

***El saber profundo de los campesinos de Goiás, Brasil. .**

Maria Emilia Carvalho de Araujo.

Cita:

Maria Emilia Carvalho de Araujo (2007). **El saber profundo de los campesinos de Goiás, Brasil. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/578>

MARIA EMÍLIA CARVALHO DE ARAUJO

O saber profundo dos camponeses de Goiás, Brasil.

Goiânia-2007

MARIA EMÍLIA CARVALHO DE ARAUJO

O saber profundo dos camponeses de Goiás, Brasil.

Paper apresentado para a
XXVI ALAS- Asociacion
LatinoAmericana de
Sociologia em Guadalajara,
México, Agosto 2007.

Goiânia-2007

1.0 INTRODUÇÃO

“Lugar é laço”ⁱ

O conceito que apresento nesse *paper* é fruto da minha tese de doutorado onde estudei pequenos lugares entre o limiar tênue do campo e da cidade. Discuto o “miniconceito”ⁱⁱ *saber profundo* ligado à temática Antropologia e Educação, tentando compreender as amarras da cultura e sua ancoragem na memória coletiva, raiz de todo aprender e de todo ensinar. Elaboro esse paradigmaⁱⁱⁱ na esteira da postura hermenêutica e da fenomenologia: o ator em seu texto vivo agindo como um malabarista no cotidiano é um complexo de subjetividade pronto a uma descrição “profunda”. Utilizo essa abordagem para mostrar o saber enraizado na cultura rememorado na oralidade de matriz camponesa. O sujeito, suas impressões calcadas na tradição oral, aposta num saber seguro de um sentido “naturalizado do mundo cultural” *versus* a suspeita pelo saber perito. Códigos outros do discurso da razão científica que dominam a instituição escola, deixando ao mesmo tempo ranhuras por onde passa o saber profundo.

Parto das miudezas que compõe um todo social que de tão pequenas tecem fios insignificantes que explicam em profundidade a realidade concreta dos sujeitos na “trampolinagem cultural” que recobrem suas vidas e deles astuciosamente vão compondo formas de saber no profundo da cultura camponesa. Esses fios que tecem a teia do profundo pretendem dar conta desse “objeto de estudo” sem esgotá-lo como adverte Maffesoli (2006, p.28), contentaremos em “descrever seus contornos, seus movimentos, seus sobressaltos.” A idéia de trampolim^{iv} e de fios pode parecer ao paradigma da “simplificação” (e /ou paradigma clássico, entendido como aquele que se baseia na idéia da realidade social e na procura de suas leis) do mundo de razão cartesiana (conforme a crítica de Morin^v e de Durand) um vago relativismo sem razão de ser.

Faço parte, entretanto, de uma “comunidade de perspectiva” de um grupo de pesquisadores que tomam o ruído, a astúcia, o irracional dionisíaco como ponto de partida no entendimento de um todo pulsante da vida em comunidade de determinados sujeitos em seu tecer cultural. Os fios tornam-se o sustentáculo dessa caixa de surpresas que é a cultura em cada localidade. Miudezas saem desse abrir de pandora, sucatas de vivência como os quintais de nossa infância, sem “utilidade”, e que ensinam muito. A saber: o mundo privado das casas preenche de um imaginário

vivo de benzeções, trocas de saberes, “socialidade” da fartura. Esse trabalho procura ressaltar a realidade imaginária do mundo de comunidades de afeto dentro do limiar entre roça, cidade e sertão, uma realidade que surge das falas, na oralidade e tagarelice desses sujeitos de saber profundo. Esses topos, lugares definidos de uma *philia* são os distritos de Cibele e Caiçara que distam em torno de 150 quilômetros de Goiânia, província de Goiás. São pequenos povoados que não chegaram (ou que perderam como é o caso de Caiçara) o *status* de município. Caiçara data de 1953 enquanto Cibele de 1959. Conheceram um auge na década de sessenta e setenta que hoje permanece vivo na memória de seus sujeitos: a fartura mítica. Eles estão sempre distantes e próximos de nosso olhar e ao mesmo tempo interessam como sujeitos de saber profundo, saber camponês. Assim, quem passa pelo interior de Goiás, mesmo que inadvertidamente não pode deixar de observar perto das estradas asfaltadas pequenas vias de acesso a grupos de casinhas cercadas de roças e até mesmo com algum comércio, um centro de oração capela ou igreja evangélica, chamados de vilarejos, são distritos na classificação do Instituto brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Neles recaiu o meu interesse de análise. No caminho entre o sertão e a cidade resistem os povoados –travessias entre a roça e seu universo simbólico cultural, e a cidade que a desafia, uma engrenagem de recortes urbanos e espaços de ruralidades^{vi}. Formas de construção de realidade social, são retratos e passagens textuais de aprendizagens da cultura prontas a uma descrição densa. São profundas comunidades de saber, geradas no útero do sertão goiano.

