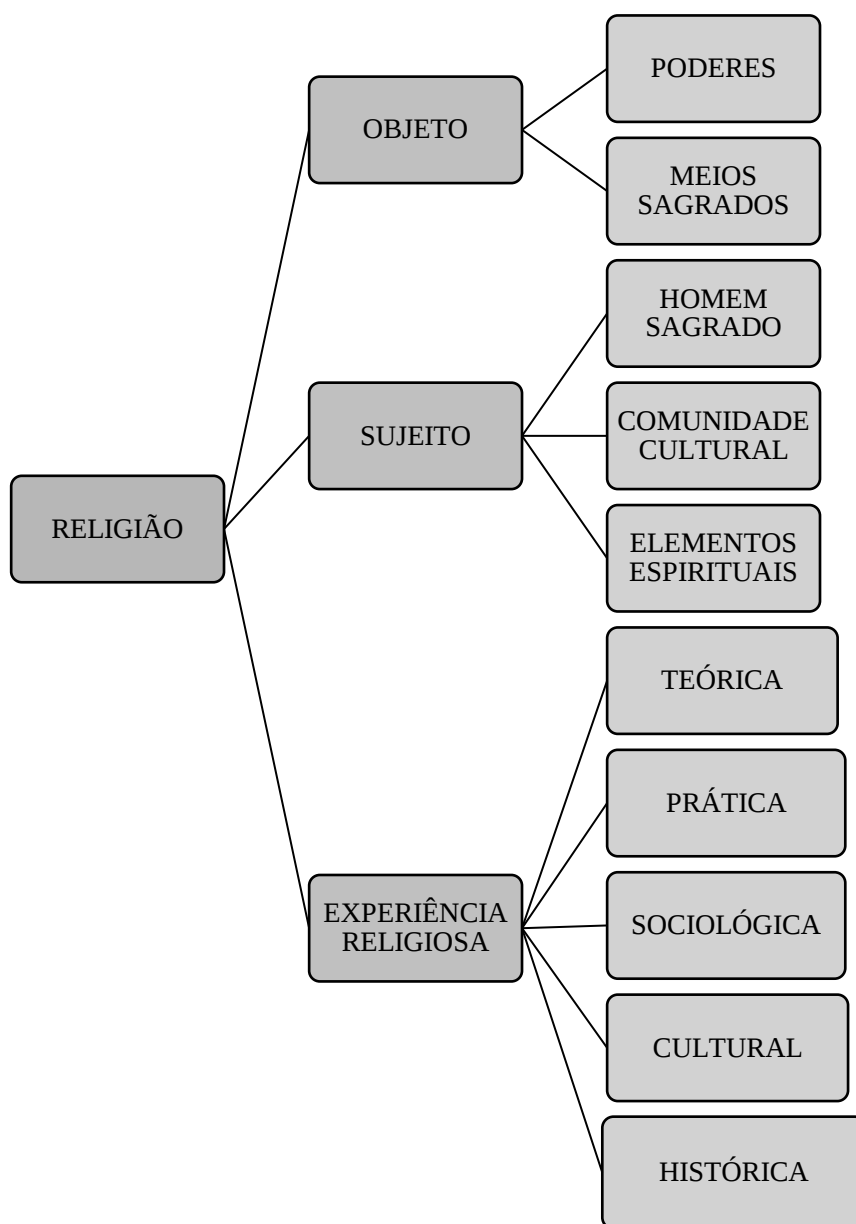
Fonte: Elaborada pela autora, com base em Eller (2018)

Verifica-se, por meio da figura 7, que a Antropologia parte da premissa da diversidade e busca abarcar todos os ângulos dessa diversidade que estão sob investigação, visando a explorar e a descrever cada cultura ou aspecto da cultura com maior riqueza de detalhes. Nesse contexto, a Antropologia assume uma posição de holismo, ou seja, parte do princípio de que qualquer cultura é um “todo” integrado, composto por “partes” que se inter-relacionam de maneira específica, contribuindo uma com a outra. Outra peculiaridade da dinâmica antropológica é o envolvimento do relativismo cultural. Nesse caso, cada cultura tem seus próprios padrões para compreender e julgar as situações, isto é, cada cultura estabelece seu

próprio universo de sentido e valores. Assim, um comportamento que para uma sociedade é normal, para outra pode ser anormal ou criminoso, ou até mesmo não existir (Eller, 2018). O mesmo autor acrescenta que qualquer tentativa de apresentar uma definição exata para religião corre o risco de gerar divisões entre os conceitos de religiões e de não-religiões (Eller, 2018, p. 29).

A religião pode ser constituída sobre três pontos doutrinários. O primeiro diz respeito às doutrinas de origem divina, as quais expressam o reconhecimento da religião a partir de elementos divinos ou sobrenaturais. O segundo ponto relaciona-se às doutrinas de origem política, as quais reduzem a religião a um estratagema político, colocando em segundo plano os valores intrínsecos. Nessa perspectiva, a religião é entendida como um mecanismo social, em que o governante tem um controle e estabelece respeito, já que em algumas culturas o chefe do poder político é tratado como um “deus”. A religião é, também, entendida como uma forma de organizar a sociedade a partir de crenças e ritos que delimitam o comportamento e o convívio social, econômico e político, ou seja, geram tradições que formarão a cultura de um povo. O terceiro e último ponto refere-se à doutrina de origem humana que leva em consideração a formação humana, isto é, suas raízes estão na condição humana no mundo. Dessa forma, essa doutrina não busca atribuir uma determinada validade à religião, mas em compreender a condição humana, no intuito de expressão de um conceito que seja o mais abrangente possível e capaz de abarcar todas as manifestações/rituais, crenças e mitos (Abbagnano, 2007).

São diversos os ângulos pelos quais pode-se visualizar e compreender o fenômeno da religião, pois a espécie humana tem a capacidade de crer nessa ou naquela religião, a partir da revelação, por meio de sonhos, oráculos, vidência, transe ou por uma inspiração que se dá pela voz de um espírito falado ao coração digno/puro (Rivière, 2013). A figura 8, a seguir, tem como propósito representar a amplitude e a abrangência do campo religioso:

Figura 8 - Tríade campo religioso e seus desdobramentos

Fonte: Elaborada pela autora, com base em Rivière (2013)

Em continuidade ao diálogo sobre religião, há a necessidade de se estabelecer o objeto da religião que, por sua vez, se relaciona aos poderes e meios sagrados, envolvendo um deus, ancestrais, entre outros seres. Na sequência, busca-se delimitar o sujeito da religião, associado ao ser humano, ao local, à cultura e aos elementos espirituais.

Para tanto, é preciso lançar um olhar sobre elementos que extrapolam o domínio do simbólico, como as relações econômicas, políticas ou da linguagem, carregadas de simbolismos originados das experiências humanas. Desse modo, há a necessidade de se estabelecer o objeto

da religião, sejam deuses, ancestrais, fetiches, entre outros, que representam o poder sobre os acontecimentos e fatos que para os homens são considerados divinos; porém, para serem visíveis para o homem, faz-se necessário um olhar sobre os meios utilizados para representação das forças (pedra, árvore, água etc.), como canais que estabelecem a ligação entre o poder e o grupo social.

No agir social tem-se o homem como um sujeito sagrado da religião (reis considerados personificação dos deuses; santos na busca de serem um canal do poder “divino”; ou um mago capaz de realizar movimentos recebidos do ser ‘divino’). O homem santo como membro de um grupo social constitui a comunidade ‘cultural’ mais específica (igreja, seita, confraria). Nesses locais poderá ocorrer a personificação da presença dos espíritos (alma, espíritos) (Rivière, 2013, p. 24). Por fim, a experiência da religião abarca, além do embasamento teórico, questões empíricas de ordem sociológica e histórico-cultural.

As representações realizadas pelos grupos assumirão um papel sociológico ao propiciar a construção de laços sociais no interior das organizações religiosas e ao definir o que será aceito como correto ou recomendado como atitudes não aceitas na comunidade. Nesse sentido, esses laços ultrapassam as paredes das comunidades religiosas para se estabelecerem no interior dos diferentes grupos sociais, constituindo sua base de histórias e experiências que contribuirão para estabelecer as relações social, política, econômica e religiosa.

Cada grupo tem sua construção a partir das experiências religiosas vividas por seus membros no transcorrer dos tempos, gerando, assim, as normas culturais que norteiam as relações dos membros desse grupo. Essas experiências podem ter um perfil simbólico, no caso das crenças, mitos ou doutrinas seguidas pelo grupo e transmitidas, na prática, de geração a geração.

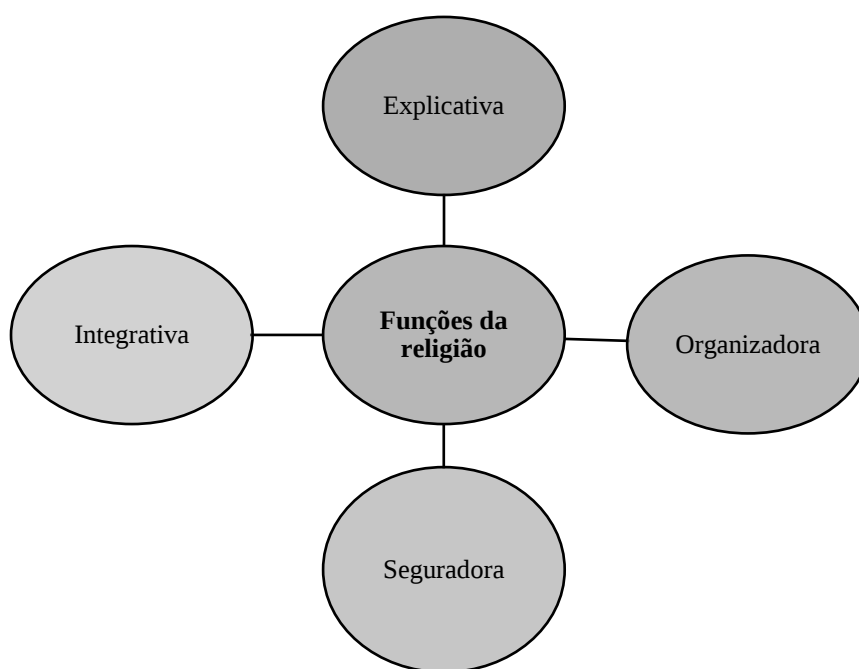
Cabe destacar que as experiências religiosas têm assumido várias facetas em diversas gerações e, ao produzirem mutações, impactaram nas diferentes formas de expansão das doutrinas de uma fé. As mudanças resultaram em culturas diferentes daquelas em que foi pensada ou revelada a um homem sagrado. No catolicismo, por exemplo, viu-se o fim da obrigatoriedade das celebrações realizadas em latim, haja vista não mais se tratar de uma língua amplamente conhecida, mas, ao contrário, dominada apenas por um grupo restrito, responsável pela organização das celebrações.

Uma outra origem das experiências religiosas são as práticas apropriadas e representadas nos cultos, nos ritos ou celebrações realizadas pela comunidade. As representações realizadas pelos grupos assumem um papel sociológico ao propiciarem a construção de laços sociais no interior das organizações religiosas, ao definirem o que será

aceito como correto ou aquilo que será recomendado como atitudes não aceitas. Nesse sentido, esses laços ultrapassam as paredes das comunidades religiosas para se estabelecerem no interior dos diferentes grupos sociais; esses, por sua vez, possuem suas histórias e experiências que contribuíram para o estabelecimento de normas para as relações social, política, econômica, além da religiosa (Rivière, 2013).

A religião também pode ser compreendida como um sistema estruturado na cultura de uma sociedade, como forma de motivação e de disposição para o homem constituir uma realidade, pautando-se na linguagem como construção e como representação do pensamento, premissas que podem ser visualizadas na figura 9, a seguir, que sintetiza as funções da religião no âmbito de uma sociedade.

Figura 9 - Funções da Religião conforme Rivière (2013)



Fonte: Elaborada pela autora, com base em Rivière (2013, p. 25-26)

Constata-se, a partir da figura, que entre as funções da religião há elementos oriundos de normas sociais, já que a religião tem a função de organizadora das condutas e formas de atuação dos indivíduos, funcionando, em certa medida, como controladora do modo de agir de cada membro do grupo social e capaz de criar uma submissão de linguagem e ação no grupo. Em contrapartida, a religião oferece segurança para os membros, já que a ação, de acordo com as normas, leva a um ‘prêmio’ que será desfrutado por muitos, conforme prescrito.

Essa prescrição materializa-se nas religiões como ritos a serem seguidos por todos e que

caracterizam os participantes de um grupo social/religioso; um exemplo é o caso da Santa Ceia, um rito que personifica a crença no Cristianismo e informa que há a fé em um único Deus. Um outro exemplo são as orações diárias e em horários prefixados com todos os membros do grupo social, voltados para uma única direção, sinalizando a crença em um deus que foi revelado em sonho, para uma pessoa, como, no Islamismo, diferenciando-se do Cristianismo, que acredita na personificação do próprio Deus, no seu filho como homem pertencente ao grupo social. Nesse contexto, uma das funções da religião é a de integradora do grupo, à medida que define normas de conduta para trilhar o caminho da retidão e do bem, levando os indivíduos a serem vistos como responsáveis pela vida do grupo e da sua existência em sociedade.

Nesse contexto, cultura e religião podem ser vistas como partes integrantes, e isso implica a compreensão da religião como um exercício antropológico e etnográfico. Alguns pesquisadores mencionam as implicações da religião que não dizem respeito somente à religião em si, mas como ela influencia em diversas esferas da vida humana.

A religião interpreta, pois, o processo da cultura; assim, toda cultura, desde seu surgimento, se faz acompanhar por uma religião. Cada ato religioso praticado por alguém, não apenas aquele motivado pela religião institucionalizada, mas o que é fruto do mais íntimo do indivíduo, de sua alma, é um ato potencialmente cultural, seja ele expresso oralmente ou de forma silenciosa.

O ser humano busca explicações, geralmente, para questões que não compreende, por meio de curas milagrosas, mitos e explicações para eventos sobrenaturais, surgindo, assim, o sentimento de religiosidade. Segundo Alves (2010, p. 21), a religião é a revelação solene dos tesouros ocultos do homem, a demonstração de seus pensamentos mais íntimos, a confissão aberta de seus segredos de amor. A religião não é apenas um fenômeno individual, mas também um fenômeno social que leva em conta um ser supremo, com influência ou poder para determinar a vida humana. Ela pode ser pensada como uma crença no sobrenatural e que se manifesta por meio de crenças, rituais, símbolos e práticas religiosas nas quais algo sagrado é acessível e passível de se acreditar.

Segundo Eliade (1998) seja para o conforto da alma, seja para encontrar o sentido da existência, ou mesmo para regular o comportamento dos indivíduos na sociedade, a religião sempre esteve presente de forma destacada na vida das pessoas. A religiosidade integra a experiência humana vivida e, como tal, constitui a forma como as pessoas se colocam no mundo e como encaram as situações da vida. A religiosidade permite a construção de um mundo possível, dando sentido ao caos fenomenal da experiência.

De acordo com Rodrigues (2015), na origem da formação da cultura do Brasil, houve a

aculturação de diversas nuances e, devido à diversidade de povos, principalmente, negros, indígenas e portugueses, havia múltiplas fés e religiões. Embora o Catolicismo fosse ensinado aos povos indígenas e depois à população negra, os missionários não conseguiam fazer com que a religião fosse praticada da maneira que almejavam. Devido às adversidades causadas pela extensão colonial e pela resistência indígena, o catecismo era inadequado, geralmente deixando um espaço para que outras religiões a ele se misturassem (Costa, 2012, p. 109).

Conforme Souza (1986), o Cristianismo praticado era caracterizado por desconhecimento doutrinário, pois, muitos cristãos participavam da liturgia sem compreender o significado dos sacramentos e da própria missa, talvez pelo fato de a cerimônia acontecer em língua latina. As pessoas que estavam acostumadas com o universo mágico tinham dificuldade em distinguir o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem do concreto.

O mesmo autor (Souza, 1986) postula que mesmo com a influência católica, imposta pelos colonos, a inadequação das igrejas, a falta de atendimento à saúde e a pouca eficiência dos remédios nas farmácias contribuíram para que a população recorresse a curandeiros e a outras práticas religiosas. Assim, o conceito de Deus emerge da dor existencial que surge das circunstâncias extremas da existência humana, como elemento de esperança sobre situações de medo. Os seres humanos respondem de forma semelhante aos sentimentos de medo e esperança, não em continuidade ou equivalência, mas em emoções cruas e inspiradoras de fé religiosa, que dialogam com a ciência e a razão.

Dessa forma, segundo Jung (1998), as religiões históricas não têm nenhuma vantagem em termos de sua racionalidade, pois todas se baseiam no mesmo conjunto de estruturas emocionais, existentes no inconsciente coletivo. Vistas sob essa óptica, as religiões, sobretudo as cristãs, têm algo em comum em termos de crença: diante da dor existencial, seja pela morte, pelo medo, pela limitação, a humanidade tende a aderir a tendências religiosas de natureza messiânica, em esperança defensiva, em busca de mitos de libertação. Esses comportamentos não se limitam às classes socialmente menos favorecidas, mas se configuram como uma religiosidade popular que inclui a classe média na articulação de uma cultura de renascimento religioso, incutindo no homem um sentimento de segurança diante da incerteza da pós-modernidade.

Segundo Azzi (1978), uma outra forma de estudar aspectos da religiosidade popular é por meio da análise de festas, questão aqui discutida com o objetivo de compreender os costumes associados a crenças religiosas. Refletindo sobre esse ponto, pode-se argumentar que noções relativas à crença religiosa popular permeiam o ambiente construído e a experiência

social, pois essas manifestações não se detêm ao processo histórico da religião, mas passam pelo crivo da compreensão de outros campos do conhecimento, como a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a Teologia e o Folclórico.

Em suma, ao buscar uma relação entre religião e cultura, Sanchis (2018, p. 24) defende que religião é cultura; e “cultura no superlativo”, indicando que ultrapassa definições já meramente apresentadas, pois define uma ampliação para a ideia, de forma a envolver tanto uma forma de viver quanto a delimitação de aspectos éticos da vivência em sociedade. Com isso, entende-se que a religião busca na cultura elementos para se constituir, mas não só isso, pois a partir desses elementos estabelece novas normas de vivência na sociedade, assumindo suas funções nos âmbitos divino, humano, político e popular, sendo esse último aspecto exposto no tópico subsequente.

1.5. Folclore e mito na religiosidade popular

O folclore faz parte da vida. Ele emerge, se adapta, muda e adquire novas capacidades em um processo dinâmico, o folclore não é passageiro, mas sim representa uma continuidade social, recebendo contribuições e tecendo inter-relações com os mitos, no âmbito de dada cultura.

Os contos de fadas e as lendas foram os primeiros a serem considerados pelos pesquisadores em meados do século XIX para o estudo do que então se denominava tradição popular. Segundo os registros dos irmãos Grimm (Jacob e Wilhelm Grimm – 1785/Alemanha), as superstições, os costumes, a música, o artesanato, a culinária, as danças, entre outras manifestações, iniciaram a constituição da cultura popular.

Conforme Carvalho Neto (1981, p. 67), o folclore pode ser entendido como

[...] todo o conhecimento detido pelo sujeito, baseado no patrimônio dos antigos, como lendas, histórias, artesanato, música, comida, festas populares, expressões religiosas, bordões, línguas, costumes, provérbios e jogos, bem como o conhecimento derivado do povo, o estudo decorrente dos fatos históricos e culturais de uma determinada comunidade.

Nesse sentido, podem-se considerar como fatos folclóricos todos os saberes transmitidos de geração em geração, por meio do repasse informal. Do ponto de vista de Vieira (2019, p. 21), a carta do Folclore Brasileiro, aceita no *I Congresso do Folclore Brasileiro*, Rio de Janeiro, 22 a 31 de agosto de 1951, versava sobre o reconhecimento dos estudos do folclore como parte

da Antropologia e das ciências culturais. O referido documento foi relido durante o *VIII Congresso do Folclore Brasileiro*, realizado na Bahia de 12 a 16 de dezembro de 1995. Essa releitura, impulsionada pelas mudanças sociais no Brasil, sobre a compreensão da cultura popular, e sua ênfase no estudo das ciências humanas e sociais, define o folclore como uma série de criações culturais de uma comunidade, a partir de suas tradições de expressão individual ou coletiva.

Os fatos folclóricos constituem os modos de pensar, sentir e agir de um povo, preservados pela tradição e imitação popular. Conforme Vieira (2019), dentre os fatores de identificação da performance folclórica situam-se a aceitação coletiva, a tradição, a vitalidade e a funcionalidade. Considera-se, neste estudo, o princípio de que folclore e cultura popular configuram-se como conceitos equivalentes, de acordo com as recomendações da UNESCO. As expressões da cultura popular permanecem singulares, embora se entenda que há tantos grupos produtores de culturas quantas forem as culturas em um determinado contexto natural e econômico (Vieira, 2019). Nessa perspectiva, o folclore talvez se estabeleça nos mais diversos contextos de convivência interpessoal, constituindo-se uma importante contribuição facilitadora e colaborativa na consolidação das relações entre os sujeitos.

Segundo Burke (1989), o folclore insere-se na cultura popular, sendo de interesse de historiadores, de sociólogos, de antropólogos que visualizam o folclore como uma realidade social que, para ser descrita como cultura popular representativa da realidade social, é necessário que o pesquisador participe de ocorrências reais para que possa compreender os preparativos, os eventos e as reflexões posteriores para identificar em quais eventos podem ter ocorrido.

O movimento folclorista chegou aos Estados Unidos em 1888, reverberando seus estudos no Brasil a partir do século XIX, conduzidos por Celso de Magalhães (1849/1879), Sílvio Romero (1851/1914) e João Ribeiro (1860/1934), seguidos por Arthur Ramos (1903/1949), Amadeu Amaral (1875/1929), Mário de Andrade (1893/1945), Renato Almeida (1895/1981), Luís da Câmara Cascudo (1898-1986), Edison Carneiro (1912/1972), dentre outros (Vieira, 2014, p. 27).

No Brasil, os primeiros estudos sobre folclore voltaram-se para a poesia, porém, segundo Vieira (2014, p. 28), com uma aproximação com a Etnologia e Antropologia Cultural. Esse autor sugere que a pesquisa não deve se limitar à literatura, mas também, explorar outros aspectos da vida social, como o artesanato, o vestuário, os instrumentos musicais e outros materiais, levando em consideração fatores econômicos, políticos, históricos e regionais, além de dança e elementos rituais.

Nesse sentido, vale considerar a posição de Fernandes (2003) que ratifica a descrição dos cientistas sociais, defendendo, também, a necessidade de serem analisados os diversos aspectos e respectivas extensões dos acontecimentos envolvendo sujeitos de um determinado grupo social. Ou seja, as expressões folclóricas são sociais não apenas porque envolvem um grande número de indivíduos em seus eventos; elas são sociais em um sentido mais amplo, caracterizando o comportamento coletivo e trazendo esse comportamento vinculado às condições de vida social e organizada da comunidade.

Conforme Fernandes (2003), o Folclore começou a ser reconhecido como forma de conhecimento científico no século XIX, e o Brasil, a partir desse momento, passou a estudar os elementos constitutivos dessa ciência. Nesse período, o folclore como conhecimento científico se propõe a estabelecer a sabedoria dos elementos materiais que constituem a cultura nacional. Dessa forma, o Folclore volta-se para o estudo da forma como as pessoas são, se comportam e pensam, tanto por meio de tarefas profissionais como trabalhos rurais, artesanato, culinária etc., quanto por meio de fatos naturais e imateriais, ou seja, por meio de lendas, histórias, danças, provérbios, superstições etc.

No que tange ao mito, Cassirer (1972) defende que a cultura do homem é um mosaico de formas simbólicas, como o mito, a religião, a arte, a linguagem e a ciências, as quais são representações da capacidade humana para compreender e atribuir sentido ao mundo. Em particular, o mito e a religião configuram formas simbólicas que moldam a percepção do homem em relação à realidade; o mito não consiste em apenas um sistema de crenças, mas engloba as ações e expressões concretas que refletem a vida social do homem. Para a escola sociológica ancorada nas ideias de Durkheim (2003), o verdadeiro modelo do mito é a sociedade e não a natureza, sendo essa uma projeção da vida social do homem.

A palavra mito (*mythos*) origina-se do grego e se relaciona ao verbo *mythevo*, que significa “eu crio uma história imaginária”. Assim, em linhas gerais, um mito é uma criação imaginária que se refere a uma crença, tradição ou acontecimento; é também uma história imaginária ou alegórica, falada ou escrita na literatura que inclui um contexto moral (Perine, 2002).

Consoante Cassirer (1972) o mito precisa ser compreendido dentro do seu existir, no seu interior, em sua mobilidade e versatilidade e no seu princípio dinâmico. De acordo com esse autor, o mito tem duas facetas a serem consideradas: a primeira é uma estrutura conceitual e a segunda é uma estrutura perceptual.

Nesse sentido, pode-se inferir que o mito se constitui na experiência do homem em seu dia a dia, visto que a criança parece sensível à distinção entre a visão mítica e a visão científica.

A primeira pauta-se na experiência do homem no contato com os membros da sociedade e muitas vezes não há uma explicação explícita, enquanto a segunda pauta-se nos métodos das ciências e busca responder perguntas que conduzam a uma visão científica, não podendo apagar essas experiências, visto que são construções de uma sociedade e que buscam significar fenômenos observados em gerações anteriores.

No entendimento de Pastore (2012, p. 21), a palavra grega *mythos* significa uma história fantástica, originada anônima e coletivamente, inventada para tentar explicar fenômenos naturais ou comportamento humano antes do avanço da filosofia e da ciência. Os mitos geralmente expressam a mentalidade humana de cada época, não são verdadeiros, mas também, não constituem mentira, sendo apenas uma representação ou uma forma de explicar algum fenômeno. Também podem ser associados a histórias que carregam informação, significado e representação, de acordo com a cultura, ética e visão de mundo de um determinado grupo de pessoas. Conclui-se, pois, que mitos não são invenções, são histórias de magia. Um mito é uma representação. É uma passagem alegórica com instruções sobre um assunto específico.

Conforme Antunes, (1970, p. 70),

O mito é uma alegoria [...] A alegoria traduz uma ideia sob a forma de uma imagem [...] A teoria alegórica, cuja essência reside no desnível entre a expressão patente e a verdade latente, domina grande parte do pensamento da Antiguidade clássica e, nas épocas posteriores, tenderá a impor-se naquelas que poderão ser designadas de “épocas metafísicas”. Uma forma alegórica específica -se pelo seu objecto. [...]. Está [a teoria simbólica] próxima da teoria alegórica. Tão próxima que, por vezes, é difícil distingui-las. O mito é um símbolo. [...] Símbolo é, pois, sinal, isto é, uma realidade que, conhecida, leva ao conhecimento de outra. Símbolo distingue-se de alegoria por ser, também, à raiz, um sinal natural, ao passo que alegoria é, só, sinal artificial. Sinal natural, o símbolo é a reunião de significante e significado, de maneira indissolúvel e insubstituível, num objecto concreto, no e através do qual traduz uma realidade. Por isso, enquanto a alegoria, mais do que descobrir, impõe um sentido, o símbolo, mais do que impor, descobre um sentido.

O mito, de acordo com Cassirer (1972), não trata de uma simples narrativa primitiva, mas de uma forma complexa de pensamento, que externa as emoções e as experiências fundamentais do homem. Enquanto a religião é entendida como uma evolução do pensamento mítico, proporcionando uma visão mais elaborada para a interpretação da existência humana, essas duas representações simbólicas são essenciais para a fenomenologia do conhecimento, ao permitir que o homem transite e compreenda a dramaticidade da vida.

Desse modo, a evolução do homem no campo cultural é marcada por transformações simbólicas, em que cada estágio cultural representa um grau de profundidade e de abstração da realidade por parte do homem. Assim, Cassirer (1972) oferece uma perspectiva rica e

multifacetada sobre o percurso do homem, por meio do mito e da religião, busca incessantemente significado e ordem em um mundo intrinsecamente caótico e indiferente.

De acordo com Eliade (1986), o mito é sempre uma narrativa sobre como a realidade surgiu. Um mito conta uma história divina, um evento que ocorreu no tempo primordial, o tempo do início mítico. O mito conta como uma realidade, seja ela uma realidade completa, um universo, seja um fragmento que emerge pelos méritos de uma entidade sobrenatural. Portanto, é sempre a narrativa da criação: narra como algo veio a existir.

Segundo Croatto (2001), o mito tem funções religiosas e poéticas cuja combinação permite estar perto da divindade e ao mesmo tempo estar perto de si mesmo, ou seja, refletir e meditar sobre si mesmo. O mito torna a humanidade possível e o faz poeticamente. Assim, os mitos relativos às sociedades antigas significavam uma série de narrativas que contavam o que acontecia nos tempos primitivos e eram, portanto, sagradas e verdadeiras, sempre se referiam à criação.

Cassirer (1985), em sua obra *Linguagem e Mito*, desenvolve a problemática da origem da linguagem, permeando a consciência mítico-religiosa, envolvendo as questões mítica, mágica e mística, enfatizando a existência de uma relação entre o desenvolvimento da linguagem e as características do pensamento mítico, assim,

[...] antes que se pudesse iniciar o trabalho intelectual do conceber e compreender os fenômenos, foi preciso realizar, certamente, a tarefa de denominar e alcançar um certo grau de elaboração; pois é este labor que transforma o mundo das impressões sensíveis, como também o animal possui, num mundo espiritual, num mundo de representações e significações. Todo o conhecer teórico parte de um mundo já enformado pela linguagem, e tanto o historiador, quanto o cientista, e mesmo o filósofo, convivem com os objetos exclusivamente ao modo como a linguagem lhes apresenta. E esta vinculação imediata, inconsciente, é mais difícil de ser descoberta do que tudo quanto o espírito cria mediatamente, por atividade consciente do pensamento (Cassirer, 1985, p. 48-49).

A partir do excerto selecionado, reconhece-se um elo entre o conceito linguístico e o mítico, porém, delimita-se uma estrutura para o pensamento teórico e outra para o pensamento mítico; assim,

[...] o pensamento teórico visa acima de tudo libertar os conteúdos dados ao nível sensível ou intuitivo do isolamento em que se nos apresentam imediatamente. Eleva-os acima dos seus estreitos limites, associa-os a outros conteúdos, compara-os entre si, concatenando-os numa ordem definida e num contexto abrangente. Procede «discursivamente», na medida em que toma o conteúdo imediato apenas como ponto de partida, desde o qual possa percorrer o todo da percepção em suas múltiplas direções, até, por fim, conseguir

compô-lo numa concepção sintética, num sistema fechado (Cassirer, 1985, p. 52).

Já o pensamento mítico:

[...] não se coloca livremente diante do conteúdo da percepção a fim de relacioná-lo e compará-lo com outros, através da reflexão consciente, mas colocado diretamente perante esse conteúdo, é por ele subjugado e aprisionado. Repousa sobre ele; só sente e conhece a sua imediata presença sensível, tão poderosa que diante dela tudo o mais desaparece. Para a pessoa que esteja sob o encanto desta intuição mítico-religiosa, é como se nela o mundo inteiro se afundasse (Cassirer, 1985, p. 52).

Ao tratar da linguagem e pensamento mágico, Cassirer (1985) destaca a palavra como elemento aproximativo do pensamento mágico, podendo ser inclusa no campo da consciência religiosa:

Este vínculo originário entre a consciência linguística e a mítico-religiosa expressa-se, sobretudo, no fato de que todas as formações verbais aparecem outrossim como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e todo o acontecer (Cassirer, 1985, p. 64).

Essa ligação entre os cenários mítico e linguístico é expressa, também, da seguinte maneira: “a este primado de origem corresponde o de seu poder. Amiúde, o nome do deus, não o próprio deus, parece ser a verdadeira fonte de sua eficácia” (Cassirer, 1985, p. 67). Nessa mesma perspectiva, no texto *As Dimensões da Palavra* Biderman (1998, p. 81) enfatiza que

[...] em muitas religiões e culturas acredita-se que foi a linguagem que ordenou o caos primitivo transformando-o num cosmos significativo. Cada cultura foi ordenando, a seu modo, o caos primitivo através de seus mitos. A palavra assume assim nos mitos de cada cultura uma força transcendental; nela deitam raízes os entes e os acontecimentos. Por ser mágica, cabalística, sagrada, a palavra tende a constituir uma realidade dotada de poder. Os mitos falam dos segredos e das essências escondidas na palavra instituidora do universo.

Sobre as dimensões mágica e religiosa da palavra – o nome e a essência do ser, a autora explicita o poderio da palavra, no âmbito de cada cultura e sua também potente relação com os mitos, quando da criação do universo.

Biderman (1998, p. 84), ao aludir à Palavra Criadora, pondera que em diversas culturas “a linguagem surge com a palavra instituidora que abre ao ser o espaço para ele se manifestar. Todas as culturas nascem de uma palavra criadora, dita em tempos imemoriais por um poder divino”.

A esse respeito, Cripa (1975, p. 101 *apud* Biderman, 1998, p. 85) salienta que

Em muitas tradições culturais o homem possui um poder incontestável sobre todos os outros entes porque os deuses o agraciaram com a palavra. Segundo

mitos das mais variadas mitologias, os homens aprenderam a falar com os deuses nas origens da história humana. Ora, os mitos constituem a linguagem primordial das culturas. As culturas são desempenhos históricos das comunidades humanas. E as culturas são tão diferentes porque a palavra pode falar e ser falada de diversas maneiras, em linguagem e línguas diversas.

Por essa perspectiva, torna-se indissociável a relação entre os mitos, a história, o folclore, a religião, a história das culturas e a linguagem, totalmente carregada de poderes, significados e sentidos vários, convertidos, no campo das religiões e das crenças, por vezes, em verdadeiros cenários tabuísticos; temática de nossa próxima subseção.

1.6. Tabu linguístico e religioso - o sagrado e o proibido

No âmbito de uma comunidade, os tabus estão relacionados ao que é proibido, podendo ser de ordem social, religiosa, linguística e cultural. Consoante Guérios (1979, p. 1), o tabu

[...] vem a ser abstenção ou proibição de pegar, matar, comer, ver, dizer qualquer coisa sagrada ou temida. Cometendo-se tais atos, ficam sujeitos a desgraça a coletividade, a família ou o indivíduo. Assim, existem objetos-tabu, que não devem ser tocados, lugares-tabu, que não devem ser pisados ou apenas de que se não deve avizinhar; ações-tabu, que não devem ser praticadas; e palavras-tabu, que não devem ser proferidas. Além disto, há pessoas-tabu e situações ou estados-tabu.

No que tange ao tabu linguístico, Guérios (1979) faz a distinção entre próprios e impróprios. O primeiro tipo diz respeito à proibição de proferir um nome específico, a fim de se evitar maldição ou infelicidade, enquanto o segundo refere-se à proibição de pronunciar expressões imorais, em geral.

Em termos lexicográficos, o dicionário Caldas Aulete (2011) traz as seguintes acepções para *tabu*:

Que tem caráter sagrado. 2. Que é proibido: Sexo já foi assunto tabu. 3. Que não pode ser feito ou pronunciado por ferir o pudor, a moral, os costumes. 4. Antr. Entre certos povos, proibição ger. de inspiração religiosa, de atos ou comportamentos considerados impuros, danosos etc., e que, quando praticados, podem resultar em castigos de origem sobrenatural. 5. Forte restrição a certos tipos de comportamento ou expressão: Era uma sociedade repressora, cheia de tabus. 6. O objeto dessas restrições (p. ex.: o homossexualismo). 7. Proibição de tocar numa pessoa, animal ou coisa por temor do sobrenatural.

Percebe-se, pelas acepções apresentadas pelo lexicógrafo, a expressiva relação entre tabus e linguagem, uma vez que grande parte deles diz respeito a palavras, evidenciando, assim, uma inter-relação que envolve conceitos, crenças e valores aceitos e apregoados pela sociedade.

Dessa forma, os tabus passam a ser associados a riscos imaginários e reais. O falante está sujeito a sanções impostas a referentes considerados tabus, pois acredita que o tabu está associado ao sobrenatural, ao extraordinário. Assim, ultrapassar fronteiras significa correr riscos no mundo real.

O tabu não apenas protege o sagrado, mas também é uma forma de manutenção do poder, o tabu parece constituir um mecanismo eficaz de controle social, pois se o poder

[...] é perigoso e eu não sou sacerdote, nem rei, nem iniciado, devo sentar-me quieto em um canto, para não arriscar. Não apenas acreditarei que tenho sorte por me encontrar longe do poder, mas sentirei imensa gratidão na presença de reis e sacerdotes, imunes por nascimento e devoção, por se colocarem em perigo divino, de modo que até mesmo o homem mais humilde de homem comum pode se beneficiar da magia (Augras, 1989, p. 46).

Estabelece-se, por conseguinte, uma relação hierárquica entre quem pode abordar o tabu e quem não deve. O poder é sagrado tanto para o possuidor quanto para aqueles que estão à mercê do possuidor, já que alguns têm o poder de se associar ao divino, enquanto outros não. O tabu emerge, portanto, da não oposição às ações comunitárias. Ele geralmente surge da prudência, é claramente infundado, mas é imposto como uma injunção de acordo com o costume social ou como uma medida de proibição contínua na comunidade.

Segundo Cascudo (2012, p. 655-656), o tabu gira em torno de dois preconceitos: a) “sagrado ou divino e; b) sombrio, perigoso, proibido ou impuro”. “A proibição do tabu não tem base; a fonte é desconhecida; incompreensível para muitos, mas lógica para aqueles que vivem sob ela”.

O poder dos tabus resume-se à proibição religiosa, cultural e linguística de certos usos, comportamentos, gestos e palavras. Por meio deles, determinam-se os tabus de ser, comer, ter e falar. Dessa forma, o estudo do tabu destaca a interpretação que uma comunidade faz de seu universo, reflete os valores, crenças, hábitos e costumes da sociedade que a utiliza, pois é impossível separar língua e sociedade. É o componente social que regula o comportamento, seja ele social, cultural ou linguístico – e as sanções para comportamentos apropriados e inadequados.

Estudar os tabus na linguagem significa abordar como determinadas palavras e expressões são evitadas em diferentes culturas e contextos sociais. Guérios (1979) discute a classificação dos tabus linguísticos e os mecanismos de substituição utilizados para evitar seu uso direto. Também examina a neutralidade dos substitutos e como os tabus se manifestam em diferentes áreas, como nomes de pessoas, autoridades, entidades religiosas e até mesmo em nomes de animais e membros do corpo humano.

O *corpus* levantado para este estudo deu mostras de que *fantasma* e, sobretudo, *diabo* configuram-se como *palavras-tabu*, uma vez que foram utilizadas, pelos paulistas, formas metafóricas substitutivas, com o fim de não pronunciar esses itens lexicais.

Nesta seção, em que foram tecidas considerações sobre linguagem e cultura, cultura e religião, reflexões sobre religiosidade popular, folclore, mitos e tabus, buscou-se trazer pressupostos com o objetivo de subsidiar as análises efetuadas na seção V, obtendo-se, assim, a possibilidade de elucidar aspectos linguísticos presentes no *corpus* referente à área semântica da *Religião e Crenças*.

A próxima seção traz um panorama dos estudos dialetais e geolinguísticos em território brasileiro.

SEÇÃO II - ESTUDOS DIALETAIS E GEOLINGUÍSTICOS NO BRASIL: PANORAMA

Nesta seção são tecidas considerações gerais a respeito da importância dos estudos dialetais no contexto dos estudos linguísticos no país, incluindo o papel do Projeto ALiB na Dialetologia e na Geolinguística no Brasil.

2.1. Estudos dialetais – primeiros passos

Motivados pelo trabalho de Geografia Linguística coordenado por Gilliéron, com vistas à produção do *Atlas Linguistique de la France* (1902-1910), os filólogos brasileiros Antenor Nascentes, Serafim da Silva Neto, Celso Cunha e Nelson Rossi retomaram o plano de elaboração de um atlas linguístico do Brasil, na primeira metade do século XX, tendo como um dos objetivos ampliar a visão geolinguística do português brasileiro, nas trilhas de Amadeu Amaral (1920) e de Mário Marroquim (1934), que buscaram uma sistematização da língua portuguesa falada, respectivamente, em São Paulo e no Nordeste, por meio de coleta de dados, *in loco*, que representassem, fidedignamente, a realidade linguística das regiões investigadas.

Ferreira e Cardoso (1994) propõem uma divisão dos estudos dialetológicos no Brasil em três fases, na qual a segunda fase, em termos de marco de início dos estudos dialetais brasileiros, mais especificamente de São Paulo, ocorre com a publicação da obra *O Dialeto Caipira*, de Amadeu Amaral (1976 [1920])¹¹, obra pioneira e significativa, que registra aspectos da história social do estado de São Paulo, bem como, a primeira descrição do falar paulista.

No que tange à existência de um *falar caipira*, carregado de marcas linguísticas que evidenciam a cultura dos paulistas que viviam no território da antiga província de São Paulo, Amaral (1976, p. 41) argumenta sobre a necessidade de estudos rigorosos a respeito dessa temática. O teórico também pontua que, devido a fatores diversos, esse falar caipira, suscetível à substituição por outro, estaria caminhando para o seu desaparecimento, cujas características seriam provenientes de diversos processos, como, por exemplo, o contato com os meios de comunicação de massa e o nivelamento que a escolaridade trouxe ao cenário linguístico.

O Dialeto Caipira foi obra precursora e poderia ter servido de base para publicações de maior amplitude; no entanto, o projeto *Atlas Linguístico do Estado de São Paulo/ALESP*,

¹¹ A primeira edição da obra *O Dialeto Caipira*, de Amadeu Amaral, data de 1920. Para este trabalho foi consultada a 3ª edição publicada em 1976.

coordenado pelo dialetólogo Pedro Caruso, que tinha como meta a produção de um atlas regional, por diversas contingências “não pôde ser concluído, deixando uma lacuna que dificulta a comparabilidade das mudanças linguísticas ocorridas nessa extensão territorial” (Santos, 2019, p. 21).

Castro (2006), no estudo *A resistência de traços do Dialeto Caipira: estudo com base em atlas linguísticos regionais brasileiros*, teve como objetivo geral verificar a existência de características fonéticas e lexicais do dialeto caipira, documentado no Estado de São Paulo por Amaral (1920), pontuando que

[...] dois aspectos inovadores devem ser destacados no estudo de Amadeu Amaral, que justificam a importância que lhe é atribuída: por um lado, o enfoque da variedade regional em questão em seus diferentes aspectos - fonético, lexical, morfológico e sintático -, indo além do levantamento lexical, a que se limitavam basicamente os estudos dialetológicos até então, e, por outro lado, o cuidado metodológico revelado pelo autor, conferindo confiabilidade à descrição (Castro, 2006, p. 57).

Esses dois aspectos constituíram pontos relevantes, entre outros, para a produção futura de diversos atlas regionais, bem como, o Atlas Linguístico do Brasil, projeto em curso, coordenado por um Comitê Nacional, composto por pesquisadores do Projeto ALiB¹².

Ao tratar do chamado ‘dialeto brasileiro’, Amadeu Amaral registrou sua inquietação, evidenciando a necessidade de publicações que explicitassem essa questão:

Fala-se muito num “dialeto brasileiro”, expressão já consagrada até por autores notáveis de além-mar; entretanto, até hoje não se sabe ao certo em que consiste semelhante dialeção, cuja existência é por assim dizer evidente, mas cujos caracteres ainda não foram discriminados (Amaral, 1976, p. 43).

No contexto legislativo e político, em 20 de março de 1952, o Governo brasileiro publicou o Decreto n. 30.643 que determinava, dentre as finalidades da Comissão de Filologia da Casa de Rui Barbosa, a elaboração do atlas linguístico do Brasil, como pauta prioritária.

Na busca de diretrizes para cumprir o determinado pela legislação, Serafim da Silva Neto publicou, em 1957, o *Guia para estudos dialectológicos*, numa ocasião em que os estudos dialetais no Brasil começavam a sair do plano das ideias e das leis para se concretizarem de fato. Defendia o autor a necessidade de ser formada uma “mentalidade” dialetológica no Brasil, como requisito para a produção do atlas linguístico do Brasil.

A publicação da obra *Bases para a elaboração do atlas linguístico do Brasil* (1958), de Antenor Nascentes, trouxe diretrizes para a seleção de localidades, de informantes e para a

¹² Fonte: <https://alib.ufba.br/comite-nacional>

elaboração do questionário linguístico. O mesmo autor propôs a elaboração inicial de atlas regionais, defendendo que,

Embora seja de toda vantagem um atlas feito ao mesmo tempo para todo o país, para que o fim não fique muito distanciado do princípio, os Estados Unidos, país vasto e rico e com excelentes estradas, entregou-se à elaboração de Atlas Regionais, para mais tarde juntá-los no Atlas Geral. Assim também devemos fazer em nosso país, que é também vasto e, ainda mais, pobre e sem fáceis vias de comunicação (Nascentes, 1958, p. 7).

Em 1963, foi publicado o *Atlas Prévio dos Falares Baianos* (APFB), produzido na Universidade Federal da Bahia, sob a coordenação de Nelson Rossi, inaugurando, desta forma, a Geolinguística no Brasil. Na esteira do APFB, muitos outros atlas regionais de diferentes domínios foram e vêm sendo produzidos no Brasil¹³, bem como os nacionais, como os dois primeiros volumes do Atlas Linguístico do Brasil (Cardoso et al, 2014a; 2014b).

No Seminário *Caminhos e Perspectivas para a Geolinguística no Brasil*, realizado na Universidade Federal da Bahia, em 1996, foi relançada a proposta e oficialmente aceito o planejamento de produção do Atlas Linguístico do Brasil. Considerando-se que um atlas linguístico é formado por um conjunto de mapas, nos quais são registradas as características fonéticas, morfossintáticas ou lexicais da língua falada em um território estabelecido, uma iniciativa de grande importância em termos de relação entre o campo político e os teóricos da linguagem veio reforçar, gradativamente, as bases da Dialetologia e da Geolinguística no Brasil.

A diversidade dialetal marca a proposta de Nascentes (1953), consoante a versão do mapa trabalhada por Teles (2018), figura 11, que registra “os limites dos subfalares, segundo a divisão dialetal de Antenor Nascentes” (1953).

13 Cf. Quadro 4: Amostra de atlas linguísticos regionais produzidos no Brasil (1963-2019), apresentada ao longo desta seção (p. 76).

A pesquisadora constituiu elementos a partir da cartografia digital que possibilita aos pesquisadores inserirem novas informações e obter o mapa referente à região correspondente aos dados lançados na plataforma. Dessa forma, a partir da divisão de Nascentes (1953), Teles (2018) apresenta uma nova base do mapa de Nascentes em sua tese, ou seja, um conjunto de atributos segundo os quais em futuras pesquisas será possível obter mapas com maior precisão.

Os subfalares Amazônico e Nordeste constituem o primeiro grupo, o do Norte, enquanto os subfalares Baiano, Fluminense, Mineiro e Sulista compõem o segundo grupo, o do Sul, totalizando seis subfalares. O mapa também demarca a área localizada na região Central do Brasil que, por então ser pouco povoada, foi denominada por Nascentes (1953), como “território incaracterístico”. Essa área foi estudada por Cuba (2015), em sua Tese de Doutorado *Atlas Linguístico Topodinâmico do Território Incaracterístico – ALTTI*, que identificou nesse território uma área multivarietal, fruto do contato entre “duas principais frentes migratórias: uma mais nortista, que se estende a Leste e a Oeste do “território incaracterístico”, e outra mais sulista, principalmente, paranaense e rio-grandense que avança, sobretudo, para o centro da área de estudo” (Cuba, 2015, p. 7). A autora propôs substituir “a parte que cobre o *território incaracterístico* no mapa dialetal de Antenor Nascentes, por *território multivarietal*” (Cuba, 2015, p. 218).

A respeito da divisão dialetal proposta por Nascentes (1953), Romano (2015, p. 262) argumenta que

O *falar paulista* se difunde a partir do Estado de SP, com influência na região Norte do PR, Oeste do MS, Sudoeste e interior do Estado de GO, Sul de MG e Triângulo Mineiro”. O mesmo autor destaca, ainda, que a caracterização do falar paulista se dá por maior homogeneidade lexical na área geográfica, revelando menor número de coocorrência de variantes lexicais. Ou seja, [...] há o predomínio das formas mais produtivas que são consideradas padrão.

Já o falar sulista, delimitado por Nascentes (1953), abrange o Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e parte de Mato Grosso, o que resulta em “influência sul-rio-grandense que revela o contato do português com o espanhol em áreas de fronteira, assim como, o contato com línguas de imigração, como, o alemão e o italiano” (Romano, 2018, p. 263).

Seguindo a trilha conclusiva de Romano (2015), Alencar (2018, p. 518) reitera a hipótese de delimitação de um falar paulista desvinculado do falar sulista, ponderando que

Não é possível, por ora, atestar a vitalidade da área dialetal do falar sulista considerada por Nascentes (1953) no estado de São Paulo, corroborando-se a hipótese da existência de um falar paulista com características próprias que o distingue do falar sulista. Porém, não é possível precisar se, realmente, esse

quadro linguístico já estava em curso na época das divisões dialetais propostas por Nascentes (1953) ou se configura como uma situação mais recente decorrente da urbanização, dos avanços tecnológicos e da influência das imigrações do final do século XX e XXI em que o estado de São Paulo é, muitas vezes, a porta de entrada para as demais regiões do Brasil. Além disso, reconhece-se que a linguagem dos habitantes de São Paulo, em alguns aspectos, pode ter sofrido influências no nível lexical dos falantes da região Sul e do Nordeste decorrentes das diferentes mobilidades.

Este trabalho, por seu turno, a partir de dados do Projeto ALiB, também oriundos do interior do estado de São Paulo, tem como um dos seus objetivos discutir a proposta de um “falar paulista”, a partir de novos dados, no caso dados do interior de São Paulo, com o propósito de ratificar ou não as conclusões a que chegaram os estudos supramencionados.

Na sequência, apresentam-se considerações teóricas sobre a Dialetoologia e a Geolinguística em território brasileiro.

2.2. A Dialetoologia e a Geolinguística no contexto dos estudos linguísticos

Ao investigar fenômenos linguísticos, é importante considerar, a princípio, a relação entre esses fenômenos e os fatos sociais. Há que se reconhecer a importância dos estudos dialetais, pois pesquisas que envolvem as variedades linguísticas são de suma importância a todos que se interessem pela cultura de um povo, pois é por intermédio da língua e, mais especificamente do léxico, que aspectos inerentes a cada grupo são mantidos e repassados às diferentes gerações.

Definida como a disciplina que se ocupa do estudo de dialetos e falares, compreendendo as variedades de natureza geográfica de uma língua, em sentido amplo, a Dialetoologia é a subárea da Linguística que tem por objeto de estudo os dialetos, considerados como quaisquer variedades de uma língua, segundo Ferreira e Cardoso (1994, p. 19).

Para Câmara Jr. (1978, p. 94), a Dialetoologia “é o estudo do arrolamento, sistematização e interpretação dos traços linguísticos dos dialetos”, enquanto Dubois (1978, p. 185) registra tratar-se de uma “[...] disciplina que assumiu a tarefa de descrever comparativamente os diferentes sistemas ou dialetos em que uma língua se diversifica no espaço, e de estabelecer-lhe os limites”. Cardoso (1996, p. 130-131), por seu turno, enfatiza que

[...] a importância dos estudos dialetais se evidencia não apenas no que diz respeito aos estudos linguísticos stricto sensu, mas também no que se refere a outros campos do conhecimento com os quais mantém profunda relação e explícita interface. [...]. É reconhecida a relevância da contribuição que esse ramo de estudos da linguagem pode trazer à reconstituição da história, ao

entendimento da organização demográfica, às questões de natureza antropológica, em geral, e ao próprio ensino da língua materna.

Consoante Ferreira e Cardoso (1994, p. 37- 44), a história da Dialetologia no Brasil pode ser estudada em três diferentes fases, a saber: a primeira tem seu início com a publicação de um informe sobre ‘les différences que le dialecte brésilien pourrait présenter, comparé à la langue du Portugal’, de Visconde de Pedra Branca, em 1826, e termina com a publicação de *O dialeto caipira*, de Amadeu Amaral (1920). Trata-se de uma fase marcada pela publicação de diversos dicionários, vocabulários e léxicos regionais. A segunda fase, por sua vez, destaca-se pela presença de estudos de cunho gramatical, diferenciando-se da primeira em que a tônica eram as obras lexicográficas. Há, ainda, nessa fase, a preocupação de analisar as variações do português e não somente listar dados. As publicações de maior expressão dessa fase são: *O Dialeto Caipira*, de Amadeu Amaral (1920) e *O Linguajar Carioca*, de Antenor Nascentes (1953). A terceira fase tem o seu destaque o crescimento dos estudos de Geografia Linguística no Brasil e os trabalhos com base em *corpus* elaborado, sistematicamente, com o propósito definido de construção do Atlas Linguístico do Brasil.

Mota e Cardoso (2006), a partir do exame da periodização dos estudos dialetais estabelecidos por Ferreira e Cardoso (1994), incluíram uma quarta fase, com destaque para a elaboração do Atlas Linguístico do Brasil e para as atualizações dos estudos dialetais e geolinguísticos no país. Teles (2018), por seu turno, defende que uma quinta fase da Geolinguística brasileira foi marcada com a publicação dos dois primeiros volumes do ALiB, em 2014.

Na atualidade, a Dialetologia é considerada por muitos pesquisadores não só sob o ponto de vista diatópico, pois a visão do século XIX da Dialetologia que era voltada para o estudo da língua de uma população predominantemente da zona rural e sem escolaridade, no século XX, com o desenvolvimento da Sociolinguística, a partir dos anos 1960, a Dialetologia adquire o caráter pluridimensional.

Desta forma, a Dialetologia atual não mais orienta a produção de apenas atlas monodimensionais monostráticos, monogeracionais e monofásicos, como os tradicionais, mas sim traz diretrizes para a produção de atlas pluridimensionais, com informações sobre a variação linguística em diferentes dimensões: a diatópica, a diastrática, a diageracional, a diassexual e a diafásica. Conforme Thun (2005, p. 71), os atlas pluridimensionais podem contemplar até oito dimensões da variação linguística, conforme descritas no Quadro 1, na sequência:

Quadro 1 - Dimensões da Variação Linguística (Thun, 2005)

DIMENSÃO	RELAÇÕES
Dialingual	Duas línguas diferentes.
Diatópica	Informantes naturais da região pesquisada, ou seja, considera a topoestaticidade dos informantes.
Diatópico-cinética	Informantes de natureza topostática e indivíduos topodinâmicos, ou seja, falantes que migraram para a região pesquisada ou que, cotidianamente, transitam entre duas regiões linguísticas.
Diastrática	Informantes de classes sociais diferentes ('classe alta' X 'classe baixa', por exemplo).
Diageracional	Informantes de duas ou mais faixas etárias (jovens, idade adulta, idosos).
Diassexual	Informantes de dois sexos (homem / mulher).
Diafásica	Graus de interlocução diferentes (discurso controlado, discurso livre, texto de leitura, entre outros).
Diarreferencial	Questões objetivas e/ou metalinguísticas da língua.

Fonte: Adaptado pela autora, com base em Thun (2005, p. 71)

Essa visão plural, em termos de dimensões, muito contribui para a valorização dos diversos traços linguísticos que compõem a sociedade brasileira que, por sua vez, se repercute na identidade do país, por meio da linguagem, pois, na pluralidade, cada vez mais, a Linguística compreende a língua como realização multifacetada e heterogênea, concedendo espaço à fala, como entidade individual dos falantes.