Quem nunca observou, mesmo sem uma necessidade de estudo, *a janela iluminada de uma cabana distante, a última cabana?*^{vii} Erguida pelo nosso olhar que perfaz uma travessia, essa cabana ou seu conjunto nos faz indagar como será o modo de vida dessas pessoas? Esses casebres interessam ao investigador de outra forma. Ele em seu percurso procura o teórico do passeio. Essas cabanas são imagens que compõem numa ancoragem de conceitos, um cabedal de representações do habitar, do viver e da cultura desses sujeitos.

Neles recaiu o meu interesse em interpretar a *proximia*, a rede de afetos de uma tribo, um grupo, de uma comunidade, de um todo que faz do estar juntos um sentimento de pertença que torna-se o concreto amálgama da personalidade que

recobre esses caiçaras e cibelenses. É por esse caminho entre travessias de ruralidades baseadas na idéia de bairro, das trocas afetivas da socialidade que extravasa esse espaço e une num cíclico movimento do tempo de kairós os parentes distantes, os vizinhos, os filhos que se mudam, os vivos e os mortos e todo um panteão de imagens, santos, caboclos, guias, personagens de estórias. Todos enfim que convivem na sobreposição de vozes desse imaginário, todo coletivo, memória comum. Acreditando dessa forma que :“O ideal comunitário de bairro ou aldeia age mais por contaminação do imaginário coletivo do que por persuasão de uma razão social Michel Maffesoli (2006, p.50).”

Não se trata aqui de descartar a macro análise da estrutura econômico- política, mas de vê-la sob outros contornos, salientando que nessa perspectiva o que importa é uma verdade aproximativa, interpretação em busca de significados e não de uma verdade única, episteme da lógica ofélina (utilitária) do mundo racional que procura leis explicativas, lógica de nosso tempo. Abrem-se para o lado “negativo”, obscuro do universo da cultura: as elipses, não ditos, astúcias dessas miudezas que jogamos no fundo de nossos baús. Elas aparecem menos no discurso e pululam de vida a nossa existência da liberdade cotidiana. Esses discursos compõem esse opinar e são uma constante pontuando esse universo de sobreposições Estado/Razão/Macro/Poder/Apolo/Masculino/Medicina oficial/Igreja tradicional *versus* comunidade/emoção/Dionísio/micro/feminino/benzeção/religiosidade popular. As estruturas macro são tecidas pelo sentido ressemantizado dos micros fios desses sujeitos em sua ótica cultural.

Preferi descrever um universo de elementos da cultura oral nascida dos estratos dessas comunidades de saber profundo, retratos de uma análise que denomino *travessias de saberes profundos em* que figura um esforço hermenêutico de captar, por isso retratar, na *bricolagem* do colher histórias o aprender do mundo coletivo ligado ao fazer cultura em espaços da lida na roça, do universo dos mínimos nos terreiros das casas, das trocas de fala e de gestos comensais na cozinha do campo, refúgio de essência dessa cultura como imagem de lâmpada noturna sob a mesa familiar (BACHELARD, 1993, p.177) concentra essa imagem do sentido “estar ali”,

lâmpada, casa, vilarejo, camadas de sentido, conchas de cultura, *núcleo de sentido do saber profundo*.

Nesse composto de imbricações não posso esquecer da prosa social nas vendas, da ida a escola, das crenças religiosas, das festanças. Todos eles momentos em que o antropólogo recolhe das sobras da memória desses sujeitos a riqueza de um universo oral de uma cultura viva de um saber camponês entremeado de um presente do fazer histórico preñado de novas configurações de poder sobre o campo via universo urbano e o aprender oficial desses códigos, no papel da escola, por exemplo. O mundo da oralidade primitiva e camponesa se afirmam como livres, o texto aprisiona. Na escola o texto reina e o alfabeto lidera instrumentos de poder e de saber. No cotidiano, por outro lado, quando a escola “se distrai” em momentos lúdicos a forma de aprendizagem profunda das conversas do imaginário infantil e das trocas com os adultos é feita saber pela cooperação entre os sujeitos. É difundido na profundidade do aprender e ensinar. As crianças também ensinam, como nos rituais de inversão, carnavalizam o irracional, o imaginário, elas são pedagógicas como Erny^{viii} aponta. Mellati nesse sentido diz que no mundo primitivo comunitário a vida cotidiana para a criança é um ritual educativo, não há a idéia de um local separado de saber conforme cita Gusmão (1997,p.14). A vida cotidiana é o universo do fantástico, da ficção e da oralidade. A fragilidade, o erro, a verdade local precisam ser reconhecidos como parte da verdade cognitiva no dizer de Teixeira (1990, p.108.).