Nogueira e Isquerdo (2005, p. 231) assim se posicionam acerca dessa valorização e expansão da identidade linguística na sociedade contemporânea:

Nova ordem social, política, cultural, econômica e linguística instaura-se na era da modernidade, quando a globalização, resultante da informatização do mundo, configura-se como ameaça às diferenças, às minorias étnicas e socioculturais, aos saberes locais e regionais, criando uma consciência a respeito da valorização das diferentes identidades linguísticas e culturais, cujos saberes tradicionais e experiências precisam ser conhecidos e resgatados. [...] os novos paradigmas do saber emergente, ao mesmo tempo em que apontam para a pluralidade cultural, linguística, econômica, demonstram que, cada vez mais se acentuam as preocupações com o regional, o local, o individual, categorias definidoras das identidades, que procuram, mais do que nunca, ser reconhecidas dentro desse cenário de disputa entre a unificação e a hibridação cultural.

Nessa perspectiva, a Dialetoлогия configura-se como o ramo da ciência linguística que se ocupa do estudo das diferenças dialetais ou regionais de uma língua, diferenças geográficas que são representadas em mapas e analisadas, também, pela Geografia Linguística/Geolinguística que fornece parâmetros para a distribuição dos dados linguísticos no

âmbito de um determinado espaço geográfico, ou seja, a Geolinguística constitui o método da Dialetoлогия que, por seu turno, se ocupa da representação dos dialetos em formato de mapas que, em conjunto, dão origem aos Atlas Linguísticos.

Dessa forma, o principal objetivo dos trabalhos de natureza dialetológica é evidenciar formas e expressões linguísticas usadas em determinado espaço geográfico, porém, não se resume à simples representação dos dados em cartas linguísticas, embora a representação cartográfica seja um dos mais utilizados métodos geolinguísticos, por meio das quais se registra um número relativamente elevado de formas linguísticas cuja distribuição é visualizada no espaço geográfico em estudo.

Os atlas linguísticos constituem, ainda,

[...] mananciais para outras pesquisas. Repositórios da fala de uma dada época, enquanto membros de comunidades localizadas em determinadas regiões, eles são o registro dos itens lexicais utilizados por aqueles segmentos sociais. Muitas vezes, como não constam de dicionários, glossários e livros, esses itens estão fadados ao desaparecimento. Neste contexto, os atlas são documentos que contribuem efetivamente para o resgate e a preservação da língua portuguesa. Nesse sentido, são relevantes para o ensino/aprendizagem da língua portuguesa, sobretudo no tocante à elaboração e ao aperfeiçoamento de material didático (Santos, 2008, p. 138).

Percebe-se que os atlas linguísticos e os estudos geolinguísticos não são apenas importantes para o registro e documentação das variações linguísticas existentes nas áreas pesquisadas, mas, ao contrário, seu alcance ultrapassa uma visão simplista, pois, ao destacar como objeto de análise a língua oral, cria uma fundamentada base geográfica para a interpretação histórica de fatos da língua.

A Geolinguística é considerada, pois, um método de pesquisa linguística que se propõe a reconhecer e representar as áreas de extensão dos fatos linguísticos (fonéticos, morfológicos, sintáticos e lexicais). Borba (1976, p. 54) assim sintetiza essa questão:

[...] a pesquisa Geolinguística tende a transformar-se numa indagação histórica, com base geográfica, tornando-se, então, importante para a linguística diacrônica. Demonstra o que separa, com o tempo, as línguas aparentadas e o que aproxima as línguas não aparentadas, por exemplo. Serve para a interpretação histórica dos fatos da língua, mas tem base diacrônica, pois a pesquisa se faz na língua atual, em determinado estado. Os conjuntos são distribuídos em mapas, cujo conjunto forma um atlas linguístico.

A documentação dos fatos linguísticos em forma de atlas demonstra, entre outros aspectos, o registro das variações nas diferentes localidades, possibilitando analisar, por meio de diversos procedimentos, as unidades léxicas incluindo as que compõem o *corpus* deste estudo, por exemplo. Assim, a Geolinguística tem contribuído, consideravelmente, para o

progresso da ciência linguística, no sentido de demonstrar que as mudanças na língua acontecem, em larga escala, por motivações sociais e culturais, tendo as unidades léxicas como manifestações da cultura que acompanham em sua difusão os conceitos e os objetos de determinado espaço na sociedade.

2.3. Os Atlas Linguísticos regionais brasileiros

Os teóricos pioneiros da Dialetologia no Brasil – Antenor Nascentes, Serafim da Silva Neto, Celso Cunha e Nelson Rossi – contribuíram para a oficialização do Decreto n. 30.643, de 20 de março de 1.952, que tratou da criação do 1º atlas linguístico do Brasil, cuja elaboração, à época, foi considerada complexa, sobretudo, pelas condições das estradas e formas de comunicação. Assim, o trabalho se constituiu, inicialmente, na confecção dos atlas regionais, como forma de reunir as primeiras informações sobre aspectos linguísticos das regiões para, posteriormente, constituir um grande projeto de alcance nacional, o que somente foi concretizado em 1996, com o Seminário *Caminhos e perspectivas para a geolinguística no Brasil*, realizado na Universidade Federal da Bahia (Cardoso, 2014).

O Quadro 2, na sequência, reúne uma amostra dos atlas regionais já produzidos no Brasil em aproximadamente cinco décadas.

Quadro 2 - Amostra de atlas linguísticos regionais produzidos no Brasil (1963-2019)

ATLAS	ANO	ÁREA COBERTA	COORD./AUTORIA
Atlas Prévio dos Falares Baianos (APFB)	1963	Área baiana dos falares baianos, segundo a classificação de Antenor Nascentes, os Estados da Bahia, Sergipe, Norte de Minas, Leste de Goiás e do atual Tocantins.	Nelson Rossi.
Esboço de um Atlas Linguístico de Minas Gerais (EALMG)	1977	Os resultados do atlas apontam para a confirmação da existência de três falares distintos no território mineiro: o falar baiano ao Norte, o falar paulista no Sul e Sudeste e o falar mineiro no Centro-Leste.	Mário Roberto Zágari, José Ribeiro, José Passio e Antônio Gaio.
Atlas Linguístico da Paraíba (ALPB)	1984	Estado da Paraíba, região Nordeste do Brasil.	Maria do Socorro Silva de Aragão e Cleuza Bezerra de Menezes.
Atlas Linguístico de Sergipe (ALS)	1987	Estado de Sergipe, região Nordeste do Brasil.	Carlota Ferreira <i>et al</i>
Atlas Linguístico do	1994	Estado do Paraná	Vanderci de Andrade

Paraná (ALPR)			Aguilera
Atlas Linguístico de Sergipe II (ALS II)	2002	Estado de Sergipe, região Nordeste do Brasil. É o segundo volume do Atlas Linguístico de Sergipe (ALS), para o qual se utiliza o corpus não explorado no primeiro volume.	Suzana Alice Marcelino Cardoso
Atlas Linguístico-Etnográfico da Região Sul do Brasil (ALERS)	2002	Rede de pontos: 294 localidades - 106 no Paraná, 86 em Santa Catarina e 102 no Rio Grande do Sul.	Walter Koch
Atlas Linguístico Sonoro do Pará (ALISPA)	2004	Dez cidades do estado do Pará.	Abdelhak Razky
Atlas Geolinguístico do Litoral Potiguar (ALiPTG)	2007	Cinco municípios do Rio Grande do Norte.	Maria das Neves Pereira
Atlas Linguístico de Mato Grosso do Sul (ALMS)	2007	32 localidades do estado de Mato Grosso do Sul.	Dercir Pedro de Oliveira
Atlas Semântico-Lexical da Região do Grande ABC	2007	Região do Grande ABC paulista, formada por sete municípios – Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul, Diadema, Mauá, Ribeirão Pires e Rio Grande da Serra.	Adriana Cristina Cristianini
Atlas Linguístico da Mata Sul de Pernambuco (ALMASPE)	2009	Mata Sul Pernambucana	Edilene Maria de Oliveira Almeida
Atlas Linguístico da Mesorregião Sudeste de Mato Grosso (ALMESEMT)	2009	Alto Araguaia, Campo Verde, Dom Aquino, Guiratinga, Itiquira, Poxoréo, Rondonópolis e Tesouro, municípios da região Sudeste de Mato Grosso.	Marigilda Antônio Cuba
Atlas Linguístico do Estado do Ceará (ALECE)	2010	Municípios do estado do Ceará	Alexandre F. Caskey, José Carlos Gonçalves, Mário Zágari e José Rogério Fontenele Bessa
Atlas Semântico-Lexical de Caraguatatuba, Ilhabela, São Sebastião e Ubatuba - municípios do Litoral Norte de São Paulo	2010	Municípios de Caraguatatuba, Ilhabela, São Sebastião e Ubatuba	Márcia Regina Teixeira da Encarnação

Atlas Geossociolinguístico de Londrina (AGeLO)	2012	Dez localidades do município de Londrina	Valter Pereira Romano
Atlas Linguístico de Pernambuco (ALiPE)	2013	Vinte pontos de inquéritos distribuídos em toda a extensão territorial de Pernambuco,	Edmilson José de Sá
Atlas Linguístico Topodinâmico do Território Incaracterístico	2015	Em MT: Aripuanã, Guarantã do Norte, Luciara, Juara, Sinop, Diamantino e Nova Xavantina; em RO: Guajará-Mirim e Ji-Paraná; em GO: Pilar de Goiás e; em TO: Formoso do Araguaia.	Marigilda Antonio Cuba
Atlas Linguístico Pluridimensional do Português Paulista - tomos 4, 5 e 6 - níveis semântico-lexical e fonético-fonológico do vernáculo da região do Médio Tietê	2019	Região do Médio Tietê	Selmo Ribeiro Figueiredo Junior

Fonte: Elaborado pela autora, a partir dos dados disponibilizados no site do Projeto ALiB (<https://alib.ufba.br/>)

2.4. O Projeto ALiB na Dialetologia brasileira

O Projeto ALiB representa um ‘verdadeiro divisor de águas’ nos estudos dialetológicos no Brasil, pois, em grande parte e medida, ele se beneficiou de toda a história construída pela Dialetologia brasileira.

O Projeto Atlas Linguístico do Brasil tem por meta mais ampla a produção de um atlas geral do português do Brasil. Esse propósito começou a se concretizar em 2014, durante o III Congresso de Dialetologia e Sociolinguística (III CIDS), realizado em Londrina, com o lançamento dos dois primeiros volumes do Atlas Linguístico do Brasil. O volume I compreende a Introdução, a metodologia, com ênfase para a rede de pontos, os questionários linguísticos e o perfil dos informantes. Já o Volume II reúne 159 cartas linguísticas, com dados de 25 capitais brasileiras.

Como já anunciado, o *corpus* deste estudo foi constituído por dados do *corpus* do Projeto ALiB, documentados nas 37 localidades da rede de pontos do Projeto ALiB no estado de São Paulo. A consulta ao site do Projeto favoreceu o acesso a trabalhos já concluídos e em

construção, com base em dados do *corpus* do Projeto, dentre eles os que estudaram a temática evidenciada nesta Tese, conforme informa o quadro a seguir:

Quadro 3 - Trabalhos sobre a temática *Religião e Crenças* - Projeto ALiB (2012-2023)

TÍTULO	AUTOR/ANO	OBJETIVO
Tabus linguísticos nas capitais do Brasil: um estudo baseado em dados geossociolinguísticos.	Vanessa Cristina Martins Benke (2012)	Identificar possíveis recursos substitutivos dos vocábulos tabus empregados pelos falantes das capitais e, por extensão, as unidades lexicais que se configuraram como tabuísticas e como eufêmicas, obtidas por meio das perguntas 121, 137, 141, 142 e 147 QSL ¹⁴ .
Denominações para “diabo” nas capitais brasileiras: um estudo geossociolinguístico com base no projeto atlas linguístico do Brasil	Geisa Borges da Costa (2016)	Descrever e analisar as denominações utilizadas pelos falantes das capitais do Brasil para nomear o item lexical “diabo” (QSL 147).
Religiões e crenças na Bahia: aspectos do léxico espelhados nos dados do projeto ALiB	Ingrid Gonçalves de Oliveira (2016)	Descrever e retratar, por meio de cartas linguísticas, o repertório lexical que recobre o vocabulário religioso baiano (perguntas QSL 147, 148. 149, 150, 151, 152, 153 e 154).
Tabu linguístico no português falado no Maranhão, na Bahia e em Guiné-Bissau	Danildo Mussa Fafina (2017)	Investigar o tabu linguístico no português falado no Brasil – Maranhão e Bahia – e em Guiné-Bissau, espaços formados por grupos humanos com cultura e modos diferentes de olhar o mundo, dois países que adotam o português como língua oficial (perguntas 121, 135 e 147 QSL).
Tabus linguísticos no sul do Brasil: um estudo com base em dados geolinguísticos	Kamilla de Lima Vieira (2023)	Analisar denominações para “diabo”; “fantasma” e “feitiço” na Região Sul do Brasil, com base em dados lexicais do Projeto ALiB (Atlas Linguístico do Brasil) fornecidos por falantes das capitais e do interior dos estados do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande

¹⁴ Nota-se que a pesquisa de Benke (2012), dentre outras perguntas, descreveu e analisou os dados apurados pela equipe do Projeto ALiB, como resposta para a questão 147 do QSL/ALiB nas capitais brasileiras, nas perspectivas dialetal e léxico-semântica, com destaque para a questão dos tabus linguísticos.

		do Sul, como respostas para três perguntas do Questionário Semântico-lexical (QSL) área temática <i>religião e crenças</i> .
--	--	--

Fonte: Dados disponíveis no site do Projeto ALiB (<https://alib.ufba.br/>)

Além desses trabalhos referentes à área semântica da *Religião e Crenças*, incluindo o tema *tabus*, também merecem registro as pesquisas de Alencar (2018) e de Santos (2019) que analisaram dados lexicais do estado de São Paulo, respectivamente, o léxico de brinquedos e brincadeiras infantis e a norma lexical no português falado em São Paulo, reflexões acerca do rural e do urbano.

O Projeto ALiB fundamenta-se nos princípios gerais da Geolinguística contemporânea e toma por base um dos objetivos básicos dos atlas linguísticos, isto é, investigar a heterogeneidade das manifestações da língua em uso num espaço geográfico, valorizando características da variedade linguístico-cultural de cada região. O Projeto é orientado pelos seguintes objetivos específicos (Comitê Nacional..., 2001, p. vii):

Descrever a realidade linguística do Brasil, no que tange à língua portuguesa, com enfoque prioritário na identificação das diferenças diatópicas (fônicas, morfossintáticas e léxico-semânticas), consideradas na perspectiva da Geolinguística.

Oferecer aos estudiosos da língua portuguesa (linguistas, lexicólogos, etimólogos, filólogos etc.), aos pesquisadores de áreas afins (história, antropologia, sociologia etc.) e aos pedagogos (gramáticos, autores de livros-texto, professores) subsídios para o aprimoramento do ensino/aprendizagem e para uma melhor interpretação do caráter multidialetal do Brasil.

Estabelecer isoglossas com vistas a traçar a divisão dialetal do Brasil, tornando evidentes as diferenças regionais através de resultados cartografados em mapas linguísticos e realizar estudos interpretativos de fenômenos considerados.

Examinar os dados coletados na perspectiva de sua interface com outros ramos do conhecimento – história, sociologia, antropologia etc. – de modo a poder contribuir para fundamentar e definir posições teóricas sobre a natureza da implantação e desenvolvimento da língua portuguesa no Brasil.

Oferecer aos interessados nos estudos linguísticos um considerável volume de dados que permita aos lexicógrafos aprimorarem os dicionários, ampliando o campo de informações; aos gramáticos atualizarem as informações com base na realidade documentada pela pesquisa empírica; aos autores de livros didáticos adequarem a sua produção à realidade cultural de cada região; aos professores aprofundar o conhecimento da realidade linguística, refletindo sobre as variantes de que se reveste a língua portuguesa no Brasil e, conseqüentemente, encontrando meios de, sem desprestigiar os seus dialetos de origem, levar os estudantes ao domínio de uma variante tida como culta.

Contribuir para o entendimento da língua portuguesa no Brasil como instrumento social de comunicação diversificado, possuidor de várias normas de uso, mas dotado de uma unidade sistêmica.

As bases metodológicas do Projeto ALiB se fundamentam nos parâmetros teórico-metodológicos da Geolinguística, mais precisamente, na Geolinguística pluridimensional, à medida que contempla as variáveis diastrática, diagenérica, diageracional, diarreferencial e diafásica. Para Cardoso (2010, p. 63), “[...] a ênfase que assumem os fatores sociais na consideração dos fatos linguísticos é, na verdade, uma resposta a exigências da nova configuração de que se reveste o mundo atual”; “[...] e a geolinguística está apenas respondendo aos apelos da realidade atual”.

Nesse contexto, percebe-se a positiva relação entre o desenvolvimento científico, o desenvolvimento do método e a questão tecnológica da atualidade, pois, para além da apresentação de cartas linguísticas, o ALiB prevê a produção de estudos interpretativos dos dados constantes das cartas, bem como, no campo acústico, valorizar informações que permitam o acesso à voz do informante e, ainda, a exibição, via Internet, de cartas e localização de pontos de inquérito e respectivas ocorrências registradas, como nos denominados atlas de terceira geração.

2.5. Projeto ALiB: metodologia

A metodologia do Projeto ALiB atende os requisitos básicos para a produção de um atlas linguístico: definição de uma rede de pontos e do perfil dos informantes e a produção dos questionários linguísticos, conforme especificado na sequência.

2.5.1. Rede de Pontos

A rede de pontos do Projeto ALiB é composta por 250 localidades, distribuídas por todo o território brasileiro, e foram selecionadas consoante critérios demográficos, históricos e culturais, tendo-se, também, levado em consideração a extensão de cada estado/região e a natureza do povoamento na delimitação do número de pontos em cada unidade da Federação. A rede de pontos totaliza 80 pontos na região Sudeste, assim distribuídos: 23 pontos no estado de Minas Gerais; cinco no estado do Espírito Santo; 14 no estado do Rio de Janeiro e 38 pontos no estado de São Paulo, a capital e 37 no interior, esses últimos contemplados por este estudo.

A Carta V do Atlas Linguístico do Brasil, volume II (Cardoso et al., 2014b, p. 59) contém a rede de pontos Projeto ALiB e sua respectiva distribuição nas cinco regiões brasileiras, conforme a figura 11, na sequência:

Figura 11 - Rede de pontos do Projeto ALiB: CARTA V



Fonte: Cardoso *et al.* (2014b, p. 59)

2.5.2. Informantes

A definição do perfil dos 1.100 informantes do Projeto ALiB obedeceu aos seguintes critérios: diatópico, nascidos na localidade e filhos de pais nascidos na mesma região linguística a que se vincula a localidade; sociais, duas faixas etárias (18 a 30 anos; 50 a 65 anos); sexos masculino e feminino; escolaridade (ensino fundamental incompleto nas localidades do interior; nas capitais foram acrescentados quatro informantes com ensino superior completo, respeitando os demais critérios mencionados).

2.5.3. Questionários

O questionário linguístico do Projeto ALiB reúne três questionários distintos, com o fim de contemplar níveis linguísticos diferenciados (fonético-fonológico, lexical e morfossintático), resultando na configuração constante no quadro que segue:

Quadro 4 – Estrutura do Questionário Linguístico – Projeto ALiB

Questionários	Número de perguntas
Fonético-fonológico	159 - Perguntas + 11 questões de prosódia
Semântico-lexical	202 perguntas
Morfossintático	49 perguntas
Questões de pragmática	04 perguntas
Temas para discursos semidirigidos	04 temas (relato pessoal; comentário; descrição; relato não pessoal)
Perguntas metalinguísticas	06 perguntas
Texto para leitura	
A "Parábola dos sete vimes"	

Fonte: Elaborado pela autora a partir dos dados do Questionário do Projeto ALiB (Comitê..., 2001)

A primeira versão do questionário foi publicada em 1998, tendo como propósito atender às solicitações de pesquisadores interessados em conhecer e testar esse instrumento de coleta de dados definido pela metodologia do Projeto ALiB e propiciar aplicações de caráter experimental previstas e realizadas em diferentes pontos do país. A partir do que revelaram esses inquéritos experimentais procedeu-se a uma análise crítica da proposta testada e à reformulação dos questionários, o que resultou na versão final do instrumento de coleta de dados, que foi aplicada em todo o território nacional (Comitê Nacional..., 2001).

A seção subsequente traz um panorama do processo histórico que conformou o território do atual estado de São Paulo.

SEÇÃO III – ASPECTOS HISTÓRICO-DEMOGRÁFICO-SOCIOCULTURAIS DO ESTADO DE SÃO PAULO

Tendo em vista os objetivos propostos para este estudo, esta seção aborda aspectos geográficos e históricos do estado de São Paulo, sobretudo, um panorama sobre o processo histórico que conformou seu território, apontando, nesse contexto, elementos determinantes de sua consolidação socioespacial, de sua demografia e de sua constituição populacional e cultural, pontuando, nesse percurso, a origem das localidades que integram a rede de pontos do Projeto Atlas Linguístico do Brasil/ALiB, na unidade da Federação selecionada para esta Tese.

3.1. Os caminhos da expansão territorial e econômica de São Paulo (1545 – 1964)

Neste tópico, busca-se descrever aspectos da relação intrínseca entre a expansão das fronteiras econômica e populacional que, a partir da ação colonizadora portuguesa e após a emancipação política do Brasil, num período de cinco séculos, estabeleceu os contornos cartográficos do estado, conforme dados registrados no quadro seguinte:

Quadro 5 - Emancipação administrativa das localidades da rede de pontos do ALiB, no estado de São Paulo, segundo o século

Século	Localidade
Século XVI	Santos Cananéia
Século XVII	Taubaté Guaratinguetá Sorocaba
Século XVIII	Mogi Mirim Itapetininga Bragança Paulista Campinas
Século XIX	Franca Piracicaba Araraquara Botucatu Caraguatatuba Capão Bonito Mococa Ribeirão Preto Barretos

	Ibitinga Itararé São José do Rio Preto Bauru
Século XX	Assis Presidente Prudente Araçatuba Bernardino de Campos Lins Marília Ribeira Andradina Votuporanga Registro Jales Presidente Epitácio Teodoro Sampaio

Fonte: Organizado pela autora, com base em Odália e Caldeira (2010)

No período de cinco séculos ocorreram transformações substanciais na estrutura econômica e social do território paulista que singularizaram os municípios que compõem a rede de pontos do Projeto ALiB em São Paulo que permitem relacioná-los aos diferentes ciclos de produção econômica e expansão demográfica que marcaram a história da consolidação territorial do estado de São Paulo.

Ao longo desta seção, adota-se a noção de longa duração¹⁵ como método de análise temporal, pois, observando-se o ano de autonomia administrativa das localidades que constituem a rede de pontos do Projeto ALiB, nota-se que a origem da primeira delas (Santos) remonta ao ano de 1545, enquanto a última (Teodoro Sampaio) obteve sua emancipação em 1964, consoante o Quadro 6:

¹⁵ Para Fernand Braudel (1965), a longa duração é o tempo das estruturas (econômica, social, das mentalidades), caracterizada por um ritmo de mudança muito lento, imperceptível no transcorrer da vida cotidiana ou das conjunturas políticas; por isso, tais transformações só podem ser observadas em recortes de grande extensão temporal. Para saber mais ver: Braudel (1965) e Silva (2015).

Quadro 6 - Rede de pontos: Projeto ALiB - São Paulo/autonomia administrativa

Mesorregião paulista	Localidade/nº do ponto Projeto ALiB	Ano de municipalização (ou da autonomia administrativa) ¹⁶
São José do Rio Preto	Jales/150	1948
	Votuporanga/151	1944
	São José do Rio Preto/152	1894
Ribeirão Preto	Barretos/153	1885
	Franca/154	1821
	Ribeirão Preto/157	1871
Araçatuba	Andradina/155	1938
	Araçatuba/156	1921
Bauru	Lins/ 158	1926
	Bauru/167	1896
	Botucatu/171	1855
Araraquara	Ibitinga/159	1890
	Araraquara/163	1832
Campinas	Mococa/160	1871
	Mogi Mirim/168	1769
	Campinas/ 173	1797
Presidente Prudente	Presidente Epitácio/161	1948
	Adamantina/162	1948
	Teodoro Sampaio/164	1964
	Presidente Prudente/ 165	1921
Marília	Marília/166	1928
Assis	Assis/169	1917
	Bernardino de Campos/170	1923
Piracicaba	Piracicaba/172	1821
Macrometropolitana Paulista	Bragança Paulista/174	1797
	Sorocaba/178	1661
Vale do Paraíba Paulista	Taubaté/175	1645
	Guaratinguetá/176	1651
	Caraguatatuba/180	1857
Itapetininga	Itapetininga/177	1770
	Itararé/181	1893
	Capão Bonito/ 182	1868
	Ribeira/185	1936
Litoral Sul Paulista	Itanhaém/183	1700

¹⁶ Refere-se ao ano em que a localidade foi desmembrada de outra a qual estava submetida, tornando-se autônoma do ponto de vista territorial e administrativo.

	Registro/186	1944
	Cananéia/ 187	1600
Metropolitana de São Paulo	Santos/184	1545

Fonte: Organizado pela autora, com base em Odália e Caldeira (2010)

A argumentação apresentada pauta-se em pesquisa bibliográfica realizada a partir de consultas a livros, capítulos de livros e artigos científicos oriundos de pesquisas acadêmicas que versam sobre aspectos econômicos, políticos e sociais que caracterizaram a formação de São Paulo, do início da exploração colonial portuguesa até sua consolidação no período republicano. Também foram realizadas consultas a dados e informações disponíveis no formato *online*, em *sites* de órgãos oficiais, tais como Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Prefeituras e Câmaras Municipais das respectivas localidades.

Conforme Gonçalves, Oliveira e Mont Serrath (2020, p. 02), as dinâmicas e as transformações da colonização, permeadas pela apropriação de terras e de trabalho em vista da produção mercantil, são elementos cruciais para a história de São Paulo ao longo dos séculos. Dessa forma, os sentidos da colonização paulista devem ser entendidos a partir da inserção de seu território nas lógicas e nos mecanismos de expansão da economia mercantilista e capitalista que estabeleceram as condições de desenvolvimento econômico interno do seu território, durante a Colônia e, posteriormente, durante o Império e a República.

Partindo da argumentação desses autores, é possível estabelecer que há uma estreita relação entre os processos históricos que marcaram o desenvolvimento de São Paulo, do período colonial até a segunda metade do século XX, e as diferentes formas de locomoção empregadas para ocupação e exploração dos territórios que, progressivamente, foram incorporados à dinâmica econômica da capitania (no período colonial), da província (no período imperial) e do estado (no período republicano).

Nesse sentido, e como critério de exposição, o texto está organizado em três partes, buscando-se relacionar os principais meios de locomoção empregados como vetores da expansão econômica e demográfica paulista à sua consolidação territorial e ao surgimento das localidades que compõem a rede de pontos do Projeto ALiB. Essa estrutura busca conferir inteligibilidade à forma de análise proposta, em que os processos históricos que determinaram a expansão territorial e populacional de São Paulo são abordados sob uma perspectiva temporal de longa duração.

Destaca-se que, em razão da natureza desta Tese, não se pretende estabelecer reflexões

aprofundadas sobre as causas e consequências das transformações que aconteceram na estrutura socioeconômica do estado de São Paulo durante seu processo de consolidação territorial e populacional, mas situar descritivamente, conforme a seguir, essas transformações na cronologia que indica a origem das localidades que constituem a rede de pontos do Projeto ALiB nesse estado.

3.1.1 Os caminhos fluviais: as origens e o espaço da colonização paulista (séculos XVI a XVIII)

A origem do espaço do estado de São Paulo remonta ao início da invasão colonialista portuguesa, ocorrida a partir de 1530, nas terras que se tornariam, posteriormente, o Brasil. Essa ocupação foi sistematizada a partir do modelo administrativo das Capitanias Hereditárias, estabelecido pelo rei Dom João III, em 1543, pelo qual o território ocupado por Portugal no continente americano foi dividido e distribuído a nobres portugueses, para que esses investissem e viabilizassem a ocupação, a proteção e a exploração econômica das terras recebidas, estando eles submetidos diretamente à autoridade do rei de Portugal.

O sistema das Capitanias Hereditárias possibilitava uma administração descentralizada das terras a serem ocupadas pela coroa portuguesa, pois cabia aos donatários, nome usado para designar aqueles que recebiam a posse de uma Capitania, a prerrogativa de organizar e gerir todo o aparato necessário para a sua exploração. Contudo, várias dificuldades, tais como a distância da metrópole, a falta de recursos financeiros dos donatários e a escassez de recursos naturais que permitissem um rápido e fácil retorno econômico dos investimentos feitos pelos donatários, fizeram com que a coroa portuguesa substituísse esse sistema, a partir de 1549, pelo chamado Governo-Geral.

A administração política e a exploração econômica da Colônia passaram, então, a ser centralizadas pelo governo português; porém, os antigos donatários mantiveram o direito à propriedade das terras recebidas, ficando submetidos à autoridade do Governo-Geral. Ou seja, mudou-se o regime de administração colonial, mas manteve-se a estrutura da divisão territorial implementada pelas capitanias para a ocupação colonizadora.

Dentre as 14 Capitanias Hereditárias criadas pelo monarca português, estavam a capitania de São Vicente, cujo donatário era Martim Afonso de Sousa, e as capitanias de Santo Amaro e de Santana, que tinham como donatário Pero Lopes de Sousa, todas localizadas na região mais ao Sul da colônia portuguesa na América, conforme destacado no mapa do IBGE

terras de suas respectivas capitanias, em função das leis sucessórias que regiam a nobreza de Portugal, a Coroa portuguesa adquiriu, por meio de compra, no começo do século XVIII, a Capitania de São Vicente que, nesse período, já havia incorporado terras das capitanias de Santo Amaro e de Santana, criando, em 1709, a Capitania de São Paulo e Minas do Ouro.

O mapa, a seguir, permite observar que a Capitania de São Paulo chegou a ocupar a maior parte do território dominado pelos portugueses em suas posses coloniais na América. Esse território corresponderia, no início do século XVIII, ao que hoje é uma grande parcela das regiões Centro-Oeste, Sudeste e Sul do Brasil.

Figura 13 – Máxima expansão da capitania de São Paulo - Séculos XVI – XVIII



Fonte: Reproduzido por Silva (1949, p. 36) para a obra Geografia dos Transportes.

Com o avanço da exploração aurífera em seu território, a Capitania de São Paulo foi dividida, em 1720, para fins de criação da Capitania de Minas Gerais. Posteriormente, em 1748,

pelo mesmo motivo, seu território foi novamente desmembrado para a criação das Capitanias de Goiás e de Mato Grosso. Nesse mesmo ano, a Capitania de São Paulo perdeu sua autonomia, sendo anexada ao Rio de Janeiro, então capital da Colônia. Apenas em 1765 a Capitania de São Paulo retomou sua autonomia administrativa, mas com um território significativamente menor que o anterior.

Concomitantemente e para além das disputas políticas que foram se definindo, ao longo dos dois primeiros séculos da colonização do Brasil, os contornos administrativos da Capitania de São Paulo, os grupos sociais que se estabeleceram no território paulista, com o objetivo de explorar suas riquezas, foram estabelecendo meios para tal empreendimento, visando a torná-lo viável e lucrativo.

Logo no início da ocupação colonial, nas capitanias de São Vicente e de Santo Amaro, ocorreu a instalação de engenhos de açúcar na região litorânea, aos moldes daqueles também instalados nas capitanias do nordeste da Colônia, o que originou localidades como Cananéia. Contudo, essa iniciativa não apresentou os resultados esperados em comparação à produção nordestina, o que levou ao seu rápido declínio (Silva *et al*, 2009).

Esse acontecimento incentivou o interesse, já existente, por parte de colonizadores e jesuítas, pela exploração das terras do interior da capitania. Nesse sentido, Gonçalves, Oliveira e Mont Serrath (2020, p. 07) esclarecem que

[...] o avanço inicial da colonização do território paulista teve como atores principais os colonos, a Coroa, os jesuítas e os ameríndios. Estes últimos tiveram papel fundamental na ocupação do planalto, cujas rotas, caminhos e trilhas foram decisivas no processo de expansão europeia da colonização dessas áreas.

Nessa direção, não só a malha de caminhos terrestres usados pelos indígenas para se locomoverem e se comunicarem entre si e com outras etnias, como também, os caminhos fluviais permitidos pela hidrografia do território do interior da Colônia foram empregados pelos colonizadores na busca por metais preciosos para explorar e por indígenas para escravizar.

Por meio da observação do mapa, a seguir, é possível notar que, ao longo dos séculos XVI ao XVIII, os colonizadores que partiram de São Paulo, passando por Sorocaba, atingiram os atuais estados de Minas Gerais, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Goiás, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Figura 14 – Principais rumos de penetração - Séculos XVI – XVIII



Fonte: Silva (1949, p. 30)

Pode-se observar também que os caminhos percorridos pelos colonizadores paulistas foram se constituindo como uma rede de circulação comercial. Nessa direção,

[...] os caminhos abertos no país até o século XVIII relacionavam-se em geral, ao suprimento das necessidades dos engenhos, à limitada comunicação entre localidades existentes, à busca por riquezas, captura de indígenas e à ação de bandeiras¹⁹ [...] ao considerarmos que a cidade de São Paulo, passa com o

¹⁹ “Entradas e bandeiras são termos quase sinônimos. Entrada possui, por vezes, acepção mais genérica, referindo-se a expedições originadas de diversas partes do Brasil, formadas por iniciativa oficial ou particular, ao passo que Bandeira se remete às expedições dos paulistas. As bandeiras eram compostas, basicamente, de escravos ou aliados indígenas, capelão e chefe branco ou mameluco. [...] O bandeirantismo figura entre os grandes mitos da historiografia brasileira, sobretudo a produzida em São Paulo [...] no século XIX e inícios do XX” (Vainfas, 2001, p. 64).

tempo a se posicionar como centro demográfico e de convergência de caminhos, eixos de penetração começam a ser delineados e concentrar em seus domínios atividades específicas. É válido ressaltar que tal hierarquia das principais vias de comunicação, marcada em boa parte dos casos por trechos precários, seria hegemônica até o final do século XVIII (Schiavon, 2020, p. 06).

Entre as rotas utilizadas pelas expedições exploratórias paulistas, Silva *et al* (2009, p. 98) destacam o Caminho Geral do Sertão, ou Caminho Velho, pelo qual os colonizadores acessavam as regiões onde ocorreram as descobertas de ouro em Minas Gerais, em 1695. Esse caminho partia de São Paulo e passava pelo Vale do Ribeira, Mogi das Cruzes, Jacareí, Taubaté, Pindamonhangaba e Guaratinguetá, o que possibilitou o surgimento de alguns núcleos de povoação.

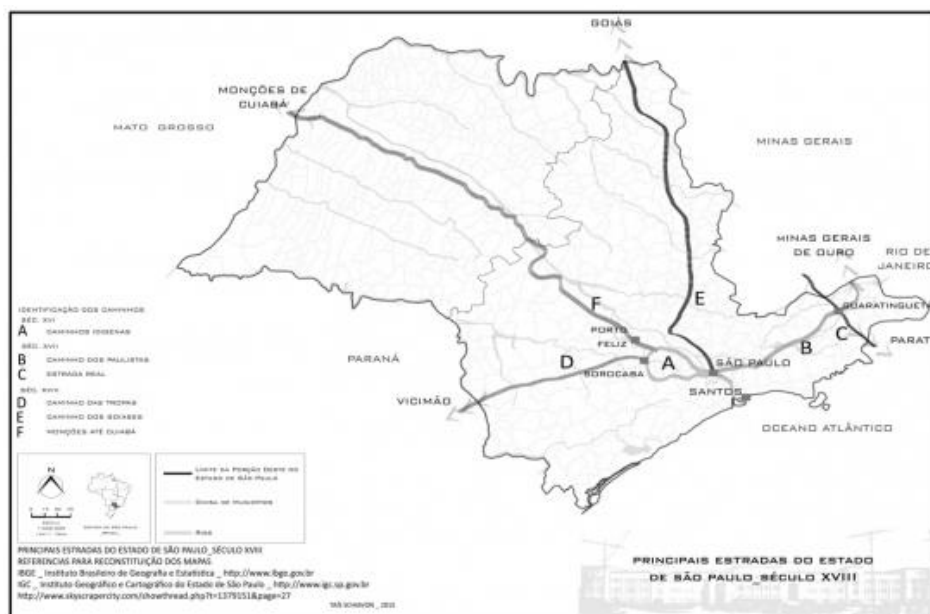
A partir da descoberta de ouro, também, em Mato Grosso, em 1718, o rio Tietê tornou-se um dos principais caminhos de acesso àquela região, por meio das monções²⁰. Essa rota era marcada pelas dificuldades impostas pelas características geográficas da região, tais como, barreiras montanhosas, rios caudalosos e vegetação densa, o que impedia o estabelecimento de caminhos terrestres e tornava a navegação pelos rios muito lenta. Assim, nessa rota, as “monções praticamente não serviram para a instalação de novos povoados” (Silva *et al*, 2009, p. 107).

Outro caminho constituído nesse período rumava em direção às minas de Goiás, sobretudo, a partir da década de 1720. “A descoberta dessas minas resultou na progressiva integração da região Norte às capitânicas, hoje conhecida como Mogiana, na economia paulista” (Silva *et al*, 2009, p. 108).

A figura 15, a seguir, demonstra a existência de caminhos que se dirigiam a diferentes pontos do território colonial.

²⁰ “Na história colonial [...] o termo designava a navegação fluvial para o oeste, realizada pelos paulistas durante o século XVIII. Essa jornada empregava remos: força física e não eólica. [...] As monções ocupam importante capítulo da história colonial, marcando a ampliação das fronteiras e a colonização do interior, constituindo um prolongamento das bandeiras paulistas” (Vainfas, 2001, p. 405).

Figura 15 – Principais estradas do Estado de São Paulo - Século XVIII



Fonte: Schiavon (2020, p. 06)

Esses caminhos são descritos da seguinte forma por Schiavon (2020, p. 06):

O percurso (A) faz referência a “caminhos indígenas” atuantes até o século XVI. Já no século XVII destaque para o chamado “Caminho dos Paulistas” (B) e parte do trajeto da “Estrada Real” (C). No século XVII o destaque para o “Caminho das Trepas” (D), “Caminho dos Goiaizes” (E) e o “Caminho das Monções até Cuiabá”.

A partir da expansão da economia aurífera na Colônia, tornando-se sua principal fonte de renda, a Capitania de São Paulo, segundo apontam Gonçalves, Oliveira e Mont Serrath (2020), passou a interagir numa dinâmica produtiva por meio da construção de circuitos mercantis voltados para o fornecimento dos gêneros necessários à subsistência nas regiões mineradoras.

Essa dinâmica tornou-se importante para São Paulo durante os séculos XVII e XVIII, pois possibilitou a expansão do movimento colonizador, promovido por meio de constantes migrações que permitiram a ocupação e povoação das terras que dariam origem aos núcleos populacionais que, posteriormente, se tornariam cidades como Itu e Sorocaba.

Dentre as atividades econômicas desenvolvidas pelos colonizadores paulistas que, além de subsidiárias à mineração, possibilitaram o surgimento de núcleos populacionais e permitiram a constituição de uma rede comercial substancial para o desenvolvimento da capitania, destacou-se o tropeirismo. Essa atividade propiciou o contato da região de Sorocaba com as

áreas da região Sul do Brasil, numa cadeia produtiva marcada pelo abastecimento de muares e outros víveres congêneres, destinados, principalmente, às áreas de mineração. Conforme Monteiro (2013, p. 64-65),

Os caminhos traçados e percorridos foram de suma importância na organização espacial dessas áreas. Dessa forma, as cidades que iam surgindo a partir da atividade tropeira, possuíam uma disposição simétrica. [...] Na configuração das vilas e posteriormente cidades, os caminhos utilizados pelos tropeiros foram se incorporando à malha urbana. Dessa forma, estes caminhos passaram a desempenhar importância não só para os tropeiros, mas também para a configuração do espaço local e regional. A atividade tropeira passa, então, a se destacar na organização do espaço tanto local, quanto regional.

Analisando a importância da atividade mineradora para o desenvolvimento da Capitania de São Paulo, Gonçalves, Oliveira e Mont Serrath (2020, p. 10) argumentam que:

O impulso desencadeado pela descoberta das minas permitiu o avanço e a ocupação do centro do continente e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de áreas próximas à mineração, essenciais ao seu abastecimento: criação de gado e produção de alimentos. Tal processo culminaria no incremento das atividades agrícolas e comerciais, no substancial crescimento da população da região e no aumento do número de escravos.

Nessa direção, o estudo organizado por Silva *et al* (2009), sobre a evolução demográfica e territorial da Capitania de São Paulo, que analisou as causas do seu crescimento populacional a partir da relação entre evolução demográfica, crescimento econômico e escravidão, apontou que a população paulista passou de 15 mil habitantes, em 1690, para 78.855 habitantes, em 1765.

Em linhas gerais, a ocupação do território correspondente ao estado de São Paulo, durante o período colonial, ocorreu na direção de caminhos terrestres e, principalmente, fluviais, conhecidos e usados por indígenas que, ao mesmo tempo, tornaram-se alvo dos colonizadores para a escravização. Em termos econômicos, a mineração foi o vetor de desenvolvimento da capitania. Contudo, diante da impossibilidade de auferir lucros diretos provenientes da atividade mineradora²¹, os colonizadores paulistas buscaram inserir-se numa

²¹ Embora tenham sido colonizadores paulistas que descobriram ouro nas Minas Gerais, esses foram expulsos da região, após o episódio conhecido como Guerra dos Emboabas (1708-1709). Esse conflito foi provocado pelas disputas entre mineradores paulistas, que julgavam ter exclusividade sobre as minas descobertas por eles, e mineradores estrangeiros (apelidados de “emboabas” pelos paulistas). O conflito terminou com a derrota dos paulistas e sua expulsão das Minas Gerais. Após este episódio, os paulistas voltaram-se à busca por ouro em outras regiões da colônia, o que resultou na descoberta de novas minas nas regiões dos atuais estados de Mato Grosso e Goiás. Porém, com a iniciativa do governo português de criar as capitanias de Goiás e Mato Grosso (assim como fizera com a capitania de Minas Gerais), visando melhorar a administração das áreas de mineração, incrementar a cobrança de impostos e coibir o contrabando, os colonizadores paulistas não puderam manter sua

dinâmica produtiva que se consolidou a partir do fornecimento dos mais variados gêneros necessários ao abastecimento das áreas mineradoras. Assim, os caminhos que direcionaram o sentido da ocupação territorial paulista durante a colonização do Brasil conformaram-se, também, como rotas comerciais que possibilitaram o surgimento de alguns núcleos populacionais que originaram importantes localidades do interior de São Paulo.

3.1.2 Os trilhos do café: a ocupação do interior de São Paulo (séculos XIX e XX)

Em fins do século XVIII e início do século XIX, com o declínio da atividade mineradora, o cultivo da cana-de-açúcar e a produção açucareira ganharam novo impulso na capitania paulista. Nesse mesmo período, São Paulo também adquire relevante importância estratégica para a geopolítica portuguesa nas disputas territoriais com os castelhanos no Sul da América.

Por um lado, a criação de vilas e de povoados era importante meio para garantir a defesa do território [...]: entre 1765 e princípios do século XIX, foram criadas 15 vilas em São Paulo. Por outro lado, a inserção da capitania paulista numa política de exploração colonial equivalente a todo o Império português, de desenvolvimento de produção exportadora e de diversificação agrícola [...] No novo padrão de colonização, a capitania de São Paulo vai se despojando do seu papel marginal na lógica da exploração colonial da Metrópole portuguesa: “de fronteira a território” (Gonçalves, Oliveira, Mont Serrath, 2020, p. 13).

A economia do açúcar foi a base para o desenvolvimento econômico paulista, nesse período, o que fomentou sua expansão para o interior, com o estabelecimento de vilas e povoados, que se tornaram as novas franjas do sertão, levadas aos limites cada vez mais distantes, em virtude da aquisição de terras como instrumento de produção agrícola mercantil. Desta forma, surgiram polos açucareiros como Itu, Piracicaba, Porto Feliz, Campinas, Sorocaba, Jundiaí, Mogi Mirim e Vale do Paraíba.

Somado a esse processo, com a instalação da família real portuguesa no Brasil, em 1808, e a elevação do país à categoria de Reino Unido a Portugal e Algarves, em 1815, a política de expansão territorial paulista obteve novo fôlego, possibilitando um crescimento populacional, com a ampliação da importação de africanos escravizados e a formação de camadas sociais compostas por homens livres e libertos pobres, que se dedicavam a trabalhos por empreitada

hegemonia sobre essas regiões e, assim, obter vantagens diretas sobre as riquezas advindas da atividade mineradora. Para mais dados sobre a Guerra dos Emboabas, confira Romeiro (2009) e Gomes (2020).

e/ou atuavam como roceiros, peões, lavradores, entre outros.

Essas populações de despossuídos e agregados foram largamente utilizadas no processo de ocupação, povoamento e valorização de novos territórios paulistas, na formação de novas freguesias e vilas, especialmente a partir de meados do século XVIII. Eram a frente de avanço da fronteira demográfica sem estarem inseridos necessariamente na expansão econômica mercantil, posto que seguiam sem acesso formal à terra, cuja concentração é um dado marcante da capitania e, depois, província de São Paulo. A partir de dados das listas nominativas paulistas dos séculos XVIII e XIX, revela-se a lógica da expansão territorial do Oeste paulista, segundo a qual a ocupação voltada para a produção fora dos grandes circuitos comerciais precedeu o avanço das grandes lavouras de açúcar e, depois, de café. (Gonçalves, Oliveira, Mont Serrath, 2020, p. 14).

Bacellar (2020), por sua vez, estabelece uma relação entre o processo de colonização de São Paulo e a expansão de suas fronteiras econômica e demográfica em direção ao Oeste, desde o século XVI, como um processo contínuo de ocupação de terras (de forma legal ou informal). Segundo o autor, esse processo torna-se mais intenso a partir da incorporação dessas terras à economia açucareira e à cafeicultura, no transcorrer do século XIX.

Nessa direção, o mesmo autor observa que

A questão da terra é essencial para entendermos o processo de ocupação territorial do Oeste paulista. Como nem toda terra disponível era apta para o negócio açucareiro, permaneciam, às margens dos grandes engenhos, uma multiplicidade de pequenos proprietários, em sua maioria posseiros, com muito poucos ou nenhum escravo, baseados em agricultura familiar. Em torno dos engenhos paulistas proliferavam números variados de lavradores de cana, os chamados partidistas. [...] Muitos desses lavradores de cana, quando recenseados, eram filhos ou parentes de algum senhor de engenho, que receberam um dote de terras dentro da propriedade paterna, e ali começavam sua vida como fornecedores anexos do engenho, antes de alcançarem os meios de erguer engenho próprio (Bacellar, 2020, p. 10).

Essa geração de filhos de grandes proprietários podia requerer a concessão de sesmarias²², até antes de 1822, ou depois, adquirir terras, por meio da compra, ou por outros meios (como a grilagem). Esse movimento permitiu que a elite açucareira expandisse a fronteira demográfica visando à reprodução de suas condições econômicas e sociais. Esse movimento repete-se, nas gerações seguintes, já no final do século XIX, com as famílias dos cafeicultores. Assim, “quando o café começa a penetrar no Oeste paulista, são justamente estas famílias de

²² “Segundo Costa Porto, o termo estaria ligado ao *sesmo* [...] integrado por seis membros, encarregados de repartir o solo entre os moradores. A lei de sesmaria data de 1375[...] e tinha como objetivo colocar em produção todas as terras agricultáveis, tendo em vista o interesse em diminuir a importação de grãos, sobretudo, trigo” (Vainfas, 2001, p. 529).

produtores de açúcar que iriam investir cada vez mais no novo produto agrícola de exportação” (Bacellar, 2020, p. 12).

Esse mesmo autor aponta que o estabelecimento de engenhos de açúcar e, posteriormente, de fazendas de café, no período do avanço da fronteira econômica, repetia um mesmo ciclo: o de adquirir terras dos indivíduos pioneiros que haviam desbravado as terras quando do avanço da fronteira demográfica. Com esse processo, ao longo de toda a segunda metade do século XIX, o café se expande para o interior paulista, permitindo a criação de inúmeros municípios novos, ultrapassando as fronteiras da expansão açucareira (Bacellar, 2020, p. 14).

A expansão da cafeicultura pelo interior paulista, por regiões como Ribeirão Preto, Itu, Mogiana, Jaú, entre outras, foi assentada na instalação das primeiras ferrovias que, progressivamente, tornar-se-iam as grandes condutoras do desenvolvimento econômico e da expansão demográfica do estado de São Paulo, durante o final do século XIX e início do século XX.

O mapa, a seguir, de 1886, permite visualizar uma dupla realidade do território paulista no período em questão. É possível observar uma nítida divisão do processo de ocupação das terras paulistas, pois, enquanto a metade à direita do mapa (sentido Leste) apresenta um conjunto significativo de núcleos urbanos e uma rede ferroviária já instalada, em função da expansão cafeeira, a metade à esquerda do mapa (sentido Oeste) é caracterizada pela expressão “terrenos despovoados”, significando que essa parte do território ainda não estava incorporada à dinâmica de exploração econômica e adensamento populacional que só ocorreriam, juntamente com a expansão da malha ferroviária, no Oeste paulista, em fins do século XIX e, principalmente, início do século XX.

Figura 16 – Mapa da Província de São Paulo



Fonte: Acervo APESP²³

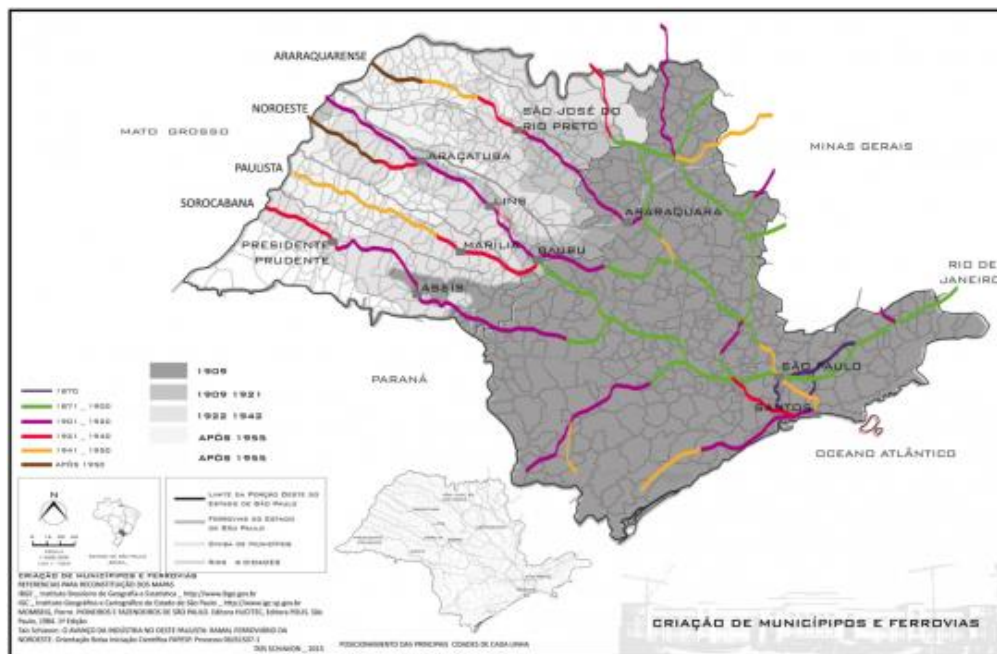
A elevação de São Paulo ao centro do poder político e econômico do país, ao longo da segunda metade do Século XIX, como resultado de sua inserção no processo macroeconômico de consolidação do capitalismo europeu, que defendia novas dinâmicas produtivas, contrárias ao uso da mão-de-obra escravizada, possibilitou a ascensão de novos grupos políticos, oriundos da cafeicultura paulista, que foram agentes de acontecimentos determinantes da história nacional, como a abolição do regime de escravidão (1888) e a Proclamação da República (1889), eventos que, entre outros, possibilitaram as condições que viabilizaram a ocupação do Oeste paulista por meio da estratégia de implantação da mão-de-obra livre do imigrante europeu com a subvenção do poder público.

Saes (2010), ao analisar a relação entre as ferrovias, a produção de café e a população de São Paulo, entre 1886 e 1940, destaca uma relação intrínseca entre o crescimento estatístico dos indicadores desses três fatores e observa que a população paulista aumentou de pouco mais de um milhão de habitantes, em 1886, para mais de sete milhões de habitantes, em 1940, creditando esse crescimento exponencial às políticas de imigração aplicadas pelo governo de São Paulo e ao desenvolvimento econômico advindo da expansão das fronteiras de cultivo do estado.

²³ Disponível em: <https://bit.ly/3mvSHo6>. Acesso em: 15 jan. 2025.

feita pelos autores pode ser visualizada por meio do mapa disponibilizado na figura a seguir.

Figura 18 – Criação de municípios e o avanço das ferrovias no Estado de São Paulo



Fonte: Schiavon (2023, p. 28)

Consoante Gonçalves, Oliveira e Mont Serrath (2020, p. 28),

[...] os caminhos do café incentivaram e foram incentivados pela construção de ferrovias – a revolução da máquina a vapor em substituição às tropas de mulas –, cujo efeito foi a redução dos custos, a segurança e a regularidade do transporte de cargas, mas também de trabalhadores imigrantes que se dirigiam às fazendas, ou seja, uma lógica voltada para o mercado externo. [...] as estradas de ferro formaram as primeiras grandes empresas daquele período com a participação do capital cafeeiro [...]. Os resultados financeiros da cafeicultura e a ampliação da rede ferroviária andaram juntos.

Contudo, a relevância do café para o desenvolvimento econômico e demográfico de São Paulo, entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX, sofreu um revés significativo com a grande crise do sistema capitalista, ocorrida a partir de 1929. Essa crise, que atingiu mercados produtores e consumidores em todo continente americano e europeu, derrubou os preços internacionais do café e causou uma paralisia na produção nacional que tinha nesse produto o principal ativo da balança comercial brasileira.

3.1.3 As estradas da industrialização do estado de São Paulo (século XX)

O início da década de 1930 foi marcado por uma profunda crise na economia mundial, provocada pela quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque, em 1929, o que gerou ondas de desemprego, fome, retração na produção e foi um dos fatores que possibilitou o surgimento de ideologias e regimes políticos totalitários de extrema direita na Europa. No Brasil essa crise abalou a produção do principal produto de exportação nacional daquele período, o café, conforme observa Saes (2010, p. 23):

[...] a crise de 1929 e a Grande Depressão dos anos 30 teriam conduzido a um conjunto de resultados que propiciariam o deslocamento do centro dinâmico da economia brasileira para a demanda gerada no mercado interno, em especial aquela dirigida para o setor manufatureiro. Simplificando ao extremo, podemos dizer que a indústria se tornou o centro dinâmico (ou o “motor” da economia brasileira) depois de 1930.

Nessa direção, São Paulo foi o Estado que mais se beneficiou desse impulso para a industrialização e a urbanização. Contribuíram para tanto o acúmulo de capitais provenientes da cafeicultura e a iniciativa já em curso dos capitalistas do café em investir na produção de bens manufaturados, como forma de diversificação de seus lucros. Assim, essa condição preexistente favoreceu a transição da economia paulista da agricultura que, embora não tenha deixado de ser significativa, tornou-se mais diversificada, visando ao fornecimento de matéria-prima para as indústrias, a exemplo do cultivo de algodão que abastecia a indústria têxtil, para a produção manufatureira.

Ao longo do século XX, a industrialização de São Paulo foi se transformando e se interiorizando. Saes (2010) esclarece que em 1928 o setor de produção de bens e de consumo não duráveis era responsável por mais de 70% da produção industrial do estado, ao passo que o setor de bens de capital e de consumo duráveis representava pouco mais de 3% desta produção. Inversamente, em 1980, esse setor correspondia a mais de 30% da produção econômica de São Paulo, enquanto os bens de consumo não duráveis caíram para 26% do total da produção industrial paulista.

Comparativamente à participação da indústria de transformação do estado de São Paulo no valor da transformação industrial do Brasil, Saes (2010) argumenta que a participação paulista era de 32%, em 1919; chegou a mais de 58%, na década de 1970; e teve uma ligeira retração para 53%, em 1980. Mesmo com essa diminuição, denota-se que a industrialização paulista concentrava, sozinha, em fins do século XX, mais da metade da produção nacional.

Outra tendência, registrada por Saes (2010, p. 29), é a redistribuição espacial da atividade industrial dentro do estado de São Paulo, no transcorrer do século XX. A capital foi o primeiro polo urbano a concentrar um significativo número de indústrias, já no início do século XX. A concentração de indústrias na capital começou a reduzir quando a produção de bens de capital e bens de consumo duráveis passou a crescer mais que a de bens de consumo não duráveis. Esse processo direcionou o crescimento da industrialização para a região do chamado ABC (Santo André, São Bernardo e São Caetano). Durante a década de 1970, a produção industrial passou a se deslocar para o litoral (principalmente Cubatão) e para o interior (Vale do Paraíba, Campinas, Sorocaba e Ribeirão Preto).

Conforme Tavares (2018, p. 03),

Ao longo do Século XX, a organização territorial do Estado de São Paulo deu-se fundamentalmente pelos municípios que se tornaram centros de decisão regional e pelas estradas de rodagem que constituíram os principais eixos radiais, cujos traçados reforçaram a importância desses municípios.

Nessa direção, é possível estabelecer uma relação entre o desenvolvimento econômico, por meio da industrialização, a expansão dessa industrialização para o interior e a consolidação de polos urbanos regionais no interior do estado, durante o século XX, e a instalação e ampliação constante e progressiva, promovida pelo governo estadual, de uma rede rodoviária voltada ao atendimento da logística necessária ao fornecimento de matérias-primas e ao escoamento da produção.

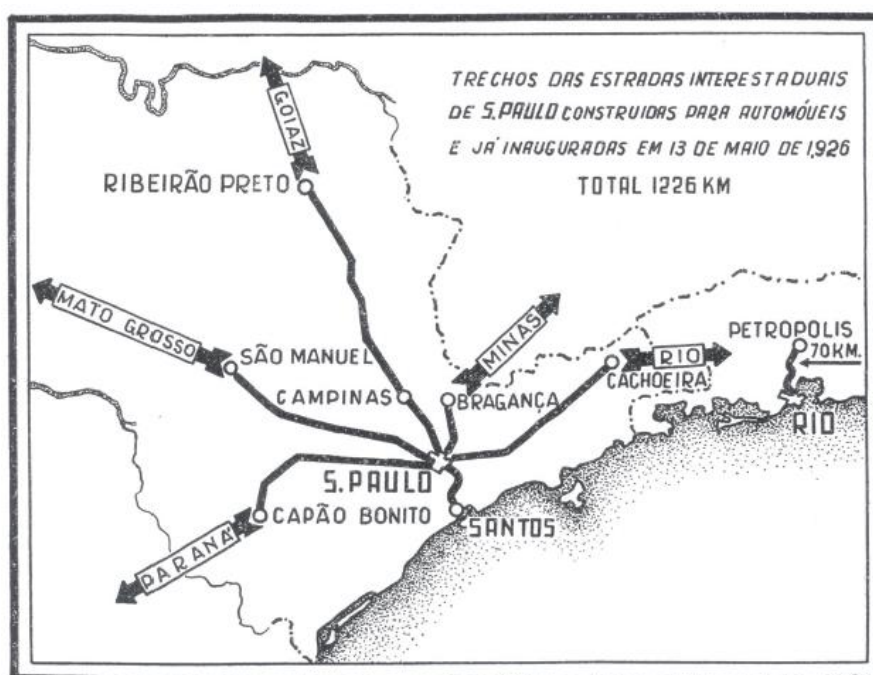
Tavares (2015; 2018) analisou a formação das estruturas territoriais que orientaram a urbanização paulista como resultado de um planejamento estatal destinado a direcionar o processo de industrialização do estado de São Paulo. Nesse sentido, a organização territorial paulista, baseada nas sedes administrativas regionais e nos eixos rodoviários radiais, reforçou a tendência das principais cidades do estado em relação à capital. Essa dependência contribuiu na geração de economias de escala e de aglomeração cujos efeitos foram a concentração demográfica e industrial na própria capital e arredores.

Em seus estudos, o mesmo autor estabeleceu uma periodização desse planejamento voltado para a articulação e integração do território estadual à urbanização e à industrialização. O primeiro período é caracterizado pela institucionalização da infraestrutura e do estabelecimento de núcleos regionais como forma de dominação política sobre o território. O Plano de Viação, de 1913, pode ser considerado o embrião da estrutura rodoviária radial paulista, rompendo com a predominância do modelo ferroviário de circulação terrestre. Esse

plano introduziu três princípios de organização territorial: a totalidade do território, planejamento integrado em escalas territorial, regional e urbana e a articulação entre diferentes formas de transporte. Ao mesmo tempo, estabeleceu a forma radial como modelo principal para a construção de estradas de rodagem (Tavares, 2015, p. 41). Os quatro troncos previstos no Plano de 1913 deram origem às quatro principais vias que cruzam o estado: Dutra, Anhanguera, Imigrantes e Castello Branco.

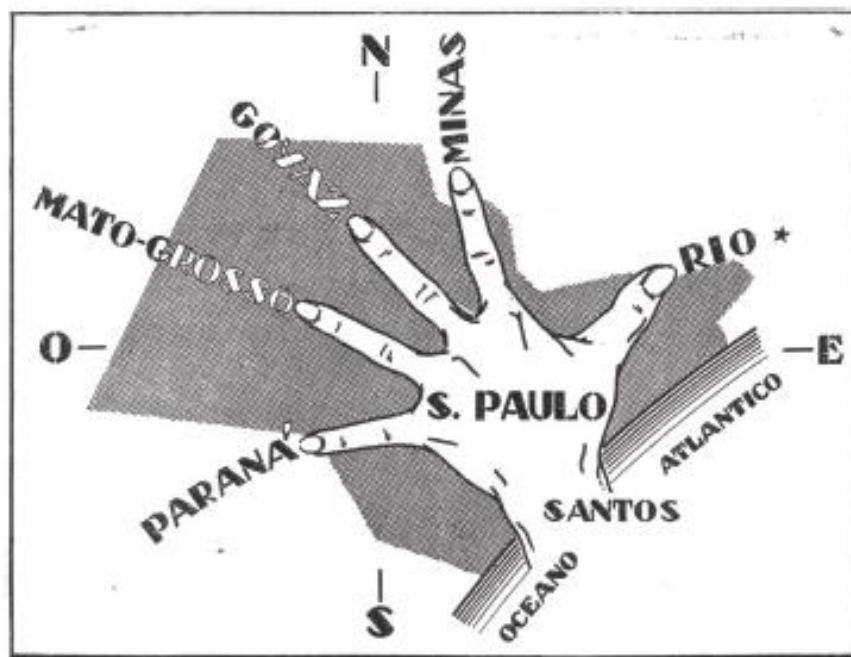
As figuras 19 e 20, a seguir, corroboram a tese de que a expansão urbana e industrial de São Paulo, desde seus primórdios, foi planejada pela ação estatal, com vistas a permitir uma integração produtiva entre todos os territórios do estado.

Figura 19 – Relação das principais estradas construídas e inauguradas até 1826



Fonte: Tavares (2015, p. 42)

Figura 20 – Esquema ilustrativo da expansão rodoviária de SP, elaborado pelo jornalista Américo R. Netto, em 1928.



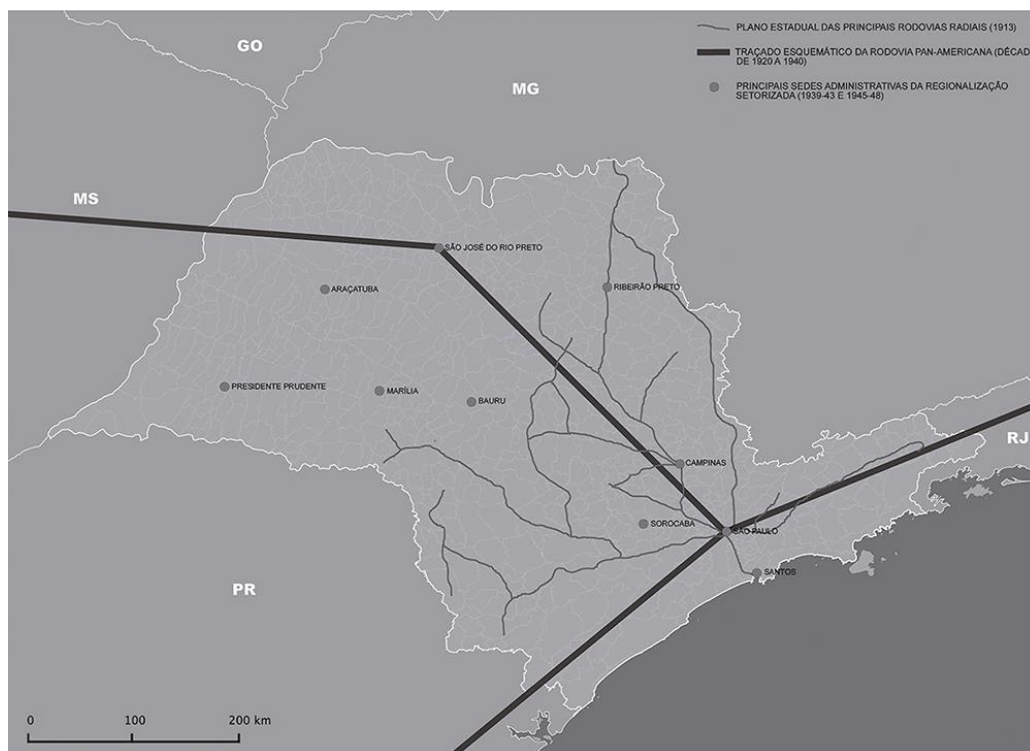
Fonte: Tavares (2015, p. 42)

Nesse mesmo período,

[...] no âmbito estadual, o Decreto 9.775, de 30 de novembro de 1938 [...], definiu divisões regionais organizadas a partir dos setores administrativos estaduais [...]. Cada divisão buscava responder às demandas do seu respectivo setor, portanto, com características condizentes a cada organização territorial. Embora houvesse diversidade no número de regionalizações, todas se baseavam no modelo nuclear de região, ou seja, eram uma delimitação administrativa de um território sob influência de um núcleo urbano principal, em geral concentrador dos órgãos de tomadas de decisão (jurídica, política, administrativa, entre outros) (Tavares, 2018, p. 04).

A figura, a seguir, apresenta o mapa da organização territorial de São Paulo naquele período e permite visualizar que localidades, como Sorocaba, Campinas, Bauru, Marília, Presidente Prudente, Ribeirão Preto, São José do Rio Preto e Araçatuba foram alçadas à condição de polos regionais de desenvolvimento. Assim, a organização territorial paulista foi estruturada nas sedes administrativas regionais e nos eixos rodoviários radiais e reforçou a dependência das principais cidades do Estado em relação à capital. (Tavares, 2018, p. 04).

Figura 21 – Organização territorial do Estado de São Paulo pelas estradas de rodagem e principais sedes administrativas regionais, definidas entre as décadas de 1910 e 1940.



Fonte: Tavares (2018, p. 59)

O tracejado mais escuro e retilíneo no mapa reforça a importância de outra iniciativa determinante para a expansão da malha rodoviária de São Paulo, a Rodovia Pan Americana, iniciativa proposta e financiada pelo governo dos Estados Unidos com argumentos de segurança militar, fornecimento de matérias-primas para a indústria estadunidense e abertura de mercados consumidores para seus produtos. Construída num período de mais de 20 anos, a Rodovia teve no sistema Anchieta/Imigrantes, Anhanguera/Bandeirantes, Washington Luís, Dutra e Régis Bittencourt seus trechos finais em território brasileiro. Assim, o Estado de São Paulo e sua capital foram inseridos diretamente numa dinâmica de economia internacional como entreposto produtivo industrial em escala internacional, nacional e regional (Tavares, 2015, p. 48).

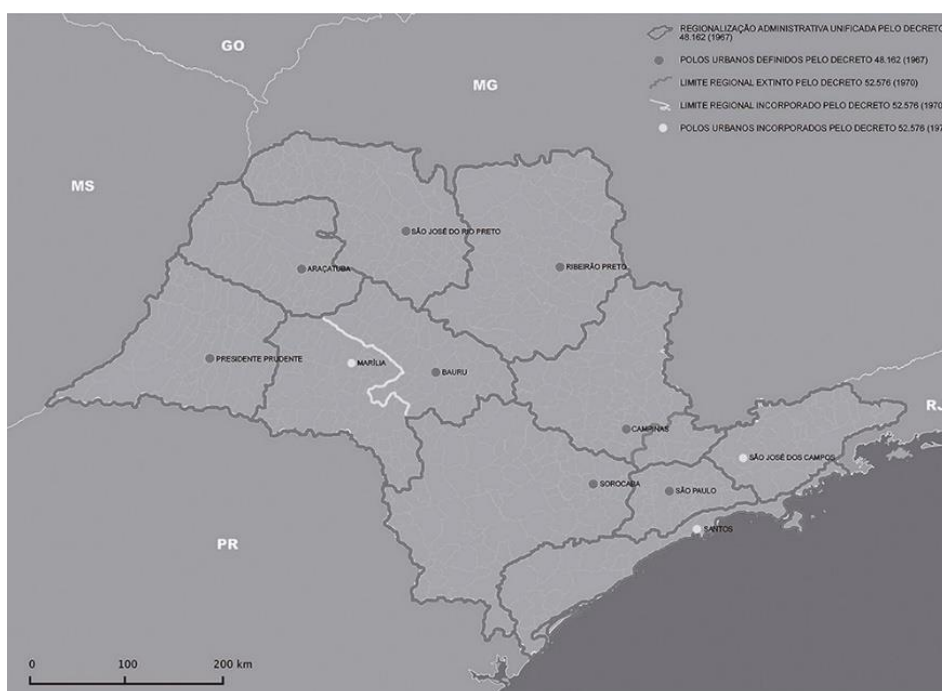
O segundo período de expansão da estrutura rodoviária paulista corresponde às políticas desenvolvimentistas empreendidas na década de 1950, que tiveram como marco o governo de Juscelino Kubistech (1956 -1961).

Nesse período, as ações foram pautadas em estratégias territoriais que objetivassem promover o desenvolvimento equilibrado a partir do espraiamento industrial. Indústria e desenvolvimento tornaram-se sinônimos. Assim, a presença da indústria fora da capital e de seus arredores passou a representar importante maneira de minimizar as desigualdades prenunciadas

nas desproporcionais concentrações de pessoas e empregos, principalmente na cidade de São Paulo (Tavares, 2018, p. 06).

Entre os anos de 1963 e 1967, terceira fase da periodização estabelecida por Tavares (2015; 2018), verifica-se um padrão de organização territorial por eixos rodoviários e polos urbanos, cujos marcos são a finalização da Rodovia Castello Branco (1963) e o Decreto Estadual n. 48.162/67, que legitimou a estrutura territorial paulista a partir do estabelecimento dos chamados polos urbanos, conforme descritos na figura que segue:

Figura 22 – Regionalização administrativa unificada e seus polos urbanos entre as décadas de 1960 e 1970



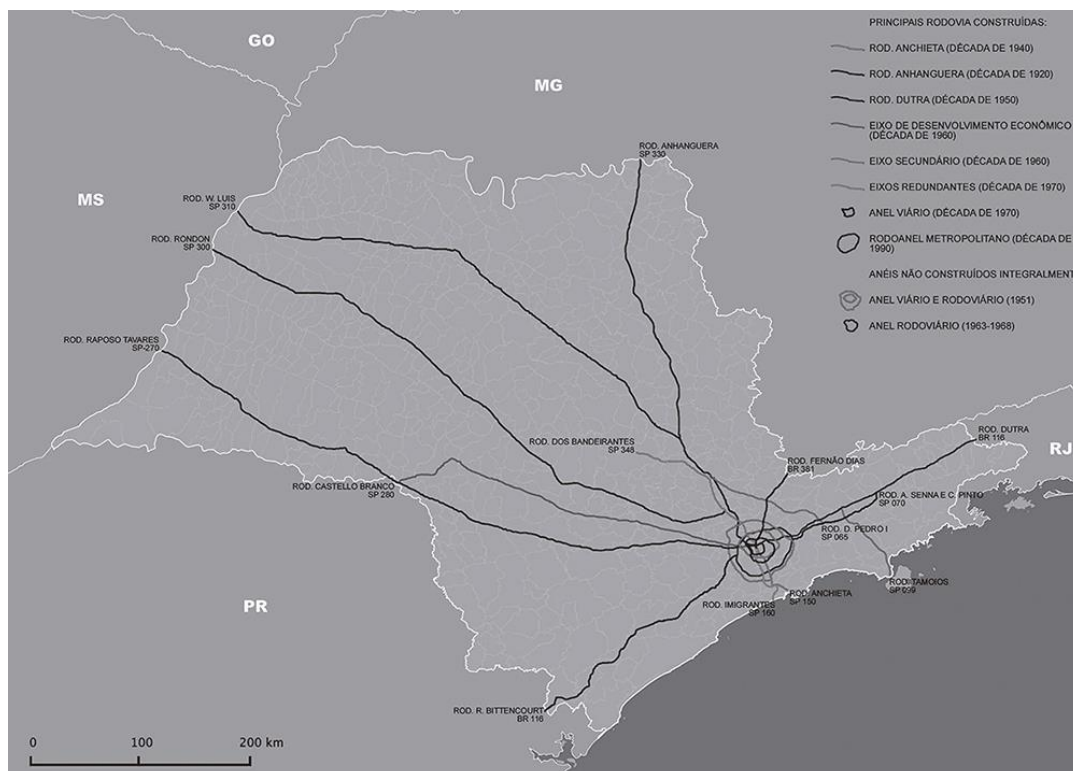
Fonte: Tavares (2015, p. 125)

Na acepção do planejamento empreendido pelo governo estadual entre as décadas de 1960 e 1970, o polo urbano foi definido a partir da cidade que delimitava um raio de influência composto por um aglomerado de cidades a ela subordinada, numa relação de interdependência econômica e social entre as cidades circunvizinhas. Dessa forma, foram definidos 10 polos regionais, formados pelas Regiões da Grande São Paulo, de Araçatuba, de Bauru, de Campinas, de Presidente Prudente, de Ribeirão Preto, de São José do Rio Preto, de São Paulo Exterior, de Sorocaba e do Vale do Paraíba (Tavares, 2018).

A comparação entre os polos regionais estabelecidos na década de 1960 e o conjunto das principais rodovias de São Paulo, nesse mesmo período, permite observar que a

regionalização administrativa empreendida pelo governo estadual possibilitou que todos os polos regionais fossem assistidos por uma ou mais rodovia, o que possibilitava o contato direto e a integração entre as áreas produtoras da economia paulista, conforme visualiza-se na figura, a seguir:

Figura 23 – Principais rodovias do Estado de São Paulo propostas entre as décadas de 1920 e 1970



Fonte: Tavares (2015, p. 105)

Em linhas gerais, ao longo do século XX, o estado de São Paulo passou por um processo de consolidação territorial que teve como vetores a ferrovia, durante a predominância da economia cafeeira e, a partir da década de 1930, a rodovia, com o crescimento da industrialização e da urbanização. Esses dois processos foram influenciados pela ascensão política dos grupos sociais que se constituíram como elite econômica beneficiária dos capitais produzidos pelo café e, depois, pela indústria. Essa ascensão política permitiu um aparelhamento do Estado de forma a favorecer a elaboração de programas governamentais em benefício próprio. Por conseguinte, a inserção do estado de São Paulo, numa dinâmica produtiva, alinhada com o desenvolvimento do capitalismo industrial, foi incentivada e financiada pelo poder público em benefício da iniciativa privada.

3.2. Um estado, muitas gentes: aproximações entre aspectos demográficos e formação sociocultural de São Paulo.

De início, destaca-se que este tópico não se configura como um estudo aprofundado da demografia histórica de São Paulo, apenas busca estabelecer possíveis relações entre alguns aspectos demográficos observáveis no processo de constituição do estado, destacando como esses aspectos contribuíram para a formação social e cultural do território paulista, sobretudo, no transcorrer dos séculos XIX e XX.

Para tanto, a compreensão dos sentidos da colonização e da ocupação espacial do território que compreende hoje o estado de São Paulo são importantes para se estabelecer uma relação entre os aspectos demográficos, sociais e culturais no decurso da história paulista.

Nos tópicos anteriores, buscou-se analisar como os diferentes caminhos (terrestres e fluviais no período colonial, ferroviário no período imperial e início da república, e rodoviário a partir de meados do século XX) foram se sobrepondo ao longo dos ciclos de desenvolvimento econômico de São Paulo e estabeleceram um sentido transversal para a ocupação do território.

Conforme observam Gonçalves, Oliveira e Mont Serrath (2020, p. 05), “a linha de povoamento avança anteriormente à linha de efetiva ocupação econômica do território”. Assim, o processo de expansão econômica e ocupação territorial não ocorreu sem a participação de muitas gentes, ou seja, de diferentes grupos sociais.

Nesse sentido, os autores argumentam que

[...] adiante da fronteira demográfica, da chamada fronteira da “civilização”, estão as populações indígenas, sobre cujos territórios avança a frente de expansão. Entre a fronteira demográfica e a fronteira econômica está a frente de expansão – a frente da população não incluída na fronteira econômica. Atrás da linha da fronteira econômica está a frente pioneira, dominada não apenas pelos agentes da civilização, mas pelos agentes da modernização, sobretudo econômica, agentes da economia capitalista (mais do que simplesmente agentes da economia de mercado), da mentalidade inovadora, urbana e empreendedora. Cada uma dessas faixas é ocupada por populações com diferentes desenvolvimentos econômicos, modo de vida, mentalidades, individualidades, identidades de grupo, que se encontram em dado local e momento mediadas por estruturas e conjunturas históricas da economia-mundo entrelaçadas com as especificidades locais, ambas em constante transformação (Gonçalves; Oliveira; Mont Serrath, 2020, p. 05).

No início da ocupação colonial, o território paulista teve como agentes sociais da sua formação populacional os colonos portugueses, os jesuítas e os indígenas; e um pouco mais adiante, o escravizado africano. O intercâmbio entre esses grupos, marcado por relações

assimétricas de poder e quase sempre violento, extrapolou o campo econômico e promoveu um sincretismo heterogêneo de elementos intangíveis advindos da interação entre a religiosidade católica e as crenças indígenas e africanas, de costumes, usos, modos de falar e agir, técnicas produtivas, entre outros, que foram responsáveis pela formação cultural de um tipo de sociabilidade denominado de caipira (Rosa, 2016). Segundo essa pesquisadora,

A civilização caipira vem sendo estudada, a partir de uma perspectiva de conformação étnica mista, onde colaboraram para sua construção três povos distintos: a civilização indígena; os brancos, no papel dos jesuitas, que inculcaram nos índios valores diferentes dos seus originais, e dos bandeirantes, que perseguiram e escravizavam os índios; e os negros, através dos escravos africanos que no Brasil trabalharam (Rosa, 2016, p. 23).

O século XVII é indicado por Rosa (2016) como o período inicial de formação da sociabilidade caipira, que, nos séculos seguintes, foi progressivamente incorporando elementos culturais de outros grupos populacionais que foram se somando ao desenvolvimento demográfico de São Paulo, em diferentes ciclos migratórios, conforme pontuado mais adiante nesta seção.

Conforme Gonçalves, Oliveira e Mont Serrath (2020) e Perinelli Neto, Lastória e Mello (2012), em fins do século XVIII, com a decadência da exploração aurífera na região das Minas Gerais, verifica-se um movimento de migração de habitantes das áreas mineradoras em direção às porções Norte e Noroeste de São Paulo (em localidades que correspondem, atualmente, a municípios como Franca, Ribeirão Preto e São José do Rio Preto), onde se estabelecem, mesmo que de forma incipiente, em atividades relacionadas à pecuária.

Contudo, é no transcorrer do século XIX (sobretudo, na sua segunda metade) e no início do século XX, com a expansão da cafeicultura do Vale do Paraíba em direção ao Oeste paulista e com a crise de mão de obra provocada pelo processo de contestação ao trabalho do escravizado africano e à consequente abolição da escravidão no Brasil, que São Paulo passa por um intenso movimento de transição demográfica e crescimento populacional (Baeninger; Bassanezi, 2010).

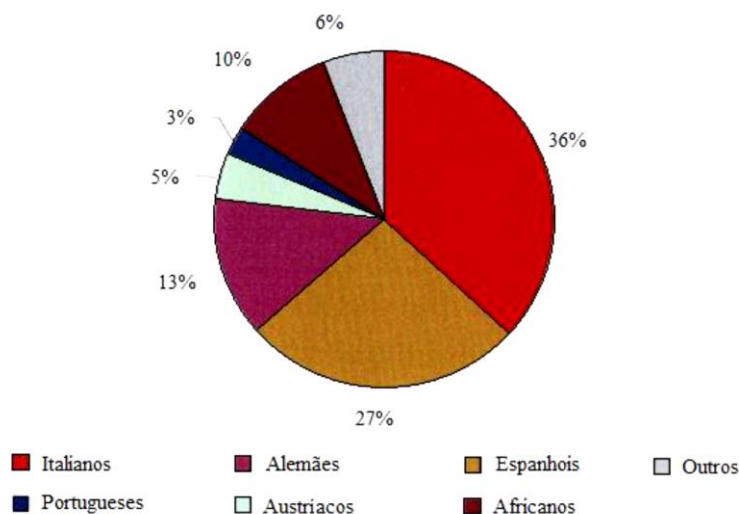
Esse movimento é caracterizado pelo estabelecimento de políticas de incentivo à imigração europeia, tanto pelo governo central e governo paulista (durante o Império e início da República), quanto por empresas particulares vinculadas aos cafeicultores. Assim, a imigração europeia para o Brasil, nesse período, estava relacionada a pelo menos dois fatores: substituir a mão de obra do escravizado ou ex-escravizado africano pelo trabalhador livre europeu e; a políticas eugenistas de branqueamento racial, influenciadas pela ideologia do

darwinismo social que entendia que o país só se tornaria civilizado e desenvolvido se incorporasse padrões raciais e culturais advindos da Europa.

Consoante Baeninger e Bassanezi (2010), a população total do estado de São Paulo, em 1890, era de 1.384.753 habitantes e a população estrangeira de 75.030 habitantes, o que correspondia a 54% da população total. Apenas uma década depois, em 1900, esses números eram de 2.279.608 e 478.417 habitantes, respectivamente, indicando que a população de estrangeiros correspondia a 21% da população total do estado.

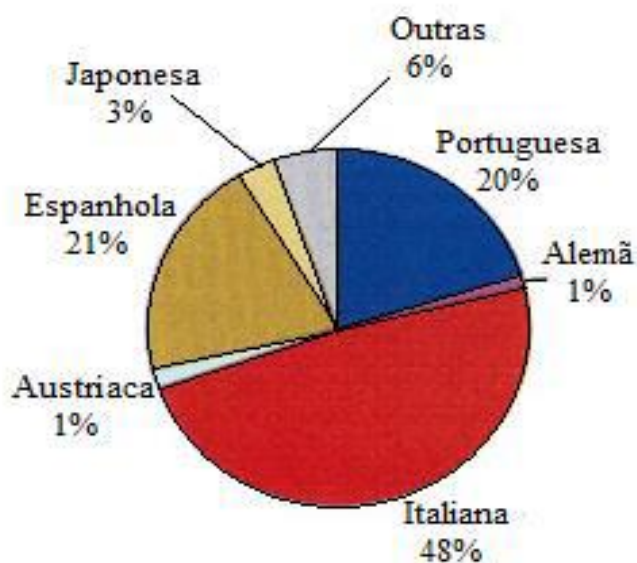
Conforme a sequência de representações gráficas a seguir, que indicam a porcentagem de estrangeiros, por nacionalidade, na população de São Paulo, nos anos de 1886, 1920 e 1950, respectivamente, é possível observar que os italianos se constituíram como o maior grupo de imigrantes europeus que se estabeleceram no estado. Os imigrantes espanhóis formaram o segundo maior quantitativo nos anos entre 1886 e 1920 declinando, consideravelmente, em 1950. É possível notar também um grande crescimento no número de imigrantes portugueses e japoneses nesse período e a diminuição de imigrantes alemães.

Figura 24 - População estrangeira segundo a nacionalidade (1886)



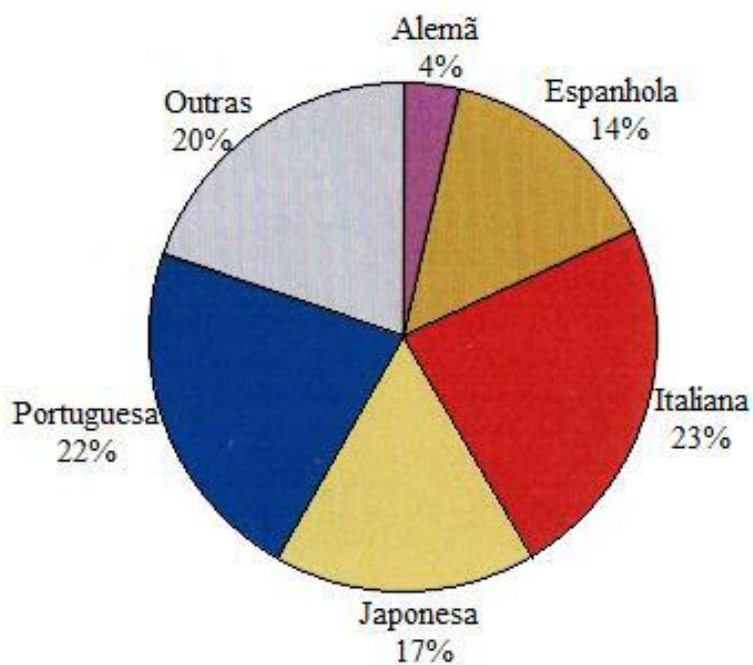
Fonte: Bassanezi et al (2008, p. 8 apud Mazer, 2014, p. 8)

Figura 25 – População estrangeira segundo a nacionalidade: Estado de São Paulo 1920



Fonte: Bassanezi et al (2008 apud Mazer, 2014, p. 10)

Figura 26 – População estrangeira segundo a nacionalidade (1950)

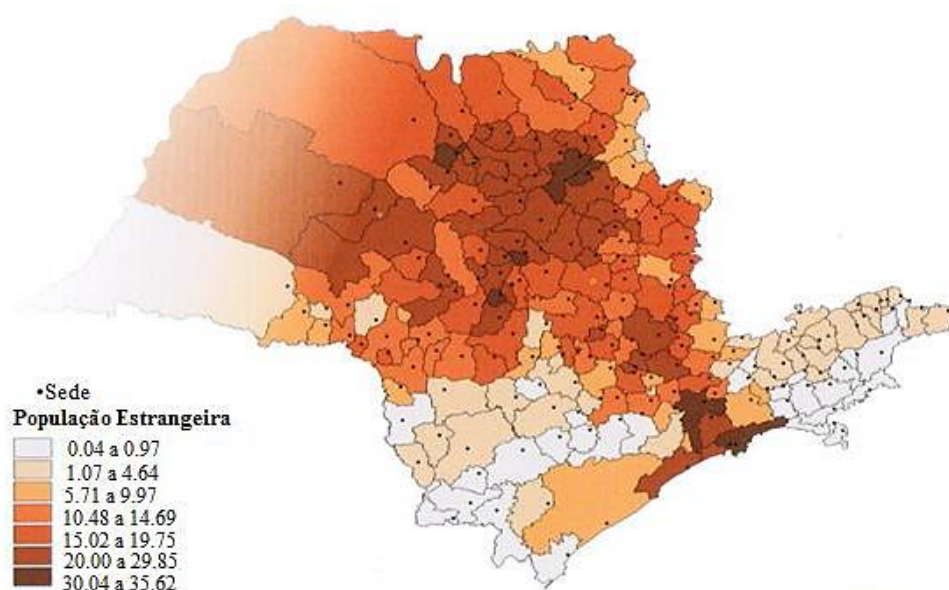


Fonte: Bassanezi et al (2008 apud Mazer, 2014, p. 13)

Outro aspecto importante a ser observado é a forma como esses imigrantes, de diferentes

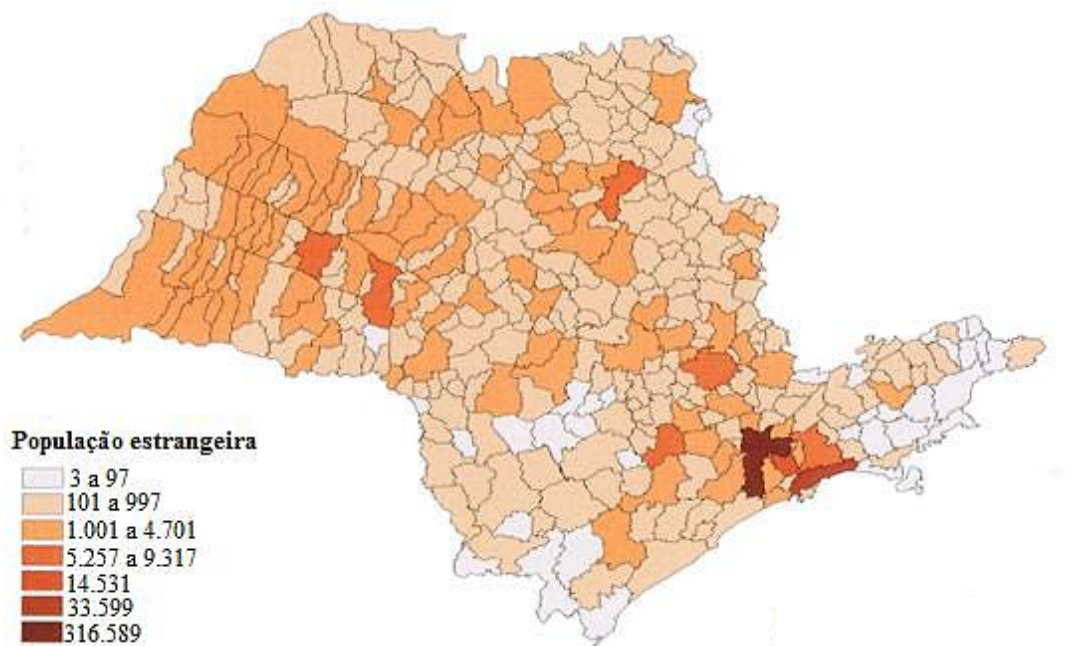
nacionalidades, se distribuíram pelo território do estado de São Paulo. Nas duas figuras a seguir, verifica-se que a cidade de São Paulo concentrou, nos dois períodos indicados (1920 e 1950), o maior quantitativo de imigrantes. Nota-se, ainda, que em 1920 as maiores concentrações imigratórias seguiam a lógica da expansão da cafeicultura e da malha ferroviária em direção às regiões do Noroeste e do Oeste paulista.

Figura 27 – População estrangeira (% no total da população) (1920)



Fonte: Bassanezi et al (2008 apud Mazer, 2014, p. 9)

Já em 1950 observa-se uma distribuição mais ou menos uniforme da população estrangeira no território paulista, embora a região Oeste ainda fosse o ponto de maior concentração de imigrantes.

Figura 28 – População estrangeira (1950)

Fonte: Bassanezi et al, (2008 apud Mazer, 2014, p. 13)

Baeninger e Bassanezi (2010, p. 158) observam que, entre a segunda metade do século XIX e início do século XX, período que se caracteriza pela intensa entrada de imigrantes advindos da Europa e da Ásia (especificamente japoneses, nesse caso), “a ocupação concentrada do segmento estrangeiro imprimiu à população paulista características e composição diferenciadas quanto a origem, valores, cultura e ideologia”.

Analizando a presença dos portugueses no processo de expansão de fronteiras e colonização nos interiores do estado de São Paulo (séculos XIX e XX), Matos e Truzzi (2020, p. 23) apontam que

Os imigrantes lusos passaram por diferentes experiências nas fronteiras de colonização dos interiores do estado de São Paulo, tanto no campo como nas cidades, nas fazendas de café e áreas coloniais, nas atividades fabris, comerciais e muitas outras funções nos domicílios e nas ruas. Alguns conseguiram rendas relativas e ascensão social, outros se mantiveram remediados e/ou apenas sobreviveram.

As trajetórias de inserção dos espanhóis que chegaram a diferentes localidades do interior de São Paulo, tais como, Sorocaba, Franca e Bauru, entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX, foram estudadas por Silva (2020), evidenciando que esse grupo não se inseriu no estado de forma homogênea. Contudo, segundo o autor, existia um processo de reforço identitário no interior das comunidades espanholas, pois

[...] existiam constantes movimentos de valorização de símbolos nacionais espanhóis: a bandeira da Espanha era hasteada, o hino era frequentemente tocado, celebrava-se datas históricas como a chegada de Colombo à América e a independência espanhola do controle das tropas napoleônicas, cultuava-se imagens de reis espanhóis, havia festas com músicas, danças e comidas típicas da Espanha. Além disso, pelos relatos colhidos nas entrevistas, a língua espanhola era muito falada nos ambientes domésticos ao menos entre os membros da primeira geração (Silva, 2020, p. 235).

Na cidade de São Paulo, conforme descreve Collaço (2009), a presença dos imigrantes italianos teve como um de seus legados a culinária. A comida constituiu-se num elo identitário que, posteriormente, tornou-se uma das principais referências culturais da capital paulista, onde restaurantes e cantinas (do mais simples ao mais sofisticados), conferem à cidade uma referência gastronômica de reconhecimento internacional.

Imigrantes analfabetos concentrados em bairros operários estabeleceram os primeiros vínculos entre si com base em uma solidariedade étnica, de vizinhança. A comida imediatamente se fez presente como um indicador de quem era esse grupo, reproduzindo a partir de conhecimentos tradicionais e domésticos, produtos que serviram para demarcar um pertencimento étnico. Pão, macarrão e pizza começaram a circular, sobretudo nas vias de um comércio informal e étnico que, apesar das diferenças regionais, basicamente eram presenças constantes na alimentação desses imigrantes (Collaço, 2009, p. 230).

Entre as décadas de 1920 e 1950 observa-se uma acentuada diminuição na entrada de imigrantes estrangeiros em São Paulo, bem como, da sua participação na composição geral da população do estado. Diferentes fatores contribuíram para este fato, tais como a crise econômica de 1929 e a consequente queda na produção cafeeira, a ascensão de regimes totalitários de extrema direita na Europa e a Segunda Guerra Mundial.

Inversamente, a partir desse período e na segunda metade do século XX, nota-se um crescimento de fluxos migratórios interestaduais, sobretudo, de estados da região Nordeste em direção ao território paulista. Assim, o processo de industrialização e urbanização, iniciado nas primeiras décadas do século XX e acentuado a partir da sua segunda metade, trouxe mudanças substantivas na composição da população, nas formas de organização do trabalho e nas relações rurais-urbanas (Baeninger; Bassanezi, 2010, p. 161).

Rodrigues (2001), por seu turno, estabelece uma diferenciação cultural no estado de São Paulo entre o rural e o urbano a partir do binômio “tipo caipira” e “tipo citadino”. Conforme o autor,

[...] a cultura caipira pode ser concebida primeiramente pelo trabalho com a terra, no qual o ritmo de vida era marcado pelo tempo das plantações ou do trato com os animais. A terra regia condição na qual a pessoa vivia, pensava e convivia, e a forma como era visto o indivíduo, a família e a comunidade. Sempre houve, entre os habitantes do meio rural, os proprietários de terra, estáveis, e os trabalhadores em terra alheia, que não possuíam sua propriedade, ambos vivendo uma vida de trabalho e cultura em bairros rurais (Rodrigues, 2001, p. 19).

Contudo, grosso modo, no transcorrer do século XX, o estado de São Paulo verificou um processo de transição de uma economia agrária para uma economia industrial, o que promoveu uma transformação na distribuição espacial da população. Se no início do século mais de 80% da população estava localizada no interior do estado e no campo, a partir dos anos 1960 e 1970, houve um processo crescente de metropolização, ou seja, ocorreu não só o crescimento da população urbana, mas também, uma concentração desta população na cidade de São Paulo e seu entorno, fenômeno causado por fatores, entre outros, como o êxodo rural de populações nordestinas e do próprio interior do estado, em função da mecanização do campo e concentração fundiária verificadas nesse período (Jannuzzi, 1994).

Dessa forma, “o modo de vida urbano era apontado como caminho à modernização, desvalorizando a vida agrária tradicional e fazendo com que o lavrador caipira negasse sua própria condição” (Rodrigues, 2001, p. 19-20). Ao mesmo tempo, com a diversificação étnica da população, por meio da imigração, outros elementos culturais foram se incorporando à constituição sociocultural do estado. Nesse contexto, a mudança do homem caipira para a cidade trouxe consigo alterações na sua sociabilidade.

As novas necessidades incorporadas na vida do caipira implicaram em profundas alterações no seu modo tradicional de vida e na incorporação de alterados meios de produção, integrando-o em um novo sistema de relações sociais. Porém, o caipira foi introduzido em novo modo de vida, participando de um novo mundo de oportunidades desiguais (Rodrigues, 2001, p. 22-23).

Conforme analisa Rosa (2016), esse processo pode ser observado por meio da expansão da música caipira, a partir dos anos 1950, em que as letras das canções abordavam elementos como as dinâmicas da vida rural, o saudosismo em relação a um modo de vida que já não existem mais e às dificuldades materiais e simbólicas impostas pela inserção do homem rural no modo de vida citadino.

Outro elemento demográfico ocorrido em fins do século XX refere-se à redistribuição populacional em São Paulo, a partir dos anos 1980. Conforme Jannuzzi (1994), a redistribuição

regional da população no interior paulista nos anos 1980 é explicada pelas diferentes intensidades e sentidos do processo migratório ao longo do território nessa década. Assim, a redistribuição populacional manteve, em larga medida, a associação com o processo de interiorização do desenvolvimento econômico de décadas anteriores, pois se verificou uma forte vinculação entre migração e especialização produtiva regional.

Retomando as argumentações centrais deste texto, as primeiras rotas que delimitaram o espaço da colonização paulista foram estabelecidas a partir de caminhos terrestres e rios navegáveis, já usados por indígenas, que permitiram aos colonos de origem portuguesa adentrarem ao interior do território, escravizar indígenas e encontrar ouro nas regiões de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Ao longo do período colonial, os paulistas estabeleceram sua base econômica assentada na produção de gêneros alimentícios e no estabelecimento de rotas comerciais, ambos voltados para o abastecimento das áreas de mineração. Durante os séculos XVI, XVII e XVIII, ao longo desses caminhos comerciais foram surgindo alguns núcleos de povoação, tais como, Taubaté, Sorocaba e Campinas.

Com o declínio da extração do ouro e a crise econômica das regiões mineradoras, em fins do século XVIII e início do século XIX, em São Paulo a produção açucareira assume, por um período curto, a posição de principal artigo da economia paulista. Posteriormente, avançando do Vale do Paraíba, em meados do século XIX, em direção ao Oeste paulista, entre o final do século XIX e início do século XX, o café tornou-se o principal produto da economia paulista e nacional. Essa expansão da cafeicultura foi impulsionada pelo estabelecimento de uma malha ferroviária em torno da qual surgiram importantes localidades do interior paulista, como Bauru, Ribeirão Preto, Araçatuba e Marília.

Com a queda do valor do café no mercado internacional, na década de 1930, o estado de São Paulo acentua seu processo de industrialização e urbanização. Nesse processo, sob a iniciativa do poder público, a construção de rodovias e a organização de polos regionais de administração favorecem a difusão de polos industriais e de áreas de concentração demográfica para regiões do interior do estado, numa dinâmica produtiva integrada ao capitalismo internacional. O estabelecimento de uma rede rodoviária de circulação de mercadorias, em meados do século XX, não necessariamente permite o surgimento de novas localidades, mas também, fortalece aquelas já existentes, como é o caso de Campinas.

Assim, as localidades que se originaram no século XX são, em sua maioria, resultado da expansão ferroviária, pois as estações instaladas em locais estratégicos para a logística de abastecimento das locomotivas permitiram o estabelecimento de núcleos populacionais que se

tornaram cidades com o passar do tempo. Merece destaque, também, nesse século, as localidades que surgiram a partir da ação planejada do capital internacional, onde empresas estrangeiras estabeleceram núcleos de povoação, como, por exemplo, Jales e Teodoro Sampaio.

Concomitantemente a esse processo, verifica-se uma estreita ligação entre a constituição e distribuição populacional do estado de São Paulo, os diferentes ciclos migratórios e o seu desenvolvimento econômico. Dessa forma, sobretudo, entre os séculos XIX e XX, o território paulista foi ocupado por diferentes grupos sociais advindos de fluxos imigratórios ultramarinos e de migrações de outras regiões do país, principalmente do Nordeste, o que conferiu ao estado uma formação multicultural, mas, que, ao mesmo tempo, caracteriza-se pela dinamicidade de um tipo de sociabilidade denominada caipira.

Ao longo desta seção buscou-se descrever o processo histórico que resultou na conformação territorial e sociocultural do estado de São Paulo que, por sua vez, pode ser associado aos caminhos e aos fluxos migratórios empregados como vetores da sua ocupação demográfica e da sua expansão econômica, no transcorrer de cinco séculos.

A próxima seção apresenta a metodologia traçada e executada neste estudo.

SEÇÃO IV – PERCURSO METODOLÓGICO

Esta seção tem por objetivo discorrer sobre os caminhos metodológicos acordados para a construção desta Tese, intenção ancorada no objetivo macro do estudo que é o de analisar, sob as perspectivas léxico-semântica e cultural, o vocabulário da área semântica *Religião e Crenças*, obtido como resposta para as perguntas 147 e 148 do Questionário Linguístico do Atlas Linguístico do Brasil - Projeto ALiB (Comitê Nacional..., 2001, p. 33), nas localidades da rede de pontos do ALiB do interior do estado de São Paulo.

Discutem-se, aqui, as etapas da pesquisa, a constituição e sistematização do *corpus*, as características dos informantes, o perfil das localidades, o questionário utilizado como instrumento de coleta e os critérios adotados para a análise dos dados.

4.1 Etapas

O estudo obedeceu às etapas de levantamento das fontes bibliográficas; leituras e fichamentos dessas fontes; levantamento dos dados, por meio da audição dos 148 inquéritos do Projeto ALiB, relativos às 37 localidades da rede de pontos pertencentes ao Estado de São Paulo e o tratamento dos dados orais; pesquisas em obras lexicográficas; compilação e análise dos dados, sopesando parâmetros léxico-semânticos e culturais; agrupamento dos itens lexicais que formaram o *corpus* do estudo, segundo uma rede de significação, tendo por referência os de maior frequência nos temas relacionados à área semântica *Religião e Crenças*, selecionados para a pesquisa, em cada município do estado de São Paulo que integra a rede de pontos do Projeto ALiB e cartografia de uma amostra dos dados, tendo por referência os itens lexicais mais frequentes em cada uma das perguntas da área semântica analisada.

4.1.1 Constituição do *corpus*

Considerando a organização do acervo em formato digital, dos áudios dos inquéritos do Projeto ALiB, cabem aqui algumas pontuações sobre a Linguística de *Corpus*, área da Linguística que, segundo Sardinha (2000, p. 325), ocupa-se

[...] da coleta e exploração de corpora, ou conjunto de dados linguísticos textuais que foram coletados criteriosamente com o propósito de servirem para

a pesquisa de uma língua ou variedade linguística. Como tal dedica-se à exploração da linguagem por meio de evidências empíricas, extraídas por meio de computador.

O mesmo autor assinala a existência de *corpora* antes do advento do computador, exemplificando com o conjunto de documentos de citações da Bíblia, produzidos na Antiguidade e na Idade Média. Segundo Biderman (2001b, p. 79), um *corpus* linguístico pode ser assim definido:

[...] uma coletânea de textos selecionados segundo critérios linguísticos, codificados de modo padronizado e homogêneo. Essa coletânea pode ser tratada mediante processos informáticos [...] deve-se acrescentar ainda que um corpus constitui um conjunto homogêneo de amostras da língua de qualquer tipo (orais, escritos, literários, coloquiais etc.). Tais amostras foram escolhidas como modelo de um estado ou nível de língua predeterminado.

Ao se referir a um conjunto homogêneo de amostras da língua, a autora alerta para a representatividade/proporção entre os variados tipos de textos que compõem o *corpus*, que devem contemplar expressivos níveis de linguagem para, assim, contribuir para a construção de generalizações sobre a língua.

Para essa lexicógrafa, na Linguística de *Corpus* trabalham-se com dados reais tão exaustivos quanto possível e que, portanto, possam reproduzir com a máxima fidelidade a realidade linguística. A questão da representatividade também é mencionada por Sardinha (2000, p. 338) como um dos critérios necessários para que um conjunto de dados linguísticos possa ser considerado um *corpus*. Além disso, o autor aponta mais cinco critérios que devem orientar a formação de um *corpus*: propósito, origem, composição, formatação e extensão.

Ao contrário dos pressupostos gerativistas, que visam a analisar os usos de falantes-ouvintes ideais, buscando a homogeneidade, a Linguística de *Corpus* busca a heterogeneidade, valorizando, assim, as particularidades dos diferentes usos da linguagem. Por estar diretamente atrelada ao uso, encaixa-se numa concepção funcionalista da linguagem.

O *status* da área é objeto de opiniões distintas, destacando-se três grupos de pesquisadores sobre a Linguística de *Corpus*. É consenso entre todos, por exemplo, a exclusão da hipótese da Linguística de *Corpus* como disciplina, visto não haver uma delimitação de seu objeto de pesquisa. O primeiro grupo a concebe como uma metodologia da qual diversas áreas podem se valer; o segundo a vê como muito mais que uma metodologia, partindo do princípio de que seus usuários produzem novos conhecimentos, enquanto o terceiro grupo a entende como perspectiva ou abordagem, ou seja, como uma forma de analisar a linguagem (Sardinha,

2000, p. 355), perspectiva adotada neste estudo.

Logo, a abrangência da Linguística de *Corpus*, no que diz respeito ao desenvolvimento geral dos estudos linguísticos é inquestionável. A Lexicografia e a Terminologia, particularmente, são as áreas do conhecimento linguístico que muito têm se favorecido do uso dos *corpora*, tanto de língua escrita quanto de língua falada, pois,

[...] para configurar o leatório de um dicionário, por exemplo, são muito úteis, tanto para incluir palavras novas como para excluir palavras desusadas. Também para detectar as diferentes acepções em que as palavras estão sendo usadas, para detectar as coocorrências entre os vocábulos, a combinatória sintática etc. E mais ainda: fornecem material muito útil para identificar a fraseologia e expressões idiomáticas, detectar neologismos e obter exemplos reais do uso linguístico. Por isso a Lexicografia transformou-se radicalmente com o advento dessas tecnologias (Biderman, 2001b, p. 92).

Segundo Pastore (2006, p. 272), particularmente, a Lexicografia beneficiou-se da exploração de *corpora*, pois o uso contribuiu para a seleção da nomenclatura de dicionários, na medida em que obtém, pelo critério da frequência, os itens lexicais candidatos à entrada, a ordenação das acepções no verbete, as diferenças e semelhanças entre os itens lexicais, a remissão para outros itens etc. Tudo isso fez com que se passasse a uma nova concepção de dicionário e a uma nova forma de organizá-los.

4.1.2 O *corpus* da pesquisa

Conforme informado na Introdução desta Tese, o *corpus* da pesquisa foi obtido por meio da aplicação do Questionário Semântico-Lexical (QSL) do Projeto Atlas Linguístico do Brasil (ALiB), no caso as respostas fornecidas pelos informantes para duas perguntas (147 e 148), vinculadas à área semântica *Religião e Crenças*.

No que tange ao questionário linguístico do Projeto ALiB, como já assinalado anteriormente, é composto pelos questionários fonético-fonológico (QFF), semântico-lexical (QSL) e morfossintático (QMS). O QSL – Questionário Semântico-lexical é composto de 202 perguntas, distribuídas em 14 áreas semânticas, sendo a de *Religião e Crenças* a selecionada para este estudo, formada por oito perguntas, elencadas no Quadro 7:

Quadro 7 - Questionário Semântico-Lexical do Projeto ALiB (QSL) – área semântica *Religião e Crenças*

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

Fonte: elaborado pela autora a partir do site do Projeto ALiB²⁴

No âmbito do QSL/ALiB, a questão 147/QSL 147 – *Deus está no céu e no inferno está o _____* – teve como propósito registrar itens lexicais que nomeassem a entidade “diabo”.

Semelhante objetivo teve a pergunta QSL/148, porém, com a finalidade de documentar denominações da entidade “fantasma”: *o que algumas pessoas dizem já ter visto, à noite, em cemitérios ou em casas, que se diz que é do outro mundo? _____*.

A seguir, visualiza-se parte da ficha-base, em formato *Excel*, utilizada para o registro do *corpus*, a partir das audições e transcrições. A ficha contém o registro da mesorregião²⁵, do número do ponto/localidade, do número da questão, do número do informante e do possível número de respostas a depender do informante (1ª, 2ª, 3ª, 4ª e 5ª).

²⁴ Site: https://alib.ufba.br/sites/alib.ufba.br/files/questionario_alib.pdf

²⁵ Neste trabalho foi considerada a classificação de Mesorregião preconizada pelo IBGE (2010), classificação em voga quando foi definida a rede de pontos do Projeto ALiB, em que o Estado de São Paulo foi contemplado com 37 pontos em razão da sua densa densidade demográfica. Para este estudo, para fins de distribuição e análise do *corpus*, os municípios foram agrupados segundo as 15 Mesorregiões que compõem o território paulista: São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru, Araraquara, Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis, Piracicaba, Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo (IBGE, 2010).