Cibele e Caiçara são comunidades de saber profundo ancoradas na existência de um saber tradicional em que se confia sobreposta a um saber douto representado pela instituição escola cruzando outros saberes. Esse compêndio do ensinar e do aprender está vivo, rememorado no cotidiano da escola. A memória precisa da contínua alimentação que vem das fontes coletivas sustentadas por propriedades morais e sociais, “tanto quanto Deus precisa de nós, a memória precisa dos outros” nos diz Halbwachs (1992, p.34). A geração presente rescreve a história não em um página em branco instaurando na dimensão histórica diacrônica a mudança sincrônica no contexto em que determinado evento surge. Nada escapa à trama sincrônica da existência social atual e é da combinação de diversos elementos

recosturados que pode emergir esta forma chamada lembrança traduzida na linguagem. Os relatos que veremos nesse artigo sustentam saberes profundos enraizados na memória desses atores.

2.0 A topofilia de Cibebe: uma travessia aparentemente isolada

Uma rua liga o sertão ao sertão em Cibebe, que por sua vez encontra a partir de uma estrada de terra o asfalto da GO 230. Não se inicia na igreja e vai morrer no cemitério como a descrição da *vila dos confins* de Mário Palmério, embora algumas similitudes surjam dessa sensação de uma vila sem vida, a um primeiro e ingênuo olhar. Altera-se numa leitura espacial o sentido de pertença desses sujeitos para outras denominações religiosas, essa é a vertente da diferença em relação aos confins de Palmério. Na rua principal que possui três quadras a direita e três quadras a esquerda estão distribuídas casas de alvenaria além de três vendas, duas igrejas evangélicas (Assembléia de Deus e Igreja de Cristo), uma escola, chamo-a de eixo central do povoado. Ao passo que no eixo periférico localizam-se as casas mais antigas, algumas abandonadas, bem como a Igreja Católica. Nessa descrição espacial e no campo de lutas simbólico das estratégias pelo capital religioso, os católicos embora não estejam em menor número^{ix} devido a presença de duas igrejas evangélicas nesse povoado, há uma maior referência a essa expressão religiosa, mesmo entre os católicos. Conforme Brecholina integrante da Igreja católica em seu dizer sobre como voltou a ser católica, já que trabalha na igreja. “eu determinei que iria curar”. Forte indício de uma fala neopentecostal de um trânsito religioso bastante presente nesse povoado. Além disso, o número de reuniões nas igrejas evangélicas que agregam essa comunidade, o fato do pastor Heli e do pastor Irom ambos da Assembléia de Deus serem o ex diretor e o atual da Escola Estadual respectivamente, além de professores de religião, fazem com que a presença subalterna das manifestações da cultura do saber profundo seja reforçada: folia, benzeções tornem-se o dito em reticências dessa comunidade de saber profundo que pede benção à Dona Rosa, antiga benzedeira, mas racionalizam em cálculo as atividades corriqueiras do trabalho como vocação, traços calvinistas dentro do neopentecostalismo presente em Cibebe. Conveniência das vaquinhas do

consórcio^x, do lucro visto do menor gasto que configura-se em lógica racional convivendo com a fartura do saber profundo. A “conveniência” é para Michel de Certeau (2003) o que mantém um bairro integrando as pessoas: a moralidade, o tempo, os esquemas geradores das amarras coletivas.

A própria localização da Igreja Católica que figura no eixo periférico e que não se constitui o centro do povoado é um dado. Uma alteração quanto à formação concêntrica nesse distrito reconfigura a formação espacial de Cibebe. Esse distrito possui 198 domicílios conforme o censo demográfico de 2000. Veremos, de outra forma esse aspeto em Caiçara que possui 367 domicílios. Poderíamos nesse segundo povoado de 1953 na configuração oficial, dizer que temporal e espacialmente o último sendo mais antigo, traduz os tradicionais locus de poder simbólico, ao passo que em Cibebe na sua formação datada do final da década de cinquenta o bairro rural manteve ligações vicinais em outros eixos de símbolos. Recordo sob este aspecto o processo de pentecostalização do campo nos estudos das vagas pentecostais sobretudo após a década de 60, os pobres sem padre^{xi}, com a bíblia na mão.

As relações vicinais em Cibebe tratadas nesse artigo pretendem descrever esse sentido do coletivo narrado pelos seus sujeitos, no dizer de Bachelard desse espaço íntimo da casa, canto do mundo. Em quais lugares de sentido a cultura camponesa pode ser lida? A casa é espaço de uma sociabilidade em primeira instância com seus refúgios, os terreiros, a cozinha. Nesse espaço o conteúdo vicinal da prosa compõe um sentido de fraternidade que gostaria de explorar nesse tópico. No mundo dos homens no dito social o estranhamento pouco a pouco cedeu à fase de situar e conversar com eles na postura etnográfica de Geertz, sobretudo quando nos aproximamos do espaço da casa, reino feminino_ “prosa na Vila dos Confins é assim é outra coisa que não falta: o ponto da reunião fica na casa do Jorge Turco (PALMÉRIO, 1976, P.7)”. A venda substituiu o moinho, como local de prosa. Por isso Menocchio, o moleiro, segundo Ginzburg era o homem da opinião do falar social, que tomava a palavra e precisava de seus convivas. O falar e o comer, vão do mundo público ao privado, se interrelacionam. Donas da casa, fala poética (de *poesis*, formação do ser), donos do mundo fala social. Ditos que se entrecruzam oralidade de

cultura compartilhada na ceia cotidiana “eis o meu corpo tomai e comei, eis o meu sangue tomai e bebei”. Cenas cotidianas de socialidade, sentido comunitário reforçado. Segundo Sahlins (2003, p.39) “A casa do homem é seu castelo, ou como dizem os moalanos. Na sua casa, todo homem é um chefe.”