Figura 29 - Planilha de registro das respostas dos falantes do estado de São Paulo para a Questão 147/QSL/ALiB

	C	D	E	F	G	H	I	J	K
1	Mesorregião	Localidade /Ponto natalidade	Nº questão	Inf	1ª resposta	2ª resposta	3ª resposta	4ª resposta	5ª resposta
39	Bauru	Bauru / 167	147 / QSL	2	capeta	diabo	satanás	x	x
40	Bauru	Bauru / 167	147 / QSL	3	pessoa má	capeta	x	x	x
41	Bauru	Bauru / 167	147 / QSL	4	diabo	satanás	lúcifer	capeta	tinioso
42	Bauru	Botucatu / 171	147 / QSL	1	diabo	capeta	satanás	x	x
43	Bauru	Botucatu / 171	147 / QSL	2	diabo	x	x	x	x
44	Bauru	Botucatu / 171	147 / QSL	3	diabo	chifrudo	x	x	x
45	Bauru	Botucatu / 171	147 / QSL	4	diabo	lúcifer	capeta	x	x
46	Araraquara	Ibitinga / 159	147 / QSL	1	diabo	satanás	demônio	capeta	x
47	Araraquara	Ibitinga / 159	147 / QSL	2	diabo	capeta	x	x	x
48	Araraquara	Ibitinga / 159	147 / QSL	3	diabo	satanás	x	x	x
49	Araraquara	Ibitinga / 159	147 / QSL	4	diabo	x	x	x	x
50	Araraquara	Araraquara / 163	147 / QSL	1	diabo	demônio	capeta	saraBraz	x
51	Araraquara	Araraquara / 163	147 / QSL	2	diabo	satanás	demônio	x	x
52	Araraquara	Araraquara / 163	147 / QSL	3	diabo	capeta	demônio	satanás	x
53	Araraquara	Araraquara / 163	157 / QSL	4	diabo	capeta	demônio	x	x
54	Campinas	Mococa / 160	147 / QSL	1	diabo	capeta	x	x	x
55	Campinas	Mococa / 160	147 / QSL	2	diabo	x	x	x	x
56	Campinas	Mococa / 160	147 / QSL	3	diabo	satanás	chifrudo	x	x
57	Campinas	Mococa / 160	147 / QSL	4	diabo	capeta	coisa ruim	satanás	x
58	Campinas	Mogi Mirim / 168	147 / QSL	1	diabo	demônio	zé caveira	faixa	capa preta
59	Campinas	Mogi Mirim / 168	147 / QSL	2	capeta	diabo	x	x	x
60	Campinas	Mogi Mirim / 168	147 / QSL	3	diabo	capeta	satanás	coisa ruim	x
61	Campinas	Mogi Mirim / 168	147 / QSL	4	diabo	x	x	x	x

Fonte: adaptação do modelo adotado pelo Projeto ALiB

Figura 30 - Planilha de registro das respostas dos informantes do estado de São Paulo para a Questão 148/QSL/ALiB

	C	D	E	F	G	H	I	J	K
1	Mesorregião	Localidade /Ponto natividade	Nº questão	Inf.	1ª resposta	2ª resposta	3ª resposta	4ª resposta	5ª resposta
26	Araçatuba	Andradina / 155	148 / QSL	1	vulto	assombração	x	x	x
27	Araçatuba	Andradina / 155	148 / QSL	2	pé todo branco	assombração	x	x	x
28	Araçatuba	Andradina / 155	148 / QSL	3	assombração	visão	espírito	x	x
29	Araçatuba	Andradina / 155	148 / QSL	4	sombra	alma penada	x	x	x
30	Araçatuba	Araçatuba / 156	148 / QSL	1	cavalo sem cabeça	saci pererê	x	x	x
31	Araçatuba	Araçatuba / 156	148 / QSL	2	espírito	demônio	bicho	x	x
32	Araçatuba	Araçatuba / 156	148 / QSL	3	assombração	alma	x	x	x
33	Araçatuba	Araçatuba / 156	148 / QSL	4	fantasma	assombração	x	x	x
34	Bauru	Lins / 158	148 / QSL	1	assombração	x	x	x	x
35	Bauru	Lins / 158	148 / QSL	2	alma penada	x	x	x	x
36	Bauru	Lins / 158	148 / QSL	3	assombração	x	x	x	x
37	Bauru	Lins / 158	148 / QSL	4	caveira	tentação	assombração	x	x
38	Bauru	Bauru / 167	148 / QSL	1	alma penada	ET	defunto	assombração	x
39	Bauru	Bauru / 167	148 / QSL	2	assombração	x	x	x	x
40	Bauru	Bauru / 167	148 / QSL	3	capeta	saci	dema	fantasma	coisa ruim
41	Bauru	Bauru / 167	148 / QSL	4	alma de outro mundo	alma penada	vulto	x	x
42	Bauru	Botucatu / 171	148 / QSL	1	negro lá	coisarada	assombração	x	x
43	Bauru	Botucatu / 171	148 / QSL	2	assombração	x	x	x	x
44	Bauru	Botucatu / 171	148 / QSL	3	assombração	x	x	x	x
45	Bauru	Botucatu / 171	148 / QSL	4	alma penada	luz andando	mulher bonita	x	x
46	Araraquara	Ibitinga / 159	148 / QSL	1	assombração	vulto	x	x	x
47	Araraquara	Ibitinga / 159	148 / QSL	2	assombração	lobisomem	mula sem cabeça	saci	noiva
48	Araraquara	Ibitinga / 159	148 / QSL	3	assombração	x	x	x	x
49	Araraquara	Ibitinga / 159	148 / QSL	4	coisas ruim	bicho	fogarêu	coisera	x
50	Araraquara	Araraquara / 163	148 / QSL	1	espírito	encosto	capa preta	boiadeiro	exu
51	Araraquara	Araraquara / 163	148 / QSL	2	alma penada	assombração	x	x	x
52	Araraquara	Araraquara / 163	148 / QSL	3	alma de outro mundo	assombração	x	x	x
53	Araraquara	Araraquara / 163	148 / QSL	4	fantasma	x	x	x	x
54	Campinas	Mococa / 160	148 / QSL	1	defunto	fantasma	vulto	x	x

Fonte: adaptação do modelo adotado pelo Projeto ALiB

4.2 Perfil dos informantes

O número total de informantes do Projeto ALiB é de 1.100, entre homens e mulheres. Para este estudo, utilizaram-se inquéritos realizados com 148 informantes – 74 homens e 74 mulheres – nascidos e criados nas trinta e sete cidades/pontos do Projeto ALiB no interior do Estado de São Paulo, selecionados segundo as seguintes variáveis: dois homens e duas mulheres por cidade; um homem e uma mulher pertencentes à faixa etária I – dos 18 aos 30 anos; um homem e uma mulher correspondentes à faixa etária II – dos 50 aos 65 anos; foram considerados, ainda, três graus de escolaridade: Ensino Fundamental incompleto²⁶, Ensino Fundamental completo²⁷ e Ensino Médio incompleto²⁸.

4.3 Localidades

A rede de pontos do Projeto ALiB totaliza 250 localidades, sendo 24 pontos na Região Norte, 78 pontos na Região Nordeste, 80 pontos na Região Sudeste, 44 pontos na Região Sul e 24 pontos na Região Centro-Oeste.

A figura 31, a seguir, reproduz a Carta VIII Região Sudeste do ALiB, contendo, além dos pontos referentes aos estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro, os 37 pontos do estado de São Paulo, enquanto a figura 32 traz a distribuição das localidades da rede de pontos do Projeto ALiB no estado de São Paulo, bases essas utilizadas para a cartografia dos dados.

²⁶ 143 informantes com Ensino Fundamental Incompleto.

²⁷ 2 informantes com Ensino Fundamental Completo

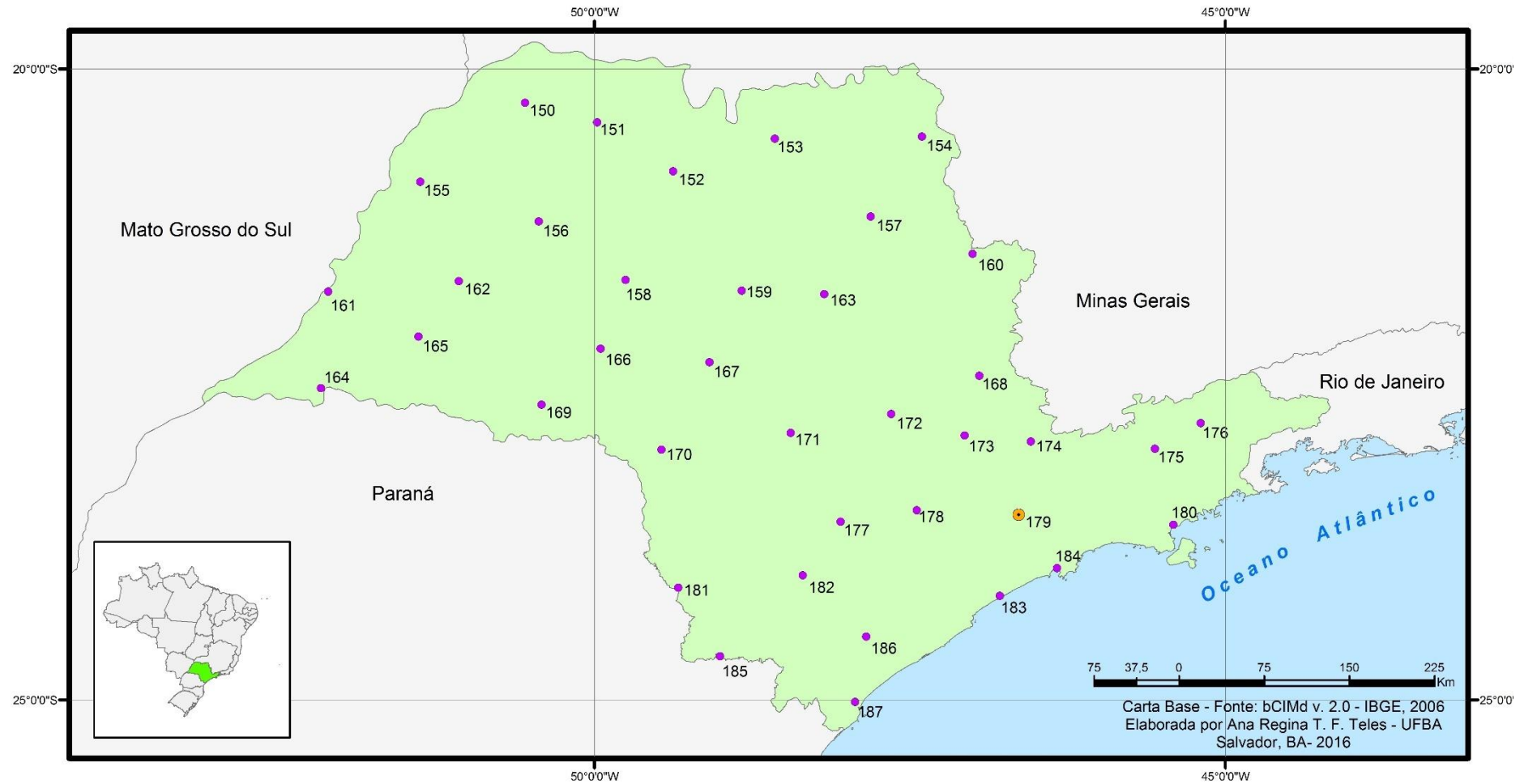
²⁸ 3 informantes com Ensino Médio Incompleto.

Figura 31 - Rede de pontos do Projeto ALiB – Região Sudeste: CARTA VIII



Fonte: Cardoso et al. (2014b, p. 62)

Figura 32 – Base cartográfica do Projeto ALiB - rede de pontos do estado de São Paulo



Fonte: Banco de mapas do Projeto ALiB

4.4 A área investigada

Em 1977, a Divisão Regional do Brasil ganhou um nível intermediário de agregado espacial denominado Mesorregião, que é definido pelo agrupamento de Microrregiões, gerando um total de 86 Mesorregiões no território brasileiro (IBGE, 2017). O recorte em unidades intermediárias estava previsto como uma futura etapa de trabalho da Divisão Regional, iniciada em meados da década de 1960.

Em 1986, respondendo às demandas dos órgãos federais e estaduais, o IBGE reviu, por meio da Resolução da Diretoria-Geral n. 67, de 29.12.1986, a Divisão Regional em Microrregiões homogêneas para os Estados de Rondônia, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Internamente, a atualização da Divisão Regional já havia sido pactuada desde a formulação teórico-metodológica das Microrregiões de 1968 e, também, oficialmente formalizada com o Plano Geral de Informações Estatísticas e Geográficas, constituído pelo Decreto n. 74.084, de 20.05.1974 (IBGE, 2017).

Até o ano de 2017, a Divisão Regional do Brasil utilizou a nomenclatura Mesorregiões que, posteriormente, foram fragmentadas em Microrregiões. A partir de outra concepção de divisão espacial, em 2017, foi adotada a nova nomenclatura Regiões Geográficas Imediatas e Regiões Geográficas Intermediárias (IBGE, 2017).

O estabelecimento da Divisão do Brasil em Imediatas e Intermediárias vinha, portanto, completar as lacunas que a divisão em Mesorregiões e Microrregiões homogêneas já não eram capazes de abarcar, sobretudo, pelas desigualdades encontradas entre as diversas regiões.

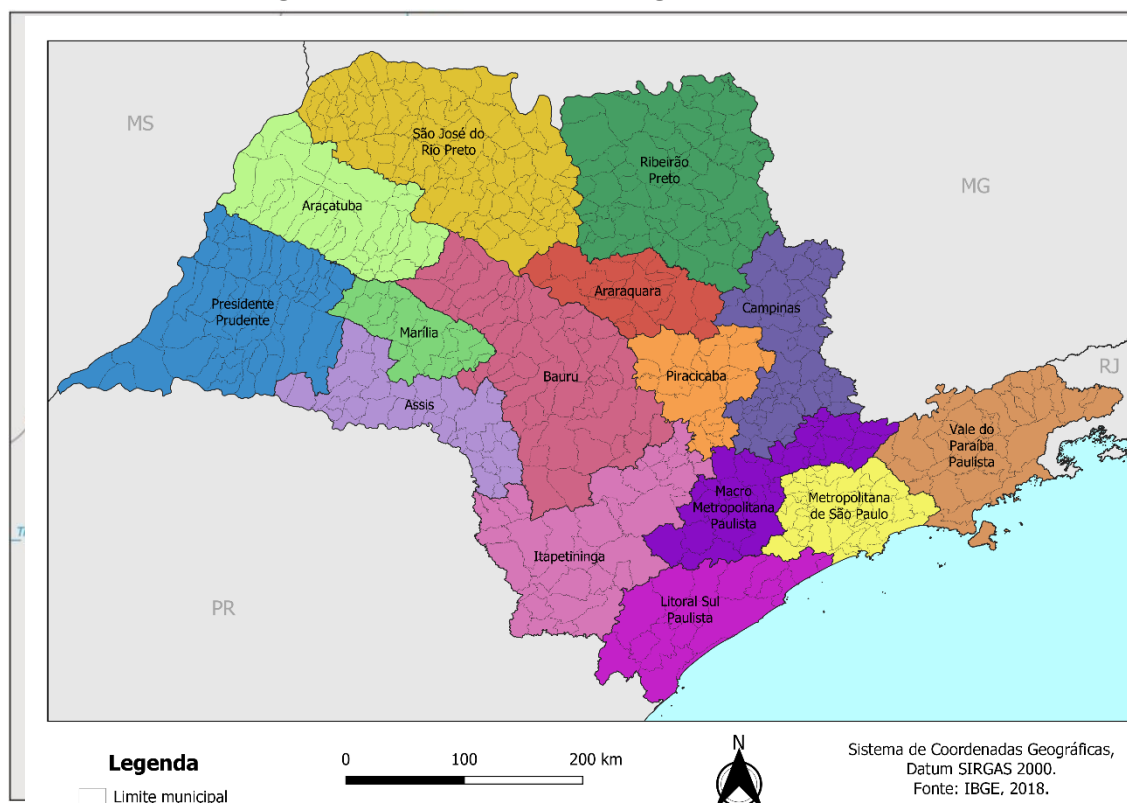
Diferentemente do modelo de regionalização empregado nas décadas anteriores, que partira da agregação de áreas segundo critérios de homogeneidade, a metodologia adotada nesses estudos apoiou-se na noção de totalidade nacional, tomando as Unidades da Federação como universo de análise.

Com efeito, no final da década de 1980, o Brasil tinha uma estrutura espacial muito diferente daquela que serviu de referência para a Divisão Regional das décadas de 1960 e 1970. A publicação *Divisão do Brasil em Mesorregiões e Microrregiões Geográficas* (1990-1992) destacava que a dinâmica do processo do desenvolvimento capitalista afetou de maneira diferenciada o Território Nacional (IBGE, 2017).

Assim, o IBGE concebe a Mesorregião como uma área individualizada, em uma Unidade da Federação, que apresenta forma de organização do espaço geográfico definida pelas seguintes dimensões: o processo social, como determinante; o quadro natural, como

condicionante e a rede de comunicação e de lugares, como elemento da articulação espacial. Essas três dimensões possibilitam que o espaço delimitado como Mesorregião tenha uma identidade regional, conforme atesta a figura 33, que apresenta o mapa das Mesorregiões paulistas:

Figura 33 - Divisão das Mesorregiões do estado de São Paulo



Fonte: IBGE (2018)

A seguir, no Quadro 8, apresentam-se as 15 mesorregiões paulistas, as localidades da rede de pontos do Projeto ALiB pertencentes a cada uma delas e o respectivo número do ponto, conforme a metodologia do Projeto ALiB.

Quadro 8 – Distribuição da rede de pontos do Projeto ALiB em São Paulo distribuída segundo as mesorregiões paulistas (IBGE, 2010)

Mesorregião paulista	Localidade	Nº do ponto
São José do Rio Preto	Jales	150
	Votuporanga	151
	São José do Rio Preto	152
Ribeirão Preto	Barretos	153
	Franca	154
	Ribeirão Preto	157
Araçatuba	Andradina	155
	Araçatuba	156
Bauru	Lins	158
	Bauru	167
	Botucatu	171
Araraquara	Ibitinga	159
	Araraquara	163
Campinas	Mococa	160
	Mogi Mirim	168
	Campinas	173
Presidente Prudente	Presidente Epitácio	161
	Adamantina	162
	Teodoro Sampaio	164
	Presidente Prudente	165
Marília	Marília	166
Assis	Assis	169
	Bernardino de Campos	170
Piracicaba	Piracicaba	172
Macrometropolitana Paulista	Bragança Paulista	174
	Sorocaba	178
Vale do Paraíba Paulista	Taubaté	175
	Guaratinguetá	176
	Caraguatatuba	180
Itapetininga	Itapetininga	177
	Itararé	181
	Capão Bonito	182
	Ribeira	185
Litoral Sul Paulista	Itanhaém	183
	Registro	186
	Cananéia	187
Metropolitana de São Paulo	Santos	184

Fonte: Elaborado pela autora com base nos dados do Projeto ALiB e do IBGE (2010).

4.5 Caracterização das localidades

Para fins de contextualização metodológica, apresenta-se no quadro a seguir um panorama das 37 localidades que compõem a área geográfica selecionada para este estudo, em termos geográficos, populacionais, econômicos, históricos e religiosos, tomando como parâmetro o censo do IBGE (2010) e os sites das prefeituras municipais.

Quadro 9 - Caracterização das localidades da rede de pontos do Projeto ALiB no estado de São Paulo

Localidade	Nº Rede ALIB	Mesorregião	Autonomia Administrativa	População Atual ²⁹	Histórico	Base Econômica	Religião
Jales ³⁰	150	São José do Rio Preto	24 dez. 1948	48.776 habitantes	Núcleo habitacional fundado em 15 de abril de 1941, resultado de um processo de planejamento urbano realizado pelo engenheiro Euphly Jalles, a partir das terras da fazenda Ponte Pensa. Tornou-se distrito de Fernandópolis em 1944. O nome da localidade é uma homenagem ao seu fundador.	As principais atividades econômicas do início de sua história eram a pecuária, o café, o algodão e o arroz. Também teve importância a chegada da Estrada de Ferro Araraquara.	Católica (65,02%); Protestante (21,20%); Espírita (4,08%)
Votuporanga ³¹	151	São José do Rio Preto	30 nov. 1944	96.634 habitantes	A cidade surgiu a partir de um loteamento organizado pela	A economia desenvolveu-se em função da Estrada de Ferro	Católica (65,36%); Protestante (19,53%) Espírita (7,66%).

²⁹ <https://cidades.ibge.gov.br/> . Acesso em: 07 fev. 2025.

³⁰ <https://www.jales.sp.gov.br/cidade/historia>. Acesso em: 07 fev. 2025.

³¹ <https://www.votuporanga.sp.gov.br/portal/servicos/1001/conheca-votuporanga/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					empresa Theodor Wille & Cia Ltda, em 1937. O baixo preço dos lotes atraiu muitos interessados e impulsionou o crescimento do núcleo populacional, que foi desmembrado do município de Tanabi, em 30 de novembro de 1944, conquistando sua autonomia administrativa. sob o nome de Votuporanga (“colina bonita”, em tupi-guarani).	Araraquara. Atualmente, o setor de serviços é sua base econômica.	
São José do Rio Preto ³²	152	São José do Rio Preto	19 jul. 1894	480.439 habitantes	O patrimônio de São José, habitado, primeiramente, por migrantes de Minas Gerais instalados em terras doadas por Luiz Antônio da Silveira, em	A chegada da Estrada de Ferro Araraquarense, em 1912, transformou a localidade em polo comercial regional. Atualmente, o setor	Católica (60,81%); Protestante (21,62%); Espírita (7,52%)

³² <https://www.riopreto.sp.gov.br/sobre/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					1852, deu origem à freguesia que obteve autonomia administrativa em relação ao município de Jaboticabal em julho de 1894.	de serviços e, em seguida, a indústria, são as bases da economia local.	
Barretos ³³	153	Ribeirão Preto	10 mar. 1885	122.485 habitantes	A cidade surgiu a partir do povoado de Espírito Santo de Barretos, que se formou em área doada pelas famílias Marques e Barretos, em 1854. O povoado foi elevado à freguesia do município de Jaboticabal, em 1874, e conquistou a autonomia administrativa em 1885. O nome atual foi adotado em 1906.	As bases do seu desenvolvimento econômico foram a cafeicultura, a pecuária bovina e a instalação da estação da Companhia Paulista de Estradas de Ferro, 1909. Atualmente, a cana-de-açúcar e o comércio são as bases da sua economia.	Católica (69,41%); Protestante (17,78%); Espírita (4,41%)
Franca ³⁴	154	Ribeirão Preto	31 out. 1821	352.537 habitantes	A origem da cidade está ligada ao	Desenvolveu-se economicamente	Católica (64,15%); Protestante

³³ <https://barretos.sp.gov.br/barretos/historia>. Acesso em: 07 fev. 2025.

³⁴ <https://www.franca.sp.gov.br/noticias/desenvolvimento/apresentacao-historia>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					arraial Bonito do Mimoso do Capim Redondo, construído por bandeirantes, no século XVIII, como entreposto para viajantes a caminho das minas de Goiás. Em 1804, tornou-se freguesia e, em 1821, foi elevada à vila autônoma do município de Mogi-Mirim, sob o nome de Vila Franca d'el Rey. Em 1856, adquire o foro de cidade e recebe a denominação atual.	em função da cafeicultura. A partir de 1920 surgiram as primeiras fábricas de calçados, atividade que gradualmente se transformou na principal base da economia local.	(18,28%); Espírita (8,26%)
Ribeirão Preto ³⁵	157	Ribeirão Preto	12 abr. 1871	698.259 habitantes	O povoado de Ribeirão Bonito, fundado em 9 de janeiro de 1868, próximo à capela de São Sebastião de Ribeirão Preto,	Com o crescimento econômico advindo da cafeicultura e da ferrovia Mogiana, na segunda metade do século XIX, tornou-se polo	Católica (62,53%); Protestante (18,22%); Espírita (7,54%)

³⁵ <https://www.camararibeiraopreto.sp.gov.br/conteudo/historia-de-ribeirao>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					tornou-se freguesia do município de São Simão em 1870 e, em 1871, conquistou sua autonomia administrativa. Passou por mudanças de nome nesse período, recebendo a denominação atual em 1881.	regional.	
Andradina ³⁶	155	Araçatuba	30 nov. 1938	59.783 habitantes	Núcleo populacional idealizado e planejado pelo fazendeiro Antônio de Moura Andrade (o “Rei do Gado”), em 1932, tornou-se distrito de Valparaíso em 1937. A emancipação municipal ocorreu no ano seguinte. O nome da localidade é uma homenagem	Desenvolveu-se em virtude da pecuária, do comércio a partir da estação da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil.	Católica (62,53%); Protestante (18,22%); Espírita (7,54%)

³⁶ <https://www.camaraandradina.sp.gov.br/nossa-cidade->. Acesso em: 07 fev. 2025.

					ao seu fundador.		
Araçatuba ³⁷	156	Araçatuba	08 dez. 1921	200.124 habitantes	O povoado surgiu em torno de uma estação da Ferrovia Noroeste do Brasil, de mesmo nome, construída em 1908. A partir de 1914, após o extermínio e expulsão de indígenas da etnia caingangues ou coroados do seu território, intensificou-se a imigração de italianos e japoneses para a localidade. Em 1917, tornou-se distrito de Penápolis e, em 1921, obteve sua emancipação política. O nome advém do tupi <i>arasá-tyba</i> , que significa	Além da Ferrovia Noroeste do Brasil, a pecuária bovina foi, e continua sendo até os dias atuais, uma das principais causas da expansão econômica da localidade. A cana-de-açúcar também é um importante produto da economia local.	Católica (57,31%); Protestantes (26,40%); Espíritas (4,02%)

³⁷ <https://aracatuba.sp.gov.br/a-cidade>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					ajuntamento de araçás, uma planta nativa da região.		
Lins ³⁸	158	Bauru	27 dez. 1926	78.503 habitantes	Originou-se do povoado surgido no entorno de uma estação da Ferrovia Noroeste do Brasil, sob a denominação de Santo Antônio do Campestre. Em 1908, o presidente Afonso Pena batizou a estação com o nome de Albuquerque Lins. Em 1913 tornou-se distrito de Bauru, passando para a administração de Pirajuí em 1914. Obteve a emancipação política em 1919 e, em 1926, teve o nome abreviado para forma atual. Manoel Joaquim Albuquerque Lins	A cafeicultura e a ferrovia foram as bases do desenvolvimento econômico da localidade, durante o século XX. Atualmente, a indústria sucroalcooleira é uma das principais atividades da economia local.	Católica (62,41%); Protestante (25,45%); Espírita (3,3%)

³⁸ <https://www.lins.sp.gov.br/portal/servicos/1017/historia-de-lins/> . Acesso em: 07 fev. 2025.

					foi um político que ocupou o cargo de presidente da província de São Paulo durante a Primeira República.		
Bauru ³⁹	167	Bauru	01 ago. 1896	379.297 habitantes	O povoado surgiu próximo à fazenda de Azarias Ferreira Leite, que chegou à região em 1889. Tornou-se distrito, com o nome de Espírito Santo da Fortaleza, em 1893, subordinado ao município de Lençóis. Em 1896 obteve sua autonomia e passou a ser chamado de Bauru. Em 1906 recebe os foros de cidade. A etimologia do termo é incerta, mas a explicação mais usada é que o	A localidade expandiu sua economia, no início do século XX, a partir do café e por ser entroncamento de três importantes ferrovias: a Companhia de Estradas de Ferro Noroeste do Brasil, a Estrada de Ferro Sorocabana e a Companhia Paulista de Estradas de Ferro. Atualmente, a prestação de serviços é principal atividade econômica, seguida da indústria.	Católica (54,44%); Protestante (28,70%); Espírita (4,71%)

³⁹ <https://www.bauru.sp.leg.br/institucional/historia/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					nome tem origem na expressão tupi <i>mbai-yurú</i> , que quer dizer "queda de água" ou "rio de grande inclinação".		
Botucatu ⁴⁰	171	Bauru	14 abr. 1855	148.130 habitantes	A região foi ocupada por fazendas jesuíticas voltadas à pecuária. Com a expulsão dos jesuítas do Brasil, suas terras foram confiscadas pela Coroa Portuguesa, que as leiloou. Um dos compradores, José Gomes Pinheiro, doou parte de suas terras para a instalação do Patrimônio da Freguesia de Sant'Anna de Botucatu, em 1846. Em 1855, adquiriu sua emancipação administrativa,	A economia da localidade desenvolveu-se, na segunda metade do século XIX, em função da cafeicultura e da instalação da Estrada de Ferro Sorocabana. Desde a segunda metade do século XX, a localidade se destaca como polo da indústria de transporte aéreo e rodoviário e de pulverização agrícola.	Católica (63,73%); Protestante (24,95%); Espírita (2,90%)

⁴⁰ <https://www.botucatu.sp.gov.br/portal/servicos/1001/historia/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					sendo elevada à vila, com a denominação de Botucatu. Em 1876, adquiriu os foros de cidade. O nome da cidade vem de <i>Ibytu-katu</i> , que em tupi significa 'bons ares'.		
Ibitinga ⁴¹	159	Araraquara	04 jul. 1890	60.600 habitantes	Povoado fundado, em 1866, por iniciativa de Miguel Pereira Landim. Seu primeiro nome foi Senhor Bom Jesus de Ibitinga. Foi elevado à condição de freguesia do município de Araraquara em 1885 e, em 1890, obteve a autonomia administrativa, sendo elevado à vila, com a denominação de	A localidade desenvolveu-se economicamente a partir da cafeicultura. Atualmente, destaca-se a indústria têxtil voltada para a produção de bordados. A cidade é considerada a Capital Nacional do Bordado. A cana-de-açúcar e a laranja também são importantes para a economia	Católica (69,54%); Protestante (22,13%); Espírita (2,00%)

⁴¹ <https://www.ibitinga.sp.gov.br/cidade/historia>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					Ibitinga. O nome vem do tupi e significa “terra branca”.	local.	
Araraquara ⁴²	163	Araraquara	10 jul. 1832	242.228 habitantes	Originou-se de um povoado surgido em torno de uma capela erigida por Pedro José Neto, em 1805, em homenagem a São Bento, na região dos Campos de Aracoara. Em 1817, sob o nome de São Bento de Araraquara, tornou-se freguesia do município de Itu. Em 1821, sua administração passou para o município de Piracicaba. Conquistou a autonomia administrativa em 1832, quando foi elevada à categoria	A localidade desenvolveu-se, no século XIX em função da cafeicultura e da instalação da Estrada de Ferro Araraquara, em 1885. Posteriormente, a cana-de-açúcar e a laranja assumiram o protagonismo na economia local. Atualmente Araraquara também é um importante polo industrial têxtil e alimentício.	Católica (63,03%); Protestante (19,13%); Espírita (7,99%)

⁴² <https://araraquara.sp.gov.br/nossamorada/nossa-historia>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					de vila. Em 1889, recebeu os foros de cidade e a denominação atual. Na língua da etnia indígena Guayaná, a palavra <i>aracoara</i> significa morada do dia e representa a cadeia montanhosa presente na região. Outra acepção para o nome vem da língua tupi <i>ararakûara</i> , cujo significado é toca das araras.		
Mococa ⁴³	160	Campinas	24 mar. 1871	68.980 habitantes	O núcleo populacional que originou a localidade surgiu por volta de 1840, quando migrantes mineiros se estabeleceram nas terras de José Gomes de Lima. O ano oficial de	A economia da localidade desenvolveu-se a partir da segunda metade do século XIX em função da cafeicultura e da instalação de um ramal da Companhia Mogiana de	Católica (78,17%); Protestante (15,17%); Espírita (1,25%)

⁴³ <https://www.mococa.sp.gov.br/cidade> . Acesso em: 07 fev. 2025.

					fundação do povoado é 1847, com o nome de São Sebastião da Boa Vista. Foi elevado à condição de freguesia do município de Casa Branca em 1868. Conquistou a autonomia administrativa em 1871, quando adquiriu a categoria de vila. Em 1875 recebeu os foros de cidade, quando adotou o nome atual. Há controvérsia quanto ao significado do nome, mas a versão mais aceita é que o nome tem origem tupi e seu sentido é “casa de mocó”, uma espécie de peixe também conhecido como muçum.	Estradas de Ferro. Atualmente, uma das bases econômicas do município é o turismo.	
--	--	--	--	--	---	--	--

Mogi Mirim ⁴⁴	168	Campinas	1769 (autonomia administrativa) 03 abr. 1849 (municipalizaçã o)	92.559 habitantes	Originou-se de um pouso de viagem para bandeirantes, em meados do século XVII, sob o nome de Mogi dos Campos. Tornou-se freguesia do município de Jundiaí, em 1751, com a denominação de São José de Mogi- Mirim. Obteve autonomia administrativa em 1769 e, em 1849, recebeu os foros de cidade, quando adotou a denominação atual. O nome vem do tupi <i>moĩ'ymirim</i> e significa “pequeno rio das cobras”.	A economia da localidade desenvolveu-se a partir da inauguração da Companhia Mogiana de Estradas de Ferro, em 1875, e da cafeicultura, no início do século XX. Atualmente, a produção de laranja e o setor de serviços e comércio são suas bases econômicas.	Católica (69,15%); Protestante (18,78%); Espírita (2,80%)
Campinas ⁴⁵	173	Campinas	04 nov. 1797	1.213.792 habitantes	Antigo pouso bandeirante, originado em fins	A cana-de-açúcar, no início, e o café, no final do século	Católica (61,43%); Protestante (23,14%); Espírita

⁴⁴ <https://www.camaramogimirim.sp.gov.br/historia-de-mogi-mirim-sp>. Acesso em: 07 fev. 2025.

⁴⁵ <https://conheca.campinas.sp.gov.br/sobre>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					do século XVII, sob a denominação de Campinas de Mato Grosso. O povoado foi construído por Francisco Barreto Leme, em 1765 e, em 1774 tornou-se freguesia do município de Jundiá, adotando o nome de Nossa Senhora de Campinas. Em 1797, é elevada à categoria de vila, adotando o nome de Vila de São Carlos. Em 1842, é elevada à categoria de cidade, quando passou a se chamar Campinas. O nome faz referência às formações geográficas, de mesmo nome, existentes na região.	XIX, permitiram a prosperidade econômica da localidade. Durante o século XX tornou-se um grande polo industrial.	(3,92%)
--	--	--	--	--	---	---	---------

Presidente Epitácio ⁴⁶	161	Presidente Prudente	24 dez. 1948	43.535 habitantes	O povoado surgiu na primeira década do século XX, com o nome de Vila Tibiriça, em decorrência das atividades do porto Tibiriça, pertencente à Companhia de Viação São Paulo - Mato Grosso (CVSPMG), que desbravou e construiu a estrada Boiadeira, ligando os dois estados. Em 1936 tornou-se distrito de Presidente Venceslau e, em 1948, obteve sua autonomia administrativa. O nome é uma homenagem ao então presidente do Brasil, Eptácio Pessoa.	Atualmente o turismo é uma das principais bases da economia local.	Católica (67,00%); Protestante (24,33%); Espírita (1,25%)
-----------------------------------	-----	---------------------	--------------	-------------------	---	--	---

⁴⁶ <https://presidenteepitacio.com.br/presidente-epitacio/fundacao/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

Adamantina ⁴⁷	162	Presidente Prudente	24 dez. 1948	35.111 habitantes	A localidade teve origem com o projeto de colonização implementado pela Companhia de Agricultura, Imigração e Colonização, em parceria com a empresa Boston Castle Company Limited, na zona do espigão dos rios Aguapeí-Peixe, em 1937. A construção de uma estação da Companhia Paulista de Estrada de Ferro deu impulso ao povoado, que em 1948 tornou-se município autônomo. O nome seguiu o critério utilizado pela Companhia Paulista de Estrada	A economia local teve como base, no início de sua história, a cafeicultura e a ferrovia. Sem informações sobre a economia atual	Católica 75,65%); Protestante (16,01%); Espírita (2,33%)
--------------------------	-----	---------------------	--------------	-------------------	---	--	--

⁴⁷ <https://www.adamantina.sp.gov.br/portal/servicos/1003/historia-do-municipio/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					de Ferro, segundo o qual aos locais de parada deveriam ser atribuídos nomes femininos, de acordo com uma sequência alfabética. O termo provém do latim <i>adamantinus</i> , que significa inquebrável.		
Teodoro Sampaio ⁴⁸	164	Presidente Prudente	28 fev. 1964	22.173 habitantes	O povoado de Teodoro Sampaio foi construído em 1952 pela empresa Organização Colonizadora Engenheiro Teodoro Sampaio, de propriedade de Odilon Ferreira e José Miguel de Castro. Em 1959 tornou-se distrito de Marabá Paulista e, em 1964, conquistou sua autonomia	A cafeicultura foi a principal atividade econômica no início da história da localidade. Sem informações sobre a economia atual	Católica (69,91%); Protestante (20,58%); Espírita (0,24%)

⁴⁸ <https://teodorosampaio.sp.gov.br/?pag=T1RjPU9EZz1PVFU9T0dVPU9HST1PVEE9T0dFPU9HRT0=&idmenu=214>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					administrativa. O nome da firma colonizadora foi uma homenagem ao engenheiro baiano Teodoro Fernandes Sampaio.		
Presidente Prudente ⁴⁹	165	Presidente Prudente	28 nov. 1921	225.668 habitantes	Núcleo populacional fundado por Francisco de Paula Goulart, em 1917, nas proximidades de uma estação da Estrada de Ferro Sorocabana. Inicialmente denominada de Vila Goulart, a localidade recebeu a denominação atual quando da sua emancipação política, em 1921. O nome é uma homenagem ao Presidente Prudente de	A economia local desenvolveu-se em função da Estrada de Ferro Sorocabana e do cultivo do café. Atualmente a prestação de serviços é a principal fonte geradora do PIB (Produto Interno Bruto) da localidade, seguido da indústria.	Católica (66,13%); Protestante (24,63%); Espírita (1,34%)

⁴⁹ <https://www.presidenteprudente.sp.gov.br/site/acidade.xhtml>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					Moraes, primeiro presidente civil do Brasil.		
Marília ⁵⁰	166	Marília	24 dez. 1928	240.590 habitantes	Núcleo de povoação surgido em terrenos comercializados pela Companhia Pecuária e Agrícola de Campos Novos. O povoado chamava-se Lácio e surgiu no entorno de uma estação ferroviária da Companhia Paulista de Estradas de Ferro, denominada Marília. Em 1926, tornou-se distrito de Cafelândia, adotando o mesmo nome da estação. Em 1928, mesmo ano da inauguração da estação ferroviária, torna-se município	O café e o algodão foram os produtos que formaram sua base econômica, no início da sua história. Atualmente, a localidade tem a indústria alimentícia e a pecuária bovina como principais fontes da sua economia.	Católica (64,05%); Protestante (23,70%); Espírita (3,82%)

⁵⁰ <https://turismo.marilia.sp.gov.br/-historico/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					autônomo. O nome Marília é uma homenagem ao poema Marília de Dirceu, do poeta Tomás Antônio Gonzaga.		
Assis ⁵¹	169	Assis	20 dez. 1917	101.409 habitantes	Em 1905, Francisco de Assis Nogueira doou uma área para a constituição de um patrimônio e a construção de uma igreja. Em 1915 torna-se distrito do município de Platina e, em 1917, em 1917 é elevado à categoria de município. A origem do nome da localidade possui duas explicações: a primeira seria uma homenagem ao seu fundador e, a segunda, seria uma	A localidade desenvolveu-se com a instalação de uma estação da Estrada de Ferro Sorocabana, o que impulsionou o setor de comércio e serviços, até hoje a principal atividade econômica local. A agricultura também é um importante setor da sua economia.	Católica (63,33%); Protestante (27,20%); Espírita (1,97%)

⁵¹ <https://www.assis.sp.gov.br/pagina/6/cidade/historia-de-assis> Acesso em: 07 fev. 2025.

					homenagem à cidade italiana homônima, pois a maioria da população inicial do povoado era de imigrantes italianos.		
Bernardino de Campos ⁵²	170	Assis	09 out. 1923	11.607 habitantes	A origem da localidade remonta ao povoado de Vila de Dourados, formado por migrantes em fins do século XIX. Com a instalação de uma estação da Estrada de Ferro Sorocabana, em 1907, nas suas proximidades, o núcleo populacional deslocou-se para o seu entorno, adotando o nome de Figueira. Em 1917 tornou-se distrito de Santa	A economia local desenvolveu-se em função da ferrovia e da cafeicultura. Atualmente, a pecuária bovina e a cana-de-açúcar são as bases econômicas da localidade.	Católica (74,50%); Protestante (20,97%); Espírita (1,72%)

⁵² <https://www.bernardinodecampos.sp.gov.br/cidade>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					Cruz do Rio Pardo e, em 1923 obteve a emancipação política, com a denominação de Bernardino de Campos, em homenagem ao então Presidente do Estado de São Paulo.		
Piracicaba ⁵³	172	Piracicaba	31 out. 1821	423.323 habitantes	Sua origem está ligada ao povoado que se formou em torno de um forte militar construído, em 1766, às margens do Rio Piracicaba. O ano de fundação do povoado é 1767, sob a denominação de Nossa Senhora dos Prazeres. Tornou-se freguesia do município de Itu em 1774. Chegou à autonomia	A localidade desenvolveu-se, a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX, em função do café, mas também do arroz, feijão, milho e algodão, e da instalação da Companhia Ytuana de Estradas de Ferro, em 1877, e da Companhia Paulista de Estradas de Ferro, em 1922. Atualmente, a cana-	Católica (63,39%); Protestante (24,44%); Espírita (2,82%)

⁵³ <https://ipplap.com.br/site/a-cidade/breve-historico-de-piracicaba/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					administrativa em 1821, sob a denominação de Vila Nova da Constituição. Em 1856 recebeu os foros de cidade e, em 1877, adquiriu a denominação atual. O nome da cidade faz referência ao Rio Piracicaba, que em tupi-guarani significa lugar onde o peixe para. É uma referência às quedas do rio que bloqueiam a piracema dos peixes.	de-açúcar e a indústria de máquinas agrícolas são destaques em sua economia.	
Bragança Paulista ⁵⁴	174	Macrometropolitana Paulista	17 out. 1797	170.533 habitantes	Surgiu do povoado de Nossa Senhora da Conceição do Jaguari, que se formou em torno da capela localizada em terras de Antonio	A cafeicultura foi uma das principais atividades econômicas. Atualmente, destacam-se o comércio e a indústria dos ramos	Católica (65,88%); Protestante (20,86%); Espírita (3,00%)

⁵⁴ <https://www.braganca.sp.gov.br/cidade/historia..> Acesso em: 07 fev. 2025.

					Aires Pimentel. Tornou-se freguesia de São Paulo em 1765. Em 1797 foi elevada à categoria de vila, adotando o nome de Vila Nova de Bragança. Em 1856 recebeu os foros de cidade e passa a se chamar Bragança. Em 1944 recebeu a denominação atual.	alimentício, têxtil e eletrônico.	
Sorocaba ⁵⁵	178	Macrometropolitana Paulista	03 mar. 1661	723.574 habitantes	Surgiu do povoado fundado, em 1645, pelo bandeirante Baltazar Fernandes, com o nome de Nossa Senhora da Ponte Sorocaba. Tornou-se vila autônoma em 1661, desmembrada de Santana de Parnaíba. Em 1842 recebeu os foros de cidade. O nome vem do	A localidade desenvolveu-se a partir do bandeirismo. Posteriormente, o cultivo de algodão e o comércio de gado deram impulso à sua economia, ainda durante a Colônia. A construção da Estrada de Ferro Sorocabana, em 1875, deu impulso	Católica (58,69%); Protestante (25,67%); Espírita (4,06%)

⁵⁵ <https://turismo.sorocaba.sp.gov.br/visite/historia-de-sorocaba/#gsc.tab=0>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					tupi <i>sorokaba</i> , que significa "terra rasgada".	à sua industrialização.	
Taubaté ⁵⁶	175	Vale do Paraíba Paulista	05 dez. 1645	317.915 habitantes	Primeiro núcleo populacional português no Vale do Ribeira, fundado pelo bandeirante Jacques Félix, em 1640. Foi elevado à condição de vila em 1645, sob o nome de São Francisco das Chagas de Taubaté e, em 1842, recebeu os foros de cidade. O nome provém da expressão <i>taba-ybaté</i> , que significa “aldeia elevada” na língua da etnia guaianás.	Em meados do século XIX a cafeicultura impulsionou a economia da localidade. Taubaté foi pioneira na instalação de indústrias, no final do século XIX, sendo esta sua principal atividade econômica até hoje.	Católica (69,32%); Protestante (19,47%); Espírita (3,26%)
Guaratinguetá ⁵⁷	176	Vale do Paraíba Paulista	13 fev. 1651	122.505 habitantes	Povoado fundado por Jacques Félix e Domingos Leite,	Até o século XIX, a produção de cana-de-açúcar foi a	Católica (72,95%); Protestante (18,39%); Espírita

⁵⁶ <https://taubate.sp.gov.br/novo/taubate/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

⁵⁷ <https://guaratingueta.sp.gov.br/a-cidade/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					sob o nome de Santo Antônio do Guaratinguetá. Tornou-se freguesia do município de Taubaté em 1630 e em vila autônoma em 1651. Recebeu os foros de cidade em 1844, quando passou a usar o nome atual. De origem tupi, a palavra Guaratinguetá significa "muitas garças".	principal atividade da localidade, sendo suplantada pela cafeicultura em fins desse mesmo século. A pecuária e indústria alimentícia destacavam-se em meados do século XX e, atualmente, a indústria alimentícia e o turismo religioso são importantes fontes de renda para o município.	(3,07%)
Caraguatatub a ⁵⁸	180	Vale do Paraíba Paulista	20 abr. 1857	134.875 habitantes	A doação, pela coroa portuguesa, de uma sesmaria a Miguel Gonçalves Borba e Domingos Jorge, fez surgir, entre 1664 e 1665, um povoado na bacia do Rio Juqueriquerê, com a construção dos	O desenvolvimento econômico da localidade ocorreu, ao longo do século XX, baseado no comércio e na prestação de serviços ligados ao turismo.	Católica (55,84%); Protestante (26,79%); Espírita (3,37%)

⁵⁸ <https://www.camaracaragua.sp.gov.br/sobre-o-municipio> . Acesso em: 07 fev. 2025.

					primeiros prédios e da pequena igreja de Santo Antônio. O povoado foi elevado à condição de Vila de Santo Antônio de Caraguatatuba em 1770. Em 1847 foi elevado à condição de freguesia do município de São Sebastião, com a denominação de Caraguatatuba e, em 1857, conquistou sua autonomia administrativa. Em 1906, Caraguatatuba foi elevada à condição de cidade. Caraguatatuba é vocábulo tupi, que significa "lugar de muitos <i>karagûatá</i>", designação comum dada a várias espécies de plantas.		
--	--	--	--	--	--	--	--

Itapetininga ⁵⁹	177	Itapetininga	08 out. 1770	157.016 habitantes	Arraial surgido como pouso para tropeiros em direção ao Rio Grande do Sul. Tornou-se freguesia de Sorocaba em 1766, com o nome de Nossa Senhora dos Prazeres de Itapetininga. Foi elevada à condição de vila em 1770 e recebeu os foros de cidade em 1855. A origem do vocábulo é a língua tupi e significa pedra, ou laje, seca ou enxuta.	A economia desenvolveu-se em função do tropeirismo e, depois, com a chegada da Estrada de Ferro Sorocabana, em 1875. Atualmente o comércio e a agricultura são suas bases econômicas.	Católica (63,83%); Protestante (24,68%); Espírita(1,44%)
Itararé ⁶⁰	181	Itapetininga	28 ago. 1893	50.105 habitantes	Povoado surgido nas proximidades da fazenda São Pedro de Itararé, por volta de 1869. Tornou-se freguesia do	Sem informações sobre Base Econômica	Católica (59,04%); Protestante (30,96%); Espírita (2,07%)

⁵⁹ <https://www.itapetininga.sp.gov.br/cidade>. Acesso em: 07 fev. 2025.

⁶⁰ <https://itarare.sp.gov.br/historia/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

					município de Itapeva em 1885, recebendo o nome de Nossa Senhora da Conceição do Itararé. Em 1893 obteve a autonomia administrativa, recebendo o mesmo nome da antiga fazenda. Em 1922 recebeu a denominação atual. O nome nasceu da junção dos termos da família Tupi-Guarani: <i>itá</i> (pedra) e <i>raré</i> (tornar oco, socavar, cavado). Ou seja, "a pedra solapada", ou "a pedra que o rio cavou", pois o rio Itararé possui um leito rochoso desgastado pela correnteza, formando altos paredões, grandes cachoeiras e grutas.		
Capão	182	Itapetininga	14 mar. 1868	47.118	A mineração na	A base econômica	Católica (65,26%);

Bonito ⁶¹				habitantes	Serra do Paranapiacaba, em meados do século XVIII, deu origem ao povoado de Freguesia Velha. Em 1840, Pedro Xavier Passos adquire a Fazenda Capão Bonito, localizada na região do povoado. O fazendeiro doou parte de suas terras para construção de capela à Nossa Senhora da Conceição. Aos poucos, o povoado se transferiu para o entorno da capela. Em 1843 é criada a freguesia de Capão Bonito do Paranapanema. Em 1857 é desmembrada do município de Itapetininga e	da localidade é a agropecuária.	Protestante (26,64%); Espírita (1,28%)
----------------------	--	--	--	------------	---	---------------------------------	--

⁶¹ <https://capaobonito.sp.gov.br/historia/> . Acesso em: 07 fev. 2025.

					elevada à condição de vila. Em 1866 volta a ser freguesia de Itapetininga, retomando definitivamente a autonomia em 1868. Em 1889 adotou a denominação atual. O nome Capão Bonito faz referência à beleza da vegetação local.		
Ribeira ⁶²	185	Itapetininga	03 jan. 1936	3.132 habitantes	Povoado surgido, no início do século XIX, às margens do Rio Ribeira, em virtude do cultivo da cana-de-açúcar na região. Foi elevado à categoria de freguesia do município de Apiaí em 1872 e, em 1936, obteve sua autonomia administrativa.	Sem informações sobre Base Econômica	Católica (62,88%); Protestante (28,46%); Espírita (1,33%)

⁶² <http://www.camararibeira.sp.gov.br/nossa-historia-nossa-cidade/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

Itanhaém ⁶³	183	Litoral Sul Paulista	20 out. 1700	96.222 habitantes	Núcleo populacional fundado em 1532 por ordem de Martim Afonso de Souza, fundador da capitania de São Vicente. Foi formado por colonizadores portugueses, religiosos da Companhia de Jesus e indígenas da tribo Itanhaém. Em 1549, o povoado tornou-se freguesia da vila de São Vicente e, em 1561, é elevado à condição de vila, sendo então nomeada Vila Conceição de Itanhaém. O significado do nome é incerto. Duas possibilidades são	Até o século XIX, as bases da sua economia foram a agricultura e a pesca. A chegada da Estrada de Ferro Sorocabana, em 1913, e a construção da Rodovia Padre Manoel da Nóbrega, em 1961, permitiram o desenvolvimento do turismo, atualmente principal atividade da economia local.	Católica (54,54%); Protestante (23,33%); Espírita (5,71%)
------------------------	-----	----------------------	--------------	-------------------	--	--	--

⁶³ <https://www2.itanhaem.sp.gov.br/turismo/cronologia-historica/> . Acesso em: 07 fev. 2025.

					que, em tupi antigo, significaria “pedra que chora” ou “pedra que canta”.		
Registro ⁶⁴	186	Litoral Sul Paulista	30 dez. 1944	59.946 habitantes	Povoado surgido no século XVIII, às margens do Rio Ribeira, onde havia um posto de da Coroa Portuguesa que cobrava impostos sobre o ouro que transitava pela região. No início do século XX, a Companhia Ultramarina de Empreendimentos Kaigai Kogyo Kabukushi iniciou um projeto de colonização japonesa na localidade, baseado no cultivo do café e, sobretudo, do chá preto. O povoado tornou-	A mineração e a produção de chá preto foram as bases da economia local em diferentes períodos da sua história. Atualmente, o setor de comércio e serviços responde pelo maior volume do PIB do município.	Católica (45,37%); Protestante (34,96%); Espírita (2,88%)

⁶⁴ <https://registro.portaldacidade.com/historia-de-registro-sp> . Acesso em: 07 fev. 2025.

					se distrito de Iguape em 1934 e obteve-se a emancipação municipal em 1944. O nome Registro surgiu como alusão à atividade de “registrar” o ouro, realizada pelo posto de coleta de impostos da Coroa Portuguesa.		
Cananéia ⁶⁵	187	Litoral Sul Paulista	13 jul. 1600	12.289 habitantes	Surgiu de um pequeno povoado construído por portugueses remanescentes da expedição de Américo Vespúcio, que juntamente com indígenas, construíram o núcleo para abrigar a expedição de Martim Afonso de Souza, em 1531. Em 1600, o	O cultivo de cana-de-açúcar, arroz e mandioca e a pesca foram sua base econômica até a primeira metade do século XX. Atualmente, o turismo e o comércio são as principais atividades da economia local.	Católica (50,74%); Protestante (28,03%); Espírita (2,55%)

⁶⁵ <https://www.cananeia.sp.gov.br/cidade> . Acesso em: 07 fev. 2025.

					povoado transformou-se na Vila de São João Batista de Cananeia. Em 1895 recebeu o foro de cidade e, a partir de 1905, passou a adotar a denominação atual. Cananéia provém de “Canaã”, a terra prometida.		
Santos ⁶⁶	184	Metropolitana de São Paulo	19 jan. 1545	418.608 habitantes	Originou-se do povoado fundando por Brás Cubas em sua sesmaria. Sob sua influência, o antigo porto de São Vicente foi transferido para o seu povoado, que passou a ser chamado de Povoado do Porto de São Vicente. Em 1543 é construído no povoado o primeiro hospital	A atividade portuária constituiu-se como uma das bases da economia local ao longo da sua história. Durante o século XX, o turismo também adquiriu importância para o desenvolvimento econômico de Santos.	Católica (67,60%); Protestante (11,82%); Espírita (8,52%)

⁶⁶ <https://www.santos.sp.gov.br/?q=hotsite/conheca-santos> . Acesso em: 07 fev. 2025.

					do Brasil, denominado de Irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Todos os Santos. Em 1545, quando Brás Cubas era capitão-mor da capitania de São Vicente, o povoado é elevado à condição de vila, sob o nome de Vila do Porto de Santos. Recebeu os foros de cidade em 1839. O nome da localidade é alusivo ao hospital construído no povoado.		
--	--	--	--	--	--	--	--

Fonte: Organizado pela autora, com base em Odália e Caldeira (2010) e IBGE (2010; 2022)

4.6 Análise dos dados

O tratamento dos dados catalogados, visando a uma proposta de sistematização, obedeceu às seguintes etapas: audição dos inquéritos, análise e sistematização das denominações, tratamento dialetológico, tratamento quantitativo, tratamento qualitativo e cartografia.

4.6.1 Audição dos inquéritos

A primeira etapa do processo foi acessar o arquivo sonoro digital e realizar a audição das entrevistas, com o intento de identificar as respostas dos informantes, para as perguntas 147 e 148 do QSL/ALiB. Feita a identificação, foi efetivada uma primeira transcrição, cuja reprodução do áudio foi feita na velocidade normal. De posse desse primeiro texto, adotando-se o recurso de redução da velocidade, pela metade, visando a garantir condições de identificar elementos que pudessem ter passado despercebidos no primeiro momento, entre esses figuravam comentários em tom baixo ou respostas que foram comprometidas em virtude de barulhos no entorno do espaço, quando da realização dos inquéritos.

Assim, algumas informações foram acrescidas à primeira transcrição, de forma a melhorar o nível de compreensão e interpretação das respostas, bem como, confirmar se, de fato, alguns informantes apresentaram apenas uma denominação como resposta à pergunta. A audição do inquérito possibilitou, ainda, a identificação de informações extralinguísticas, significativas para caracterizar aspectos culturais subjacentes aos usos linguísticos transmitidos de geração para geração.

Nesse ponto foi possível observar que alguns informantes contextualizam suas respostas com relatos de experiências pessoais ou de familiares, mencionando tradições e/ou culturas constituídas nos primórdios da família ou da cidade.

4.7 Distribuição das denominações

A segunda etapa do tratamento dos dados consistiu no levantamento e distribuição de todas as denominações mencionadas pelos informantes. No caso deste estudo, catalogaram-se os usos lexicais referentes à área semântica *Religião e Crenças*, evidenciados pelos falantes

naturais dos municípios do interior do Estado de São Paulo, como respostas para as questões 147 e 148 do Questionário Semântico-Lexical do Projeto ALiB. Numa primeira etapa foram registradas todas as denominações fornecidas pelos 148 informantes, identificando-as como primeira, segunda, terceira, quarta e quinta resposta. As denominações que não tinham relação direta com a nomeação do conceito contemplado pelo conteúdo da pergunta, segundo os dicionários gerais e os de cultura consultados, as respostas não foram validadas (QSL 147: *canais, capa preta, coisas pesadas, cross, espada da mentira, faixa, fogo, malfeitor, pé redondo, pessoa má, pita, saci, sarabraz, vina, visão e zé caveira* e QSL 148 (*afago, bicho, bicho sem cabeça, boiadeiro, cantas, capeta, cavalo sem cabeça, caveira, coisa ruim, coisarada, coisas sobrenaturais, coisera, corpo seco, defunto, dema, demônio, ET, extraterrestre, exu, fogaréu, imagens, inimigo, lendas, lobisomem, luz andando, macumba, morto, mortos vivos, mula sem cabeça, mulher bonita, negro lá, noiva, pé todo branco, pessoas, saci, saci pererê, santo, sonhos, tentação, vampiro e vela acesa*).

4.8 Abordagem quantitativa e diatópica

Os instrumentos utilizados para essa dimensão de análise foram tabelas, gráficos, quadros, figuras e mapas, os quais registraram os aspectos relacionados ao conjunto dos dados que formaram o *corpus* do estudo.

4.9 Cartografia

As cartas linguísticas constituem outro tipo de instrumento de análise adotado neste estudo, com a finalidade de apresentar o vocabulário documentado em cada ponto da pesquisa em sua dimensão espacial, bem como ressaltar os fatos linguísticos documentados nessa dimensão.

Para elaboração das cartas linguísticas foi utilizada a carta base elaborada por Ana Regina Telles, quando integrava a Comissão de Cartografia do Projeto Atlas Linguístico do Brasil. Utilizou-se, ainda, o software QGIS, na versão 3.38.0, nutrido com uma base de dados cartográficos adquirida junto ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, levando-se em conta o critério de frequência, ordenadas em forma decrescente (mais frequente para a menos frequente).

Foram produzidas três cartas linguísticas: uma geral, organizada segundo as 15

Mesorregiões do estado de São Paulo duas apresentando as denominações de maior frequência para as perguntas 147 e 148 do QSL/ALiB, na área investigada.

4.10 Abordagem qualitativa – análise léxico-semântica

A análise léxico-semântica foi pautada na consulta a quatro obras lexicográficas da língua portuguesa, com o objetivo de verificar a dicionarização ou não das formas lexicais documentadas nas obras selecionadas: *Diccionario da lingua portugueza* (1813), de Antonio de Moraes Silva; *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2010 [1975], de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira; *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. 2011 [1980], de Caldas Aulete; *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 2009 [2001], de Antonio Houaiss e Mauro Villar.

Além da consulta aos dicionários gerais de língua, o levantamento estendeu-se ao *Dicionário da Religiosidade Popular: cultura e religião no Brasil* (2013), de Frei Chico (POEL); ao *Dicionário do Folclore Brasileiro* ([1979] 2012), de Cascudo e, por fim, ao *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (2010), de Cunha.

A próxima seção está destinada às análises dos dados inventariados para este estudo.

SEÇÃO V - ANÁLISE DO *CORPUS* – OS DADOS EM DISCUSSÃO

Considerando o objeto da pesquisa – análise de denominações para “diabo⁶⁷” e para “fantasma” no interior de São Paulo, com base em dados dialetais do Projeto ALiB, esta Tese teve como objetivo principal analisar, sob as perspectivas léxico-semântica e cultural, um recorte do vocabulário da área semântica *Religião e Crenças*, obtido como resposta para as perguntas 147 e 148 do QSL, documentado em 37 localidades no interior do estado de São Paulo e com base nos critérios estabelecidos na Seção IV do estudo em tela. Para tanto, recuperam-se princípios teóricos sobre linguagem, língua, léxico, cultura e religião, acompanhadas de inserções sobre religiosidade popular, folclore e tabus, temas focalizados e discutidos nas Seções I e II, bem como, aspectos histórico-demográficos descritos na Seção III, com a intenção de elucidar aspectos linguísticos identificados no *corpus* inventariado, obtido por meio de respostas fornecidas por 148 informantes naturais de 37 localidades do interior de São Paulo, distribuídas em 15 mesorregiões⁶⁸ geográficas.

Salienta-se que a análise busca, ainda, refutar ou confirmar as hipóteses de que o repertório lexical veiculado no interior de São Paulo, para denominar conceitos associados à área semântica *Religião e Crenças* é resultante da interação entre léxico e cultura transmitidos de geração para geração, assim como, que denominações para conceitos associados e essa área semântica são também resultantes de práticas herdadas de diversas culturas, por meio da comunicação.

Esta seção está estruturada em duas partes – a primeira destinada à análise das respostas fornecidas pelos informantes para a pergunta 147/QSL e a segunda referente à análise do *corpus* relativo à pergunta 148/QSL. Em cada uma delas, há três tópicos de análise, o primeiro voltado para as perspectivas quantitativa e diatópica, cujos dados são representados por meio de tabelas e gráficos, o segundo referente à cartografia, em que os dados são examinados segundo a distribuição espacial das denominações mais frequentes, e o terceiro tópico, destinado ao exame dos dados na perspectiva léxico-semântica, pautada nas informações fornecidas pelos informantes, na consulta a obras lexicográficas da língua portuguesa e em informações fornecidas por dicionários de cunho cultural, buscando-se visualizar possíveis motivações às

⁶⁷ Quando se referir às entidades “diabo” e “fantasma” as grafias estarão entre aspas e quando a referência for à denominação da entidade, em itálico.

⁶⁸ Na subseção área investigada são tecidas informações sobre as Mesorregiões geográficas do território brasileiro (IBGE, 2017).

escolhas lexicais dos falantes.

A fim de subsidiar e exemplificar as análises, são utilizados, ainda, excertos de falas dos informantes que forneceram os dados lexicais para o estudo.

5.1 Denominações para “diabo” em foco: perspectivas quantitativa e diatópica (QSL/ALiB 147)

Para a questão QSL 147 – Deus está no céu e no inferno está o ____ (“diabo”) – foram apuradas 337 formas lexicais efetivadas por meio de 14 dados validados, assim distribuídos: oito unidades léxicas de maior ocorrência: *diabo*, *capeta*, *satanás*, *demônio*, *lúcifer*, *coisa ruim*, *cão* e *chifrudo*; duas unidades léxicas de menor frequência: *inimigo* e *tentação*; quatro unidades léxicas com ocorrências únicas: *cramulhano*, *sujo*, *bicho* e *tinioso*. No cômputo dos dados, as seguintes unidades lexicais foram agrupadas: *diabo/diabinho/diabão//satanás/satã//demônio/demo*.

Na Tabela 1, a seguir, visualizam-se os valores percentuais das respostas fornecidas pelos 148 informantes, naturais das 37 localidades que se configuram como pontos linguísticos da rede de pontos do Projeto ALiB no interior do estado de São Paulo. Para fins de análise, as 37 localidades foram organizadas segundo as Mesorregiões paulistas a que pertencem.

Tabela 1 - Frequência das denominações para “diabo” no interior do estado de São Paulo – Projeto ALiB

Denominações	São José do Rio Preto		Ribeirão Preto		Aracatuba		Bauru		Araraquara		Campinas		Presidente Prudente		Marília		Assis		Piracicaba		Macrometropolitana Paulista		Vale do Paraíba Paulista		Itapetininga		Litoral Sul Paulista		Metropolitana de São Paulo	
	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%
diabo/ diabinho/ diabão	9	30,0 %	8	28,6 %	4	19,0 %	10	37,0 %	8	36,4 %	12	46,8 %	14	36,8 %	3	37,5 %	9	52,9 %	4	36,3 %	8	57,2 %	12	48,0 %	16	47,1 %	12	42,9 %	3	30,0 %
capeta	9	30,0 %	11	39,3 %	4	19,0 %	7	25,9 %	5	22,7 %	6	23,1 %	6	15,8 %	2	25,0 %	1	5,9 %	2	18,2 %	2	14,3 %	4	16,0 %	6	17,6 %	6	21,4 %	2	20,0 %
satanás/ satã	5	16,7 %	2	7,1 %	3	14,3 %	4	14,9 %	4	18,2 %	3	11,4 %	7	18,4 %	2	25,0 %	3	17,6 %	1	9,1 %	2	14,3 %	1	4,0 %	2	5,9 %	5	17,9 %	2	20,0 %
demônio/ demo	2	6,7 %	4	14,3 %	5	23,8 %	0	0,0 %	5	22,7 %	1	3,7 %	3	7,9 %	1	12,5 %	1	5,9 %	1	9,1 %	0	0,0 %	5	20,0 %	3	8,8 %	1	3,6 %	0	0,0 %
lúcifer	2	6,7 %	1	3,6 %	3	14,3 %	2	7,4 %	0	0,0 %	1	3,7 %	2	5,3 %	0	0,0 %	1	5,9 %	2	18,2 %	1	7,1 %	0	0,0 %	1	2,9 %	4	14,3 %	2	20,0 %
coisa ruim	0	0,0 %	0	0,0 %	1	4,8 %	1	3,7 %	0	0,0 %	2	7,6 %	0	0,0 %	0	0,0 %	1	5,9 %	0	0,0 %	1	7,1 %	2	8,0 %	4	11,8 %	0	0,0 %	0	0,0 %
cão	0	0,0 %	1	3,6 %	1	4,8 %	1	3,7 %	0	0,0 %	0	0,0 %	3	7,9 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %
chifrudo	1	3,2 %	1	3,6 %	0	0,0 %	2	0,0 %	0	0,0 %	1	3,7 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	1	2,9 %	0	0,0 %	0	0,0 %
ocorrências únicas	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	1	3,4 %	0	0,0 %	0	0,0 %	1	2,8 %	0	0,0 %	1	5,6 %	0	0,0 %	0	0,0 %	1	4,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %
Outras (2≤x<6)	1	3,4 %	0	0,0 %	0	0,0 %	1	3,4 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	1	5,6 %	0	0,0 %	0	0,0 %	0	0,0 %	1	2,9 %	0	0,0 %	0	0,0 %
Total	30	100 %	28	100 %	21	100 %	29	100 %	22	100 %	26	100 %	36	100 %	8	100 %	17	100 %	10	100 %	14	100 %	25	100 %	34	100 %	28	100 %	10	100 %

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

Pode-se constatar que o item lexical *diabo* foi o mais frequente no *corpus*, com 132 registros, computando 39,2% das ocorrências, tendo sido mencionado em todas as localidades analisadas. *Capeta* foi o segundo mais frequente, com 73 (21,7%) registros. Em terceiro lugar, a unidade lexical *satanás*, com 46 (13,6%) ocorrências; a quarta unidade lexical em número de ocorrências foi *demônio*, com 32 (9,5%) do total. Na sequência temos as unidades lexicais *lúcifer*, com 22 (6,5%) ocorrências; *coisa ruim*, com 12 (3,6%) ocorrências; *cão* e *chifrudo*, com seis (1,8%) ocorrências cada uma.

As seguintes unidades léxicas atingiram percentual inferior a 1,5% de registros no *corpus* analisado: *inimigo* (0,59%); *tentação*, com 2 (0,59%); e, por fim, *bicho* (0,30%), *cramulhano* (0,30%), *sujo* (0,30%) e *tinioso* (0,30%), com ocorrências únicas.

Retomando os estudos iniciados por Romano (2015, p. 114-115), sobre os falares nos Estados da Região Centro-Sul, os dados sinalizam que pela proximidade do Estado do Paraná com o Estado de São Paulo, nota-se que há alguns traços de similitude entre os falares, esse ponto pode ser observado quando buscamos os dados coletados por Vieira (2023). Vejamos: *anjo mau*, *belzebu*, *bichinho*, *bicho preto*, *bicho ruim*, *bicho*, *cão*, *capeta*, *chifrudo*, *coisa-ruim*, *cramulhão demo*, *demônio diabinho*, *diabo*, *dindin*, *encardido*, *inimigo*, *lúcifer*, *maldito*, *pé redondo*, *pé vermelho*, *saci*, *satã*, *satanás* e *tibinga*, constantes no Quadro 10, a seguir:

Quadro 10 - Denominações para “diabo” no interior de São Paulo e dos estados da Região Sul do Brasil

São Paulo (interior)	Região Sul (interior)			
Denominações	Estado Denominações	Paraná	Santa Catarina	Rio Grande do Sul
diabo	diabo	x	x	x
diabinho	diabinho	x		x
diabão				
capeta	capeta	x	x	x
satanás	satanás	x	x	x
satã	satã	x		
demônio	demo	x	x	
demo	demônio	x	x	x
lúcifer	lúcifer	x	x	x
coisa ruim	coisa ruim	x	x	
cão	cão	x		
chifrudo	chifrudo	x	x	
bicho	cramulhão	x		
cramulhano	inimigo	x		
inimigo	anjo mau		x	

sujo	belzebu	x		
tentação	bichinho		x	
tinioso	bicho preto	x		
	bicho ruim			x
	dindin		x	
	encardido	x		
	maldito,	x		
	pé redondo	x		
	pé vermelho	x		
	saci	x		x
	tibinga		x	

Fonte: Elaborado pela autora

Observa-se que muitas denominações são registradas tanto nas mesorregiões do Estado de São Paulo quanto nas dos Estados da Região Sul. Os itens lexicais *capeta*, *demônio*, *diabo*, *lúcifer* e *satanás*, por exemplo, são comuns aos três estados da Região Sul e nas mesorregiões do Estado de São Paulo, porém, também são denominações registradas todas as regiões do Brasil, segundo Costa (2016), o que inviabiliza confirmar a existência de um falar que caracteriza o território em estudo (interior de São Paulo) e a Região Sul, a partir da questão QSL 147. Ainda, de acordo com Romano (2015), o fluxo dos viajantes vindos do Rio Grande do Sul até o Estado de São Paulo pode ter contribuído para a difusão de unidades lexicais entre os Estados, apontando para algumas questões de similaridade linguística entre os dois territórios, porém, nos impossibilita de cravar posição no que se refere ao estabelecimento de falares característicos.

Na Tabela 2, a seguir, é apresentada a distribuição *do* quantitativo de localidades nas quais ocorreram o registro das denominações catalogadas com maiores índices de frequência.

Tabela 2 - Frequência das denominações para “diabo” no Estado de São Paulo, por número de localidades de registro - Dados do Projeto ALiB

Denominação	Número de localidades	%
diabo/diabinho/diabão	37	100,0%
capeta	34	91,9%
satanás/satã	28	75,7%
demônio/demo	19	51,4%
lúcifer	17	45,9%
coisa ruim	10	27,0%
chifrudo	6	16,2%
cão	5	13,5%

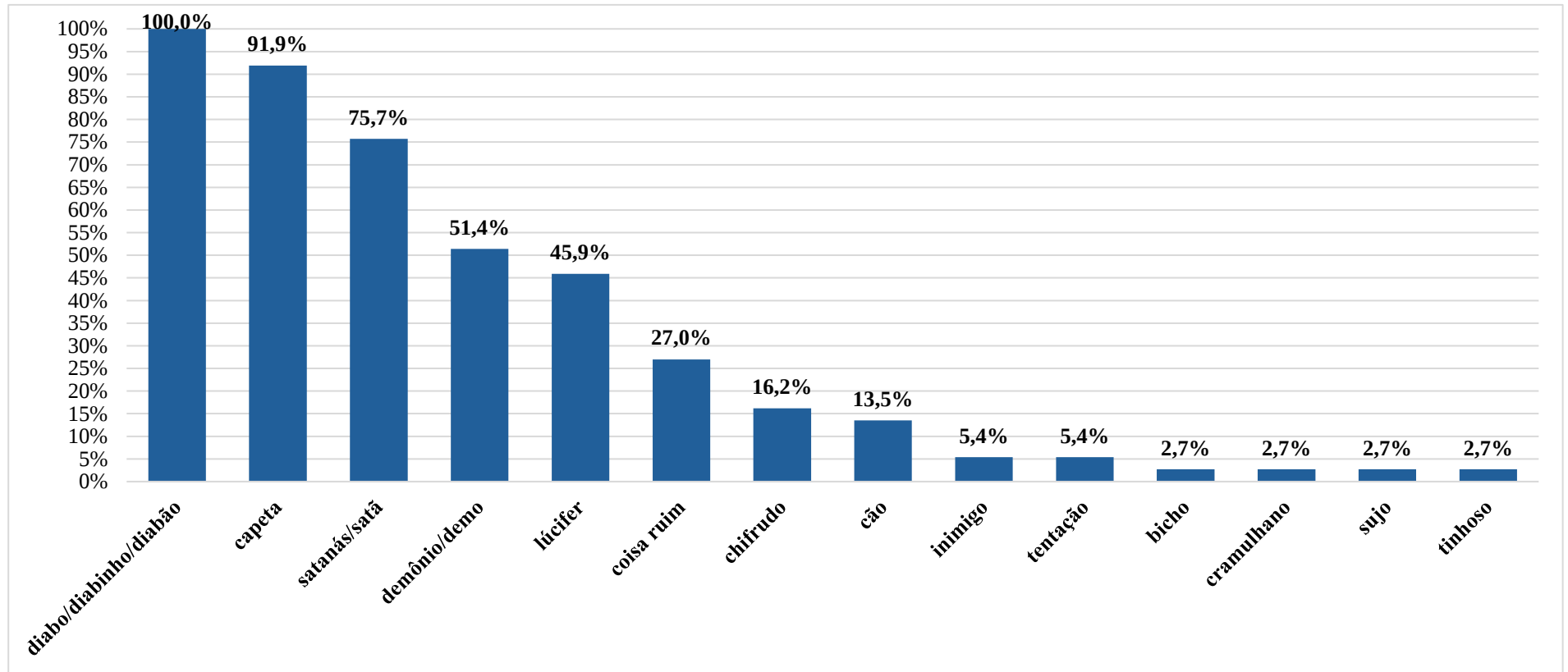
Inimigo	2	5,4%
tentação	2	5,4%
bicho	1	2,7%
cramulhano	1	2,7%
sujo	1	2,7%
tinioso	1	2,7%

Fonte: Elaborada pela autora, a partir de dados do Projeto ALiB

A Tabela 2 demonstra que nas 37 localidades do interior do estado de São Paulo ocorreu o registro da denominação *diabo*, ou seja, em 100% das localidades objeto de estudo desta Tese. Dessa forma, pode-se inferir que *diabo* constitui norma lexical (Coseriu, 1979) em todo o espaço geográfico da pesquisa. A unidade léxica *capeta*, por seu turno, não foi mencionada como resposta pelos informantes em três localidades (Assis, Presidente Epitácio e Sorocaba), atingindo assim 91,9% de frequência neste estudo; o item léxico *satanás*, por sua vez, não foi registrado em 13 localidades (Assis, Campinas, Franca, Guaratinguetá, Itapetininga, Lins, Ribeira, São José do Rio Preto, Taubaté, Votuporanga) e *demônio* não figurou em 18 localidades. Unidades lexicais como *coisa ruim* e *cão* foram registradas em menos de 50% das localidades.

O Gráfico 1, elaborado a partir dos dados da Tabela 2, traz a frequência das denominações para “diabo” registradas nas 37 localidades do Estado de São Paulo.

Gráfico 1 - Frequência das denominações para “diabo” no interior do Estado de São Paulo – Projeto ALiB



Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB

O Gráfico 1 atesta a distribuição das denominações para “diabo” documentadas em todas as localidades pesquisadas do interior do estado de São Paulo e respectivas frequências. As unidades lexicais *capeta* e *satanás* também tiveram registro na maioria das localidades do universo em estudo, permitindo, assim, identificar sua ampla distribuição diatópica, indicando representatividade linguística do interior do Estado de São Paulo.

Na sequência, os dados do *corpus* são agrupados segundo três conjuntos de Mesorregiões com resultados obtidos por meio da pergunta 147, do Questionário Semântico-lexical do Projeto Atlas Linguístico do Brasil – vinculada à área semântica *Religião e Crenças*.

Para fins de organização, foram agrupados os dados lexicais relativos a cinco Mesorregiões, separadamente, totalizando 15, apresentadas em três tabelas e três gráficos, neste tópico de análise. Ainda, as mesorregiões estão subdivididas segundo as localidades da rede de pontos do Projeto ALiB. A organização dessas mesorregiões seguiu o código numérico atribuído às localidades, dessa forma, representado em ordem crescente.

A Tabela 3 traz os dados quantitativos relativos às unidades léxicas obtidas como respostas para a questão 147/QSL/ALiB que busca denominações para a entidade “diabo” no conjunto de cinco mesorregiões paulistas (São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara), compreendendo 13 localidades⁶⁹.

Tabela 3 - Frequência das denominações para "diabo" nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara – Projeto ALiB

Denominações	São José do Rio Preto		Ribeirão Preto		Araçatuba		Bauru		Araraquara	
	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
diabo/diabinho/diabão	9	31,0%	8	28,6%	4	19,0%	10	34,5%	8	36,4%
capeta	9	31,0%	11	39,3%	4	19,0%	7	24,1%	5	22,7%
satanás/satã	5	17,2%	2	7,1%	3	14,3%	4	13,8%	4	18,2%
demônio/demo	2	6,9%	4	14,3%	5	23,8%	0	0,0%	5	22,7%
lúcifer	2	6,9%	1	3,6%	3	14,3%	2	6,9%	0	0,0%
coisa ruim	0	0,0%	0	0,0%	1	4,8%	1	3,5%	0	0,0%
cão	0	0,0%	1	3,6%	1	4,8%	1	3,4%	0	0,0%
chifrudo	1	3,4%	1	3,6%	0	0,0%	2	6,9%	0	0,0%
ocorrências únicas	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	3,4%	0	0,0%
Outras ($2 \leq x < 6^{70}$)	1	3,4%	0	0,0%	0	0,0%	1	3,4%	0	0,0%
Total	29	100,0%	28	100,0%	21	100,0%	29	100,0%	22	100,0%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

⁶⁹ Jales, Votuporanga, São José do Rio Preto, Barretos, Franca, Ribeirão Preto, Andradina, Araçatuba, Lins, Bauru, Botucatu, Ibitinga e Araraquara.

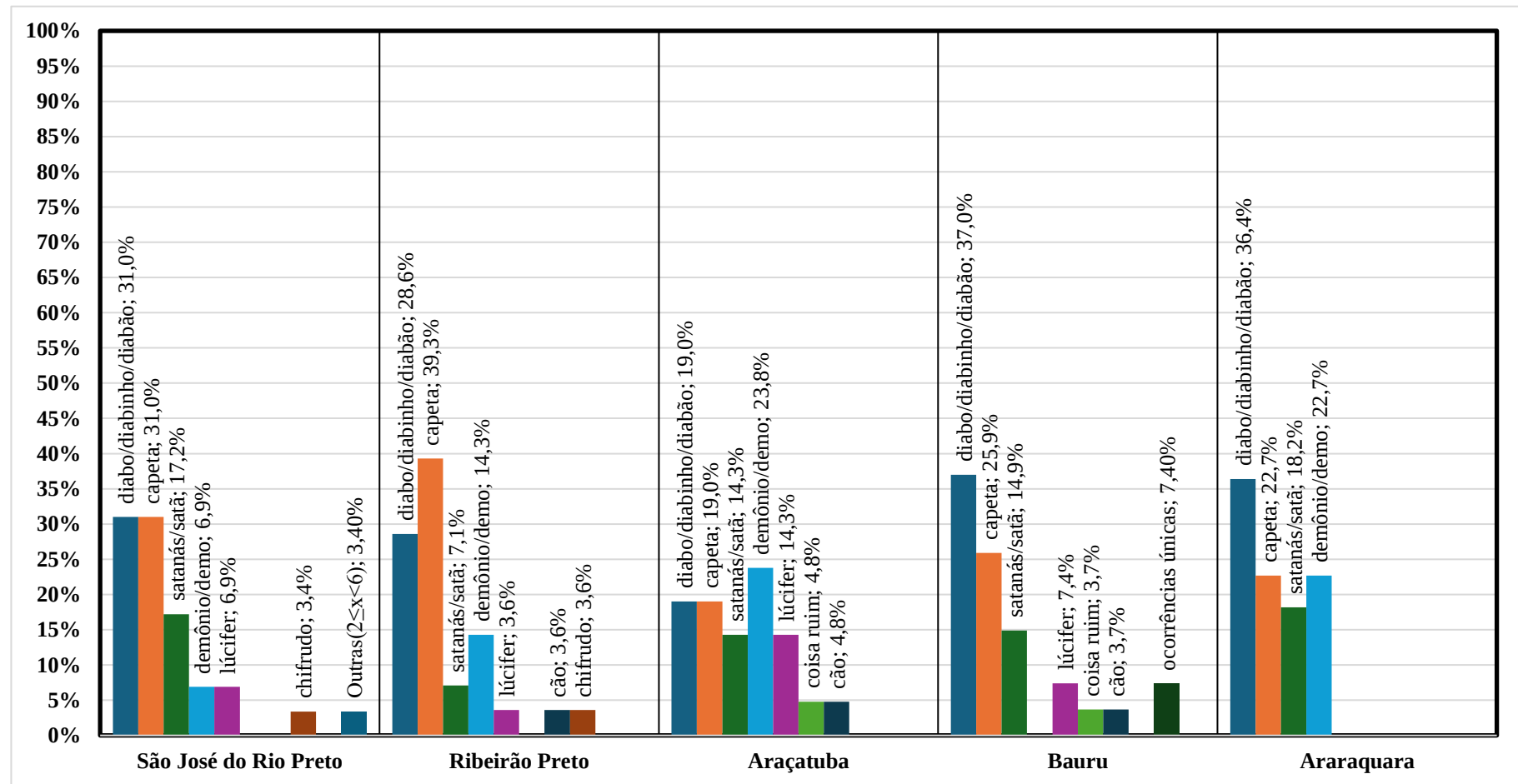
⁷⁰ Nessa categoria foram agrupadas as unidades que tiveram entre duas e seis ocorrências.

Nota-se que nas mesorregiões reunidas na Tabela 3, o item lexical *diabo* aparece em todas as localidades pesquisadas, em valores absolutos 39 (30,0%) de 130 dados. Na sequência, tem-se o item léxico *capeta*, com 36 (27,7%) ocorrências e, quando comparado com o total das mesorregiões, pode-se inferir que para essas cinco mesorregiões a denominação *diabo* é candidata a representar a norma lexical, como foi observado no conjunto de todas as mesorregiões estudadas. O item léxico *demônio* não foi registrado em seis localidades (Jales, Votuporanga, Barreto, Bauru, Botucatu), enquanto *satanás* foi documentado em quatro delas (Votuporanga, São José do Rio Preto, Lins e Franca).

Além das unidades léxicas que alcançaram maior frequência, quatro foram registradas em valores absolutos com menos de nove ocorrências, a saber: *lúcifer* (Jales, São José do Rio Preto, Franca, Bauru, Botucatu, Andradina e Araçatuba), *cão* (Bauru, Barreto e Araçatuba), *coisa ruim* (Andradina e Lins) e *chifrudo* (Barretos, Botucatu, Lins e Votuporanga). As ocorrências únicas foram reunidas, formando um grupo também representado em tabela.

O Gráfico 2, elaborado a partir da Tabela 3, registra a frequência das denominações em relação às Mesorregiões de São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara.

Gráfico 2 – Frequência das denominações para “diabo” nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara do Estado de São Paulo



Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB

Nota-se que há um destaque para o item lexical *demônio* na Mesorregião de Araçatuba; em percentual, houve 23,8% de ocorrências enquanto *capeta* e *diabo*, nessa mesma mesorregião, registraram 19%, fenômeno esse que não ocorreu nas outras quatro mesorregiões, em que *capeta* e *diabo* alçaram maior número de ocorrências do que *demônio*. Na Mesorregião de São José do Rio Preto observa-se um conjunto variado de denominações para a entidade “diabo”, indicando, possivelmente, a existência de crenças e tabus em relação a essa entidade nas localidades.

Na Tabela 4, tem-se a representação dos dados das Mesorregiões de Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba, totalizando 11 localidades⁷¹.

Tabela 4 – Frequência das denominações para "diabo" nas Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba - Projeto ALiB

Denominações	Campinas		Presidente Prudente		Marília		Assis		Piracicaba	
	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
diabo/diabinho/diabão	12	46,2%	14	38,9%	3	37,5%	9	50,0%	4	40,0%
capeta	6	23,1%	6	16,7%	2	25,0%	1	5,6%	2	20,0%
satanás/satã	3	11,5%	7	19,4%	2	25,0%	3	16,7%	1	10,0%
demônio/demo	1	3,8%	3	8,3%	1	12,5%	1	5,6%	1	10,0%
lúcifer	1	3,8%	2	5,6%	0	0,0%	1	5,6%	2	20,0%
coisa ruim	2	7,7%	0	0,0%	0	0,0%	1	5,6%	0	0,0%
cão	0	0,0%	3	8,3%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
chifrudo	1	3,8%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
ocorrências únicas	0	0,0%	1	2,8%	0	0,0%	1	5,6%	0	0,0%
outras($2 \leq x < 6$)	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	5,6%	0	0,0%
Total	26	100,0%	36	100,0%	8	100,0%	18	100,0%	10	100,0%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

Analisando-se os dados da Tabela 4, observa-se que o item léxico *diabo* atingiu o maior número de ocorrências, 42 (43,3%) de um total de 97, enquanto *capeta*, *satanás* e *demônio* apresentaram, respectivamente, 17 (17,5%), 16 (16,5%) e 7 (7,2%) registros, de um total de 97 denominações coletadas nessas mesorregiões. Essas quatro unidades lexicais já estavam representadas nas mesorregiões anteriormente apresentadas na Tabela 3, no entanto, naquele conjunto, uma delas (Bauru) não teve a documentação de *demônio*, o que sugere configurar-se como um possível tabu para os informantes. O item lexical *satanás* não foi documentado nas

⁷¹ Mococa, Mogi Mirim, Campinas, Presidente Epitácio, Adamantina, Teodoro Sampaio, Presidente Prudente, Marília, Assis, Bernardino de Campos e Piracicaba.

cidades de Assis e de Campinas, enquanto *demônio* não teve registro nas localidades de Bernardino de Campos (Mesorregião Assis), Campinas e Mococa (Mesorregião Campinas), Presidente Epitácio e Teodoro Sampaio (Mesorregião de Presidente Prudente). O item lexical *lúcifer* teve seis ocorrências, e as unidades léxicas *coisa ruim* e *cão*, três registros.

Examinando-se esses dados na perspectiva de Duranti (2000), pode-se inferir que a fala do informante 1 de Bernardino de Campos traz uma cultura pautada na comunicação dentro do grupo social familiar, como se observa no excerto a seguir:

INQ: Deus está no céu, né, e no inferno tá quem?

INF: O *diabo*.

INQ: Quais os outros nomes, você conhece?

INF: Ah *diabo*, tem *satanás*, uns pares de nomes. *Satanás*...

INF: Tem *coisa ruim*.

INQ: Hum

INF: Minha sogra não fala *coisa ruim* do escuro.

INQ: Hum

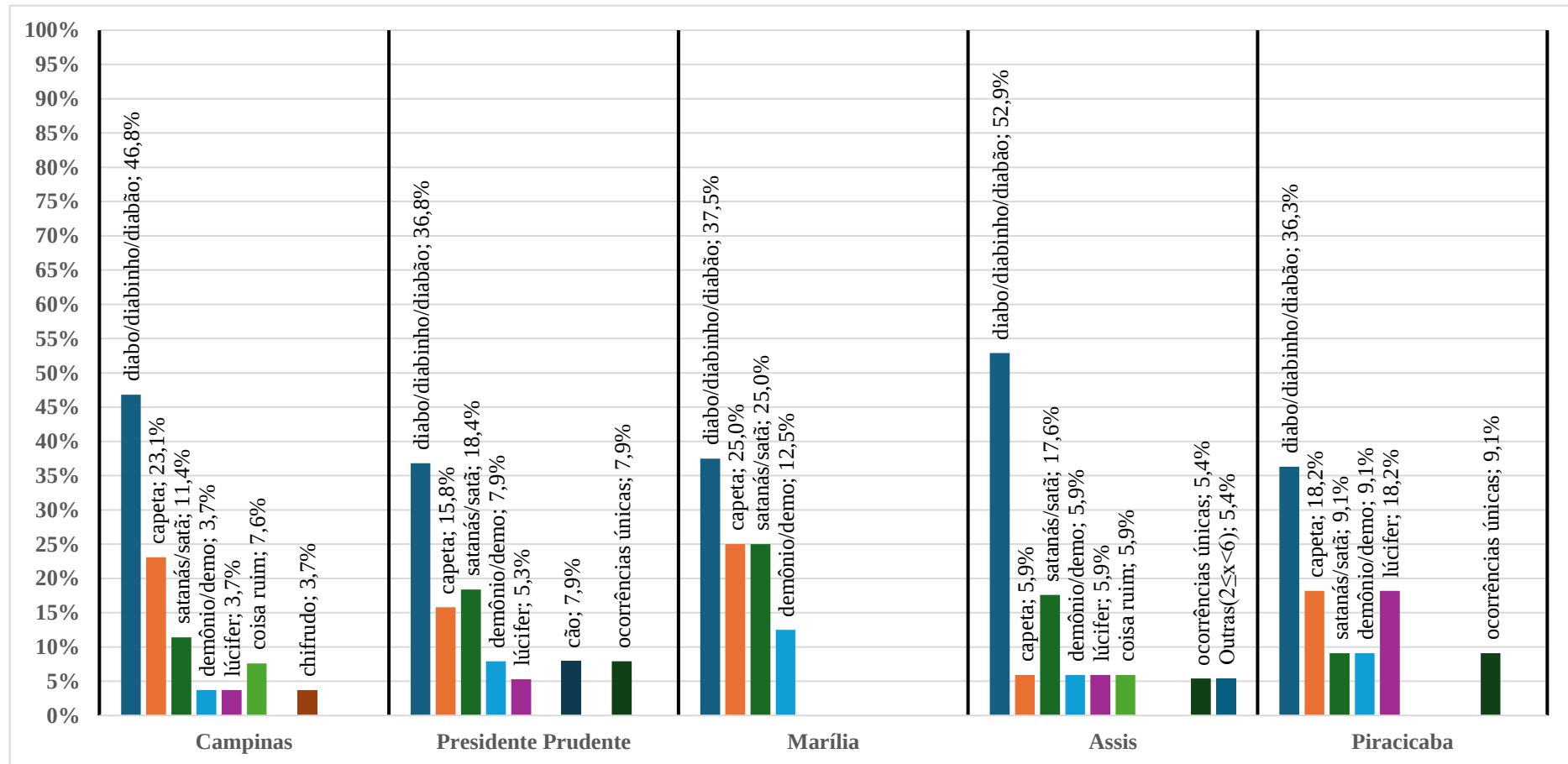
INF: *diabo*, *satanás*, *coisa ruim*, *bicho*

um monte de nome, né (Informante 1, Bernardino de Campos/170)

Dessa forma, indiretamente, o grupo familiar deve evitar a unidade léxica *coisa ruim*, tendo em vista que a matriarca não a pronuncia, por ter como crença o perigo de ser pronunciado esse nome. Assim, estamos entendendo o fato como a manifestação de uma cultura comunicada por meio de diferentes gerações que, gradativamente, se constitui, segundo Rivière (2013), em mito, acrescido do fato de o informante ser do sexo masculino, faixa I, que pode apropriar-se dessa crença e constituir em uma nova representação para esse fato, conforme pontuado na Seção I.

No Gráfico 3, elaborado com base na Tabela 4, apresentam-se as respostas referentes à questão 147, no segundo agrupamento de mesorregiões.

Gráfico 3 – Frequência das denominações para “diabo” nas Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba do Estado de São Paulo



Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB

Os dados do Gráfico 3 mostram que na Mesorregião de Marília não foi registrada a denominação *lúcifer*, que, por sua vez, figurou nas demais, não sendo um item com percentual alto, porém, lembrado pelos informantes (6,2%). Esse dado pode sinalizar desuso dessa unidade léxica nas localidades dessas mesorregiões, como também, pode indicar que uma nova denominação esteja assumindo o uso em todas as faixas etárias.

A partir dos dados apresentados, pode-se observar a predominância das denominações *diabo*, *capeta*, *satanás* e *demônio*, nessa ordem, evidenciando, conforme Duranti (2000), uma cultura de comunicação, considerando que a maioria faz referência à forma *diabo*.

A Tabela 5, por sua vez, traz os dados referentes às Mesorregiões Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo, totalizando 13 localidades.⁷²

Tabela 5 – Frequência das denominações para "diabo" nas Mesorregiões Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo – Projeto ALiB

Denominações	Macrometropolitana Paulista		Vale do Paraíba Paulista		Itapetininga		Litoral Sul Paulista		Metropolitana de	
	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
diabo/diabinho/diabão	8	57,1%	12	48,0%	16	47,1%	12	42,9%	3	33,4%
capeta	2	14,3%	4	16,0%	6	17,6%	6	21,4%	2	22,2%
satanás/satã	2	14,3%	1	4,0%	2	5,9%	5	17,9%	2	22,2%
demônio/demo	0	0,0%	5	20,0%	3	8,8%	1	3,6%	0	0,0%
lúcifer	1	7,1%	0	0,0%	1	2,9%	4	14,3%	2	22,2%
coisa ruim	1	7,1%	2	8,0%	4	11,8%	0	0,0%	0	0,0%
cão	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
chifrudo	0	0,0%	0	0,0%	1	2,9%	0	0,0%	0	0,0%
ocorrências únicas	0	0,0%	1	4,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
outras(2≤x<6)	0	0,0%	0	0,0%	1	2,9%	0	0,0%	0	0,0%
Total	14	100%	25	100%	34	100%	28	100%	9	100%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

De acordo com a Tabela 5, o item lexical *diabo* alçou 51 (45,9%) ocorrências de um total de 111, configurando-se, assim, como a denominação mais frequente nessas cinco mesorregiões. Na sequência, tem-se *capeta*, com 20 (18,0%) registros; *satanás*, com 12 (10,8%) e *demônio*, com nove (8,1%) do total de respostas registradas como válidas. Comparando-se esses dados com os das tabelas 1 e 2 (referentes aos dados das 37 localidades do interior de SP)

⁷² Bragança Paulista, Sorocaba, Taubaté, Guaratinguetá, Caraguatatuba, Itapetininga, Itararé, Capão Bonito, Ribeira, Itanhaém, Registro, Cananéia e Santos

percebe-se que somente nesse conjunto de mesorregiões duas não registraram a forma *demônio/demo*, o que pode demonstrar que nas localidades que compõem as Mesorregiões Macrometropolitana Paulista e Metropolitana de São Paulo o item pode estar caindo em desuso ou, por uma condição de tabu, não é pronunciado, como sugere o diálogo a seguir:

INQ: Tem mais algum nome, para ele?

INF: Para o inferno?

INQ: Não, para diabo.

INF: Bom que é o verdadeiro nome dele, que é *satanás*

INQ: Que é o da Bíblia.

INF: É, uns falam *lúcifer*, outros nem falam o nome, que é bom não nem falar né. Então, é isso aí. (Informante 4, Bragança Paulista/174).

Como o registrado nas tabelas 3 e 4, o item léxico *diabo* predomina na área investigada, constituindo-se ser norma lexical entre os falantes das localidades e que *capeta e satanás* apresentam alterações em termos de frequência em cada conjunto de mesorregiões, no primeiro grupo 27,7% e 13,8%, respectivamente, para o terceiro grupo 13,1% e 12,3%, na ordem dada, sugerindo que, conforme a cultura local, pronunciar essas denominações pode representar uma forma de atrair infelicidade, sendo, portanto, evitada. Essas intercorrências podem ser resultantes do fato de existir nessas áreas geográficas contatos com diferentes culturas (portuguesa, italiana, japonesa, povos originais e grupos étnicos africanos) que disseminaram nesse território suas ideias, crenças e mitos, como o pontuado na Seção III desta Tese.

Já em se tratando do item lexical *lúcifer* não foi registrado apenas na Mesorregião do Vale do Paraíba Paulista, o que pode indicar que para a população das localidades que compõem essa mesorregião, essa denominação pode ter sido substituída por outra como, por exemplo, *coisa ruim*. Também pode configurar tabu fazer referência ao “diabo”, como se verifica no excerto de fala a seguir.

INQ: Agora de religião e crença,

INF: Ixi

INQ: No céu está Deus no inferno está ...

INF: Diabo. No inferno?

INQ: É,

INF: Está o demônio,

INQ: Demônio, que mais?

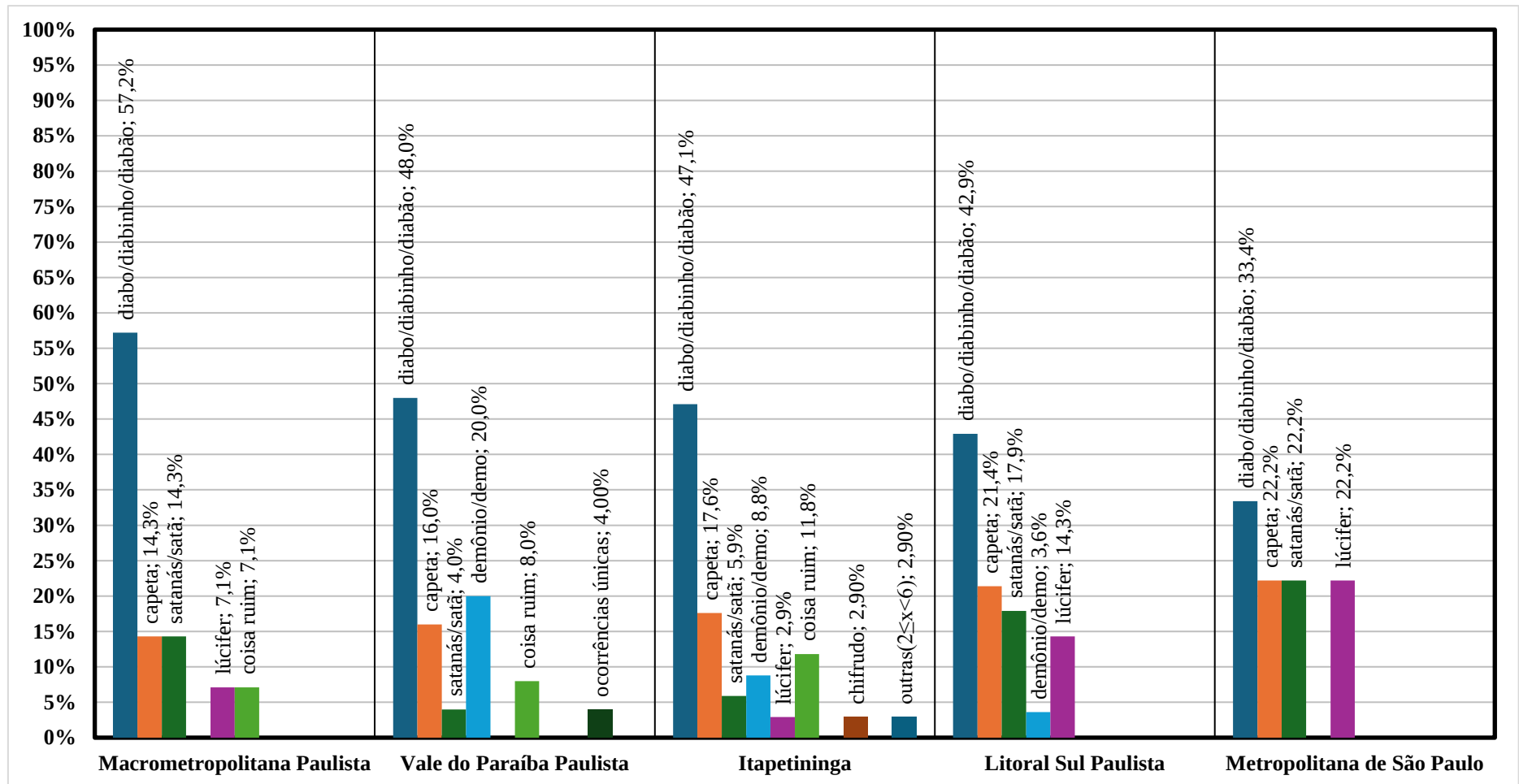
INF: Credo que nomeada feia (Informante 2, Guaratinguetá/176)

Nesse diálogo, pode-se perceber traços de uma cultura transmitida em que referir-se a àquele que habita o inferno pode simbolizar mal agouro; logo, as respostas foram fornecidas sob certa resistência, sugerindo uma crença pautada no tabu.

Cabe destacar que, nesse conjunto de mesorregiões, os itens lexicais *cão* e *inimigo* não foram citados como resposta para a questão 147/QSL, o que pode indicar que, por fatores culturais, esses itens caíram em desuso no âmbito dos grupos entrevistados.

No Gráfico 4 elaborado a partir dos dados da Tabela 5, pode-se observar a frequência dos dados em relação às Mesorregiões Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo.

Gráfico 4 – Frequência das denominações para “diabo” nas Mesorregiões Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo



Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB

O Gráfico 4 demonstra que tanto na Mesorregião Macrometropolitana Paulista, como na Metropolitana de São Paulo as denominações *capeta* e *satanás* concorrem em termos percentuais, ou seja, 14,3% para a primeira e 22,2% para a segunda, apontando para a existência de uma provável relação cultural entre as duas mesorregiões, com difusão de unidades léxicas comuns para denominar o “diabo”. Já nas outras três mesorregiões, o item lexical *capeta* tem maior índice de registros quando comparado com *satanás*, demonstrando que essas localidades cultivam, possivelmente, normas culturais distintas das outras e, conseqüentemente, crenças diferentes.

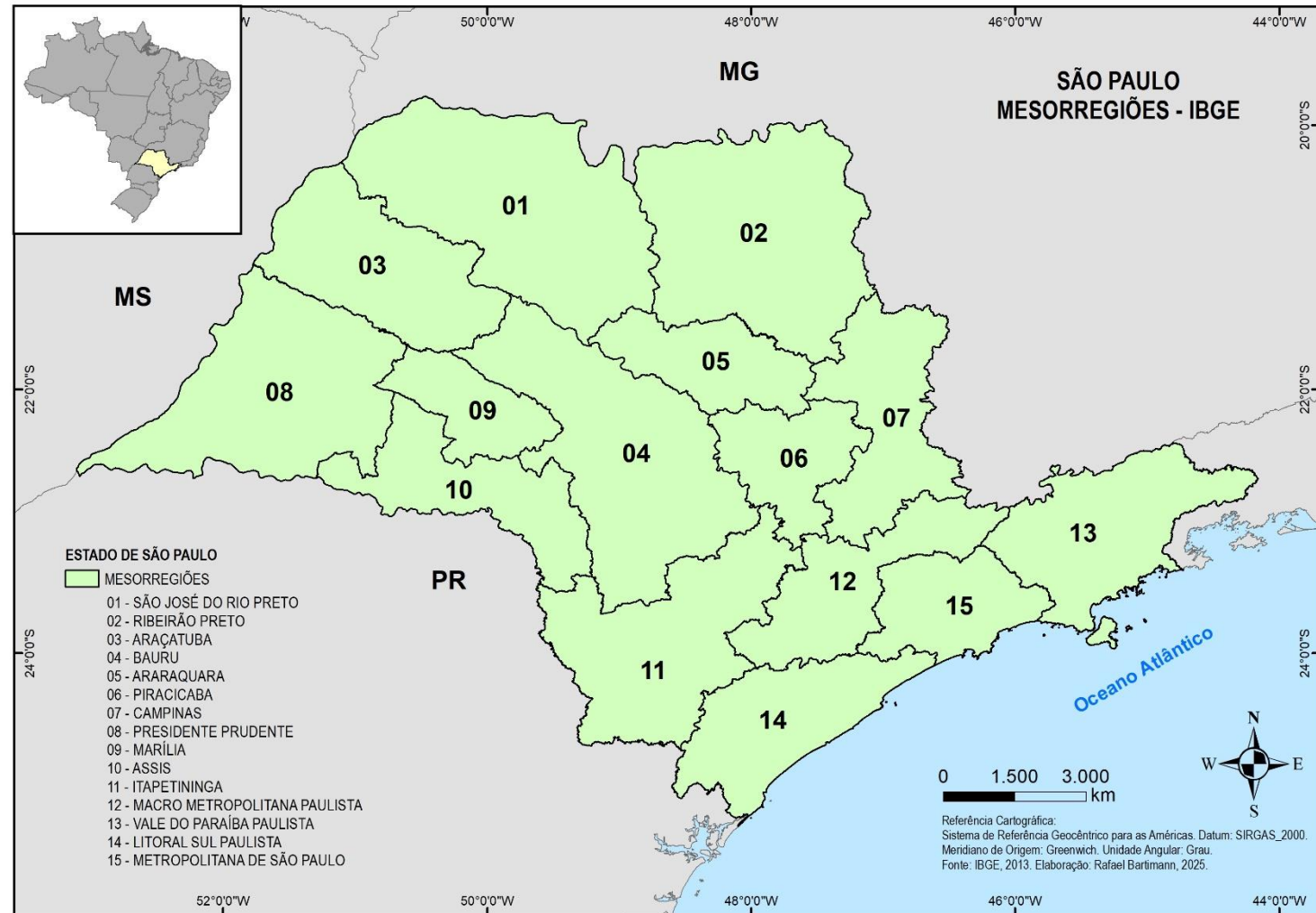
Em síntese, a análise diatópica dos dados demonstrou que as denominações *diabo* (39,2%), *capeta* (21,7 %) *satanás* (13,6%) e *demônio* (9,5%) foram as mais produtivas no conjunto dos 37 pontos da rede de pontos do Projeto ALiB, distribuídos nas 15 mesorregiões do IBGE no estado de São Paulo.

Pela análise comparativa entre os grupos de mesorregiões estudadas, percebe-se que a unidade léxica *diabo* é forma categórica em todas as localidades investigadas, enquanto *capeta*, *demônio* e *satanás* oscilam quanto ao uso, de uma localidade para outra, embora figurem na norma lexical dos falantes dessas regiões.

5.2 Cartografia (QSL/ALiB 147)

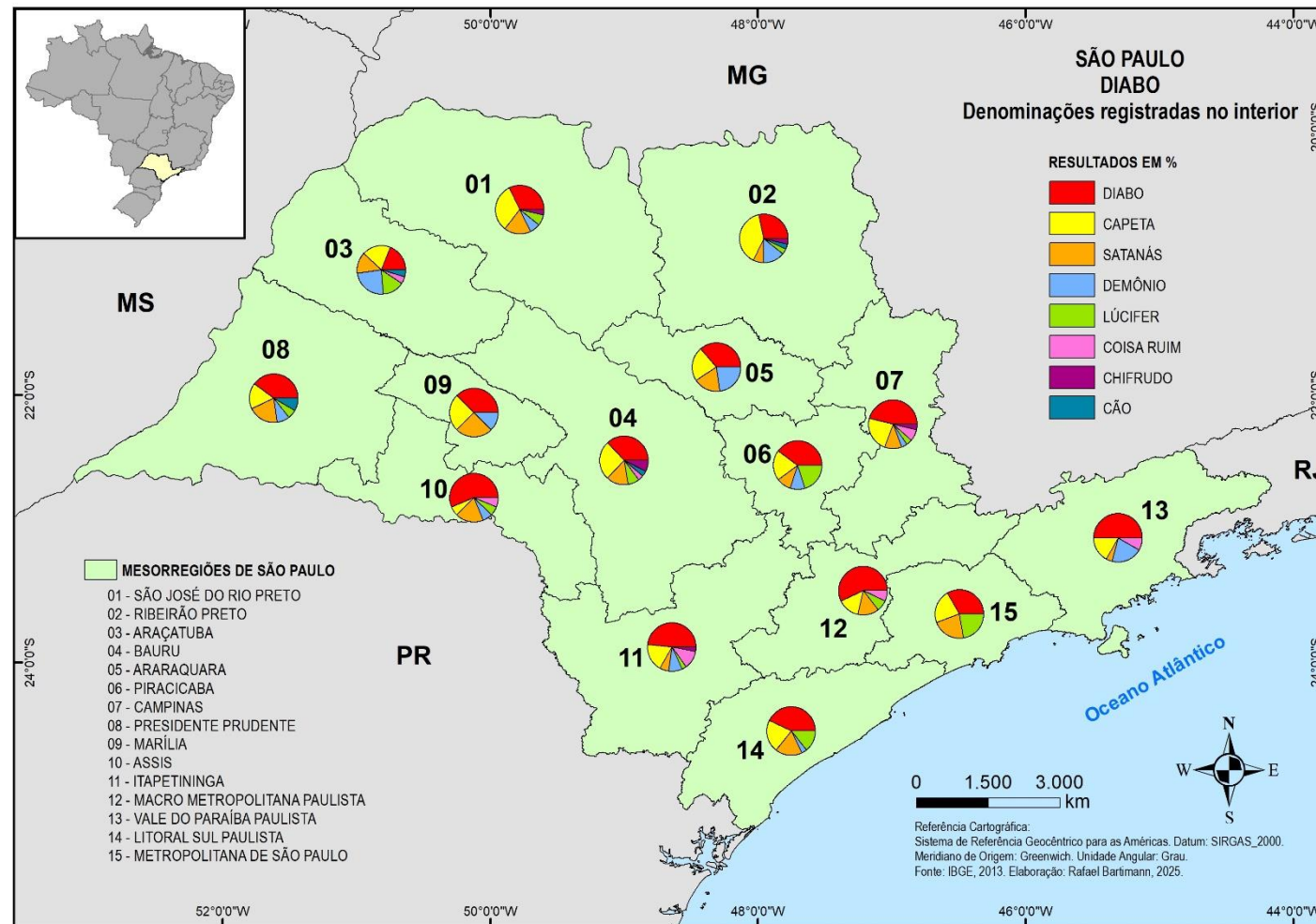
As cartas linguísticas constituem outro tipo de instrumento de análise adotado neste estudo, com a finalidade de apresentar a distribuição espacial do vocabulário documentado em cada ponto da pesquisa, ou seja, ressaltar os fatos linguísticos documentados na dimensão diatópica. Nesse sentido, em prosseguimento ao estudo, apresentam-se na sequência duas cartas linguísticas. A primeira, de caráter geral, contém a localização geográfica das 37 localidades da rede de pontos do Projeto ALiB no estado de São Paulo; a identificação na legenda da carta demarca as 15 mesorregiões do IBGE. A segunda carta, com foco na disposição diatópica, traz a distribuição geográfica das oito denominações de maior frequência nas 15 mesorregiões paulistas, para a entidade “diabo”.