3.0 A *topofilia* de Caiçara: uma travessia de outros

É tipicamente um distrito cortado por estradas diretas dos centros urbanos, a própria localização do distrito inserido no quilômetro 4 da GO 230 torna-a mais acessível às travessias do urbano. Sua forma espacial poderia inscrever também no *corpus* de sua cultura um peso maior ao contato urbano. Entretanto pelo fato de sua dimensão espacial, pelo número de domicílios 367^{xii} poderíamos supor que se trata de um distrito de maior proximidade com os eixos de maior urbanidade em comparação a Cibebe. Ao contrário três aspectos que irei discutir nesse artigo deslocam essa análise superficial: primeiramente o eixo benzeção/cura/ e presença dos vincentinos e da igreja católica como central (não somente espacialmente)^{xiii} tem um aspecto de maior ligação com a cultura camponesa e a expressão primeva de religiosidade, as folias que partem de Caiçara mesmo que sejam “um pedido de socorro” pela tradição e na sutura e fragmentação das expressões populares são valorizadas entre seus moradores. Terceiro aspecto uma representação nostálgica do tempo de antes onde o crescimento de Caiçara (faina era distrito e tornou-se município) era evidente. Embora maior, ligada a Itapuranga pelo asfalto e a Faina como seu município, caiçara parece nessa representação “mais esquecida” que Cibebe. Esquecida e sertaneja! Ambígua de movimento de carros e pulsando um saber profundo escondido na oralidade de suas gentes.

Além dos quatro bares, de duas vendas, uma lanchonete e partindo dos relatos de seus habitantes o lazer na concepção urbana nesse distrito é mais dinâmico, festas, bailes de jovens^{xiv}, “agroboys” em que a tríade celular-moto-carro inscreve objetos de consumo requeridos nesse contexto. Se em Cibebe esses são também mencionados, em Caiçara é mais marcante esse traço consumista. Por ter sido formado a partir da década de 1953, o distrito começou a partir da ereção de capelas, como nos povoados mais antigos, tendo sido mencionado n’ Os Sertões

(1954, p.94), como demarcador das formações dos bairros que se aglutinaram em povoados no século XX. Hoje o distrito conta com 911 eleitores, tendo aumentado o seu número com títulos transferidos e pela maioria de alguns de seus jovens. Nesse número constam pessoas que moram nas fazendas vizinhas.

A necessidade de travessia para o universo urbano é premente, abandonados “pelo rei e pela lei”, estão seguros enquanto comunidade, no contato entre os vicentinos e suas reuniões, por exemplo. Na visita do Pastor (da Assembléia de Deus) Marcos às casas. Nas missas da roça. Na preocupação com a cura das plantas medicinais, em seus mínimos e na mescla rural e urbana, mais presente nesse distrito. A estrada corta universos e faz a passagem de uma onda de transnacionalização do capital aparentemente faz chegar mais rápido o seu domínio em tempo e espaço de Caiçara. Essas tranças de palha^{xv} guardam entretanto, um universo de benzeções, rezas, ajuda mútua inaudíveis pelo barulho dos caminhões que cruzam o asfalto. É preciso sentar, situar-se conversar com eles e descobrir essa profundidade. Em Cibebe pulsa com mais harmonia essa verticalização do saber profundo. Em caiçara é preciso tirar o véu de urbanidade e descobrir a maior profundidade de expressões campesinas, fragmentadas, que compõe eixos de saber profundo entre seus sujeitos.

4.0 O conceito de profundo:

“A educação do educador através de uma antropologia da educação deve considerar que o espírito da paidologia ao vislumbrar esse inventário de vidas possíveis o faz refletindo que a vida necessita para desabrochar não da perfeição, mas da plenitude como diz Jung.”^{xvi}

A escolha pelo paradigma do saber profundo está na origem do debate sobre as ancoragens da Fenomenologia baseada no sujeito em seu teor complexo. Barbosa (1997) salienta que a entrada definitiva da noção de complexidade está em Gaston Bachelard *Le nouvel esprit scientifique* (1934) e Warren Weaver com a obra *Science and Complexity* (1948). O primeiro reuniu em seus estudos um movimento, uma “epistemologia não cartesiana”, instaurando um novo espírito científico, refletia seus escritos em torno da complexidade, para tanto: “o pensamento científico contemporâneo procura ler o real complexo sob a aparência dos fenômenos simples