Figura 34 - Carta 1 – São Paulo – Mesorregiões



Fonte: Elaborada pela autora com cartografia de Bartimann (2025) – Dados do Projeto ALiB

Figura 35 - Carta 2 - Denominações mais frequentes para a entidade "diabo" - Mesorregiões do Estado de São Paulo



Fonte: Elaborada pela autora com cartografia de Bartimann (2025) – Dados do Projeto ALiB

Os dados da Carta 2 demonstram que a denominação *diabo* tem predominância nas mesorregiões que foram porta de entrada dos primeiros colonizadores, dos povos escravizados e, no final do século XIX, dos imigrantes europeus (italianos, alemães, espanhóis, entre outros). Desse modo, segundo Cascudo (1979), a predominância da denominação *diabo* nessas regiões litorâneas e centrais, principalmente, sinaliza a herança cultural deixada pelos portugueses, o que é reforçado ao observar que não foi feita referência à denominação *cão*, por exemplo, que, conforme o autor, para a cultura portuguesa o animal “cão” é algo considerado um símbolo de fidelidade e dedicação devotada; logo, não se poderia ser relacionado com o “diabo”. Contudo, as regiões localizadas do Centro para o Oeste (Araçatuba, Presidente Prudente, Bauru), conforme apontado na Seção III, são áreas que se beneficiaram da expansão da ferrovia para o cultivo da terra, com a cana de açúcar e, posteriormente, com o café. Desse modo, provavelmente, esse grupo populacional tenha herdado crenças e mitos dos povos muçulmanos para os quais “cão” estava relacionado ao “diabo” e dos povos persas ou egípcios, para os quais o “cão” representava o guardião do inferno, aquele que conduzia os mortos, dependendo da cultura e crença trabalhada (Chevalier, 2015, p. 178).

A denominação *capeta*, diferentemente de *cão*, foi registrada em todas as 15 mesorregiões, o que pode sugerir traços da herança sertaneja difundidos durante a expansão econômica e populacional. Como foi assinalado na Seção III, os tropeiros foram responsáveis pela incursão nos territórios do interior até chegarem nos limites do Brasil, conseqüentemente, tiveram contato com os povos originários e alguns permaneceram na busca de aproveitar a movimentação dos exploradores para servi-los com alimento e pouso. A permanência desses grupos nesses espaços e o fluxo de exploradores que por ali passaram possibilitam a disseminação da denominação *capeta* para a entidade “diabo” entre os moradores dessas localidades, reforçando o que já foi apontado na Seção I, quando dos estudos sobre a cultura brasileira com base em Cascudo (1979).

Por sua vez, a denominação *satanás* tem seus registros com maior intensidade na região litorânea (Litoral Sul Paulista, Metropolitana de São Paulo) e nos trechos ocupados pelas estradas de ferro (Macrometropolitana Paulista, Itapetininga, Bauru entre outros), responsáveis pelo deslocamento dentro do território estadual e, conseqüentemente, favorecendo a difusão da cultura, crença e mitos herdados dos povos escravizados e difundidos pelos sertanejos na busca pelos minerais preciosos. Conforme Cascudo (1979), os sertanejos tinham por crença que, se estivessem na busca de um tesouro indicado por uma alma de outro mundo, deveriam representar o sinal de Salomão (estrela formada por dois triângulos) para ficarem protegidos do

“satanás”.

Outro aspecto a ser destacado é o fato de a denominação *demônio* não ter sido registrada apenas nas seguintes mesorregiões: Metropolitana de São Paulo, Macrometropolitana Paulista e Bauru, enquanto *lúcifer* não foi documentada nas Mesorregiões Marília, Araraquara e Vale do Paraíba Paulista, enquanto *coisa ruim* foi citada em sete mesorregiões: Araçatuba, Assis, Bauru, Campinas, Itapetininga, Macrometropolitana Paulista e Vale do Paraíba Paulista. Nesses casos, podemos inferir uma possível influência das diferentes culturas que chegaram por meio dos imigrantes desde o final do século XIX.

A forma lexical *chifrudo*, por seu turno, foi mencionada em cinco mesorregiões: Bauru, Campinas, Itapetininga, Ribeirão Preto e São José do Rio Preto. A figura 35 – Carta 2, possibilita inferir sobre a difusão das denominações herdadas do período colonial, por intermédio dos movimentos dos tropeiros, dos bandeirantes e, na segunda parte do século XX, a chegada dos europeus.

No Quadro 11 estão registradas as denominações menos frequentes e ocorrências únicas e mesorregiões em que foram registradas.

Quadro 11 – Denominações para “diabo” menos frequentes no Estado de São Paulo

Denominação	Mesorregião
inimigo	Assis, São José do Rio Preto
tentação	Itapetininga, Bauru
cramulhano	Presidente Prudente
bicho	Assis
sujo	Vale do Paraíba Paulista
tinioso	Bauru

Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB

Os dados do Quadro 11 demonstram que a denominação *bicho* foi registrada apenas na Mesorregião de Assis, indicando uma provável influência dos sertanejos que vieram para o Sul do Estado, tendo contato com os povos originários e as culturas dos moradores da fronteira do Brasil com os países hispânicos. Já *tentação* foi documentada nas Mesorregiões de Bauru e Itapetininga, sinalizando que, provavelmente, essas mesorregiões se apropriaram da mesma crença difundida pelos exploradores que foram enviados para outras regiões do país, visando à expansão, à ocupação e, conseqüentemente, à produção agrícola. Nesse sentido, a condição das regiões com povos originários e a necessidade de ter portugueses ocupando o maior número de

área em nome da coroa portuguesa pode ter estimulado a difusão dessa denominação que parece ser uma candidata a desaparecer do vocabulário dos moradores da região, visto que, segundo Cascudo (1979) e Chevalier (2015), essa denominação está relacionada a ‘diabo’ e o seu uso simboliza a personificação do mal nas ações de uma pessoa.

A unidade lexical *inimigo* pode ser indicativa da expansão territorial desenvolvida pelos bandeirantes, visto que foi apurada nas Mesorregiões de São José do Rio Preto e Assis, regiões alimentadas pela expansão da estrada de ferro, visando ao povoamento do território, tanto no final do século XIX, quanto no início do século XX. Pode-se, ainda, observar que *cramulhano* foi citado somente em Presidente Prudente, *tinroso* em Bauru e *sujo* no Vale do Paraíba Paulista.

Na sequência são analisados os dados na perspectiva das variáveis sociais.

5.3 Variáveis sociais - abordagem quantitativa – (QSL/ALiB 147)

Nesta seção são discutidos os dados na perspectiva de variáveis sociais como religião, idade e sexo dos informantes. Como já assinalado na Seção IV - Metodologia, a Dialectologia é um dos ramos dos estudos linguísticos que analisa a diversidade linguística, considerando aspectos geográficos e socioculturais. Conforme Cardoso (2010, p. 26), “a Dialectologia tem, assim, duas diretrizes, dois caminhos, no exame do fenômeno linguístico, que se identificam nos estudos dialetais: a perspectiva diatópica e o enfoque sociolinguístico”.

A **Tabela 6**, a seguir, lista as denominações e os percentuais das respostas referentes à religião dos informantes do território analisado.

Tabela 6 – Distribuição percentual das denominações para “diabo” segundo a religião dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo

Denominação	Adventista	Budista	Católico	Cristã	Espírita	Espírita (Umbanda)	Evangélico	Evangélico de missão	Testemunha de Jeová
diabo	0,83%	0,00%	72,50%	0,83%	2,50%	0,83%	20,83%	0,00%	1,67%
capeta	2,60%	2,60%	66,23%	3,90%	1,30%	12,99%	7,79%	1,30%	1,30%
satanás	4,62%	1,54%	43,08%	7,69%	0,00%	30,77%	10,77%	0,00%	1,54%
demônio	0,00%	2,38%	45,24%	11,90%	0,00%	26,19%	11,90%	2,38%	0,00%
lúcifer	3,33%	3,33%	43,33%	6,67%	3,33%	23,33%	16,67%	0,00%	0,00%
coisa ruim	5,88%	0,00%	64,71%	0,00%	0,00%	23,53%	5,88%	0,00%	0,00%
cão	0,00%	0,00%	71,43%	0,00%	0,00%	14,29%	14,29%	0,00%	0,00%
chifrudo	0,00%	0,00%	44,44%	11,11%	0,00%	44,44%	0,00%	0,00%	0,00%
bicho	50,00%	0,00%	50,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
cramulhano	50,00%	0,00%	50,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
inimigo	0,00%	0,00%	25,00%	25,00%	0,00%	50,00%	0,00%	0,00%	0,00%
sujo	0,00%	0,00%	100,00 %	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
tentação	0,00%	0,00%	66,67%	0,00%	0,00%	33,33%	0,00%	0,00%	0,00%
tinioso	50,00%	0,00%	50,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%

Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB.

A leitura da Tabela 6 demonstra que o quantitativo de respostas documentado como denominação de *diabo* foi, predominantemente, fornecido por falantes que se declararam católicos (72,50%), seguido pelos evangélicos (20,83%), panorama religioso que pode sinalizar para um possível tabu motivado por influência religiosa como grupo social que sugere crenças ou tabus. Segundo o Censo do IBGE (2010; 2022), 60,6% da população paulista são católicos e 24,08% evangélicos.

Outro aspecto que chama a atenção é a natureza das denominações informadas por aqueles que se declararam budistas, cujas respostas transitam entre *capeta*, *satanás*, *demônio* e *lúcifer*. No entanto, para concluir se se trata de uma questão de tabu ou de uma cultura transmitida, seria necessário ouvir outros membros da comunidade, sobretudo, considerando a diversidade de elementos da cultura.

A Tabela 7 traz informações sobre a relação entre as denominações apuradas e a variação diageracional no interior de São Paulo.

Tabela 7 - Distribuição percentual das denominações para “diabo” segundo a variável diageracional dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo

Denominação	Faixa I	Faixa II
diabo	54,55%	45,45%
capeta	52,05%	47,95%
satanás	56,52%	43,48%
demônio	53,13%	46,88%
lúcifer	36,36%	63,64%
coisa ruim	33,33%	66,67%
cão	50,00%	50,00%
chifrudo	33,33%	66,67%
bicho	100,00%	0,00%
cramulhano	100,00%	0,00%
inimigo	50,00%	50,00%
sujo	0,00%	100,00%
tentação	50,00%	50,00%
tinioso	0,00%	100,00%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB.

Analisando-se os dados da Tabela 7, nota-se que a denominação *diabo* foi mencionada tanto pelos informantes da faixa I, quanto pelos da faixa II, com uma sensível predominância entre os da faixa I, reforçando que se trata de um item léxico com potencial para configurar-se como norma lexical nas mesorregiões do Estado de São Paulo. Ainda, depreende-se que as unidades léxicas *capeta* e *satanás* alçaram maior índice de registros entre os falantes da faixa I, ao contrário de *Lúcifer* que predomina entre os da faixa II, o que sugere tratar-se de uma denominação desconhecida entre os falantes mais jovens, ao contrário de *coisa ruim*, que foi mais frequente entre os falantes da faixa II.

A Tabela 8, a seguir, registra dados relacionados à variação diassexual.

Tabela 8 - Distribuição percentual das denominações para “diabo” segundo a dimensão diassexual nas mesorregiões de São Paulo

Denominação	Falantes masculinos	Falantes femininos
Diabo	49,24%	50,76%
Capeta	53,42%	46,58%
satanás	58,70%	41,30%
demônio	46,88%	53,13%
lúcifer	50,00%	50,00%
coisa ruim	41,67%	58,33%
cão	33,33%	66,67%

chifrudo	50,00%	50,00%
bicho	100,00%	0,00%
cramulhano	0,00%	100,00%
inimigo	0,00%	100,00%
sujo	0,00%	100,00%
tentação	50,00%	50,00%
tinioso	0,00%	100,00%

Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB.

Analisando-se os dados tendo por referência a variável sexo, percebe-se que a denominação *diabo* foi mencionada por mulheres, tanto da faixa I como da faixa II (50,76%), no entanto, não há dados suficientes para concluir se a denominação é predominantemente de uso feminino, visto que 49,24% das respostas foram fornecidas por homens. Os dados da Tabela 8 demonstram que, embora as formas *capeta* (53,42%) e *satanás* (58,70%) tenham sido indicadas sobretudo por homens, permite concluir tratar-se de uma forma socialmente difundida também entre as mulheres. A denominação *demônio* foi mais frequente entre mulheres, com 53,13%, contra 46,88% dos homens.

A sequência desta seção é destinada à abordagem léxico-semântica dos dados relativos à questão 147 – “diabo”.

5.4 Abordagem qualitativa - viés léxico-semântico – (QSL/ALiB 147)

Para subsidiar a análise léxico-semântica do acervo lexical catalogado foi realizada consulta a quatro obras lexicográficas da língua portuguesa, representativas de diferentes momentos da história da língua, com o objetivo de averiguar a dicionarização ou não das denominações mencionadas pelos informantes paulistas.

As obras consultadas para o estudo foram as seguintes: *Diccionario da lingua portugueza* (1813), de Antonio de Moraes Silva; *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (2010), de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira; *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa* (2011), de Caldas Aulete; *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2009), de Antonio Houaiss e Mauro Villar. Além da consulta a dicionários gerais de língua, o a consulta estendeu-se ao *Dicionário da Religiosidade Popular: cultura e religião no Brasil*, de Frei Chico - Poel (2013), ao *Dicionário do Folclore Brasileiro* de Cascudo (1979; 2012) e ao *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de Cunha (2010).

Como já demonstrado ao longo desta Tese o item lexical *diabo* configurou-se uma forma

categórica no *corpus* investigado, uma vez que todos os informantes paulistas o mencionaram como resposta.

Silva (1813) define a unidade lexical *diabo* como “anjo mau, demônio; em sentido figurado, homem muito sabido. Vivo”; enquanto Ferreira (2010) atribui a *diabo* a acepção de

[...] chefe dos demônios, geralmente representado na tradição popular, como um ser meio homem e meio cabra, de orelhas pontudas, chifres, asas, braços, e com a ponta da cauda e as patas bifurcadas; e também como demônio, satanás, satã, Lúcifer, anjo rebelde, belzebu, bruxo do inferno, dragão, espírito das trevas, espírito maligno, gênio das trevas, gênio do mal, pai da mentira, pai do mal, príncipe da treva, príncipe das trevas, príncipe do ar, príncipe dos demônios, serpente infernal e serpente maldita.

Segundo Cunha (2010), a forma *diabo* denomina o ‘gênio do mal, espírito das trevas, demônio, satanás, belzebu’, do lat. *Eccl. Diabolus*, deriv. Do gr. *Diabolos* ‘que desune, que calunia, que acusa’. Ferreira (2010), por sua vez, registra, ainda, que, para não enunciar o nome *diabo*, a superstição popular o substitui por muitos outros, como: “anhangá, anhanguera, anjo mau, arrenegado, atentado, azucrim, beijudo, bicho, bicho-preto, bode-preto, bute, cafuçu, cafute, caneco, canheta, canhim, canhoto, cão, cão-miúdo, cão-tinhoso, capa-verde, capeta, capete, capirocho, capiroto, careca, carocho, cifé, coisa, coisa à toa, coisa-má, coisa-ruim, contra, coxo, cujo, demo, diá, diabro, diacho, diale, dialho, diangas, dianho, droga, excomungado, exu, feio, figura, fute, futrico, galhardo, gato-preto, grão-tinhoso, indivíduo, inimigo, mafarrico ou manfarrico, maior, maldito, mal-encarado, maligno ou malino, malvado, mau, mofento, mofino, moleque, moleque do surrão, não sei que diga, nem sei que diga, pé-cascudo, pé de cabra, pé de gancho, pé de pato, pé de peia, pedro-botelho, pero-botelho, porco, porco-sujo, que-diga, rabão, rabudo, rapaz, romãozinho, sapucaio, sarnento, satânico, sujo, temba, tendeiro, tentação, tentador, tição, tinhoso, tsnado”. Algumas dessas denominações figuram no *corpus* deste estudo: *bicho, cão, capeta, coisa-ruim, demo, inimigo, sujo, tentação e tinhoso*. Aulete (2011), por seu turno, além de marcá-lo como um regionalismo do Brasil, registra, para *diabo*, as acepções “espírito do mal; demônio”. Assinala, também, que, para a religião cristã, a entidade “é o anjo rebelde expulso do céu e precipitado no inferno; Lúcifer; satã; satanás”. Houaiss (2009), por seu turno, registra que, “segundo a crença de diferentes povos antigos e modernos, espírito ou gênio do mal; anjo mau”.

Cascudo (2012), por seu turno, documenta que a sinonímia para a denominação *diabo*, em Portugal, é rica e menciona Antero de Figueiredo (Senhora do Amparo, Lisboa, 1920) que a registrou em boa porção:

Ele é o tanso que apalerma; o carochio que sarna; e enguiço que tolhe; o azango que encanzina; o onzoneiro que engorda; o diacho que zaranza; o nico que nos aborrece; o careca que nos rala; o dianho que nos enreda; o tição negro que enfarrusca; a coisa-má que ataranta; o caipira que conspira; ele é o mafarrico, perturbador; demo, descaminhador; o Malasartes, enrodilhador. O tatro, o trado, o tardo que nos agasta, nos atíça, e nos obriga a impetigar com tudo e com todos. O porco-sujo imundo; o cão tinhoso repelente; o tismado, o zarapelho, o fusco, o cornudo, que entende com a gente, nos tira a paciência, nos impertina, nos arrelia. O demônio que nos tenta e perde; o barzebu que engana e corrompe; o satanás que nos arrasta e lança nas profundas dos infernos I (44-45). E os sertanejos do Brasil lhes dão piores: esmolambado e molambudo, cambito, cão, dedo, moleque e fute; pé-peia, pé-preto e pé-de-pato, futrico, figura, bode, capa-verde, gato preto, malino, sapucaio, Pêro Botelho e bicho, rapaz. Tinhoso, capeta, capiroto, coxa, coisa, sujo, maior, ele, maldito, demo, cafute e droga (Cascudo, 2012, p. 219-220).

Ainda segundo o mesmo estudioso brasileiro (Cascudo, 1979, p. 353-354), “o diabo negro, magro, chifrudo, com rabo, é ainda o tipo tradicional. Não pode tomar a forma dos animais abençoados, boi, jumento, ovelha, galo, ligados ao nascimento de Jesus Cristo”. Consoante Caldas Aulete (2009), o zoomorfismo refere-se à utilização da “forma animal como símbolo, na arte, religião etc. Atribuição de características ou qualidades animais a um deus; culto de divindade com forma de animal”. Chevalier (2015, p. 338), por sua vez, argumenta que a “sua redução a uma forma animal serve para manifestar simbolicamente a queda do espírito. Todo o papel do diabo é esse: espoliar o homem, tirar-lhe a graça de Deus, para então submetê-lo a sua própria dominação”.

Para fins de exemplificação do uso dessa denominação, apresentam-se excertos de duas entrevistas com falantes paulistas:

INQ: Agora vamos mudar um pouquinho, no céu está Deus, no inferno quem é que está?

INF: *Diabo*,

INQ: Que mais?

INF: *Capeta*,

INQ: Mais?

INF.: *Diabo, capeta*.

INQ: Tem outros nomes para ele?

INF: Não. (Informante 1, Taubaté/175)

INQ: Deus está no céu e no inferno está...

INF: *Diabo*

INQ: E tem outros nomes para diabo?

INF: Ah não sei, não.

INQ: Diabo ou então...

INF: Vixe, ah só *diabo*! (Informante 1, Guaratinguetá/176)

Nota-se que o informante 1, de Taubaté, busca responder ao inquiridor com mais de

uma denominação para “diabo”, enquanto o informante 1, de Guaratinguetá, demonstra certo medo em pronunciar nomes para a entidade maligna e, nesse sentido, a postura desse falante pode indicar uma ideia propagada pela fé cristã, bem como a existência de tabus, prática religiosa ou social que restringe determinado comportamento. Conforme Guérios (1979, p. 1), o tabu

[...] vem a ser abstenção ou proibição de pegar, matar, comer, ver, dizer qualquer coisa sagrada ou temida. Cometendo-se tais atos, ficam sujeitos a desgraça a coletividade, a família ou o indivíduo. Assim, existem objetos-tabu, que não devem ser tocados, lugares-tabu, que não devem ser pisados ou apenas de que se não deve avizinhar; ações-tabu, que não devem ser praticadas; e **palavras-tabu, que não devem ser proferidas**⁷³. Além disto, há pessoas-tabu e situações ou estados-tabu.

Observa-se que os tabus estão relacionados ao que é proibido, podendo ser de ordem social, cultural e religiosa. Nota-se que as respostas dos informantes demonstram traços de uma cultura predominante na região, ou seja, o interior de São Paulo teve sua ocupação realizada pelos enviados do Império para ocuparem o local e capturar os índios para serem mão de obra na produção agrícola, na mineração. Nessas caravanas havia sempre um representante da Igreja, cujo papel era levar a fé cristã para todos os rincões do país (Gonçalves, Oliveira e Mont Serrath, 2020).

Assim, como já apontado por Eller (2018) e por Geertz (2008) sobre religião e cultura, respectivamente, os paulistas tendem a externarem influências desse período colonizador, ou seja, os informantes paulistas do Projeto ALiB apresentam manifestações da inter-relação das culturas portuguesa, indígena e africana, no caso, internalizadas na crença de que proferir o nome do “diabo” pode atrair o chefe do inferno, logo, não se recomenda que pronuncie o nome, o que sugere a presença de traços de uma cultura geradora e transmissora de mitos e tabus.

Ainda nessa mesma linha de raciocínio, Oliveira (2016) defende que a criação do “diabo”, como um ente sobrenatural, tem no bojo das religiões judaico-cristãs uma forma de personificar as ideias de oposição entre o Bem e o Mal. Dessa forma, justifica-se a criação de mitos em torno do nome da entidade em questão e, assim, produzir o medo, que, conforme Rivière (2013), unifica a comunidade e contribui para gerar controle e organizar a sociedade.

O item léxico *diabão*, por sua vez, é registrado por Aulete (2011) “como grande diabo; (fig.) pessoa ruim: diabalma. F. Diabo”, enquanto *diabinho* é registrado por Ferreira (2010) como “Diminutivo de diabo. Diabrete” e, por Aulete (2011), como “Diabinho da mão furada 1. diabrete, duende benéfico em suas travessuras, liberal, de mãos rotas. F. dim. de Diabo”. Como

⁷³ Grifo nosso.

já apontado, na organização dos dados, as denominações *diabão* e *diabinho* foram agrupadas a *diabo* para fins estatísticos haja vista se configurarem como variantes da forma lexical *diabo*.

A unidade léxica *capeta*, por sua vez, foi a segunda mais frequente no recorte do *corpus* em análise, como o observado no diálogo que segue:

INQ: Agora vamos mudar um pouquinho, no céu está Deus, no inferno quem é que está?
 INF: *Diabo*,
 INQ: Que mais?
 IINF: *Capeta*,
 INQ: Mais?
 INF: *Diabo, capeta*.
 INQ: Tem outros nomes para ele?
 INF: Não. (Informante 1, Taubaté/175)

Nota-se pelo excerto da entrevista que, além de *diabo*, a única resposta fornecida foi *capeta*, com a afirmação do paulista de Taubaté de não ter conhecimento de outras denominações. Conforme Houaiss (2009), *capeta* é um regionalismo brasileiro, de uso informal e “relaciona-se à cultura de representação do *diabo* com uma pequena capa”. Segundo Aulete (2011), *capeta* é um brasileirismo, também definido como *diabo*. Ferreira (2010), por seu turno, acrescenta a informação morfológica e formas sinônimas: “[De capa1 + -eta (ê)]; traquinas, capetinha”, remetendo a *diabo*.

No que tange ao item léxico *satanás*, Silva (1813) define como “diabo”. Por seu turno, Cunha (2010) registra que *satanás* “vem do lat. *satānās -ae*, deriv. do gr. *satanās* e, este, do hebr. *sātānā* || satā satā — satânico”, enquanto segundo Ferreira (2010), *satanás* é nome de quem “arma ciladas, inimigo” e faz remissão para *diabo*. Para Aulete (2011), é o mesmo que *diabo* e, para Houaiss (2009), o mesmo que “diabo e anjo rebelde”.

Cascudo (2012, p. 637), por sua vez, esclarece que *satanás* “é um dos sinônimos mais populares do diabo. É o nome que Jesus Cristo pronuncia em repulsa: Mateus, 4-11, Marcos 1-13, Lucas 4. É de pronúncia temerosa, o nome atrai o que personaliza”.

Cascudo (2012) ainda pondera sobre a influência da religião, por meio de textos bíblicos, o que constitui uma forma de doutrinar a comunidade, por intermédio da repetição, assim, um item lexical terá vida longa se estiver registrado em textos que todos possam ter acesso, o que garante que não seja esquecido.

Já a unidade lexical *satã* é documentada por Houaiss (2009) na acepção de o “mesmo que diabo, o chefe dos anjos rebeldes, dos demônios;” e por Ferreira (2010) como “[Do b.-lat. Satan < gr. satān < hebr. satan, ‘o adversário’, ‘o acusador’, ‘o demônio’.] Na tradição judaica mais primitiva, um dos anjos de Jeová, advogado ou representante dos homens junto a esse, e

que, posteriormente, sob a influência do problema do mal e das soluções de tipo dualista dadas a esse problema, passou a significar o mau, o acusador, o tentador, o demônio. V. diabo”.

Consoante Chevalier (2015, p. 743), “Satã é chamado de Príncipe das Trevas, o próprio Jesus é, às vezes, representado de preto, quando é tentado pelo Diabo, como se estivesse recoberto com o véu negro da tentação”. O preto e o vermelho revestem-se de significados específicos no âmbito da simbologia das cores, como atestam as palavras de Chevalier (2015, p. 743): “O preto como evocação da morte está presente nos trajes de luto e nas vestes sacerdotais das missas de mortos ou da Sexta-Feira Santa. Junta-se às cores diabólicas para representar, com o auxílio do vermelho, a matéria em ignição.”

O item léxico *demônio* que figurou no *corpus* como o quarto mais frequente e definido por Silva (1813) como “demo, diabo, anjo mau, atormentado e atormentador das almas dos condenados no inferno”. Ferreira (2010) registra que

[...] nas crenças da Antiguidade e no politeísmo, é o gênio inspirador, bom ou mau, que presidia o caráter e o destino de cada indivíduo; alma, espírito; nas religiões judaica e cristã, anjo mau que, tendo-se rebelado contra Deus, foi precipitado no inferno e procura a perdição da humanidade; gênio ou representação do mal; espírito maligno, espírito das trevas; Lúcifer, Satanás, Satã, Diabo.

Aulete (2011), por sua vez, define *demônio* como “o espírito do mal, pessoa má, perversa, cruel. pessoa feia ou antipática”, enquanto Houaiss (2009), sob a rubrica da mitologia, atribui à unidade léxica *demônio* as acepções de “espírito sobrenatural que, na crença grega, apresentava uma natureza entre a mortal e a divina, que inspirava ou aconselhava os humanos. Em sentido figurado, o sentimento ou a prática da maldade, pessoa movida por sentimentos malignos ou que se comporta de forma cruel”.

Conforme Chevalier (2015, p. 329-330),

[...] no pensamento grego, os demônios são seres divinos ou semelhantes aos deuses por um certo poder. O daimon de qualquer um foi, assim, identificado à vontade divina e, em consequência, ao destino do homem. Depois, a palavra passou a designar os deuses inferiores, e, por fim, os espíritos maus. Segundo uma outra linha de interpretação, os demônios eram as almas dos defuntos, gênios tutelares ou temíveis, intermediários entre os deuses imortais e os homens, vivos, porém mortais. Um gênio estava ligado a todo homem e desempenhava o papel de conselheiro secreto, agindo por intuições súbitas mais do que por raciocínio. Eram como que a sua inspiração interior. O demônio simboliza uma iluminação superior às normas habituais, permitindo ver mais longe e com mais segurança, de modo irredutível aos argumentos.

Conforme Cascudo (2012, p. 258), no politeísmo grego, *demônio* era “a entidade

protetora ou maléfica”. Um “bom diabo” ou um “mau diabo”. *Demo*, por seu turno, é registrado por Moraes (1813) como “Demônio. Fig: homem vivo, muito esperto”; por Ferreira (2010), como “Demônio. V. diabo (2); pessoa turbulenta ou muito astuciosa”; por Aulete (2010) na acepção de “Demônio. 2. Fig. Pessoa irrequieta, turbulenta. 3. Pessoa má, cruel. 4. Fig. Pessoa que age com sagacidade, com ardil; [F.: Do lat. daemon, onis.];” e por Houaiss (2009) como “espírito maligno; demônio, diabo; derivação: por extensão de sentido. Pessoa de índole maldosa, cruel.” *Demo*, por seu turno, é registrado por Moraes (1813) como “Demônio. Fig: homem vivo, muito esperto”; por Ferreira (2010), como “Demônio. V. diabo (2); pessoa turbulenta ou muito astuciosa”; por Aulete (2010) na acepção de “Demônio. 2. Fig. Pessoa irrequieta, turbulenta. 3. Pessoa má, cruel. 4. Fig. Pessoa que age com sagacidade, com ardil; [F.: Do lat. daemon, onis.]” e, por fim, por Houaiss (2009) como “espírito maligno; demônio, diabo; derivação: por extensão de sentido. Pessoa de índole maldosa, cruel”.

A denominação *lúcifer* pode ser entendida de várias maneiras no contexto léxico, cultural e religioso, conforme diferentes autores. Cascudo (1979), por exemplo, esclarece que, no Brasil, *Lúcifer* é sinônimo de Satanás, Diabo e Belzebu. Ainda de acordo com esse autor, a sociedade utiliza *lúcifer* no sentido de indicar algo que seja demoníaco, como podemos observar nas falas anteriormente apresentadas. Se recorrermos ao dicionário de símbolos de Chevalier (2015), veremos que a denominação *lúcifer* está associada à ideia de morte, assim como, ao reino do inferno, remetendo a outros termos que estão associados a *diabo*. Sob o prisma da religiosidade popular, Poel (2013) afirma que *lúcifer* está associado à ideia de anjo desobediente, aquele que carrega a luz e que, segundo a cultura religiosa, era um anjo do senhor, mas que, ao desobedecer, afastou-se de Deus, gerando mais uma atribuição, o anjo caído.

O item léxico *lúcifer* é definido por Moraes (1813) como “o primeiro dos anjos rebeldes”, por Ferreira (2010) como ‘o que leva o archote’, ‘a estrela da manhã’.] V. diabo” e por Aulete (2011), nas acepções de “o chefe dos diabos; Satanás [...]; “Fig. Pessoa endiabrada”

.

Os excertos das respostas de dois falantes entrevistados atestam o uso dessa denominação.

INQ: Agora de crenças né se não quiser responder também não precisa Deus está no céu e no inferno está?

INF: *Lúcifer*

INQ: OK. *Lúcifer*. Tem outros nomes?

INF: Não, é o *Lúcifer* mesmo. (Informante 3, São José do Rio Preto/152)

INQ: Deus está no céu e no inferno?

INF: No inferno, ah tá o *diabo*

INQ: Tem outro nome para ele?

INF: Não

INQ: Uns nomes bonitos...

INF: Ah não, acho que não.

INQ: Na bíblia não tem nenhum?

INF: Ah na bíblia, *Lúcifer*. (Informante 2, Franca/154)

No dicionário Houaiss (2009), *Lúcifer* é definido como “o maior, ou o primeiro, de todos os demônios; diabo; derivação: sentido figurado. indivíduo turbulento, endiabrado”, enquanto no dicionário de Poel (2013, p. 585), *Lúcifer* recebe a seguinte definição: “[do latim, aquele que carrega a luz.] Originalmente, estrela da manhã, filho da aurora” [...] “o mesmo que Lusbel ou anjo rebelde. Anjo desobediente e rebelde e rei do inferno”.

De acordo com Cascudo (1979), *coisa ruim* configura um uso regionalista, usado informalmente para designar “diabo”, como já apontado por Houaiss (2009). Chevalier (2015), por seu turno, esclarece que o uso do termo tem a intencionalidade de fazer menção à ideia de morte, reino do inferno, enquanto Poel (2013) assevera que o termo já era utilizado na Idade Média para denominar a entidade “diabo” e que configurava para a sociedade da época um ser terrível e que, frequentemente, era representado por um “bicho preto”.

Como no caso de “*Lúcifer*”, “*coisa ruim*” também evoca uma figura multifacetada, oscilando entre a acepção de símbolo de mal absoluto e de representação de medo e crenças populares. Houaiss (2009) registra *coisa-ruim* como “Regionalismo: Brasil. Uso: informal. o diabo”, enquanto Ferreira (2010) registra “variação de cousa-ruim; V. diabo [Pl.: coisas-ruins]”; Aulete (2011), como “linguagem pop. Diabo”.

No tocante à unidade léxica *cão*, Cascudo (1979, p. 238) argumenta que “no seio do povo brasileiro diz sempre como sinônimo demoníaco, Satanás, Diabo, *Lúcifer*, Belzebu”. [...] “Só no Brasil há, na sinonímia, o *Cão*, *Cão-Coxo*, *Cão Preto*”. Poel (2013, p. 175), por sua vez, esclarece que “diabo remete a “estar com o cão nos couros. A lei do cão – do demônio – é feroz e dá o direito ao mais forte”, enquanto Chevalier (2015, p. 176) declara que “não há, sem dúvida, mitologia alguma que não tenha associado o cão à morte, aos infernos, ao mundo subterrâneo, aos impérios invisíveis regidos pelas divindades”. Entre os lexicógrafos, Aulete (2011) registra *cão* como “Brasileirismo Pop. O diabo”; Houaiss (2009) como “Regionalismo Brasileiro, uso informal: o diabo”, acrescentando: “Derivação: por metáfora. pessoa muito má; vil”.

Já consoante Cascudo (1979, p. 238), a denominação *cão* assume duas facetas, dependendo da cultura, do momento histórico ou da religião, visto que frequentemente é

associado à ideia de lealdade, vigilância, ou seja, designa algo bom, porém, para algumas crenças populares esse item lexical evoca o elo entre os vivos e os mortos; no caso da mitologia grega (cão de Hades).

De acordo com Chevalier (2015, p. 176), no seu dicionário de símbolos, “cão” é criado para ser o guia dos mortos, principalmente seu dono, ao qual foi fiel a vida toda, tanto é isso que os antigos mexicanos tinham a tradição de admoestar o “cão” para ser colocado sobre o túmulo do dono para guiá-lo na travessia dos “nove rios que defendiam o acesso da morada eterna dos mortos”.

Já Poel (2013) sinaliza que, de um lado, nos textos bíblicos e na tradição cristão, “cão” é sinônimo de fidelidade e obediência a Deus, como uma metáfora da devoção aos dogmas cristãos e, por outro, pode ser entendido como símbolo de impureza, principalmente, quando aparece em contextos de desprezos, como, no caso dos Evangelhos, em que o uso do item lexical *cão* faz referência aos gentios ou impuros (Poel, 2013).

No que concerne ao item léxico *chifrudo*, Aulete (2011) e Houaiss (2009), na acepção *diabo*, lhe atribuem as marcas de uso popular e informal, respectivamente. Conforme Cascudo (1979), na tradição cultural brasileira, “chifrudo” está diretamente associado ao “diabo”, a coisas demoníacas, visto que a entidade “diabo” não pode assumir formas de animais abençoados, como o boi, o jumento, a ovelha ou o galo que estão relacionados ao nascimento de Jesus Cristo (Cascudo, 1979, p. 354). Nesse sentido zoomórfico, Chevalier (2015) esclarece que esse uso não se configura como uma particularidade da fé cristã não representar o “diabo” por animais considerado sagrados. Na crença céltica, por exemplo, existiam dois bois, um que representava o poder da conquista e outro a proteção dos navegantes, ou seja, a presença do chifre indica o poder de conquistar e de ter a segurança nas viagens (Chevalier, 2015, p. 138).

Poel (2013, p. 213), por seu turno, sinaliza que, no contexto religioso cristão, o termo “chifrudo” é uma referência a “diabo” que, frequentemente, é representado com chifres, como símbolo da sua natureza demoníaca e para enfatizar o caráter monstruoso, maligno e tentador dessa entidade. Logo, o termo *chifrudo* representa a oposição entre o bem e mal, em que o chifre indica a degradação espiritual e a rebelião contra a ordem divina. Vejamos os excertos das respostas de dois informantes sobre o assunto:

INQ: Deus está no céu, no inferno está quem?

INF: O *diabo*

INQ: Tem outros nomes para diabo? ou não?

INF: Não... *chifrudo*. (Informante 3, Botucatu/171)

INQ: Deus está no céu e no inferno está?

INF: *Diabo*

INQ: Tem outros nomes para ele, pode falar os nomes que a senhora conhece?

INF: Ah minha filha, eu nem gosto desse nome... eu falo *chifrudo*, né? *Chifrudo*. (Informante 4, Ribeira/185)

Nesse caso, o falante pode ter recorrido a “chifrudo” devido à crença de que não se deve pronunciar o nome do “anjo caído”, por isso recorre-se a termos que fazem referência ao “diabo”. O uso de eufemismo pode sinalizar um tabu em relação ao referente “diabo”.

Por sua vez, o item lexical *inimigo* é registrado por Moraes (1813) como “inimigo por excelência, o diabo”; por Ferreira (2010), com remissão ao verbete *diabo* e por Houaiss (2009), como “derivação: por extensão de sentido. Uso: informal. o diabo”. Poel (2013, p. 514) registra quatro tipos de inimigos: “o mundo, o diabo, a carne e o parente”. Segundo o mesmo dicionário *inimigo* pode fazer referência tanto ao ser humano como a ameaças externas, configurando o mal espiritual, indicação do Satanás e seus seguidores. Assim, usar o uso da unidade lexical *inimigo* evoca a ideia de tentação, de pecado, bem como as forças que fazem oposição aos ensinamentos de Cristo, pois segundo os dogmas cristãos “inimigo” é a força que tenta desviar a alma da retidão, da salvação e da virtude. A seguir, os excertos da fala dos informantes ratificam o exposto.

INQ: Deus está no céu, né?

INF: Está.

INQ: E no inferno está quem?

INF: O *Satanás*.

INQ: E a gente o chama de quais outros nomes?

INF: *Lúcifer*, *inimigo*.

INF: *Satanás*, *Lúcifer*, o *inimigo*, o *diabo*. (Informante 4, Jales/150)

INQ: Deus está no céu e no inferno quem está?

INF: *Diabo*.

INQ: Quais outros nomes você sabe?

INF: *Lúcifer*.

INQ: Que mais? Vai falando aí, os nomes que você souber...

INF: *Inimigo* (Informante 2, Assis/169)

A respeito do uso da unidade lexical *tentação*, como denominação da entidade “diabo”, Poel (2013, p. 1054) esclarece que “pode acontecer a qualquer um o fato de ser atraído para o mal (I. Cor 10,13). Aconteceu até com Jesus (Mt. 4,1-11) e com os santos” [...] “Tentação dos quintos é pessoa endiabrada”. “Atração para fazer o mal. Muitas vezes atribuída ao demônio; ver Diabo; Arte do cão”. Cunha (2010) no verbete *tentação* registra: vb. ‘diligenciar, intentar’ ‘procurar, empreender,’ ‘experimentar, sondar, tentar, instigar para o mal, para o pecado’.

Aulete (2011), por sua vez, marca *tentação* como “Bras. Pop. O diabo”; Ferreira (2010) remete o consulente para *diabo*, enquanto Houaiss (2009) marca esse item léxico como Regionalismo: Brasil. Uso: informal o diabo.

Cascudo (1979), ao estudar a cultura popular brasileira, verificou que o termo *tentação* é muito presente no contexto folclórico e nas crenças populares. Para o folclorista, a *tentação* está relacionada à força que desvia o indivíduo de sua moral ou de sua ética. Esse item lexical está diretamente vinculado a personagens e a entidades da mitologia que intencionam corromper ou seduzir. Ainda de acordo com Cascudo (1979), o item lexical *tentação* está presente em várias narrativas populares que envolvem o pacto com o *diabo*, sendo personificada como um agente externo que oferece vantagens em troca da sua alma ou de algo precioso para a pessoa que está assumindo o contrato.

Embora estejam inseridos na categoria ocorrência única, os itens léxicos analisados a seguir, são preponderantes no campo linguístico-lexical, pois, a depender do contexto, podem estar configurar-se como arcaísmos ou neologismos⁷⁴.

Entre o conjunto de denominações com ocorrências únicas figura *cramulhano*:

INQ: Deus está no céu, né? E no inferno está quem?

INF: Tá um *diabão*

INQ: *Diabão*. Que mais?

INF: *Diabo, capeta*.

INQ: Isso tem muitos nomes.

INF: É. O *caramunhão* né? Fala *caramunhão diabão*. Acho que é isso. (Informante 2, Adamantina/162)

Aulete (2011) define *cramulhano* como “diabo, barzabum, mafarrico” enquanto Houaiss (2009) somente como “diabo.” O informante 2 de Adamantina associa “cramulhano” a “diabo”, mas sempre no aumentativo, denotando referir-se a algo grande, seja no tamanho, seja na ideia.

Segundo Poel (2013, p. 266), *cramulhano* ou *cramulhão* é uma denominação para “diabo” no âmbito da cultura religiosa, segundo a qual o *cramulhano* representa a guarda do “diabo” dentro de uma garrafa preta para realizar os desejos de seu detentor, o qual é gerado a partir de um ovo colocado embaixo do braço na sexta-feira da quaresma e retirado na sexta-feira da semana santa (Poel, 2013, p. 401).

A unidade léxica *bicho*, por sua vez, é registrada por Ferreira (2010) com remissiva a

⁷⁴ [...] neologismos e arcaísmos são conceitos relativos em relação ao tempo histórico das línguas e em relação aos seus referentes externos – as coisas/objetos. Desaparecendo e reaparecendo, as palavras continuam suas histórias, a depender da história dos falantes das línguas (Mattos e Silva, 2008, p. 19).

diabo, enquanto Aulete (2011) registra para essa unidade lexical “Bras. Diabo, Satanás”. Poel (2013, p. 306), por sua vez, informa que “Na Idade Média, era uma realidade temível. Parecia uma pessoa real que falava com as outras pessoas, mas mesmo disfarçado, era reconhecível: tinha pé de bode e fedia a enxofre”. Novamente, um caso de um item léxico que remete ao zoomorfismo, aspecto já abordado na análise da denominação *diabo*.

Nos registros do mesmo dicionário (Poel 2013, p. 125), “bicho preto é o diabo. Na convicção de muitos, a pessoa ruim vira bicho depois de morta, dá esturro na sepultura”. Já conforme Cascudo (1979, p. 161)

[...] todo animal que não é homem, nem ave, nem peixe, de formas colossais, ou estranhas à espécie ou muito feios. Visão, alma do outro mundo, coisa extraordinária, fenomenal e inexplicável, o mbaú dos guaranis, o zumbi dos negros de Angola e do Congo, o papão. [...] “Olha o bicho!”, dizem as amas brasileiras, metendo medo às crianças; “olha o zumbi!”, dizem as negras; “olha o papão!”, dizem as portuguesas, todas no mesmo sentido e com a mesma intenção (Macedo Soares).

Por sua vez, o item lexical *tinioso* é definido por Aulete (2011) como “o mesmo que diabo; cão tinioso” e por Houaiss (2009) como diabo, antecedido da marca de uso informal. O exemplo da entrevista com a mulher idosa de Bauru atesta e enriquece as informações dos lexicógrafos:

INQ: E Deus, tá no céu, né?
 INF: Ahhhh
 INQ: Quem está no inferno?
 INF: O *diabo*
 INQ: O diabo tem vários nomes
 INF: E... *satanás*, *Lúcifer*. É o *capeta*, o *tinioso* né; ah tem vários nomes.
 (Informante 4, Bauru/167)

Os registros de Cascudo (1979, p. 353) esclarecem que *tinioso* é comumente associado ao *diabo* ou a entidades malignas da cultura popular. Dessa forma, *tinioso* é temido por ser atribuído a ele o poder de corromper ou enganar as pessoas, desviando, assim, o indivíduo do caminho do bem, seja por meio da tentação ou da manipulação. Já Cunha (2010) fornece a seguinte informação: “tinioso adj. ‘orig. Que tem tinha’ ‘fig. Repugnante’; por Ext. Diabo.”

Outra denominação com ocorrência única no *corpus* desta pesquisa é *sujo*, item lexical definido por Silva (1813) com acepções distintas da apresentada no *corpus* deste trabalho. Contemporaneamente, Ferreira (2010) registra *sujo* como um brasileirismo popular para *diabo* e faz remissão à sua sinonímia: “Soldado para ela tinha parte com o *sujo*” (Bernardo Élis,

Veranico de Janeiro, p. 73), enquanto Aulete (2011) define essa unidade léxica como brasileiro popular para denominar o “diabo” e Houaiss (2009) classifica *sujo* como um regionalismo do Brasil, com uso informal para nomear a mesma entidade e indica a sinonímia de *diabo*. Consoante Cunha (2010), *sujo* vem do lat. *sucidu*, úmido, engordurado.

O item lexical *sujo* foi verbalizado por uma informante feminina, da faixa dos 50-65 anos, da Mesorregião Vale do Paraíba Paulista, fato que pode dar mostras de que essa unidade seja “candidata” a desaparecer na acepção de “diabo”, visto que não foi mencionada por falantes masculinos idosos (50-65 anos) e, sobretudo, por jovens (18-30 anos). Considerando que *sujo* configura-se como ocorrência única no *corpus* e foi citado por uma informante idosa reforça a hipótese de que essa denominação esteja caminhando para o “esquecimento” em termos de uso na acepção de “diabo”.

Na sequência, são discutidos os dados do segundo tópico de análise desta seção – as denominações para “fantasma” (QSL/ALiB 148).

5.5 Denominações para “fantasma” em foco: perspectivas quantitativa e diatópica (QSL/ALiB 148)

No tocante à pergunta “o que algumas pessoas dizem já ter visto, à noite, em cemitérios ou em casas, que se diz que é do outro mundo?” (QSL/ALiB/148) foram apuradas 225 formas lexicais que evidenciam variações que, depois de analisadas e computadas, resultaram em 17 denominações distintas para a entidade “fantasma”, na área investigada, devidamente validadas e assim distribuídas: oito unidades lexicais com maiores índices de registros: *assombração*, *fantasma/fantasmas/fantasminha*, *alma penada*, *vulto/vultos*, *alma/almas*, *espírito/espíritos*, *alma de outro mundo*, *visão*; quatro denominações com menores índices de frequência, a saber: *alma perdida/almas perdidas*, *sombra/sombras*, *visagem*, *coisa do outro mundo/coisas do outro mundo*, e cinco unidades léxicas com ocorrência única: *alma abandonada*, *alma vagabunda*, *encosto*, *espírito ruim*, *capa preta*. Para fins de tabulação dos dados foram agrupadas as seguintes formas lexicais: *alma/almas*; *fantasma/fantasmas/fantasminha*; *vulto/vultos*; *espírito/espíritos*.

A Tabela 9, na sequência, traz os dados quantitativos das denominações fornecidas pelos informantes dos 37 pontos da rede de pontos do Projeto ALiB no interior do estado de São Paulo, respostas apuradas para a pergunta 148 do QSL/ALiB (“fantasma”), área semântica *Religião e Crenças*.

Tabela 9 - Frequência das denominações para “fantasma” no interior do Estado de São Paulo – Projeto ALiB

Denominações	São José do Rio Preto		Ribeirão Preto		Araçatuba		Bauru		Araraquara		Campinas		Presidente Prudente		Marília		Assis		Piracicaba		Macrometropolitana Paulista		Vale do Paraíba Paulista		Itapetininga		Litoral Sul Paulista		Metropolitana de São Paulo	
	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%	V A	%
assombração	10	58,8 %	8	42,1 %	5	38,5 %	8	53,3 %	5	41,7 %	9	45,0 %	9	36,0 %	4	66,7 %	6	50,0 %	3	42,9 %	6	50,0 %	6	40,0 %	11	40,7 %	11	61,1 %	2	28,6 %
fantasma(s)/ fantasminha	3	17,6 %	2	10,5 %	1	7,7% %	1	6,7% %	1	8,3% %	3	15,0 %	6	24,0 %	0	0,0% %	2	16,7 %	2	28,6 %	1	8,3% %	3	20,0 %	3	11,1 %	3	16,7 %	1	14,3 %
alma penada	1	5,9% %	4	21,1 %	1	7,7% %	4	26,7 %	1	8,3% %	1	5,0% %	6	24,0 %	0	0,0% %	1	8,3% %	0	0,0% %	1	8,3% %	0	0,0% %	3	11,1 %	1	5,6% %	0	0,0% %
vulto(s)	0	0,0% %	2	10,5 %	1	7,7% %	1	6,7% %	1	8,3% %	2	10,0 %	1	4,0% %	1	16,7 %	1	8,3% %	0	0,0% %	0	0,0% %	1	6,7% %	2	7,4% %	0	0,0% %	1	14,3 %
alma(s)	0	0,0% %	0	0,0% %	1	7,7% %	0	0,0% %	0	0,0% %	2	10,0 %	1	4,0% %	1	16,7 %	0	0,0% %	0	0,0% %	1	8,3% %	4	26,7 %	1	3,7% %	0	0,0% %	1	14,3 %
espírito(s)	1	5,9% %	1	5,3% %	2	15,4 %	0	0,0% %	1	8,3% %	0	0,0% %	1	4,0% %	0	0,0% %	1	8,3% %	1	14,3 %	2	16,7 %	0	0,0% %	0	0,0% %	1	5,6% %	0	0,0% %
alma de outro mundo	0	0,0% %	1	5,3% %	0	0,0% %	1	6,7% %	1	8,3% %	1	5,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	1	8,3% %	0	0,0% %	1	3,7% %	0	0,0% %	0	0,0% %
visão	1	5,9% %	0	0,0% %	1	7,7% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	1	4,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	2	7,4% %	0	0,0% %	0	0,0% %
ocorrências únicas	0	0,0% %	1	5,3% %	0	0,0% %	0	0,0% %	2	16,7 %	1	5,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	1	3,7% %	0	0,0% %	0	0,0% %
outras($2 \leq x < 6$) ⁷⁵	1	5,9% %	0	0,0% %	1	7,7% %	0	0,0% %	0	0,0% %	1	5,0% %	0	0,0% %	0	0,0% %	1	8,3% %	1	14,3 %	0	0,0% %	1	6,7% %	3	11,1 %	2	11,1 %	2	28,6 %
Total	17	100% %	19	100% %	13	100% %	15	100% %	12	100% %	20	100% %	25	100% %	6	100% %	12	100% %	7	100% %	12	100% %	15	100% %	27	100% %	18	100% %	7	100% %

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB⁷⁵ Nessa categoria foram agrupadas as unidades que tiveram entre duas e seis ocorrências.

Nota-se que a unidade lexical *assombração* alçou o maior índice de frequência, perfazendo um total de 45,8% de ocorrências, o que corresponde a 103 respostas de um total de 225, seguida das unidades léxicas *fantasma* 32 (14,2%); *alma penada* 24 (10,7%); *vulto* 14 (6,2%); *alma* 12 (5,3%); *espírito* 11 (4,9%); *alma de outro mundo* 6 (2,7%) e *visão* 5 (2,2%).

As denominações a seguir arroladas obtiveram percentual de ocorrência inferior a 2%: *alma perdida* 4 (1,8%); *sombra* 4 (1,8%); *visagem* 3 (1,3%); *coisa de outro mundo* 2 (0,9%); *alma abandonada* (0,4%). Quatro formas lexicais tiveram ocorrência única: *alma vagabunda* (0,4%); *capa preta* (0,4%); *encosto* (0,4%) e *espírito ruim* (0,4%) no conjunto das 37 localidades.

Em se tratando do QSL 148, Vieira (2023), em estudo sobre os dados obtidos com o auxílio da mesma pergunta no interior dos três estados da Região Sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), analisou as seguintes denominações para “fantasma”: *assombração*, *alma penada*, *fantasma*, *espírito*, *alma de outro mundo*, *visões*, *alma*, *sombras*, *visagem*, *alma perdida*, *almas mal-assombradas*, *demonho*, *espírito mau*, *grito* e *mulher de branco*, as quais constam, em comparativo com os dados do interior de São Paulo, no Quadro 12, a seguir:

Quadro 12 – Denominações para “fantasma” no interior de São Paulo e da Região Sul do Brasil

São Paulo (interior)	Região Sul (interior)			
Denominações	Denominações	Paraná	Santa Catarina	Rio Grande do Sul
assombração	assombração	x	x	x
alma penada	alma penada	x	x	x
fantasma	fantasma	x	x	x
fantasminha				
fantasmas				
espírito	espírito	x	x	x
espíritos				
vulto				
vultos				
alma de outro mundo	alma de outro mundo	x		
visão	visões	x		
alma	alma	x	x	x
almas				
alma abandonada				
alma perdida				
alma vagabunda				
capa preta				

coisa de outro mundo				
coisas de outro mundo				
encosto				
espírito ruim				
sombra				
sombras	sombras	x		
visagem	visagem	x	x	x
	alma perdida	x	x	x
	almas mal-assombradas	x		
	demonho	x		
	espírito mau	x		
	grito	x		
	mulher de branco	x		

Fonte: Elaborado pela autora. Dados de Santana (2025) e de Vieira (2023)

Verificando-se as similaridades entre os dados da região Sul e do interior do Estado de São Paulo nota-se que há muitas denominações em comum entre os dois grupos de falantes, dados que poderiam ser elucidativos, para fins de confirmação ou refutação da hipótese de um ‘falar característico do Estado de São Paulo’, complementados com o cotejo dos dados fornecidos pelos informantes do Projeto ALiB de Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, que se situam na área do falar sulista segundo Nascentes (1953). Trata-se de um problema a ser investigado no âmbito de uma nova pesquisa, cujo objetivo seja analisar os dados das regiões que são vizinhas a São Paulo com vistas à busca de elucidação de possíveis áreas/subáreas dialetais no falar sulista (Nascentes, 1953).

Na questão QSL 148 percebe-se uma convergência entre os dados dos Estados da Região Sul e o Estado de São Paulo (*alma*, *alma penada*, *alma perdida*, *assombração*, *espírito*, *fantasma*, *visagem*), o que dificulta ratificar a hipótese de Romano (2015, p. 114-115), referendada por Alencar (2018), quanto à existência de um falar paulista, haja vista o número de itens lexicais analisados no âmbito desta Tese, documentados no interior de São Paulo, em comum com os estudados por Vieira (2023) com base nos dados oriundos do interior dos três estados sulistas, dados esses que aproximam as duas áreas geográficas em termos de norma lexical.

A Tabela 10, a seguir, traz a frequência das denominações para “fantasma” registradas nas localidades da rede de pontos do ALiB no Estado de São Paulo, em valores absolutos e percentuais.

Tabela 10 - Frequência das denominações para “fantasma” no Estado de São Paulo – Dados do Projeto ALiB

Denominações	Nº de localidades	%
assombração	36	97,3%
fantasma/fantasmas/ fantasminha	22	59,5%
alma penada	19	51,4%
vulto(s)	13	35,1%
alma(s)	10	27,0%
espírito(s)	10	27,0%
alma de outro mundo	6	16,2%
visão	5	13,5%
sombra(s)	4	10,8%
alma perdida	3	8,1%
visagem	3	8,1%
coisa(s) de outro mundo	2	5,4%
alma abandonada	1	2,7%
alma vagabunda	1	2,7%
capa preta	1	2,7%
encosto	1	2,7%
espírito ruim	1	2,7%

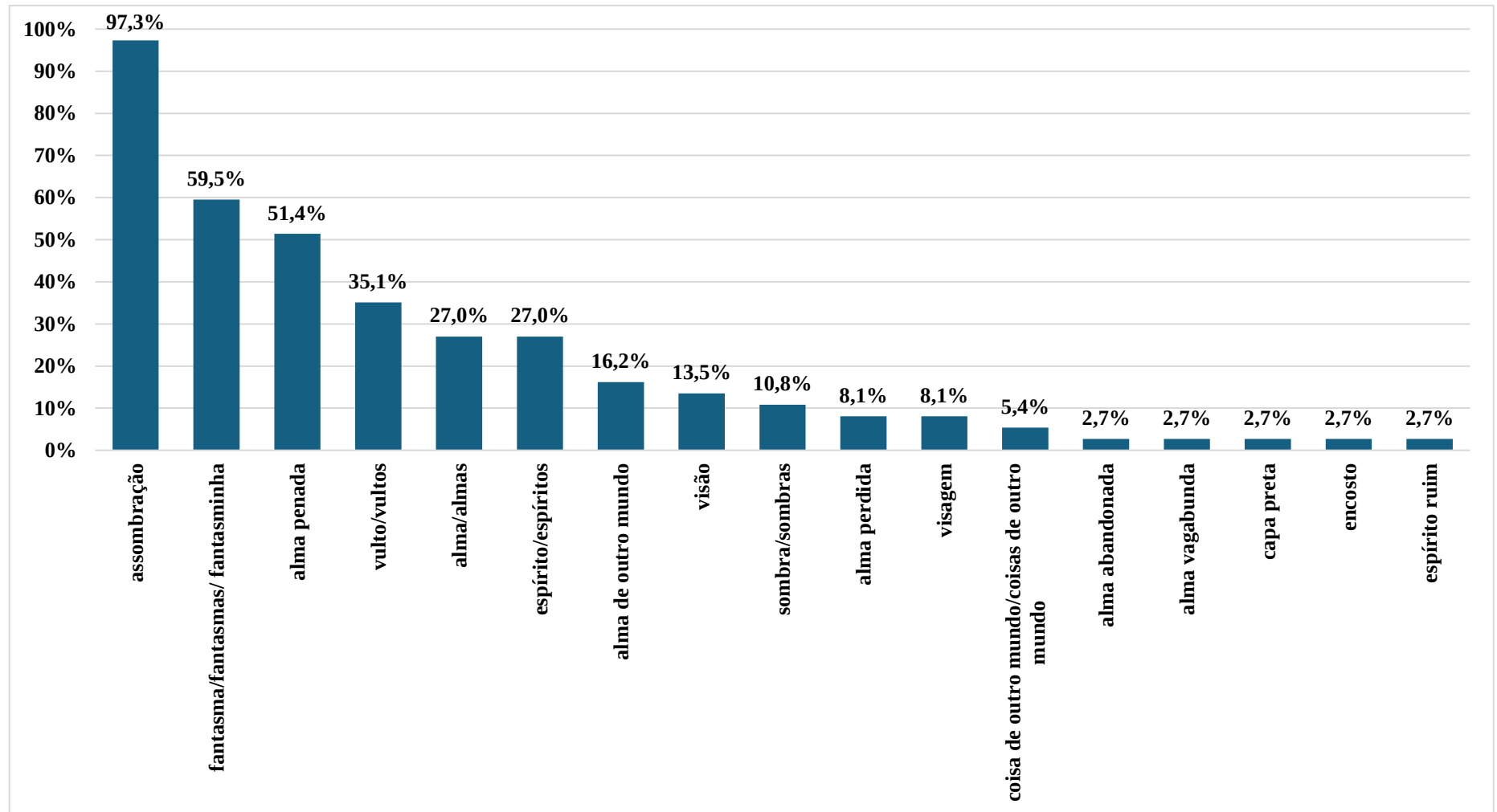
Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

A Tabela 10 atesta que a unidade léxica *assombração* foi mencionada em 36 localidades, ou seja, alçou 97,3% de registros, indicando configurar-se como norma lexical em todos os espaços da pesquisa. Por sua vez, a denominação *fantasma* recebeu 59,5% de respostas, não sendo citada pelos informantes das seguintes localidades: Adamantina, Andradina, Bernardino de Campos, Botucatu, Campinas, Cananéia, Capão Bonito, Franca, Guaratinguetá, Ibitinga, Itanhaém, Itapetininga, Jales, Lins, Marília e Sorocaba. Já *alma penada* não foi citada em 17 localidades – Araçatuba, Bernardino de Campos, Bragança, Capão Bonito, Caraguatatuba, Guaratinguetá, Ibitinga, Itanhaém, Jales, Marília, Mococa, Mogi Mirim, Piracicaba, Presidente Prudente, Registro, Santos, Taubaté, Votuporanga. As outras denominações foram documentadas em menos de 50% das localidades.

Os dados estatísticos reforçam a premissa de que as 15 mesorregiões paulistas se aproximam no que diz respeito à norma lexical para nomear o conceito em causa, como por exemplo, a não referência a *fantasma*, em sua maioria, como resposta mais frequente para denominar a entidade em questão. Nesse sentido, esse dado reforça o apontado por Poel (2013, p. 404), ao registrar a predominância da denominação *assombração* em detrimento de *fantasma*, na religiosidade popular brasileira.

A seguir o Gráfico 5, elaborado com base nos dados da Tabela 10, na qual figuram todas as unidades lexicais que foram obtidas como resposta à pergunta 148 e devidamente validadas no âmbito desta Tese.

Gráfico 5 – Frequência das denominações para “fantasma” no interior do Estado de São Paulo - Projeto ALiB



Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB

O Gráfico 5 demonstra a predominância de *assombração* na grande maioria das localidades da rede de pontos do Projeto ALiB do interior do estado de São Paulo, com exceção de Teodoro Sampaio, onde foram fornecidas como resposta denominações como, *alma penada*, *alma*, *fantasma* e *visão*. As unidades léxicas *fantasma* e *alma penada* foram documentadas na maioria das localidades, fato que demonstra a ampla distribuição diatópica dessas denominações na área pesquisada. Além disso, esse resultado sinaliza uma representatividade linguística em termos de norma lexical no interior do Estado de São Paulo.

Na sequência, apresenta-se o *corpus*, por mesorregião, com resultados obtidos como resposta para a pergunta 148 QSL/ALiB. As denominações apuradas nas 15 mesorregiões paulistas foram organizadas em três tabelas, cada uma com dados de cinco mesorregiões. Para tanto, foi considerada a numeração das localidades definida pelo Projeto ALiB.

A Tabela 11 traz uma síntese das respostas obtidas pelo primeiro conjunto de cinco mesorregiões (São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara) do Estado de São Paulo que, por sua vez, totalizam 13 localidades da rede de pontos do Projeto ALiB⁷⁶.

Tabela 11 - Frequência das denominações para entidade "fantasma" nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara – Projeto ALiB

Denominações	São José do Rio Preto		Ribeirão Preto		Araçatuba		Bauru		Araraquara	
	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
assombração	10	58,8%	8	42,1%	5	38,5%	8	53,3%	5	41,7%
alma penada	1	5,9%	4	21,1%	1	7,7%	4	26,7%	1	8,3%
fantasma/fantasmas/ fantasminha	3	17,6%	2	10,5%	1	7,7%	1	6,7%	1	8,3%
espírito/espíritos	1	5,9%	1	5,3%	2	15,4%	0	0,0%	1	8,3%
vulto/vultos	0	0,0%	2	10,5%	1	7,7%	1	6,7%	1	8,3%
alma de outro mundo	0	0,0%	1	5,3%	0	0,0%	1	6,7%	1	8,3%
visão	1	5,9%	0	0,0%	1	7,7%	0	0,0%	0	0,0%
alma/almas	0	0,0%	0	0,0%	1	7,7%	0	0,0%	0	0,0%
ocorrências únicas	0	0,0%	1	5,3%	0	0,0%	0	0,0%	2	16,7%
outras(2≤x<6)	1	5,9%	0	0,0%	1	7,7%	0	0,0%	0	0,0%
Total	17	100%	19	100%	13	100%	15	100%	12	100%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

Os dados reunidos na Tabela 11 demonstram que nas mesorregiões em questão a unidade léxica *assombração* foi documentada em 36 localidades (47,4%) de 76 ocorrências, quando comparado com o total das mesorregiões pode-se inferir que nessas cinco mesorregiões

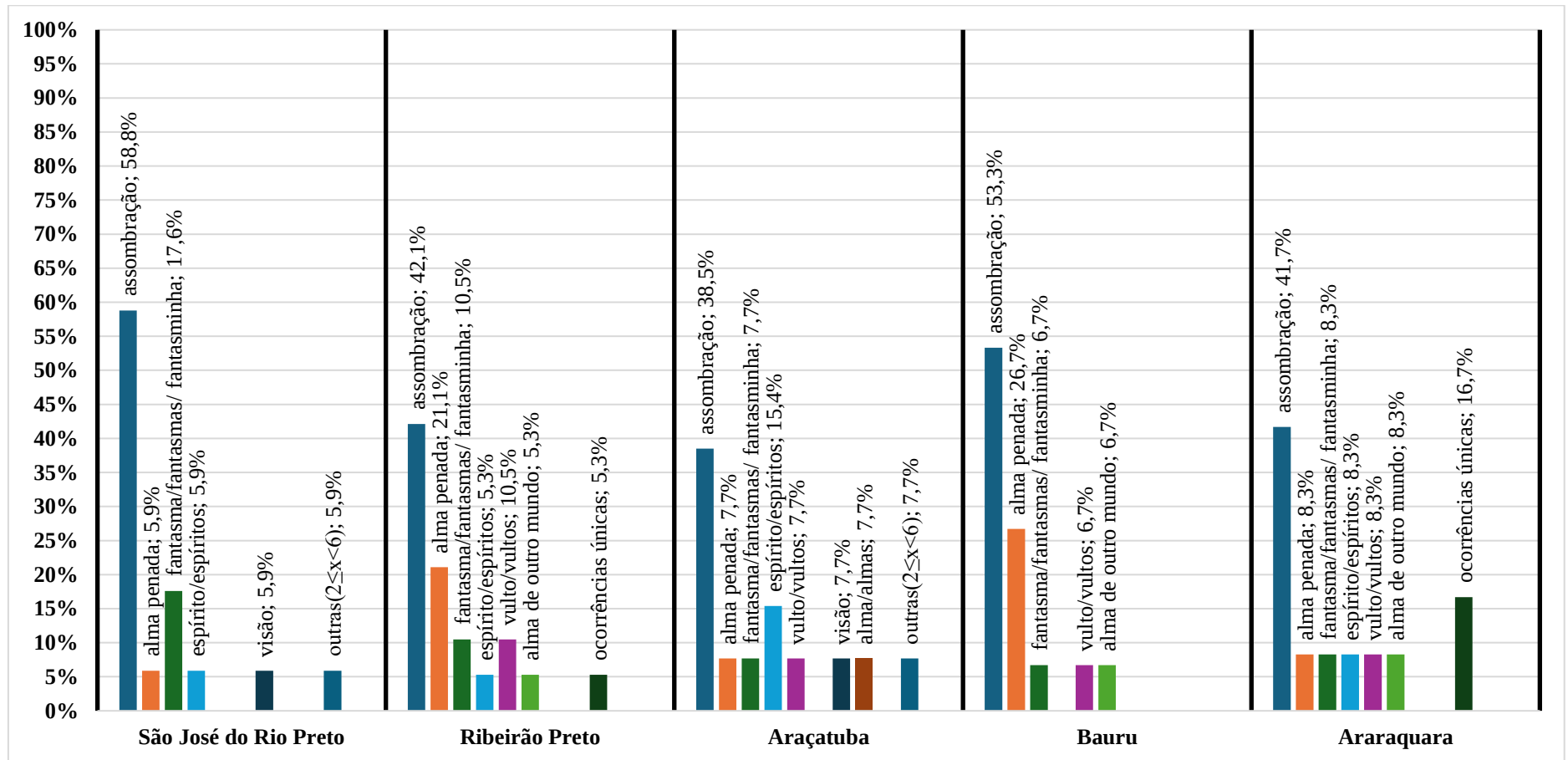
⁷⁶ Jales, Votuporanga, São José do Rio Preto, Barretos, Franca, Ribeirão Preto, Andradina, Araçatuba, Lins, Bauru, Botucatu, Ibitinga e Araraquara.

assombração é candidata à norma lexical, como já apontado pelos dados das 15 Mesorregiões que compõem o estudo (Tabela 6). Na sequência, tem-se a unidade léxica *alma penada*, com 11 ocorrências, o que corresponde a 14,5% dos dados computados, e *fantasma*, com oito menções, ou seja, 10,5% de registros. Ao serem comparados esses dados com os da Tabela 9, ocorre uma inversão entre os quantitativos dessas unidades, demonstrando que *alma penada* é mais recorrente que *fantasma*.

Esses resultados reforçam o já ponderado por Poel (2013) sobre a opção dos falantes pelo uso das formas lexicais *assombração* e *alma penada* ao invés de *fantasma*, para denominar seus medos de coisas sobrenaturais ou coisas de origem desconhecida. De acordo com Cascudo (2012), podemos inferir que os tabus evidenciados nos discursos dos falantes das mesorregiões paulistas podem incorporar preconceitos, crenças em algo sombrio, perigoso, proibido, daí não se poder pronunciar, evitando, com isso, maldição ou infelicidade, fenômeno esse também atestado por Guérios (1979).

O Gráfico 6, elaborado a partir da Tabela 11, traz a distribuição das denominações documentadas nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara.

Gráfico 6- Frequência das denominações para “fantasma” nas Mesorregiões São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara do Estado de São Paulo.



Fonte: Elaborado pela autora. Dados do Projeto ALiB

Observando-se os dados expressos no Gráfico 6, nota-se que a forma lexical *assombração* se destaca nas cinco mesorregiões em foco, com maior índice de registro em São José do Rio Preto, Ribeirão Preto e Bauru. Na Mesorregião de Araçatuba *alma penada*, *fantasma*, *sombra*, *visão* e *vulto* alçaram o mesmo percentual de ocorrências (7,7%). Na Mesorregião São José do Rio Preto os itens léxicos *alma penada*, *alma perdida*, *espírito* e *visão* atingiram igual percentual de registro, enquanto *visão* figura em apenas duas das mesorregiões desse grupo. No contexto das unidades léxicas restritas ao grupo de mesorregiões em foco, *alma de outro mundo* foi registrada somente nas Mesorregiões de Bauru, Ribeirão Preto e Araraquara com percentuais muito próximos de frequência.

Na sequência, a Tabela 12 agrupa os resultados numéricos dos dados registrados nas Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba que reúnem 11 localidades⁷⁷ da rede de pontos do Projeto ALiB.

Tabela 12 - Frequência das denominações para "fantasma" nas Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba – Projeto ALiB

Denominação	Campinas		Presidente Prudente		Marília		Assis		Piracicaba	
	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
assombração	9	45,0%	9	36,0%	4	66,7%	6	50,0%	3	42,9%
fantasma/fantasmas/fantasminha	3	15,0%	6	24,0%	0	0,0%	2	16,7%	2	28,6%
alma penada	1	5,0%	6	24,0%	0	0,0%	1	8,3%	0	0,0%
vulto/vultos	2	10,0%	1	4,0%	1	16,7%	1	8,3%	0	0,0%
alma/almas	2	10,0%	1	4,0%	1	16,7%	0	0,0%	0	0,0%
espírito/espíritos	0	0,0%	1	4,0%	0	0,0%	1	8,3%	1	14,3%
alma de outro mundo	1	5,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
visão	0	0,0%	1	4,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
ocorrências únicas	1	5,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
outras(2≤x<6)	1	5,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	8,3%	1	14,3%
Total	20	100%	25	100%	6	100%	12	100%	7	100%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

Observando-se os dados da Tabela 12, percebe-se que, como nas mesorregiões anteriores, *assombração* alçou maior índice de registros entre os informantes: 31 (44,3%) que corresponde a 70 ocorrências distribuídas nas localidades vinculadas às mesorregiões em questão, resultado que referenda o fato de esse item lexical também integrar a norma lexical

⁷⁷ Jales, Votuporanga, São José do Rio Preto, Barretos, Franca, Ribeirão Preto, Andradina, Araçatuba, Lins, Bauru, Botucatu, Ibitinga e Araraquara.

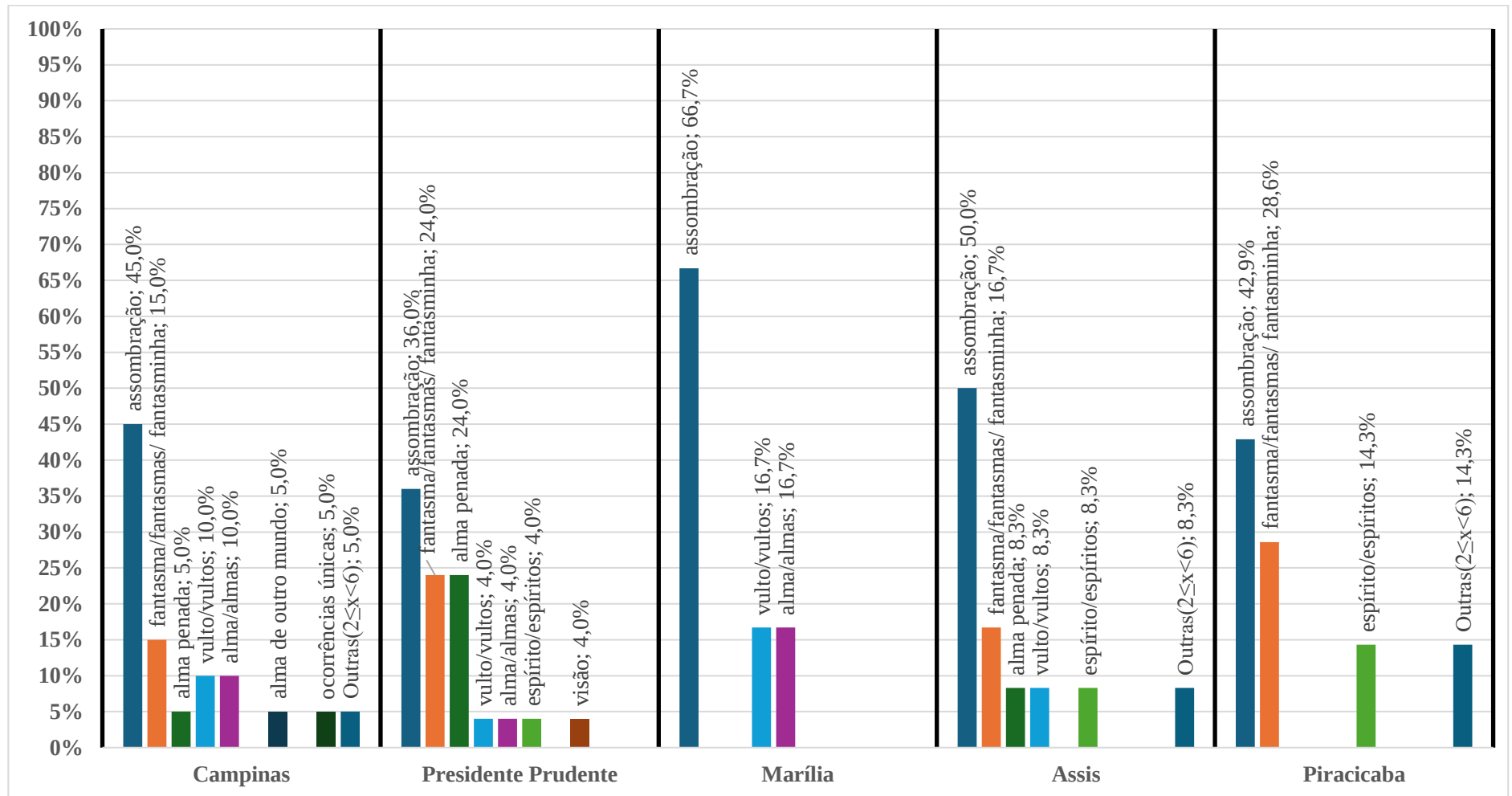
dos falantes de 10 das 11 das cidades paulistas vinculadas a essas áreas geográficas de São Paulo.

O segundo item léxico com maior índice de ocorrência foi *fantasma* que aparece em quatro das cinco mesorregiões listadas na Tabela 12, totalizando 18,6% de frequência. O uso dessa unidade lexical evidencia uma distinção da frequência observada no grupo de mesorregiões, apresentado na Tabela 9, referente às 15 mesorregiões paulistas. Em continuidade, *alma penada*, com 11,4% dos registros, evidencia uma tênue diferença, se comparada aos resultados oriundos do conjunto de mesorregiões anteriormente analisado, apresentado na Tabela 8, no qual *alma penada* foi mais frequente que *fantasma*, dado que aponta para uma particularidade daquele conjunto de cinco mesorregiões. Por sua vez, a denominação *vulto* aparece em terceiro lugar, com 7,1% das registros, enquanto *alma* atingiu 5,7% no conjunto das cinco mesorregiões paulistas ora em exame.

O Gráfico 7 traz os dados do grupo de localidades composto pelas Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba.

.

Gráfico 7 - Frequência das denominações para “fantasma” - Mesorregiões Campinas, Presidente Prudente, Marília, Assis e Piracicaba do Estado de São Paulo



Fonte: Elaborado pela Autora. Dados do Projeto ALiB

Os dados do Gráfico 7 permitem concluir que a forma *assombração* se destaca em todas as mesorregiões paulistas, enquanto o item léxico *fantasma* não foi registrado na Mesorregião de Marília e *alma penada* aparece em três Mesorregiões – Campinas, Presidente Prudente e Assis, totalizando 11,4% de todas as ocorrências registradas no conjunto de mesorregiões apresentado na Tabela 12 que, por sua vez, informa dados quantitativos em termos de distribuição das denominações para a entidade em pauta no *corpus* segundo as localidades em que foram documentadas.

O próximo grupo de dados, descritos na Tabela 13, é oriundo das coletas de dados realizadas nas Mesorregiões Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo, que reúnem treze localidades⁷⁸.

Tabela 13 - Frequência das denominações para "fantasma" nas Mesorregiões Macrometropolitana paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo – Projeto ALiB

Denominações	Macrometro- politana Paulista		Vale do Paraíba Paulista		Itapetininga		Litoral Sul Paulista		Metropoli- tana de São Paulo	
	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
assombração	6	50,0%	6	40,0%	11	40,7%	11	61,1%	2	28,6%
fantasma/fantasmas/ fantasminha	1	8,3%	3	20,0%	3	11,1%	3	16,7%	1	14,3%
alma(s)	1	8,3%	4	26,7%	1	3,7%	0	0,0%	1	14,3%
alma penada	1	8,3%	0	0,0%	3	11,1%	1	5,6%	0	0,0%
vulto(s)	0	0,0%	1	6,7%	2	7,4%	0	0,0%	1	14,3%
espírito(s)	2	16,7%	0	0,0%	0	0,0%	1	5,6%	0	0,0%
alma de outro mundo	1	8,3%	0	0,0%	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%
visão	0	0,0%	0	0,0%	2	7,4%	0	0,0%	0	0,0%
ocorrências únicas	0	0,0%	0	0,0%	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%
outras(2≤x<6)	0	0,0%	1	6,7%	3	11,1%	2	11,1%	2	28,6%
Total	12	100%	15	100%	27	100%	18	100%	7	100%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

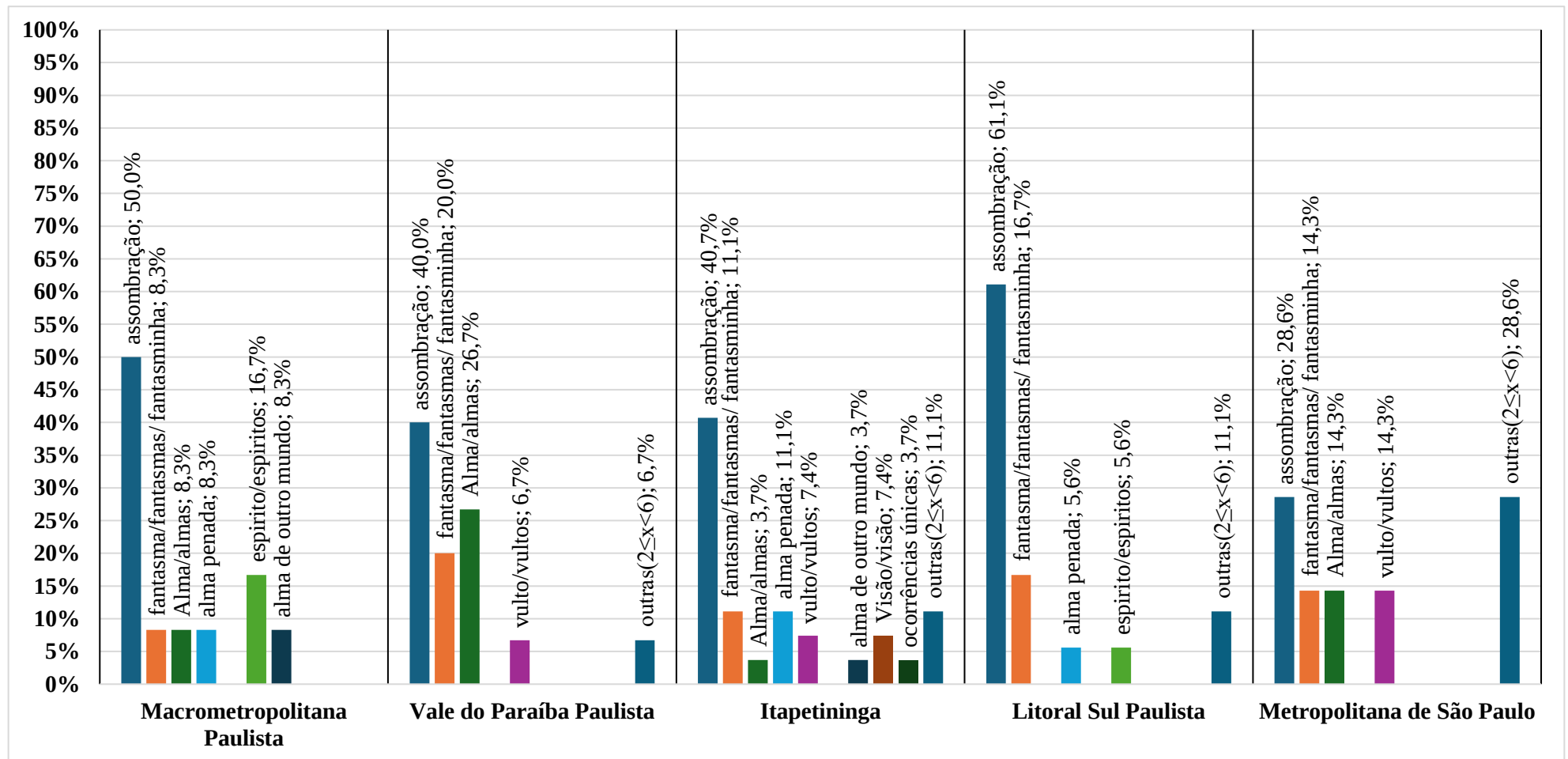
Os dados da Tabela 13 também demonstram que a unidade léxica *assombração* teve registro em todas as localidades contempladas no recorte reunido nessa tabela, ou seja, houve 36 ocorrências de um total de 79, correspondendo a 45,6% de frequência, percentual que a coloca como candidata a representar a norma lexical paulista no conjunto de mesorregiões

⁷⁸ Bragança Paulista, Sorocaba, Taubaté, Guaratinguetá, Caraguatatuba, Itapetininga, Itararé, Capão Bonito, Ribeira, Itanhaém, Registro, Cananéia e Santos

arroladas. Na sequência tem-se *fantasma*, com 11 registros (13,9%) e *alma*, com 00 ocorrências (8,9%). Logo, diferentemente do observado nos dois grupos já analisados, esse sinaliza para o pouco uso do item lexical *alma penada*, se comparados os dados das 10 mesorregiões cujos dados foram examinados. Essa inferência parte da observação de que *alma* apareceu em quatro das cinco mesorregiões apresentadas na Tabela 13, enquanto *alma penada* foi registrada em três das cinco pesquisadas.

Na sequência, o Gráfico 8 traz a frequência das denominações para “fantasma” registradas nas Mesorregiões Macrometropolitana Paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo, com seus respectivos índices de registro, tomando por base a Tabela 13:

Gráfico 8 - Frequência das denominações para “fantasma” nas Mesorregiões Macrometropolitana paulista, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Litoral Sul Paulista e Metropolitana de São Paulo do Estado de São Paulo



Fonte: Elaborado pela autora. Dados Projeto ALiB

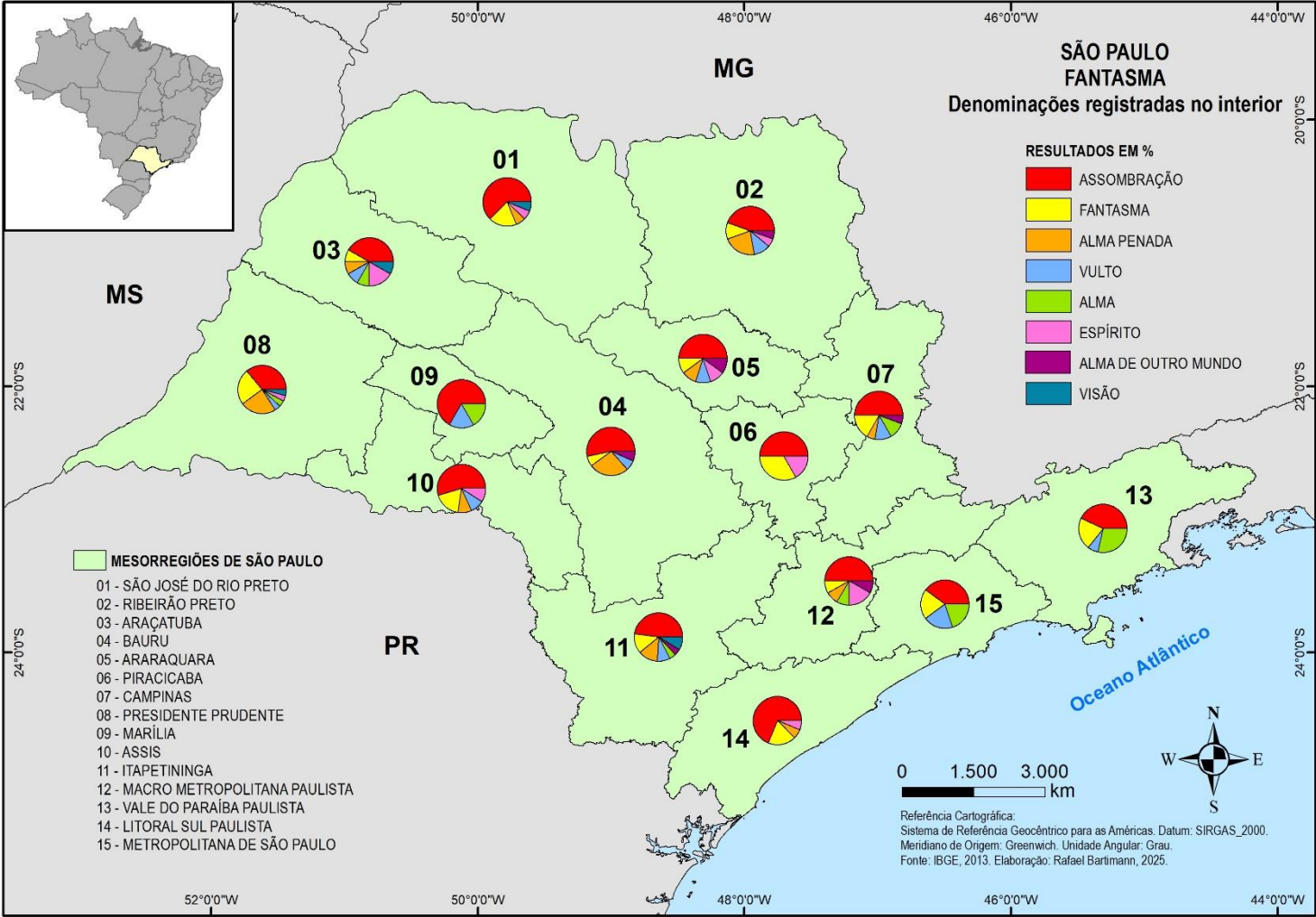
Nota-se, pelos dados do Gráfico 8, que na Mesorregião Macrometropolitana Paulista as unidades léxicas *fantasma*, *alma*, *alma penada* e *alma de outro mundo* evidenciaram o mesmo percentual de ocorrência: 8,3%. A partir dos dados estatísticos reunidos na Tabela 13 e da respectiva representação no Gráfico 8 percebe-se que a unidade lexical *assombração* predomina em todas as mesorregiões, com 45,8% dos registros. Na verdade, considerando o conjunto dos dados, os resultados das 15 Mesorregiões também sinalizam para uma cultura constituída a partir de orientações religiosas, já que nomeações que podem atrair a infelicidade não foram, muitas vezes, deliberadamente utilizadas. Percebe-se, ainda, que as denominações utilizadas sugerem traços de apropriações feitas dos relatos de avôs e demais familiares sobre o perigo de serem pronunciadas determinadas palavras o que, segundo Guérios (1979), denota tabu linguístico à medida que indicam a resistência em mencionar certo itens lexicais que, dada a sua natureza semântico-cultural, podem atrair infelicidade ou mau-agouro.

Na sequência, é apresentada a subseção destinada à cartografia dos dados.

5.7 Cartografia (QSL/ALiB 148)

A carta linguística apresentada na sequência foi produzida com o intuito de fornecer a distribuição diatópica dos dados do *corpus*. A carta registra a distribuição das oito denominações mais frequentes no *corpus* analisado em relação à nomeação da entidade “fantasma”.

Figura 36- Carta 3 - Denominações mais frequentes para a entidade "fantasma" - Mesorregiões do Estado de São Paulo



Fonte: Elaborada pela autora com cartografia de Bartimann (2025) – Dados Projeto ALiB

Observando-se a Figura 36 – Carta 3, nota-se o destaque da unidade lexical *assombração*, a mais frequente no *corpus* em estudo em todas as mesorregiões do estado de São Paulo, com destaque para as regiões litorânea e central em direção a Minas Gerais. Já *alma de outro mundo* foi mencionada nas mesorregiões localizadas no que se pode chamar de ‘caminho para Minas Gerais’: Macrometropolitana Paulista, passando por Bauru e chegando a Ribeirão Preto na divisa com o Estado de Minas Gerais. O emprego *alma de outro mundo* nessa área geográfica pode ter relação com a expansão territorial ocorrida por meio da estrada de ferro, representada na Figura 17, disponibilizada na Seção III desta Tese, na discussão sobre a relação entre criação de municípios e a estrada de ferro⁷⁹.

Ainda, na Figura 36 – Carta 3 pode-se observar que *alma penada* foi registrada nas mesmas Mesorregiões que *alma de outro mundo*, contudo, foi citada tanto no ramal antigo da ferrovia quanto nos novos ramais, conforme o apresentado na Seção III, dado que sinaliza para a difusão da cultura pelos trabalhadores e novos moradores que ali chegaram por meio da estrada de ferro.

A forma *alma* foi registrada em diferentes regiões do estado de São Paulo perpassando oito delas, a saber: Presidente Prudente, Marília, Araçatuba, Campinas, Itapetininga, Macrometropolitana Paulista, Metropolitana de São Paulo e Vale do Paraíba Paulista, o que permite constatar que essa denominação é utilizada na região litorânea, na região próxima ao estado de Minas Gerais e na região que são vizinhas do Estado de Mato Grosso do Sul.

Já a forma lexical *espírito* não foi registrada em seis Mesorregiões, a saber: Vale do Paraíba Paulista, Metropolitana de São Paulo, Bauru, Marília, Itapetininga e Campinas, demonstrando que essa denominação pode estar em desuso entre os falantes dessas localidades. O item lexical *fantasma*, por sua vez, foi mencionado por falantes de 14 Mesorregiões, o que permite concluir que se configura como norma lexical entre os falantes desse conjunto de localidades. A única mesorregião que não teve registro dessa denominação foi a de Marília.

Por seu turno, a unidade léxica *visão* teve registro apenas nas Mesorregiões de Itapetininga, São José do Rio Preto, Araçatuba e Presidente Prudente, enquanto *vulto* foi citado por informantes de apenas quatro das 15 Mesorregiões: São José do Rio Preto, Litoral Paulista, Macrometropolitana Paulista e Piracicaba.

O Quadro 13 demonstra as formas lexicais menos frequentes na rede de pontos investigada, no que tange à nomeação de “fantasma”.

⁷⁹ Vide página 96.

Quadro 13 – Denominações para “fantasma” menos frequentes no Estado de São Paulo

Denominação	Mesorregião
alma perdida	São José do Rio Preto, Campinas, Assis, Piracicaba
sombra	Araçatuba, Vale do Paraíba Paulista, Itapetininga, Metropolitana de São Paulo
visagem	Itapetininga, Litoral Paulista
coisa de outro mundo	Itapetininga, Metropolitana de São Paulo
alma abandonada	Campinas
alma vagabunda	Itapetininga
capa preta	Araraquara
encosto	Araraquara
espírito ruim	Ribeirão Preto

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB

Nota-se pelos dados do quadro que a forma lexical *alma abandonada* foi documentada na fronteira com Minas Gerais, o que denota uma possível herança herdada pelos bandeirantes durante as incursões no território do Estado vizinho, como o discutido na Seção III deste trabalho.

Já a denominação *alma perdida* mencionada nas Mesorregiões de São José do Rio Preto, Piracicaba e Campinas parece sinalizar para um possível contato entre a cultura veiculada nessas mesorregiões com a do estado vizinho de Minas Gerais. *Alma vagabunda*, por sua vez, foi registrada nas Mesorregiões Assis e Itapetininga, enquanto *capa preta* e *encosto* foram citadas somente na Mesorregião de Araraquara, enquanto *espírito ruim* em Ribeirão Preto.

Em contrapartida, *coisa de outro mundo* e *visagem* foram figuraram em duas Mesorregiões - Metropolitana de São Paulo e Itapetininga e Litoral Sul Paulista e Itapetininga, respectivamente.

5.6 Denominações para “fantasma” em foco: variáveis sociais – (QSL/ALiB 148)

Nesta seção os dados são analisados considerando fatores sociais como religião, idade e sexo, iniciando-se, para tanto, pela Tabela 14 que condensa as informações quantitativas quanto à religião professada pelos informantes paulistas nascidos nas localidades da rede de pontos do Projeto ALiB situadas no interior do Estado de São Paulo:

Tabela 14 - Distribuição percentual das denominações para “fantasma” segundo a religião dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo

Denominações	Adventista	budista	Católico	Cristã	Espírita	Espírita (Umbanda)	Evangélico	Evangélico de missão	Testemunha de Jeová
assombração	0,00%	0,00%	72,04%	0,00%	3,23%	0,00%	21,51%	1,08%	2,15%
alma penada	0,00%	4,17%	66,67%	0,00%	0,00%	0,00%	25,00%	0,00%	4,17%
fantasma	0,00%	0,00%	67,74%	3,23%	3,23%	3,23%	16,13%	3,23%	3,23%
espírito	0,00%	0,00%	80,00%	0,00%	0,00%	0,00%	20,00%	0,00%	0,00%
vulto	0,00%	0,00%	58,33%	0,00%	0,00%	0,00%	41,67%	0,00%	0,00%
alma de outro mundo	0,00%	0,00%	80,00%	0,00%	20,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
visão	0,00%	0,00%	80,00%	0,00%	0,00%	0,00%	20,00%	0,00%	0,00%
alma	0,00%	0,00%	77,78%	0,00%	0,00%	0,00%	22,22%	0,00%	0,00%
alma abandonada	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
alma perdida	0,00%	0,00%	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
alma vagabunda	0,00%	0,00%	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
capa preta	0,00%	0,00%	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
coisa de outro mundo	0,00%	0,00%	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
encosto	0,00%	0,00%	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
espírito ruim	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	100,00%	0,00%	0,00%
sombra	0,00%	33,33%	66,67%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
visagem	0,00%	0,00%	50,00%	0,00%	0,00%	0,00%	50,00%	0,00%	0,00%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB.

Analisando-se os dados da Tabela 14 nota-se que a denominação *assombração* foi respondida por 72,04% dos informantes que se declaram católicos, 21,51% por informantes evangélicos e 3,23% por espíritas. Podemos inferir que, para os falantes que professam outras religiões, *assombração* pode não pertencer ao seu repertório lexical. Os dados ainda apontam para uma maior produtividade de denominações nas religiões católicas e evangélicas, enquanto nas outras há uma certa concentração em determinadas denominações como, por exemplo, os budistas que fizeram referência às denominações *sombra* (33,33%) e *alma penada* (4,17%) como respostas à pergunta 148, indicando um possível tabu ou mesmo uma cultura difundida pela religião em relação ao ente “fantasma”.

Na sequência a Tabela 15 reúne dados quantitativos em relação às denominações para “fantasma”, na perspectiva diageracional.

Tabela 15 - Distribuição percentual das denominações para “fantasma”, segundo a dimensão diageracional dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo

Denominações	Faixa etária I	Faixa etária II
assombração	45,1%	54,9%
alma penada	66,7%	33,3%
fantasma	53,1%	46,9%
espírito	63,6%	36,4%
vulto	71,4%	28,6%
alma de outro mundo	0,0%	100,0%
visão	25,0%	75,0%
alma/almas	41,7%	58,3%
alma abandonada	100,0%	0,0%
alma perdida	66,7%	33,3%
alma vagabunda	100,0%	0,0%
capa preta	100,0%	0,0%
coisa de outro mundo	50,0%	50,0%
encosto	100,0%	0,0%
espírito ruim	100,0%	0,0%
sombra	75,0%	25,0%
visagem	66,7%	33,3%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB.

Os dados da Tabela demonstram que a forma *assombração* foi mais frequente entre os falantes da faixa etária II, o que aponta para a tendência de essa unidade léxica vir a configurar-se como norma lexical entre os falantes naturais do interior do Estado de São Paulo. Por sua vez, a forma lexical *alma penada* foi registrada com maior frequência entre os falantes da faixa etária I, com 66,7%, contra 33,3% na faixa etária II, o que pode sinalizar para a existência de tabus em relação ao uso da forma lexical *fantasma* entre os falantes mais idosos. Outra denominação com maior produtividade entre os falantes da faixa I é *fantasma*, com 53,1% entre os mais jovens contra 46,9% entre os da faixa II. Ainda é preciso considerar que *alma abandonada*, *alma vagabunda* e *capa preta* foram mencionadas apenas por pessoas da faixa I, podendo sinalizar o desconhecimento dessas formas lexicais pelos falantes da faixa II ou que essas denominações para *fantasma* se configuram como um tabu entre essas gerações. Destaque-se ainda o caso de *alma de outro mundo*, forma registrada apenas por informantes da faixa II, o que sugere tratar-se de um item lexical de uso restrito a uma geração que não foi assimilado pelos mais jovens.

Tabela 16 - Distribuição percentual das denominações para “fantasma”, segundo a dimensão diasssexual dos informantes do Projeto ALiB do interior de São Paulo

Denominações	Homens	Mulheres
assombração	54,90%	45,10%
alma penada	25,00%	75,00%
fantasma	40,63%	59,38%
espírito	36,36%	63,64%
vulto	35,71%	64,29%
alma de outro mundo	33,33%	66,67%
visão	75,00%	25,00%
alma	41,67%	58,33%
alma abandonada	0,00%	100,00%
alma perdida	66,67%	33,33%
alma vagabunda	0,00%	100,00%
capa preta	100,00%	0,00%
coisa de outro mundo	50,00%	50,00%
encosto	100,00%	0,00%
espírito ruim	100,00%	0,00%
sombra	75,00%	25,00%
visagem	66,67%	33,33%

Fonte: Elaborada pela autora. Dados do Projeto ALiB.

Os dados da Tabela 16 demonstram que 54,90% das menções de *assombração* foram por falantes homens, contra 46,10% de mulheres, o que aponta para uma marca de natureza diasssexual no uso dessa denominação. Em contrapartida, *alma penada* (75,0%), *fantasma* (59,38%), *espírito* (63,64%) e *vulto* (64,29%) foram citadas, em sua maioria, por mulheres contra 25,0% para *alma penada*, 40,63% para *fantasma*, 36,36% para *espírito* e 35,71% para *vulto* que vieram de informantes masculinos. Esses quantitativos demonstram que a variável sexo influenciou nas escolhas lexicais para a nomeação do referente em pauta, bem como sinaliza para uma possível propensão do sexo feminino quanto ao uso de denominações que remetam a eufemismos⁸⁰.

A análise das denominações para “fantasma” no tópico subsequente centra-se no viés

⁸⁰ “[...] na maioria dos casos, embora não em todos, a palavra tabu será abandonada e introduzir-se-á um substituto inofensivo, um *eufemismo* do grego *eu* “bem” + *pheme* “falar” (Ullmann, 1964, p. 426).

léxico-semântico das denominações com foco na dimensão qualitativa.

5.8 Abordagem qualitativa – viés léxico-semântico – (QSL/ALiB 148)

Como já pontuado anteriormente, nas 15 Mesorregiões paulistas foram documentadas 225 ocorrências para a entidade “fantasma” que, depois de examinadas segundo critérios estabelecidos para o tratamento dos dados, resultaram em 17 formas de nomeação validadas que, por sua vez, foram assim reunidas: grupos das oito unidades lexicais com maiores índices de frequência: *assombração*, *fantasma/fantasmas/fantasminha*, *alma penada*, *vulto/vultos*, *alma/almas*, *espírito/espíritos*, *alma de outro mundo*, *visão*; quatro com menores percentuais de registros: *alma perdida/almas perdidas*, *sombra/sombras*, *visagem*, *coisa do outro mundo/coisas do outro mundo* e, por fim, o grupo de ocorrências únicas com cinco denominações: *alma abandonada*, *alma vagabunda*, *encosto*, *espírito ruim*, *capa preta*. Foram agrupadas as seguintes formas: *fantasma/fantasmas/fantasminha // vulto/vultos// alma/almas// espírito/espíritos*.

Semelhantemente ao procedimento de análise adotado em relação aos dados obtidos por meio da questão 147 QSL/ALiB, que apurou denominações para “diabo”, foram realizadas consultas em quatro obras lexicográficas da língua portuguesa, com o objetivo de verificar a dicionarização das formas documentadas como respostas para a pergunta 148 QSL/ALiB.

A unidade léxica mais frequente foi *assombração*, uma forma categórica com 37 registros. Ela figura em Ferreira (2010), na acepção de “terror proveniente de causa inexplicável, pavor motivado pelo encontro ou aparição imaginária de coisas sobrenaturais”, com remissão para *fantasma*. Houaiss (2009), por seu turno, registra *assombração* na acepção de “sentimento de terror causado por coisas que não se podem explicar e que, frequentemente, são interpretadas como sobrenaturais, alma do outro mundo; fantasma, sombração”, enquanto Cascudo (2012) define *assombração* como “terror pelo encontro com entes fantásticos, aparição de espectros, ato de espavorir-se, casa mal-assombrada, onde aparecem almas do outro mundo. Um grande medo. Rumores, vozes, sons misteriosos, luzes inexplicáveis”.

Na esfera da religiosidade popular, *assombração* é descrita por Poel (2013, p. 83) como

[...] *visagem*, aparição de alma penada. Para o povo, desatendendo às decisões dogmáticas, as almas vêm 'cumprir penitência' onde pecaram. As 'aparições' estão desempenhando mandatos de confiança divina, mensageiras de advertências, súplicas de satisfações não cumpridas, promessas não pagas, pecados do esquecimento, cujas remissões implicam na viagem para o céu. D.

Maria (Divinópolis— -MG) conta em uma entrevista: De noite não durmo, se aparece assombração. Rezo pelas almas. Assombração é alma. Uma sombra, parece lençol branco. A língua da gente enrola, a gente não pode falar. Se aparece para você, você não vê nada, fica desacordada. Depois de um enterro, a casa é varrida de dentro para fora para não dar assombração. Quem morre devendo pode voltar pedindo a alguém que pague suas contas. Outras almas aparecem pedindo orações para encontrar paz. Quem anda com Deus, não teme assombração (Poel, 2013 p. 83).

Nesse sentido, a unidade léxica *assombração* é entendida no âmbito da cultura popular como sinônimo de *alma* e vice-versa, pois as noções de “alma” e de “assombração” se associam no imaginário popular. Ainda de acordo com Poel (2013), há todo um sincretismo sobre a questão do ato de assombrar. O mesmo estudioso menciona crenças sobre a relação das comunidades com a entidade *alma* que podem se transvestir de um lençol e assustar as pessoas. Pode-se, pois, inferir que nos grupos sociais, cuja crença se aproxima dessas apontadas por Poel (2013), pode haver certa dificuldade por parte do falante para mencionar a forma lexical *fantasma* nessa acepção, razão pela qual os falantes tangenciam a resposta por meio da menção de denominações como *sombra* ou mesmo *assombração*.

No tocante à unidade lexical *sombra*, na religiosidade popular, é de uso corrente e relacionada tanto à *alma* quanto à *assombração*. Ainda conforme Poel (2013, p. 1036),

A sombra é considerada equivalente à alma do homem (At 5:15). Conselho popular: para se descobrir se uma pessoa que nos tenta é o demônio, basta olhar se ela tem sombra, pois o demônio não tem sombra. Faz mal pisar na sombra da cruz ou de uma pessoa. Não é bom passar em cima da sombra de alguém, porque ficamos com o que dele é bom e ruim. Associada às trevas, sombra é ausência de luz e, por isso, assustadora; ver assombração.

O uso da unidade léxica *sombra* como denominação para *fantasma* tem, pois, o seu aporte na cultura popular, ao atribuir à *sombra* poderes e características que têm a função de assombrar as pessoas. Essas crenças originárias e veiculadas pelos antigos foram transmitidas entre gerações, como tantas outras que vieram com os imigrantes que chegaram ao Brasil para cultivar as terras férteis do interior do estado de São Paulo. Nesse sentido, a construção das crenças vale-se da cultura popular para reforçar a ideia de que algo ou local não pode ser frequentado, com isso gerando o pavor e o medo nos mais jovens. Nessa direção, Cascudo (1979, p. 831) registra que a

[...] sombra é coisa para ser respeitada. Por todo o mundo a sombra é entidade julgada quase independente do corpo que a projeta. Não se deve pisar numa sombra crendice espalhada por quase toda a Europa. “Quem brinca com a

sombra se assombra”. Confunde-se com o reflexo, outra manifestação do espírito vital e da própria alma. A tradição da sombra é universal.

A relação entre a *sombra* e outras formas lexicais associadas ao medo e ao pavor do sobrenatural não é uma característica particular da cultura paulista e/ou brasileira, mas, como assinalado por Cascudo (1979), configura-se como uma cultura, uma crença que ultrapassa fronteiras, não havendo como delinear o primeiro momento em que se criou esse “conto”, nem se pode identificar o intuito dessa iniciativa. Contudo, são crenças que de uma geração para outra podem ter representações distintas a depender da apropriação que dela for feita.

Já em se tratando da unidade lexical *fantasma* é definida por Silva (1813) como a “representação de figuras medonhas, espectros, sombras de mortos”, enquanto Ferreira (2010) atribui-lhe as acepções de

[...] visão terrífica, medonha, apavorante. Suposto reaparecimento de defunto ou de alma penada, em geral, sob forma indefinida e evanescente, quer no seu antigo aspecto, quer usando atributos próprios, como sudário, cadeias etc.; alma do outro mundo, abantesma, avantesma ou aventesma, aparição, armada, assombração, assombramento, assombro, avejão, espectro ou espetro, mal-assombrado, mal assombramento, mal assombro, pirilampagem, simulacro, sombra, visagem, visão.

Aulete (2011), por sua vez, registra que a forma lexical *fantasma* denomina “suposta aparição de pessoa que já morreu; alma penada; imagem sobrenatural que alguém julga ver: *As sombras das árvores pareciam fantasmas*. Visão medonha que aterroriza: *Diziam que a casa era habitada por fantasmas assustadores*”. Segundo Cunha (2010), *fantasma* vem do grego, Phántasma, na acepção de visão, aparição, espectro. De acordo com Oliveira (2016), a escolha da unidade léxica *fantasma* guarda traços da influência religiosa local, reforçando comentários sobre a relação entre igreja e poder político, já apontada por Rivièr (2013).

No que diz respeito ao item léxico *alma*, Silva (1813) registra que *alma* denomina a

[...] substância espiritual, que anda anexa, durante a vida, aos corpos dos animais, e é a que pensa mais, ou menos perfeitamente, e a que se delibera; a dos homens distingue-se da dos brutos, em ser capaz de aperfeiçoar muito mais as suas faculdades, e na imortalidade, de que nos consta pela revelação”. Também faz menção a “almas do outro mundo: o espírito dos finados.

Cunha (2010), por sua vez, registra a unidade lexical *alma* é proveniente do latim, *anima*, enquanto Ferreira (2010) menciona *alma do outro mundo*; *fantasma*, além de *alma penada* e *alma perdida*, itens léxicos que figuram no *corpus* deste estudo.

O dicionário Aulete (2011) registra “*alma do outro mundo*, fantasma, alma penada e alma perdida, além de fantasma, espectro e espírito de pessoa que viveu na terra ou em outros

mundos e já não se encontra no seu corpo físico”. Houaiss (2009), por sua vez, na rubrica religião, define *alma* como “imaterial do homem, dotada de existência individual, e que subsiste após a morte do corpo; espírito”. Poel (2013, p. 49-51), por sua vez, acrescenta que,

[...] segundo a tradição cristã e ocidental, toda pessoa viva tem alma. Nas traduções da Bíblia, a palavra "alma" se refere ao mais íntimo da pessoa humana. Maria canta (LC 1:46): "A minha alma engrandece o Senhor". A característica da alma é sua sensibilidade. Diz o salmo 42:1: "A minha alma tem sede de Deus". “Na tristeza, é a alma que chora. A teologia cristã atual evita qualquer dualismo e afirma que todo ser humano é inseparavelmente corpo e alma. Dar a alma ao Criador é sinônimo de morrer em paz. A alma a Deus pertence. Em "Grande sertão: veredas" (p. 366), João Guimarães Rosa faz Riobaldo refletir que a alma, o mais íntimo de si, o que o liga com a existência, é inalienável: - "Mas minha alma tem de ser de Deus: se não, como ela poderia ser minha? [...] então, não sei se vendi? [...] então, a alma, a gente vende, só, é sem nenhum comprador".

Essa citação explicita a crença de que a *alma* deva ir para Deus, visto que a ele pertence, segundo os registros da Bíblia dos cristãos. Assim, em uma cultura formada no bojo cristão é de se esperar que elementos dos dogmas sejam incorporados no desenvolvimento religioso e, conseqüentemente, produzam crenças sobre fatos e eventos ligados a poderes sobrenaturais. Nesse particular, Poel (2013, p. 49-51) esclarece que as “Almas perdidas ficaram errando entre o céu e a terra”; como já pontuado, precisam resolver pontos da sua vida terrena e, para isso, muitos precisam de orações. O mesmo estudioso sinaliza, ainda, que “é comum a opinião de que as almas do outro mundo vêm de noite beber a água deixada em copos ou panelas”, reforçando uma prática pautada na religiosidade que consiste em deixar em locais determinados água para ser consumida pelas *almas*. Para isso, a cultura cristã levou as comunidades a reconhecerem que uma “devoção popular das almas é especialmente forte durante a quaresma, tempo da encomendação das almas ou da alimentação das almas” (Poel, 2013, p. 49-51).

Conforme Cascudo (1979, p. 61-66), é crença difundida que a *alma* permanece com as pessoas até seu último suspiro e depois fica durante um tempo na terra aguardando que seja realizada a missa de sétimo dia, que a família vista a roupa de luto e que o corpo seja enterrado. Nesse período, as pessoas relatam que a *alma* pode ser representada na

[...] forma humana, feições reconhecíveis, irradiando uma sensação de frio extremo, ao redor [...] Os nossos índios, porém, acreditavam que o espírito só se apartava do corpo depois do seu completo estado de decomposição; e enquanto não ia para a lua, lugar destinado à sua morada e descanso eterno, percorria as florestas, assistia às suas conversas, às suas danças, e era testemunha, enfim, de todas as suas ações (Cascudo, 1979, p. 62).