Em seu entender tal orientação cognitiva da ciência só se justifica porque, na realidade física observável “não há fenômenos simples; o fenômeno é um tecido de relações.(...)” Segundo Bachelard^{xvii}. Mais tarde com a obra *La Methode I*, Edgar Morin, na década de setenta, centra seus estudos em torno da noção da complexidade baseando-se na noção de *themata*^{xviii} de Holton. Barbosa (1997, p. 52) nos diz:

Neste caso, o problema crucial e verdadeiramente decisivo é transformar a descoberta da complexidade (física, biológica, antropossocial) em paradigma dum pensamento, duma racionalidade, cujos vectores principais teriam de apontar, não para a desintegração do rosto dos seres e dos existentes, mas para o respeito dos sistemas, pelas organizações, pelas articulações, pelas solidariedades, pela ecologia (dos seres e dos actos) e pelo mistério de todas as coisas (Morin, 1977, p.386-387).

O paradigma clássico seria, dessa forma, um modelo redutor da realidade tal como um programa de computador que entropicamente (a partir de sua funcionalidade e pretensa segurança) responde ao mecanismo da ordem e de tarefas cadenciadas. Por outro lado o desenho de uma aranha e sua teia ou o homem que vislumbra e influencia nesse processo com seu olhar e sua imaginação seria o modelo neg entrópico (estrutura dinâmica, conflituosa), “quem é complexo é o organismo simples vivo” segundo Morin (Apud BARBOSA, 1997, p.63).

Aceitar o convite de pensar a metáfora da profundidade é reconhecer sua correspondência axiomática (incontestável, evidente), que não posso esquivar nesse artigo. Quero verticalizar para entender contextualmente as raízes do saber cultivadas nas gentes que tem na terra o *seu núcleo de sentido* “Quando tivermos compreendido melhor a importância de uma física na poesia e de uma física moral, chegaremos a essa convicção: toda valorização é verticalização (BACHELARD, 2001, p.11)^{xix}”. E, ainda baseando-me na epígrafe de N. Bernadiev, citada por Carvalho (1985, p.19)^{xx}, inspiro-me nesse movimento rumo ao *profundo*:

Sou ‘de direita’ ou ‘de esquerda’? Essa questão interessa somente àqueles que consideram a superfície da vida, sequer dela vislumbrando a dimensão profunda. Situamo-nos ‘a direita’ ou ‘a esquerda’ só se nos limitarmos a deslocar em superfície. Todo movimento de elevação ou de aprofundamento não pode ser nem ‘de direita’, nem ‘de esquerda’. O movimento para a superfície, na superfície, a recusa das profundezas, já levou os povos a dissensões sangrentas e a catástrofes terríveis. Queria que se instaurasse um movimento rumo ao que é elevado e profundo ...

A dimensão do paradigma do profundo, do complexo, requer uma metodologia que possibilite recompor um quadro referencial a partir do homem, *humano demasiadamente humano*. Além do olhar é preciso na antropologia dos sentidos, ter sempre um *escutador infinito*^{xxi}. O situar-se na aldeia requer o esforço na ponta dos pés e por sobre os ombros dos nativos, para tentar ler o seu texto vivo. Essa atitude é audio-visual-corpórea. Quero conhecer melhor porque vejo, escuto, me situo entre esses outros sujeitos de saber profundo, dionísios de outras paragens, numa *microantropologia do saber*. Michel de Certeau fala da arte de dizer popular reconhecida no contista e no camelô, como um ouvido de camponês (CERTEAU, 1994,P.86) uma verdadeira arte na maneira de tratar a linguagem recebida, assim reconheço a profunda escuta que a posição do sujeito investigador, caçador de astúcias, deve ter “(...) quem tem ouvidos para ouvir, que ouça! O ouvido apurado sabe discernir no dito aquilo que aí é marcado de diferente pelo *ato de dizê-lo* aqui e agora, e não se cansa de prestar atenção a essas habilidades astuciosas do contador (CERTEAU, 1994, p.166, grifos do autor).”

O desenhar desse artigo parte dos povoados de Cibebe e Caiçara, tribos de um teor de socialidade baseada na trocas pessoais na “estética do nós”, são *Comunidades de Saber Profundo*. Tais *locus* de sentido trazem, em seus contornos espaço- temporais de distritos próximos a cidade de Itapuranga, interior goiano, nas suas miudezas a dobradura entre a Antropologia e a Educação, como eixos teóricos de análise. A saber: a postura “oximorônica” _que sob aspecto simples encerra um sentido profundo _ aqui esboçada banha-se na *theorien*^{xxii} da *comunnitas hermeneuta*, na qual encontro o meu lugar de diálogo, conceitos e “afinidade eletiva” de temas, metodologia e discussão sobre os sujeitos e seu fazer cultural. Nessa pedagogia do encontro no cotidiano da escola, a complexidade, fantasia, erro e

irracionalidade, antes impensadas pelo paradigma positivista como possibilidades inerentes ao estudo sobre a educação, estão também sobrepostas nessas discussões que levanto.

A nova epistemologia dos Paradigmas da Antropologia Profunda de José Carlos de Paula Carvalho^{xxiii}, e de autores como Maria Cecília Sanchez Teixeira, Manuel Barbosa se inspiraram e beberam na fonte de Bachelard, Jung, Mafessoli, Castoriadis, na História das Mentalidades, em Boaventura de Sousa Santos. Analisaram também a contestação feita pela Teoria Crítica, relacionada à Razão Iluminista, e, sobretudo pautaram-se em Gilbert Durand e Edgar Morin sorvendo em suas análises a Sociologia Profunda (e a Antropologia do Imaginário) e o Paradigma da Complexidade, respectivamente.

Esses pares recorrem ao absurdo, a incerteza e ao conflito como pontos de partida ao entendimento da educação, da escola. O conflito é o pai de todas as coisas e os filósofo Heráclito^{xxiv} de braços dados à Hesíodo que estão vivos na *areté* do fazer educação nas amarras do cotidiano paradoxal, dialético, duplo em seu jogo de vivências. Do profundo viver na terra o saber que vem do pagos (daí a expressão pagonismo, do camponês, do homem grego primitivo. Jaeger(2001) salienta esse aspecto quando diferencia Homero de Hesíodo, o primeiro acentua o tipo humano nobre, enquanto o segundo a *areté* baseada na virtude do trabalho e justiça. Embora Ulisses conforme coloquei anteriormente é um sujeito saído do campo na leitura de Homero. Hesíodo, entretanto, enfatiza um lado da expressão forte desses homens do campo que desprezavam a escravidão e discutiam tal como Menocchio, em outros tempos com os senhores. Jaeger ressalta o “que o povo dizia” tinha muita importância e discutiam seus assuntos públicos e privados (JAEGER 2001, p.87) . Na fala do autor, “ Em Hesíodo revela-se a segunda fonte da cultura: o valor do trabalho. (...). Também a luta silenciosa e tenaz dos trabalhadores com a terra dura e com os elementos tem o seu heroísmo e exige disciplina, qualidades de valor eterno para a formação do homem.(JAEGER, 2001,P.85)”

Já que a idéia institucional suplantou o saber, esse esvaziou-se, e os sujeito do saber profundo das vilas e distritos interioranos encontraram-se órfãos nessa sociedade em rede, limitados a serem o *homo economicus de saber técnico*. A

técnica segmentada foi a prioridade de um *Estado de Saber Mínimo*. Os sujeitos nas comunidades camponesas vivem envolvidos tanto por um quanto por outro modelo: o individualismo e a pessoa das relações comunitárias se sobrepõe nesses povoados. Embora a sua identidade profunda seja ancorada no segundo tipo. No profundo está a memória e o sujeito de relações familiares- vicinais, fragmentos: *“Esta resposta é singular. No conjunto em que ela se produz, é apenas um detalhe a mais- um gesto, uma palavra – tão exato que inverte a situação. Mas que mais poderia a memória fornecer? Ela é feita de clarões e fragmentos particulares. Um detalhe, muitos detalhes, eis o que são as lembranças. (...) De um quadro, há somente deliciosa ferida, esse azul profundo (CERTEAU, 2005, p. 164).* No relato de D. Joaninha, pioneira de Caiçara, setenta anos vividos, vemos que nos conta desse aprendizado de saber profundo, sobre como ficava a espreita vendo a avó benzer e aprendia “só de ficar olhando”...tecia a benzeção, “matutava” a mêtis- soube tecer, benzer e pitar. A rede familiar e a clientela realimentam o dom da benzendeira, o seu saber é dado no profundo da memória camponesa^{xxv}:

Era perto lá em Minas. Eu aprendi a benzer, eu tinha 7 anos, minha avó ia benzer né um minino, uma pessoa assim – aquelas palavra bunita... ela ia benzer eu ficava perto, curiosa..era mesmo nois ficava ali ao redor, curiosa..ela fala: “cê tá curiosa pode”, pro cê aprender pode porque cêis num vai ter eu para sempre, maisi uma coisa, ela ia tecer – ela é a tecedeira né,ela ia tecer eu ia ajudar a repassar pano ela falava: “vai acender o cigarro pra vó mas não pita não..” por causa do cê aprender, é muito curiosa pra aprender, querendo saber Cuma é que benze, cê tá escutando mas cê nunca apanhou porque isso é palavra de Deus, mas o cigarro da vó isso ai a vó não quer deixa essa herança pra ninguém, e se a vó vê ocê pita um pito a vó te bate..mas nunca viu rs graças a Deus.