As crenças originárias dos povos indígenas levam a crer que a *alma* permanece no convívio da comunidade um tempo maior que a crença europeia, sendo um participante da comunidade por um tempo maior, tanto é que alguns povos designam um espaço para as *almas* permanecerem. Os povos originários acreditam que durante esse período a *alma* pode aparecer de forma diferente, assim procuram respeitar a natureza por acreditarem tratar-se de representação da *alma* de entes queridos que morreram e estão aguardando o momento de irem para a morada eterna, como apontado por Cascudo (1979).

Nesse sentido, pode-se inferir, ancorando-se em Cascudo (1979, p. 61-66), que algumas procissões e celebrações difundidas pelos europeus têm traços das crenças dos povos originários, quando acreditam que “[...] As almas do outro mundo aparecem somente à noite, trajando vestes tálares envolvidos em mantos roçagantes, de um pano branco e áspero, e o seu corpo é de uma frieza de gelo”; nesse caso, a “alma” não é vista como mais um membro do grupo, mas como uma *assombração*, algo que veio para apavorar. E ainda segundo Cascudo (1979, p. 61-66), a prática religiosa da “procissão das almas (do outro mundo), vinda da memória dos colonos portugueses, articulava-se à encomendação das almas, feita por gente viva” e, “dizem alguns que o frade encantado era uma alma penada; e outros que era o demônio disfarçado para assombrar e tentar as criaturas” (Cascudo, 1979, p. 61-66). Trata-se, pois, de uma forma de perceber o papel da “alma” nas comunidades e, em alguns casos, se configuraram narrativas orais que buscavam incutir o medo nos povos dominados. Para Chevalier (2015, p. 31-36),

[...] alma evoca um poder invisível: ser distinto, parte de um ser vivente ou simples fenômeno vital; material ou imaterial, mortal ou imortal; princípio de vida, de organização, de ação; salvo fugazes aparições, sempre invisível, manifestando-se somente através de seus atos. Por seu poder misterioso, sugere uma força supranatural, um espírito, um centro energético.

Nota-se o emprego da unidade léxica *alma* como sinônimo de poder que envolve tanto o ser vivente, como fenômenos observáveis por estar tanto no campo de ações materiais, quanto no campo da crença por ser algo imaterial. Dessa forma, o que o homem não consegue explicar por meio dos seus conhecimentos, recorre a seus dogmas religiosos para obter respostas. Nesse sentido, Chevalier (2015, p. 31-36) aponta o comportamento das comunidades em relação às

[...] representações simbólicas da alma são tão numerosas quanto as crenças que sobre ela existem. Por breve que seja, uma noção a respeito dessas crenças torna-se indispensável ao entendimento dos símbolos. [...] Entre os Naskapi, índios caçadores do Canadá, a alma é uma sombra, uma centelha ou pequena chama que sai pela boca [...]. Entre os Delaware, a alma reside no coração e é

denominada imagem, reflexo, fenômeno visível sem matéria corpórea (Ibid., 243-244). [...] Para os índios da América do Sul, uma mesma palavra pode frequentemente designar a alma, a sombra e a imagem. Ou então, a alma, o coração (caraíbas) e o pulso (uitotos). É frequente o homem ter várias almas (2, 3, 5 ou mais), cujas funções são diferentes e cuja matéria é sutil em maior ou menor grau; em geral, somente uma ganha o céu após a morte; as demais permanecem com o cadáver, ou então, sendo de origem animal, reencarnam-se sob forma animal. [...] Na síncope, no transe e na hipnose, a alma também deixa o corpo, afastando-se dele ainda mais; pode acontecer, nesses casos, que ela vá até o país dos espíritos, de que dá testemunho ao despertar.

As crenças sobre a “alma” transmitidas pelos povos originários levam a acreditar que ela, a “alma”, pode assumir outra aparência e, assim, permanecer na terra sob a forma de animais, o que pode justificar o fato de algumas culturas venerarem animais por acreditarem serem eles portadores do espírito de entes queridos, o que pode explicar a existência de religiões com dogmas baseados na crença de que uma “alma” pode retornar quantas vezes forem necessárias até que ela tenha cumprido sua missão. O “reencarnar” pode ocorrer, de acordo com essas crenças, em diferentes formas, algumas delas permitindo que seja reconhecido e em outras não permitindo o reconhecimento. Em relação a essa crença da *alma* assumir a forma de animais, Chevalier (2015, p. 33) continua explicando sobre a simbologia desenvolvida por comunidades indígenas em diferentes locais. O autor esclarece que,

[...] como tantos outros povos primitivos, especialmente os indonésios, os povos norte-asiáticos estimam que o homem pode ter até sete almas. Na morte, uma delas fica no túmulo, uma segunda desce ao reino das sombras, e a terceira sobe ao céu. A primeira reside nos ossos; a segunda alma que reside provavelmente no sangue pode abandonar o corpo e circular sob a forma de uma abelha ou de uma vespa; a terceira, em tudo semelhante ao homem, é uma espécie de fantasma. Na morte, a primeira fica dentro do esqueleto, a segunda é devorada pelos espíritos, e a terceira aparece aos humanos sob a forma de um fantasma.

De acordo, ainda, com Chevalier (2015, p. 671),

Existe no folclore céltico uma multidão de almas do outro mundo, animadas de toda espécie de intenções, boas ou más. Em geral, não faz bem encontrá-las. [...] A imagem da alma de outro mundo materializa de alguma forma, e simboliza ao mesmo tempo. O medo dos seres que vivem no outro mundo. Talvez também seja uma aparição do eu, de um eu desconhecido, que surge do inconsciente, que inspira um medo quase pânico e que as pessoas reprimem nas trevas. A alma do outro mundo seria a realidade renegada, temida, rejeitada. A psicanálise veria nela um retorno do que foi reprimido, produtos do inconsciente.

Conforme o autor (Chevalier, 2015, p. 36), a *alma abandonada* pertence ao mundo das trevas, pois como já não transita sob o sol configurando que já não há mais uma sombra e não

tem uma luz e nem tem consistência. Para Cascudo (1979), esse conceito está intimamente ligado às tradições populares e ao folclore, para o qual essas almas são vistas como seres que vagam pelo mundo dos vivos, buscando paz ou redenção. Poel (2013, p. 45), por sua vez, registra que a *alma abandonada* é uma entidade espiritual que foi deixada sem guia sobrenatural e sem conforto. O mesmo autor destaca também o sofrimento e a angústia dessas almas que, segundo a crença, estão em busca de redenção. Pelo exposto, nota-se que esses três autores apresentam convergência quanto à argumentação de que “almas abandonadas” são entes espirituais que vagam buscando a redenção por meio da oração de quem as vê, ou indicando local escondido de bens que, se não encontrados, não possibilitarão que as “almas” descansem.

No que concerne à denominação *alma vagabunda*, é preciso considerar que, para a cultura dos povos originários, a “alma” não se aparta do corpo enquanto não ocorrer a decomposição do corpo, razão pela qual fica percorrendo florestas, ouvindo as conversas, as danças e testemunhando as ações da tribo (Cascudo, 1979, p. 62). Ou seja, ficam condenadas a passarem o tempo em condições miseráveis e com privações, “*errando por desertos estéreis e se protegendo em covis das feras*” (Cascudo, 1979, p. 62). De acordo com a crença popular, a “alma” precisa passar por um julgamento e ao comparecer perante o arcanjo, este tomará uma balança de dois pratos, colocando em um deles as obras boas e no outro as obras más, proferindo o julgamento será proferido a partir da superioridade de um prato sobre o outro (Cascudo, 1979, p. 62).

Nesse sentido, Poel (2013, p. 50) pontua que a cultura popular documentada em Araçuaí (MG) defende que a alma de quem morreu permanece vagando por 40 dias e no dia do sepultamento os espelhos devem ser cobertos para que as pessoas não vejam a alma do falecido. Essas crenças sinalizadas tanto por Poel (2013) quanto por Cascudo (1979) recuperam visões de culturas populares que atribuem à “alma” mais um qualificador, ser uma *alma vagabunda*, que fica perambulando e assustando os que passam pelo seu caminho.

Conforme Cascudo, (1979, p. 375), na cultura popular, o uso do item lexical *espírito* guarda o sentido de *alma*, ou seja, está vinculado a um corpo como sua essência. Desse modo, ver um *espírito* é algo assombroso por indicar que o falecido deixou algo pendente que precisa ser resolvido para merecer o sossego na outra vida. Dessa forma, a partir desse tipo de relação e no âmbito dessa temática, podem-se considerar como sinônimas das já mencionadas as unidades léxicas *fantasma*, *visagem* e *assombração*, por se configurarem como denominações que pertencem à cultura popular e por, a partir delas, serem também geradas crenças a partir de relatos orais e festas transmitidas de uma geração para outra.

Nesse mesmo viés situa-se *espírito*, denominação que, conforme Poel (2013, p. 379), pode indicar o intelecto, a complementariedade corporal das pessoas e essa forma de compreender o espírito retoma a tese de serem corpo e alma elementos únicos, indissociáveis, cuja separação acontece após a morte, sendo o corpo sepultado e a alma retornada para Deus.

Esses elementos demonstram como a cultura popular é repleta de figuras e de narrativas que se entrelaçam e se transformam ao longo do tempo, refletindo a dinâmica e a riqueza das crenças e tradições transmitidas pelas diferentes sociedades ao longo do tempo.

Cascudo (1979, p. 344) destaca, ainda, que o *espírito ruim* tem um papel negativo ou maligno nas tradições brasileiras. Desse modo, os espíritos ruins são concebidos como entidades malignas que provocam males físicos, psíquicos ou espirituais. Nesse sentido, está relacionado à ideia de um ser invisível que atua de maneira destrutiva, gerando doenças, feitiçarias ou desordem na vida das pessoas (Cascudo, 1979, p. 833).

Para Chevalier (2015, p. 105), os espíritos ruins desempenham papel central em diversas culturas, como seres que personificam o mal, o caos e o sofrimento. Assim, a ideia de um espírito ruim está frequentemente ligada a fenômenos de desequilíbrio espiritual e social, sendo, muitas vezes, associado a energias que afastam os indivíduos da sua harmonia e da sua paz. Para algumas culturas, o espírito ruim é visto como forças que precisam ser exorcizadas ou controladas, para isso, recorre-se a rituais, orações ou práticas espirituais.

Recorrendo-se, novamente, a Poel (2013, p. 228), é preciso ter em conta que as comunidades, quando não conseguem explicar eventos causados por forças sobrenaturais e anormais, tendem atribuí-las a *coisa de outro mundo*. Nesses casos, por influência da cultura cristã acreditam tratar-se de uma *alma*, uma manifestação de Nossa Senhora, de um anjo e, quando nada se enquadra nos eventos atribuem a algo desconhecido. No último caso, pode-se notar que há sensação de medo sobre o desconhecido e, assim, ocorre o distanciamento do campo da racionalidade da espécie.

Ainda Poel (2013), em seus estudos sobre o sobrenatural e o transcendente, relata que a expressão “coisa de outro mundo” está relacionada às experiências religiosas ou espirituais, podendo tanto sugerir a intervenção ou manifestação divina quanto se reportar a entidades espirituais que derrubam as leis naturais do mundo real. As manifestações, vistas como “coisas de outro mundo”, não estão vinculadas com a realidade concreta e acessível, mas ao domínio do espírito ou do além (Poel, 2013, p. 228). Ainda, o complemento “outro mundo” pode fazer referência à vida após a morte, cujo mistério e a espiritualidade convergem na busca para produzir uma compreensão ao ser humano convencional.

No campo da religiosidade popular, *visão* faz-se presente, no tocante às denominações para *fantasma*. Segundo Poel (2013, p. 115), uma *visão* pode ser entendida como “visagem, assombração”. Dessa forma, várias crenças podem ser indicativas de uma *visão*, por exemplo, *visão de alma do outro mundo*.

Em relação a esse assunto, Cascudo (1979, p. 911 – 912) pontua que a *visão* pode ser a descrição de um *fantasma* que aparece em determinados locais, associado a tesouro enterrado. De acordo com essa crença, se uma pessoa tiver uma *visão* pode ser a indicação de um tesouro e, caso isso seja informado para outra pessoa, a busca pode ser bem-sucedida, inclusive, descobrindo grandes tesouros. Segundo Cascudo (1979), esse conto pode ter sua origem com os garimpeiros que

[...] contam que na cidade bicentenária de Diamantino (Mato Grosso), certa vez, à noite, um homem viu a *visão* junto à parede de taipa de uma velha casa abandonada. Fechou os olhos e seguiu naquela direção até alcançar a parede onde, com a faca, marcou o ponto onde ela aparecera. No dia seguintes, no local onde reconheceu as marcas que fizera se pôs a esburacar a parede e descobriu um “gargalo” de uma garrafa cheia de ouro” (Cascudo, 1979, p. 911-912).

Consoante Cascudo (1979, p. 911), a *visagem* pode ser entendida como uma “assombração, fantasma, alma do outro mundo, aparição sobrenatural”. Segundo o estudioso, ao ver uma *visagem* o cabelo fica arrepiado provocado pelo temor e pelo susto. Ainda podemos utilizar o termo *visagem* no sentido de sentimento fingido, agir como hipocrisia.

A concepção de *visagem* como alma do outro mundo, assombração, está inculcada na cultura religiosa, conforme assinalado por Poel (2013, p. 1115), ao tratar sobre ditados populares, em que se diz que “alma ruim é que faz *visagem*”.

Do ponto de vista lexicográfico, Aulete (2011) define *vulto* como 1. Semblante, rosto, aspecto: “Tinha um vulto altivo, que nos inspirava respeito”. 2. Corpo ou figura indistinta; “Não viu mais do que um vulto no escuro”. Já na perspectiva do folclore, Cascudo (1979, p. 432) esclarece que o vulto é comumente associado a entes espirituais que aparecem em grandes momentos de tensão emocional ou medo, especialmente, relacionado a assombrações ou lendas urbanas (Cascudo, 1979, p. 432). Acrescenta, ainda, o mesmo folclorista, que a forma lexical *vulto* guarda significados diferentes, demonstrando ser multifacetado. Pode ser referido como a ideia de tamanho, mas pode ser utilizado para indicar figura ameaçadora, evocando sensações de mistério e medo.

Para Chevalier (2015), *vulto* remete a uma presença que, mesmo não sendo totalmente

identificada, tem uma significância cultural que ultrapassa a forma visível. Assim, no contexto cultural, pode ser interpretado como a representação de entes que não se definem, mas também pode transmitir a ideia de poder, mistério ou transcendência. Dessa forma, tem sua distinta interpretação ao figurar simbolicamente ou mitologicamente algo profundo, mas longe de ser compreendido pelo ser humano (Chevalier, 2015, p. 962). A posição de Chevalier reitera o defendido por Poel (2013, p. 117), ao pontuar que a unidade lexical “vulto” é utilizada em várias tradições para indicar a aparição ou manifestação de entidades divinas ou espirituais. Essas figuras, muitas vezes, aparecem sem uma definição, criando a sensação de mistério e reverência.

Um olhar sobre a cultura popular do interior de São Paulo demonstra uma rica “tapeçaria” de crenças e mitos, entrelaçando culturas transmitidas por diferentes povos, transcendendo fronteiras e respeitando todas as culturas como um patrimônio a ser cuidado e preservado. E toda essa gama cultural reverbera em transmissão para gerações futuras. Nessa perspectiva, Poel (2013, p. 358) descreve a crença no *encosto* como

[...] espírito encostado que causa perturbação. Segundo a explicação popular católica, no encosto o espírito de um falecido se junta a uma pessoa viva. Quando, na vida particular ou nos negócios surgem problemas constantes, quando morrem vários parentes, dizem: Fulano, você pode estar com encosto. A vítima fica deprimida ou doente. [...] Em casos graves de encosto, a pessoa pode mostrar um comportamento anormal: ora fala como adulto ora como criança, range os dentes; come a comida no chão igual a um porco; o espírito encostado diz "eu vou te levar"; a pessoa machuca a si própria com ponta de faca ou garfo; também pode agredir os outros.

Nessa perspectiva, a crença no *encosto* tem sua origem na religiosidade católica e sugere que o espírito de um falecido que se junta a uma pessoa viva, conseqüentemente, causa perturbações físicas e emocionais, ou seja, uma amostra do sincretismo religioso existente no Brasil. Além do mais, a crença no *encosto* mescla elementos da religião católica com tradições afro-brasileiras e indígenas, reforçando, assim, o sincretismo religioso característico no Brasil.

Já a unidade lexical *capa preta* é, muitas vezes, evoca a ideia de proteção e mistério no campo espiritual e pode ter o sentido de penitência, humildade ou de alguém que exerce a função de mediador entre os mundos humanos e espirituais, como é o caso, o defendido pela doutrina do Quimbanda. Em certos rituais de matriz africana a “capa preta” pode ser usada por pessoas detentoras de dons, como médiuns para sinalizar um papel específico, relacionado à capacidade de estabelecer contato com a realidade invisível ou indicar o trabalho de uma entidade espiritual (Poel, 2013, p. 454).

Cabe destacar que a cor preta se associa à ideia da morte, àquilo que não é visível, daí, em algumas cerimônias religiosas ser utilizada para indicar o vínculo com o invisível (Poel, 2013, p. 375). A capa pode ser vista como símbolo de ocultamento, de transição entre mundos visível e invisível, como no caso dos monges que, após realizarem seus votos, se cobrem com um manto ou capa como forma de sinalizar que estão se retirando de dentro de si mesmo para viverem junto de Deus, consequentemente, indicando a separação entre o mundo com suas tentações e sua vida religiosa (Chevalier, 2015, p. 589). Em síntese, o uso da “capa preta” pode indicar uma figura de autoridade ou de mistério, associada a certos personagens religiosos ou da mitologia, cujos rituais são envoltos em sigilos ou indicam a travessia de fronteiras simbólicas (Chevalier, 2013, p. 682).

Pelo exposto nesta seção da Tese, pode-se concluir que o conjunto de elementos que povoam a cultura popular, no caso a veiculada no interior de São Paulo, a torna rica e diversa, o que inclui a religião e as crenças que favorecem reflexões significativas sobre a pluralidade de influências e tradições transmitidas pelas diferentes gerações que, por sua vez, “moldam” a identidade regional, no caso, a do Estado de São Paulo evidenciada no recorte lexical analisado nesta pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A linguagem representa uma das formas de estabelecer unidade, delimitar ligações e características de uma sociedade, pois conhecer a língua e descrever suas diversas nuances fazem com que se tenha um conhecimento, não somente do funcionamento da língua, como também, sobre o comportamento histórico, social e cultural dos seus falantes.

Esta Tese teve como objeto de investigação o léxico dialetal do interior de São Paulo, área semântica *Religião e Crenças*, do Questionário Semântico-lexical (QSL) do Projeto ALiB, tendo como *corpus* as 14 unidades lexicais validadas como denominações para a entidade “diabo” e as 17 que nomeiam o “fantasma”, com base no *corpus* do Projeto ALiB, recolhido junto a 148 falantes paulistas nascidos e criados nas 37 localidades da rede de pontos do projeto no estado de São Paulo. Nesse contexto, e como apresentado na Introdução, definiu-se como objetivo geral da pesquisa analisar uma parcela do vocabulário de falantes paulistas, sob os enfoques léxico-semântico, histórico e cultural.

Com base nas discussões apresentadas ao longo do Tese, alguns pontos foram evidenciados no exame dos dados, como o fato de as denominações mais frequentes no *corpus* serem consideradas como pertencentes à norma lexical dos paulistas, como as documentadas por meio das questões 147/QSL/ALiB – *diabo, capeta, satanás, demônio* – e 148/QSL/ALiB – *fantasma, alma penada, vulto, alma e espírito*, o que permitiu identificar uma ampla distribuição diatópica de dados lexicais, indicando representatividade linguística no interior do Estado de São Paulo, como demonstraram os gráficos com os dados de cada pergunta e as cartas linguísticas 2 (figura 35) e 3 (figura 36). No âmbito da questão 147, quatro unidades léxicas tiveram ocorrência única – *cramulhano, sujo, bicho e tnhoso* – e da questão 148, cinco denominações: *alma abandonada, alma vagabunda, encosto, espírito ruim, capa preta*. Esses dados podem sinalizar para casos de unidades léxicas em processo de inserção na língua, com novas acepções ou formas lexicais em vias de cair em desuso, sendo substituídas por outras consideradas de maior prestígio social.

Outro ponto a ser destacado no *corpus* analisado é a presença de tabus linguísticos relacionados a denominações como *coisa ruim, sujo, sombra, sonhos, vulto, visão, sombra, visagem* que, segundo a cultura local, se pronunciadas podem representar uma forma de atrair infelicidade, sendo, por essa razão, evitadas pelos falantes. Foi observado, também, o fenômeno da cristalização de unidades léxicas na cultura social das localidades, como, por exemplo, a predominância de determinadas denominações – *inimigo* e *tnhoso* – na norma lexical de

falantes com idade entre 50-65 anos, de 13 localidades pertencentes às Mesorregiões de São José do Rio Preto, Ribeiro Preto, Araçatuba, Bauru e Araraquara ou, ainda, a existência de casos de conservadorismo lexical, com indicativo de que a geração mais jovem (18-30 anos) se apropriou de formas lexicais utilizadas pela geração mais idosa (50-65 anos) quanto ao uso de denominações como *demônio*, *coisa ruim*, *espírito* e *alma penada*.

Cabe, ainda, salientar que a análise aqui apresentada representa uma das possibilidades de abordagens entre as inúmeras que o estudo de um *corpus* dessa natureza pode permitir. Posto isso, em virtude da necessidade de delimitação, foram realizadas escolhas baseadas na pergunta de pesquisa para a qual se buscou resposta: é possível ser estabelecida uma relação direta entre o acervo lexical de um grupo de falantes, relativo à área das *Religiões e Crenças*, em determinada região e aspectos histórico-culturais dessa região e do país, de maneira geral? As respostas identificadas a partir dos dados analisados nos permitiram confirmar as hipóteses estabelecidas: i) o repertório lexical veiculado no interior de São Paulo, para denominar conceitos associados à área semântica da *Religião e Crenças* é resultante da interação entre léxico e cultura, possivelmente, transmitido de geração para geração, bem como, resultante de práticas herdadas de diversas culturas, por meio da comunicação, de dois dos seis postulados preconizados pela Antropologia Linguística e discutidos neste estudo, fundamentalmente com base em Duranti (2000); ii) os dados permitem estabelecer relação direta entre o acervo lexical de um grupo de falantes de determinada região e aspectos histórico-culturais dessa região, atestando a argumentação de Biderman (2001a) de que o universo lexical de um grupo sintetiza sua maneira de ver a realidade e a forma como seus membros estruturam o mundo e denominam as diferentes esferas do conhecimento. Matoré (1953) também já confirmara que cada setor da sociedade tem suas *palavras testemunhas*, noção de fundamental importância para esta pesquisa, à medida que a presença de unidades lexicais de considerável peso semântico em um vocabulário (*diabo*, *capeta*, *satanás*, *assombração*, *fantasma*, *alma penada*) constitui verdadeiro *testemunho* de épocas pregressas, por refletirem de modo expressivo a visão de mundo de um grupo social, no caso desta pesquisa, o período em que foram realizadas as entrevistas do Projeto ALiB (primeira década do século XXI, com falantes nascidos no século XX, naturais do interior de São Paulo; iii) o léxico dialetal e cultural estudado, fornecido por paulistas naturais das 15 Mesorregiões/IBGE, sinalizam que pela proximidade entre o Estado do Paraná com o Estado de São Paulo há alguns traços de similitude entre os falares, o que pode ser confirmado pelos dados analisados por Vieira (2023), relativos à mesma área semântica selecionados para este estudo em que as denominações como *capeta*, *coisa ruim*, *chifrudo*,

assombração, *fantasma* e *espírito* foram registradas tanto no interior do Estado de São Paulo quanto nas localidades da rede de pontos do Projeto ALiB do interior do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Os itens lexicais *capeta*, *demônio*, *diabo*, *lúcifer* e *satanás*, por exemplo, são comuns aos três estados da Região Sul e ao interior de São Paulo, além de figurarem nas capitais de estado das cinco regiões do Brasil, segundo Benke (2012) e Costa (2016), o que inviabiliza afirmar que há um falar que caracteriza o território em estudo (interior de São Paulo) e a Região Sul, a partir da questão 147 QSL/ALiB.

Com relação à questão 148 QSL/ALiB, ao se buscar identificar similaridades entre os dados do interior dos três estados da região Sul e os do interior do Estado de São Paulo também se nota o registro de muitas denominações em comum no interior dessas Unidades da Federação. Na verdade, há convergência entre os dados do interior dos Estados da Região Sul (Vieira, 2023) e os do interior do Estado de São Paulo – *alma*, *alma penada*, *alma perdida*, *assombração*, *espírito*, *fantasma*, *visagem* –, o que dificulta, por ora, conclusões definitivas acerca da confirmação ou não da classificação dos falares brasileiros propostos por Nascentes (1953), o que exigiria a análise de um *corpus* mais robusto e representativo de outras áreas semânticas do QSL/ALiB. Os processos migratórios ocorridos nas diferentes fases da história do povoamento de São Paulo, incluindo o fluxo dos viajantes, particularmente os tropeiros vindos do Rio Grande do Sul até Sorocaba, no Estado de São Paulo, pode ter contribuído para a difusão do léxico sulista em território paulista (Romano, 2015). Além disso, é preciso considerar que o Estado de São Paulo no decorrer de sua história tem abrigado imigrantes, particularmente europeus e asiáticos que contribuíram para economia de São Paulo, para evidenciar tanto similaridades quanto diferenças linguísticas em relação às demais regiões brasileiras. A publicação dos primeiros volumes do ALiB, com dados das capitais brasileiras já forneceu um panorama da variação, sobretudo espacial, do português do Brasil, mas, em especial os volumes que estão sendo produzidos com base em dados do interior fornecerão um panorama mais objetivo sobre a variação lexical de cunho diatópico do léxico do português do Brasil.

Em linhas gerais, a pesquisa também atestou relações entre as teorias da cultura, defendidas pela Antropologia Linguística, sobretudo, as que focalizam a cultura como conhecimento e como comunicação, uma vez que, ao se questionar sobre elementos da área semântica *Religião e Crenças*, constatou-se, na análise dos inquéritos, várias respostas reticentes, configurando-se manifestações de mitos, tabus e rituais do campo mágico-religioso

que acabam apontando para o que deve ou não ser feito e dito no interior de dada comunidade linguística.

Em face ao exposto nas várias seções que compõem esta Tese, considera-se que a análise do léxico de um grupo social, na sua relação com elementos da sua cultura, perpassa pela compreensão das relações entre as diferentes gerações e como essa integração influencia na apropriação e representação das normas e regras das tradições que levaram ao estabelecimento de dada cultura. Por fim, a análise do *corpus* inventariado possibilitou depreender que o conjunto vocabular analisado expressa aspectos significativos resultantes da interface entre léxico, estudos dialetais e aspectos culturais, o que ratifica a proeminência da língua para a compreensão de mundo, bem como, dos valores veiculados pela sociedade.

Por fim, conforme o registrado ao longo do trabalho, este estudo contemplou dados documentados pelo Projeto ALiB no estado de São Paulo e tem a expectativa de avançar, em relação às demais regiões brasileiras, aprofundando discussões que demonstrem a importância de serem atrelados aspectos da Antropologia Linguística aos estudos lexicais e dialetológicos; tem-se, ainda, a expectativa que os resultados obtidos no âmbito desta Tese possam contribuir para a ampliação dos estudos lexicais de natureza dialetal no Estado de São Paulo, a partir de dados relacionados a outras áreas semânticas, dada a importância linguístico-cultural dessa Unidade da Federação para o Brasil.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALENCAR, Beatriz Aparecida. **O léxico de brinquedos e brincadeiras infantis no estado de São Paulo**, 2018, 575 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, Três Lagoas, 2018.

ALINEI, Mario. A pré-história dos nomes do arco-íris. In: ALINEI, Mario; BENOZZO, Francesco. **Arqueologia etimológica**. Três estudos acerca da continuidade lingüístico-cultural do paleolítico, Lisboa: Apenas Livros Lda, Lisboa, 2011. p. 3-14.

ALINEI, Mario. The structure of meaning revisited. **Quaderni di Semantica**. Editore: Il Mulino, Anno I, no 2. 1980. p. 289-305.

ALINEI, Mario. Trabalho classista e pré-classista. A evolução etimográfica de algumas línguas europeias. **La Ricerca Folclórica**, Grafo Spa, abr., n. 9, 1984. p. 71-80.

ALVES, Rubem Azevedo. **O que é religião?** São Paulo, edições Loyola, 2010.

AMARAL, Amadeu. **O dialeto caipira**. 3. ed. São Paulo: Hucitec/Secretaria Da Cultura, Ciência E Tecnologia, 1976.

ANTUNES, Manuel. **Obra completa do padre Manuel Antunes**, sj (coord. geral j. e. franco) (t. i, vol. II, pt. i) [anexos/sebentas, 1970]). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2011.

AUGRAS, Monique. **O que é tabu**. São Paulo: brasiliense, 1989.

AULETE, Caldas. **Aulete digital** – dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon editora digital, 2011 [1980].

AZZI, Riolando. Religiosidade popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis: v. 3n. 152, 1978, p. 642-650.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Desbravando os sertões paulistas, séculos XVI a XIX. **Revista História**. São Paulo, UNESP v. 39, 2020. Disponível em <https://www.scielo.br/j/his/a/kgcsKMb4LnN9KJvLGj6Ysbr/>. Acesso em: 10 FEV. 2025.

BAENINGER, Rosana; BASSANEZI, Maria Silvia Casagrande Beozzo. São Paulo: transição demográfica e migrações. In: ODÁLIA, Nilo; CALDEIRA, João Ricardo de Castro (Orgs). **História do estado de São Paulo**: a formação da unidade paulista. Vol. 1. Colônia e Império. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p 153-168.

BARBOSA, M. A. Lexicologia, lexicografia, terminologia, terminografia, identidade científica, objeto, métodos, campos de atuação. in **Anais do II Simpósio Latino-americano**

de Terminologia. I Encontro Brasileiro de Terminologia Técnico-científica. Brasília, 1990. p. 152-158.

BENKE, Vanessa Cristina Martins. **Tabus linguísticos nas capitais do Brasil:** um estudo baseado em dados geossociolinguísticos. 2012. 313 p. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagens) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul-UFMS, Campo Grande/MS, 2012.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral.** Campinas: Pontes Editores, 1995.

BIDERMAN, Maria Teresa Camargo. A estrutura mental do léxico. In: **Estudos de filologia linguística em homenagem a Isaac Nicolau Salum.** São Paulo: Queiroz/Edusp, 1981, p.131-145.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. O léxico, testemunha de uma cultura. XIX Congresso Internacional de Linguística e Filologia Românicas, 1992, Santiago de Compostela. **Actas do XIX Congresso Internacional de Linguística e Filologia Romanicas.** A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, 1992, p. 397-405.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. Dimensões da palavra. **Filologia e Linguística Portuguesa.** São Paulo, nº 2, 1998, p. 81-118.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. As ciências do léxico. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires; ISQUERDO, Aparecida Negri (Orgs.) **As ciências do léxico.** Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. 2a ed. Campo Grande: Editora UFMS, 2001a, p. 13-22.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. **Teoria linguística:** teoria lexical e linguística computacional. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. Os dicionários na contemporaneidade: arquitetura, métodos e técnicas. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires; ISQUERDO, Aparecida Negri (Orgs.) **As ciências do léxico.** Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. 2a ed. Campo Grande: Editora UFMS, 2001c, p. 131-144.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. A formação e a consolidação da norma lexical e lexicográfica no português do Brasil. In: NUNES, José Horta.; PETTER, Margarida. (Orgs.) **História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro.** São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Pontes, 2002, p. 65-82.

BLIKSTEIN, Izidoro. **Kaspar Hauser ou a fabricação da realidade.** São Paulo: Cultrix, 1995.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural.** Trad. Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BORBA, Francisco da Silva. **Pequeno vocabulário de linguística moderna.** 2. ed. São Paulo: Nacional, 1976.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia.** (Org. [da coletânea] Renato Ortiz. trad. Paula Monteiro e Alice Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro, Bertrand, 2007.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. **Revista de História**, v. 30, n. 62, p. 261-294, 1965. disponível em <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123422/119736>. Acesso em: 17 out 2024.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CÂMARA JR, Joaquim Mattoso. Língua e cultura. **Revista Letras**, [S. l.], v. 4, p. 51-59, 1955. DOI: 10.5380/rel.v4i0.20046. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/20046>. Acesso em: 20 fev. 2025.

CÂMARA JR, Joaquim Mattoso. **Estrutura da língua portuguesa**. Petrópolis: Vozes, 1965.

CÂMARA JR., Joaquim Mattoso. **Dicionário de lingüística e gramática**. 8a ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

CARDOSO, Suzana Alice Marcelino da Silva. **Geolinguística: tradição e modernidade**. São Paulo: Parábola, 2010.

CARDOSO, Suzana Alice Marcelino da Silva *et al.* **Atlas Linguístico do Brasil**. Introdução, vol. 1. Londrina: EdueL, 2014a.

CARDOSO, Suzana Alice Marcelino da Silva *et al.* **Atlas Linguístico do Brasil**. Cartas lingüísticas 1, vol. 2. Londrina EdueL, 2014b.

CARVALHO NETO, Paulo de. **Folclore e educação**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária: Salamandra: São Paulo: Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, 1981.

CASADO VELARDE, Manuel. **Lenguaje y Cultura**. Madrid: Editorial Síntesis S. A, 1991.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1979.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12ª ed. São Paulo: Editora Global, 2012.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia de cultura humana**. São Paulo: Editora Mestre Jou. 1972.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

CASTRO, Vandersí Sant'ana. **A resistência de traços do dialeto caipira: estudo com base em atlas lingüísticos regionais brasileiros**. 2006. 288 f. Tese (Doutorado em Linguística.), Curso de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

- CHARTIER, Roger. **A história cultural**. Entre práticas e representações. v. 1, Lisboa: Difel, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: ed. Ática, 2000.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Coordenação Carlos Sussekind, trad. SILVA, Vera da Costa et al. 27ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.
- CHOMSKY, Noam. **Linguagem e mente**: pensamentos atuais sobre antigos problemas. Trad. LOBATO, Ana de Lúcia, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- COLLAÇO, Janine Helfst Leicht. **Sabores e memórias**: cozinha italiana e construção identitária em São Paulo. 2009, 279f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2009. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-22022010-125038/en.php>. Acesso em 15 de jan. 2025.
- COMITÊ NACIONAL DO PROJETO ALiB. **Divisão dialetal**. Disponível em: <https://alib.ufba.br/divisao-dialetal>. Acesso em: 07 fev. 2025.
- COMITÊ NACIONAL DO PROJETO ALiB. **Atlas Linguístico do Brasil**: questionários 2001. Londrina: ed. UEL, 2001.
- COSERIU, Eugênio. **Princípios de semântica estructural**. Madrid: Editorial Gredos, 1977.
- COSERIU, Eugênio. **Teoria da linguagem e linguística geral**. 1ª ed., São Paulo: Editora Presença, 1979.
- COSERIU, Eugênio. Fundamentos e tarefas da sócio e da etnolinguística. In. MELLO, Linalda de Arruda. **Sociedade, cultura e língua**: Ensaios de sócio e etnolinguística. João Pessoa: Shorin, 1990, p. 28-49.
- COSTA, Geisa Borges da. **Denominações para “diabo” nas capitais brasileiras**: um estudo geossociolinguístico com base no Atlas Linguístico do Brasil. 2016, 212f. Tese (Doutorado em Língua e Cultura), Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- COSTA, Marcos Sanches. Religiosidade popular colonial: entre o sagrado e o profano. **Revista Trilhas da História**, Três Lagoas: vol.1, n. 2, p. 108-120, 2012.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CUBA, Marigilda Antônio. **Atlas linguístico topodinâmico do território incaracterístico**. 2015. 497f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem), Universidade Estadual de Londrina, Londrina. V. 1, 2015.
- CUNHA, Antonio Geraldo. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.

DELMOND, Thierry. **Estudo léxico-semântico multilíngue das denominações especializadas da avifauna do pantanal sul-mato-grossense**: subsídios para a elaboração de um verbete (português-francês; francês-português). 2022, 428 f. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2022.

DUBOIS, Jean; et al. **Dicionário de lingüística**. São Paulo: Cultrix, 1978.

DURANTI, Alessandro. **Antropología lingüística**. 1ª ed. Madri: Cambridge University Press., 2000.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIA, Silvio Edmundo. **Fundamentos histórico-linguísticos do português do Brasil**, Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2003.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes. 1998.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.

FAFINA, Danildo Mussa. **Tabu Linguístico no Português Falado no Maranhão, na Bahia e em Guiné-Bissau**. 2017. 154 p. Dissertação (Mestrado em Língua e Cultura). Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

FERNANDES, Florestan. **O folclore em questão**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque De Holanda. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. (coordenação Marina Baird Ferreira, Margarida dos Anjos), 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FERREIRA, Carlota; CARDOSO, Suzana Alice Marcelino da Silva. **A Dialektologia no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1994.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. in: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 2008. p. 15-54.

GOMES, Filipe de Melo. **A guerra dos emboabas: as figurações sociais no alvorecer do leviatã mineiro**. 2020. 202 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020. Disponível em <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/53264>. Acesso em: 07 fev. 2025.

GONÇALVES, Paulo Cesar; OLIVEIRA, Lélío Luiz de; MONT SERRATH, Pablo Oller. São Paulo e os sentidos da colonização. **História (São Paulo)**, Dossiê: **História da Colonização em Terras Paulistas: Dinâmicas e Transformações** (Séculos XVI a XX), v. 39, 2020. p. 1- 42. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/Cn4wqBbQngdm7h5k5Y9NjMN/>. Acesso em: 07 fev. 2025.

GUÉRIOS, Rosário Farâni Mansur. **Tabus lingüísticos**. São Paulo: Nacional, 1979.

HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**, versão 1.0, Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades**. IBGE, Coordenação de Geografia. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Divisão regional do Brasil em regiões geográficas imediatas e regiões geográficas intermediárias**. IBGE, Coordenação de Geografia. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Mapa das Mesorregiões do Estado de São Paulo**. IBGE. Cartas e Mapas. Rio de Janeiro: IBGE, 2018. Disponível em: <https://mapaspaulistas.blogspot.com/2020/06/zddmfmbd.html>. Acesso em: 08 de abr. 2025.

ISQUERDO, Aparecida Negri. Vocabulário do seringueiro: campo léxico da seringa. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires; ISQUERDO, Aparecida Negri (Orgs.). **As ciências do léxico**. Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. 2ª ed. Campo Grande: Editora UFMS, 2001, p. 91-100.

ISQUERDO, Aparecida Negri. Léxico em tempo e espaço: a questão dos regionalismos. In: MARIN, Jérri Roberto; VASCONCELOS, Cláudio Alves de (Orgs.). **História, região e identidades**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2003, p. 165- 181.

ISQUERDO, Aparecida Negri. Brasileirismos, regionalismos e americanismos: desafios e implicações para a lexicografia brasileira. in: BERLINCK, Rosane de Andrade; GUEDES, Marymarcia; MURAKAWA, Clotilde de Almeida Azevedo (Orgs.) **Teoria e análise lingüísticas: novas trilhas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2006, p. 11-29.

JANNUZZI, Paulo de Martino. **Redistribuição regional da população no interior paulista nos anos 80**: em busca dos determinantes estruturais do fenômeno. 1994, 131f. Dissertação (Mestrado em Administração Pública). EAESP/FGV, São Paulo, 1994. Disponível em: <https://repositorio.fgv.br/items/1138184a-1c5a-434d-9181-378b0b2b42f3>. Acesso em: 24 jan. 2025.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 3ª ed. rev. e ampl. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro. 2001.

JOHNSON, Allan. **Dicionário de Sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Trad: Ruy Jungman consultoria: Renato Lessa. Rio de Janeiro: Zahar. 1997.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. 16. ed. imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

LABOV, Willian. **Padrões sociolinguísticas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 22 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

LORENTE, Mercè. A lexicografia como ponto de encontro entre a gramática e a semântica. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; KRIEGER, Maria da Graça. (Orgs.). **As ciências do léxico**. Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. v. 2, Campo Grande: Editora UFMS, 2004, p. 19-30.

LYONS, John. **Lingua(gem) e linguística**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1987.

MACEDO, José Manoel de Araripe. Segundo elementos da Carta Geographica do Brazil. In. CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E DISSEMINAÇÃO DE INFORMAÇÕES. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2007, 232p. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv6687.pdf>. Acessado em: 07 fev. 2025.

Mappa da Provincia de São Paulo mandado organizar pela Sociedade Promotora de Imigração de S. Paulo, 1886. registrou as "estradas de ferro em tráfego". Acervo Apesp. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/cenarios/linha-do-tempo/imperio.html>. Acesso em: 17 out.2022.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. 7ª ed. São Paulo: Atlas. 2008.

MARROQUIM, Mário. **A língua do nordeste**: Alagoas e Pernambuco. Biblioteca Pedagógica Brasileira, série V, Brasiliana, Vol. XXV. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

MATORÉ, Georges. **La méthode en lexicologie**. Domaine français. Paris: Didier. 1953.

MATOS, Maria Izilda Santos de; TRUZZI, Oswaldo. Colonização e fronteiras: portugueses, presença, trabalho e lutas nos interiores de São Paulo. **História** (São Paulo), v. 39, p. e2020033, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/7ByGd9K8BWZBD9FmJ5vdX9B/abstract/?lang=en/>. Acesso em: 15 fev. 2025.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **O português arcaico: uma aproximação**. 2 v. Lisboa: in-cm, 2008.

MAZER, Roberta de Moraes. Breve panorama histórico da imigração no estado de São Paulo e o fluxo migratório boliviano na região. In. **29ª Reunião Brasileira de Antropologia**. 2014. Natal/RN, 2014, p. 1-23. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401928144_ARQUIVO_RobertaM.Mazer-BrevepanoramahistoricodaimigracaonoestadodeSaodePauloeofluxomigratoriobolivianonaregi-ao.pdf. Acesso em: 15 jan. 2025.

MONTEIRO, Rodrigo Rocha. **Territorialidade e memória tropeira em São Paulo: o caminho paulista das tropas**. 2013. 240 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, Rio Claro, 2013.

MORTUREUX, Marie-Françoise. La dénomination, approche socio-linguistique. In: **Langages**, n.76. La dénomination, p. 95-112, 1984.

MOTA, Jacyra Andrade; CARDOSO, Suzana Alice Marcelino. Sobre a Dialectologia no Brasil: para uma nova divisão dos estudos dialetais. In: MOTA, Jacyra Andrade; CARDOSO, Suzana Alice Marcelino (org.). **Documentos 2: Projeto do Atlas Linguístico do Brasil**. Salvador: Quarteto, 2006, p. 19-22.

MOTA, Jacyra Andrade; RIBEIRO, Silvana Soares Costa; OLIVEIRA, Josane Moreira (Orgs.) **Atlas Linguístico do Brasil**. Comentários às cartas linguísticas 1 – V. 3. Londrina: Eduel, 2023

NASCENTES, Antenor. **O linguajar carioca**. 2. ed. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1953.

NASCENTES, Antenor. Divisão dialectológica do território brasileiro. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, abr./jun., p.213-219, 1955.

NASCENTES, Antenor. **Bases para a elaboração de um atlas linguístico do Brasil**. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1958.

NOGUEIRA, Albana Xavier; ISQUERDO, Aparecida Nogueira. Atlas Linguístico de Mato Grosso do Sul – gênese e trajetória. in: AGUILERA, Vanderci. de Andrade (Org.) **A geolinguística no Brasil: trilhas seguidas, caminhos a percorrer**. Londrina: UEL, 2005, p. 229-250.

NUNES, Rossano Carvalho. Instituto grupo Veritas de pesquisa. **Antropologia**. 2016. Disponível em: <http://portaligvp.org/home/sobre-as-areas/antropologia>. Acesso em: 15 abr. 2022.

ODÁLIA, Nilo; CALDEIRA, João Ricardo de Castro. **História do Estado de São Paulo: a formação da unidade paulista**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

OGDEN, Charles Kay e RICHARDS, Ivor Armstrong. **O significado de significado: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires; ISQUERDO, Aparecida Negri. Apresentação. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires; ISQUERDO, Aparecida Negri (Orgs.). **As ciências do léxico**. Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. 2ª. ed. Campo Grande/MS: Editora UFMS, 2001a, p. 09-11.

OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires. Regionalismos brasileiros: a questão da distribuição geográfica. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires; ISQUERDO, Aparecida Negri (Orgs.).

As ciências do léxico. Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. 2a ed. Campo Grande/MS: Editora UFMS, 2001b, p. 109-115.

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

PALMER, Gary B. **Linguística cultural**, Madrid: Alianza editorial, 2000.

PASTORE, Jassanan Amoroso Dias. Psicanálise e linguagem mítica. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 64, n. 1, jan. 2012. disponível em: <http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252012000100009> . Acesso em: 10 fev. 2025.

PASTORE, Paula Cristina Falcão; SUCCI, Thais Marini; XATARA, Claudia Maria. A web como base de dados textuais. in: MARTINS, Evandro Silva; CANO, Waldenice Moreira; MORAES FILHO, Waldenor Barros (Orgs.). **Léxico e Morfofonologia:** perspectivas e análises. Uberlândia: Edufu, 2006, p. 271-282.

PERINE, Marcelo. Mito e filosofia. **Philosophos, Revista de Filosofia**. Goiânia. v. 7, n. 2, p. 35-56, 2002.

PERINELLI NETO, Humberto; LASTÓRIA, Andréa Coelho; MELLO, Rafael Cardoso de. Um olhar perspectivo sobre a (s) cultura (s) caipira (s) brasileira (s): reflexões a propósito da experiência de uma cidade do interior paulista. **Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-bresilien**, n. 99, p. 35-55, 2012. disponível em: <https://journals.openedition.org/caravelle/310>. Acesso em: 20 jan.2025.

POEL, Francisco Van Der. **Dicionário da religiosidade popular:** cultura e religião no Brasil, Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

PRETI, Dino. **Sociolinguística:** os níveis da fala. São Paulo: Nacional, 1974.

QUADROS, Eduardo; REIMER, Haroldo. Leituras do sagrado na história. In. RAMOS, Alcides Freire; COSTA, Cléria Botelho da; PATRIOTA, Rosangela. **Temas de história cultural**. São Paulo: Hucitec. 2012, p. 63-72.

RIVIÈRE. Claude. **Socioantropologia das religiões**. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

RODRIGUES, Cátia Cilene Lima. A religiosidade popular brasileira. **Revista Relegens Thréskeia**, Curitiba: v. 4, n. 1, p. 132-147, 2015.

RODRIGUES, Izilda Aparecida. **A demografia da vida rural paulista**. 2001. 213f. Tese (Doutorado em Demografia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 2001. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1590173>. Acesso em: 24 jan. 2025.

ROMANO, Valter Pereira. **Em busca de falares a partir de áreas lexicais no Centro-Sul do Brasil**. 2015, 296f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem), Universidade Estadual

de Londrina. Londrina, 2015. volume 1: 296f. volume 2: uma carta introdutória, 71 cartas linguísticas e 10 relatórios.

ROMANO, Valter Pereira. Áreas lexicais brasileiras: um novo olhar sobre a proposta de Antenor Nascentes nos dados do Projeto Atlas Linguístico do Brasil. **Revista Linguística** (online), v. 34, p. 117-145, 2018.

ROMEIRO, Adriana. Guerra dos emboabas: balanço histórico. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, v. 106-117, 2009. Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/ensaio01_2009.pdf . Acesso em: 27 de out. 2024.

ROSA, Fabíola. **Recantando muitos cantos**: a música caipira como espaço de articulação de encontros. 2016. 151f. Dissertação (Mestrado em Música). Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27157/tde-31052017-101546/en.php>. Acesso em: 20 jan. 2025.

SAES, Flávio Azevedo Marques de. O Estado de São Paulo no século XX: café, indústria e finanças na dinâmica da economia paulista. In: ODALIA, Nilo; CALDEIRA, João Ricardo de Castro (Orgs.) **História do Estado de São Paulo**: a formação da unidade paulista. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SAGRADA, Bíblia. Êxodo. in: **Bíblia Sagrada online**. Disponível em: <https://www.bibliaon.com/exodo/>. Acesso em: 07 de jan., v. 21, 2020.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades**: matrizes e matizes. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 2018.

SANTOS, Irenilde Pereira dos. Atlas linguísticos brasileiros e atividade discursiva: contribuições ao ensino da língua portuguesa. In: 7º colóquio anual da lusofonia, 2008, Bragança. **Actas/anais do 7º colóquio anual da lusofonia**. Bragança/Portugal, 2008, p. 122-129.

SANTOS, Mércia Cristina dos. **Norma lexical no português falado em São Paulo**: reflexões acerca do rural e do urbano. 2019, 172 p. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagens). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2019.

SAPIR, Edward. **Linguística como ciência**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1961.

SAPIR, Edward. Língua, raça e cultura. In: SAPIR, Edward. **A linguagem**: introdução ao estudo da fala. Trad. CÂMARA JR, Joaquim Mattoso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1971, p. 205-216.

SARDINHA, Tony Berber. Linguística de *corpus*: histórico e problemática. **D.e.l.t.a**: documentação de estudos em linguística teórica e aplicada, v. 16, n. 2, p. 323–367, 2000.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006 [1916].

SCHIAVON, Taís. Evolução da franja pioneira subdivisão em períodos. In. SCHIAVON, Taís. **Patrimônio da mobilidade no Brasil: a estrada de ferro Noroeste do Brasil e as paisagens industriais da região Oeste do Estado de São Paulo**. 2015. 235f. Dissertação (Mestrado em Gestão e Patrimônio Histórico e Cultural), Universidade de Évora, Évora, Portugal. 2015. Disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/18401>. Acesso em: 16 mar. de 2024.

SCHIAVON, Taís. A conformação dos caminhos do Estado de São Paulo: breves correlações com seu desenvolvimento urbano e econômico, **Confins** [online], 44 | 2020, posto online no dia 12 março 2020, consultado o 22 fevereiro 2025. URL: <http://journals.openedition.org/confins/25959>; DOI: <https://doi.org/10.4000/confins.25959>

SILVA NETO, Serafim da. **Guia para os estudos dialectológicos**. Belém: Instituto Nacional de pesquisa, 1957.

SILVA NETO, Serafim da. **Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Presença, 1976.

SILVA NETO, Serafim da. **História da língua portuguesa**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da língua portuguesa**. Tomos primeiro e segundo. Lisboa: Tipographia. Lacérdina, 1813.

SILVA, João Paulo da. **Espanhóis no interior de São Paulo**: múltiplas possibilidades de incorporação. 2020, 249f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/13162>. Acesso em 15 jan. 2025.

SILVA, Kalina Vanderlei. Tempo. In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. Editora Contexto, 2015.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da *et al* (Orgs.). **História de São Paulo colonial**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

SILVA, Moacir Malheiros Fernandes. **Geografia dos Transportes no Brasil**. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1949.

SOUZA, Genésio Seixas. Linguística história/antropologia linguística: possibilidades interdisciplinares. IV Congresso Internacional/XVII Instituto de Linguística - ABRALIN, 2005, Brasília. **Anais do IV Congresso Internacional da ABRALIN**. Brasília: Editora da UnB, 2005. p. 999-1009. Disponível em: <https://www.docsity.com/pt/docs/antropologia-linguistica-2/4701519/>. acesso em: 07 fev. 2025.

SOUZA, Laura de Melo e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAVARES, Jeferson Cristiano. **Polos urbanos e eixos rodoviários no Estado de São Paulo**.

2015. 231 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em <https://repositorio.usp.br/item/002742161>. acesso em: 17 out.2022.

TAVARES, Jeferson Cristiano. Planejamento regional no estado de São Paulo: polos, eixos e a região dos vetores produtivos. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 20, p. 344-367, 2018. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbeur/a/bcqwmmj9r6pmdtqwqrb4lnqb/?lang=pt>. acesso em: 17 out.2022.

TELES, Ana Regina Torres Ferreira. **Cartografia e georreferenciamento na geolinguística: revisão e atualização das regiões dialetais e da rede de pontos para a elaboração do Atlas Linguístico do Brasil formuladas por Antenor Nascentes**. 483f. 2018. Tese (Doutorado em Língua e Cultura), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

THUN, Harald. A dialetologia pluridimensional no Rio da Prata. In: Zilles, Ana Maria Stahl. (org.). **Estudos de variação linguística no Brasil e no Cone Sul**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2005, p. 63-92.

ULLMANN, Stephen. A Semântica. Uma introdução ao estudo do significado. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1964.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva. 2001.

VIDOS, B. E. **Manual de linguística Românica**. 2ª edição corrigida e atualizada. Rio de Janeiro: Edição do tradutor, 2001, p. 74-76.

VIEIRA, Rejanete. Brincadeira folclórica: um caminho possível para o corpo socializador. In: **13ª Mostra da produção universitária**, Rio Grande, 2014.

VIEIRA, Rejanete. Corpos brincantes: o folclore como estratégia de trabalho com crianças em situação de vulnerabilidade e risco social. **Revista da Fundarte**, [s. l.], v. 38, n. 38, p. 12-32, 2019.

VILELA, Mário. **Estudos de lexicologia do português**. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

ANEXO

DECLARAÇÃO

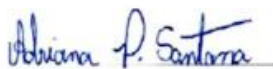
Ao utilizar dados do *corpus* do Projeto Atlas Linguístico do Brasil (Projeto ALiB), como referencial empírico do trabalho de **Doutorado de Adriana Pereira Santana**, intitulado “**Léxico e Religiosidade popular e suas interfaces com a cultura: um estudo com dados do Projeto ALiB do interior de São Paulo**” (QSL/ALiB 147 (diabo) e 148 (fantasma)), que desenvolvo sob a orientação de **Aparecida Negri Isquerdo** membro da equipe **Regional Mato Grosso do Sul**, com o aval de Aparecida Negri Isquerdo, membro do Comitê Nacional do Projeto ALiB,

DECLARO:

1. Estar ciente de que os materiais do Banco de Dados do **Projeto ALiB** a mim facultados não podem ser repassados, enquanto conjunto de dados, a outro(s) pesquisador(es) e/ou interessado(s) na matéria.
2. Ter pleno conhecimento de que a divulgação parcial ou final do trabalho deve ser sempre acompanhada da indicação da fonte (Banco de Dados do Projeto ALiB) e da citação do nome do orientador.
3. Autorizar que os resultados da análise por mim efetuada sejam utilizados nas publicações do Atlas Linguístico do Brasil, em quaisquer dos volumes que venham a integrar a coleção, mediante a indicação da fonte e a citação do meu nome.
4. Oferecer a minha contrapartida ao Atlas Linguístico do Brasil colaborando, quando solicitado, na transcrição de dados, catalogação e cópia de materiais e em outras atividades que não impliquem a pesquisa de campo.
5. Disponibilizar os dados transcritos (em Word ou em Excel), codificados e/ou tabulados (no programa de análise utilizado) ao Comitê Nacional do ALiB.

E por estar de acordo, firmo a presente DECLARAÇÃO que tem, também, o CIENTE do Orientador e de um membro do Comitê Nacional do Projeto ALiB, que será enviada ao Arquivo Nacional, na UFBA.

Salvador, 26 de novembro de 2021.



Orientando



Orientador

P/ Comitê Nacional do Projeto ALiB



REGISTRADO no Projeto ALiB sob nº 127