É esse lado de sombra do social, anunciado por Maffesoli no jogo duplo do silêncio e da astúcia que me impulsionou a seguir nesse trajeto, vivendo talvez o dia do cotidiano dos saberes para tentar entender a noite, o não dito, as reticências desses sujeitos, parafraseando Bachelard^{xxvi}, que nos diz: “Aí estão pois exemplos muito claros em que uma convicção formada na vida noturna , na vida inconsciente espantosamente homogênea do sonho, busca confirmações na vida à luz do dia. Para algumas almas, ébrias de onirismo, os dias são feitos para explicar as noites”.

A imaginação simbólica nos diz Durand é uma dimensão insubstituível de uma vida em profundidade. Para Carvalho “quando falamos pois em antropologia

fenomenológica do cotidiano e em hermenêutica antropológica da cotidianidade é preciso que fique claro: assumimos que a saturação vital que as experiências vividas e plenamente assumidas e declaradas como implicações pessoais, integram a elaboração do círculo hermenêutico (CARVALHO, 1986, p.87). No Ocidente prolifera-se a imagem iconoclasta em *out-doors*, no cinema, televisão, internet, porém Durand não dota essa imagem como pedagógica, está voltada para o lucro, porque a lógica capitalista detém o poder sobre a imagem, ela é científica e técnica. Por outro lado, é na instituição, na escola por exemplo que um simbolismo profundo pode ser revelado, embora a rotina escolar técnica esvazie a imaginação, mas pode ao mesmo tempo saturar-se para dela surgir as formas de aprendizagem do mundo subterrâneo “inculto”, do saber popular. Nesse relato vemos viva a crença nos personagens imaginários, como por exemplo a mula sem cabeça. Imagem revivida na fala de uma criança em tempos de “douta razão”:

M.Emilia- D. Genesi, éh..caso assim que a senhora escutava quando era criança de..assombração..risos.?

Cristina (neta de Dona Genesi, que antecipou a fala da avó)- Ih ela contou [] foi antes de ontem.

M. E- Que que ela contou?

Cristina- Da mula sem cabeça, que tinha uma mulher que.. tinha [] de noite ela fazia oração..saia a cabeça dela ficava pro lado de dentro da casa e o corpo saía pela rua.- É que a nergia nossa cabo né..ai [] o relógio, num sabe, contou assim... que [] mas deu pobrema [] velha [] no relógio, nois tava no escuro né, ai nois viemo da casa dela [] e fica lá contando caso..eu falei pra ele assim..de primero vinha umas [] né [] na mulera dos minino, então o povo..nem existia aquela [], [] não existia energia né, não existia nada, só a luz de azeite de mamona né – que as muié tirava aqueles tanto né..pra lumiar,[] né, ai quando pega fogo [], uma hora o pai, outra hora a mãe..pagava a luiz de azeite [] lá né..lumiar mais é muito num [] na mulera dos minino no imbigio deles [] né, ai a hora que eles bebia, a outra.. o outro ia [] né ai eles [] assim né [] aceso, vai [] que tá sem dormir ih..[] duma vez né [] num podia fica no escuro não [] e a outra a muié [] tava boa né, e benzia, as muié benzia..uma levantou ninguém não viu né e [] a cumade dela lá né, e saiu...[] cabeça rs, [].a cabeça ficou lá dentro mais ninguém viu né..ai quando foi ali [] essa cabeça [] e rolando né no [] né.. gemendo e rolando – e era a mula sem cabeça que invinha pra pegar a cabeça né..diz o povo que daqui assim..como aqui na minha casa [] pé dela lá na estrada “trop, trop, trop, trop” parece animal que [] né, e ai quando a viu o barulho chegando, o []na porta..a cabeça né já tava chegando na porta [] e ai..é pregou a cabeça, juntou com o corpo. Ai é que [] se foi ela que juntou, sem abrir a porta..ai eu num alembro né..e ele contou que [] abriu a porta..mas [] não..ou a cabeça passou por baixo, ou então por cima né..e juntou no corpo da mula sem cabeça..(risos)..

A cidade é o lugar do encarceramento de todo tipo da instituição panoptica, o campo é o lugar idílico da terra virgiliana. É o apanágio das amarras da memória profunda dos primitivismo próximo, idéia das fontes primevas comunitárias de saber desses sujeitos, da confiança do estar-junto. Nesse micro conceito não tomo a referência do primitivo como pejorativa. O ritual repetitivo dá segurança aos sujeitos que na comunidade esgotam a sua “energia”, em termos de Maffesoli, energia de “carga mágica” dos sujeitos de Caiçara e Cibele. Acredito que a representação do que é sábio, o que é profundo naquilo que é a aposta e que se acredita que irá, a despeito de tudo, “funcionar” baseia-se nas crenças antigas pautadas no mundo da oralidade, das benzeções, do feito manualmente, do imaginário^{xxvii} pedagógico.

Em suma, o conceito de saber profundo que abordo nesse trabalho pretende reforçar o universo de crenças de saber tradicional na pós modernidade. Acredita-se, paradoxalmente, nesses tempos de racionalidade marcante na personalidade segura das amarras culturais, que ensinam na arte do cotidiano de Cibele e Caiçara, comunidades de saber profundo. Dessas ranhuras do universo escolar grita a voz pulsante de saberes camponeses incompreendidos pela fala “douta”, saberes concretos vivos na cotidianidade preñe de profunda imaginação, de profundo saber.

NOTAS:

ⁱ Fala de Seu Losa, morador de Cibele, povoado goiano estudado por essa autora.

ⁱⁱ Expressão de Michel Maffesoli em seu *O tempo das Tribos*.

ⁱⁱⁱ O paradigma como “feixe de princípios” bachelariano, teve seu apogeu na obra de Kuhn embora seja um termo encontrado nos escritos de Platão, *parádeigma* vem do grego e significa modelo, exemplo, prova, admoestação. José Carlos de Paula Carvalho (1990,p.20) ressalta, “*Desde Collingwood até Kuhn, o paradigma significa a “estrutura absoluta de pressuposições” que correspondem aos epistemas de Foucault*”. Uma certa dúvida da certeza científica e de seu *status* de gigante abraça esses autores da chamada “crise dos paradigmas”, Foucault, seguidor dessa suspeita analisa a construção do poder e do saber em sua obra *A Microfísica do Poder*. Este não é um monolito concreto e representado pelo Estado em seu aspecto repressivo, e sim práticas aprendidas no controle do corpo que pulverizam a localização e gênese do poder. Ele nasce de sua prática e cria saberes a partir do controle e das disciplinas aprendidas na escola, exército, hospitais. O homem então é fruto, produto do poder e é objeto de saberⁱⁱⁱ.

⁴ Em cibele quando de meu trabalho de campo em 2005 vi que os moradores de Cibele começam a fazer consórcio de dinheiro, que integra os moradores dentro do lucro racional.

^v Ver trabalho de BARBOSA (1997), CARVALHO (1982, 1984, 1985, 1986, 1987, 1990), TEIXEIRA (1990, 1991).

^{vi} Termo de Carneiro que diz “ a ruralidade não é mais possível de ser definida com base na oposição à ruralidade. O rural e o urbano corresponderiam, portanto, a representações sociais sujeitas a reelaboração e ressemantizações diversas de acordo com o universo simbólico a que estão referidas(CARNEIRO, 1998, P.73). “Ruralidade: novas identidades em construção”. In Revista Estudos, Sociedade e Agricultura. CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, 11, out. 1998.

- vii Bachelard a propósito da obra de Rilke *choix de lettres*. Apud Bachelard, 1993, p.52.
- viii Ver Carvalho, 1982, p.120.
- ix Nas fazendas vizinhas parece ser maior, inclusive com a passagem da folia de reis.
- x Feito em Cibele entre seus sujeitos, cada um participa com um montante de dinheiro como se fosse uma poupança, e em cada mês um deles é sorteado.
- xi Segundo relatos o padre vai a cidade mensalmente rezar uma missa no Domingo. Esse fator creio pode não ser o motivo da conversão ao pentecostalismo. Os autores clássicos da vida camponesa já salientaram a figura dos capelões em substituição aos padres sempre raros no meio rural. Ver tópico *a que oram os de Cibele*.
- xii Ver CENSO DEMOGRÁFICO 2000.
- xiii A Igreja de Cristo que esteve um tempo nesse distrito “faliu” segundo alguns moradores.
- xiv de 15 em 15 dias no Bar do Batata, segundo relatos de seus habitantes.
- xv sertão vem de *sertanum serere* trançado segundo Janaína Amado.
- xvi José Carlos Paula Carvalho, 1982, p.126
- xvii Citado por BARBOSA, op. cit, p. 50
- xviii Thematas são proposições que atuam como fundamento para se criar teorias científicas, agem como guias metodológicos. São escolas de pensamento. Holton, G. A imaginação científica (trad. port). Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- xix BACHELARD, G. *O Ar e os Sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. 2ª Ed. Editora Martins Fontes: São Paulo, 2001.
- xx CARVALHO, J. C de P. A dimensão do Imaginário na Problemática Organizacional da Educação. Revista da Faculdade de Educação, 11 (1/2): 19-42, São Paulo, 1985.
- xxi Cf. BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade, lembrança de velhos*. São Paulo: Quêluz, 1987.
- xxii Theorien quer dizer ver e foram períodos mais civilizacionais. Theorien, nos períodos mais culturais pode ser de cunho de proximidade. Período mais tátil. Segundo Maffesoli estaríamos vivendo esse período (APUD Teixeira, 1990, p.139).
- xxiii que perfaz o caminho seguido por XXXXXX e retoma deles o paradigma Holomônico (que significa)
- xxiv JAEGAR, W. *Paidéia. A formação do Homem Grego*. Trad. Arthur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- xxv Ver o trabalho de Elda Rizzo de Oliveira, O que é benzeção, 1985.
- xxvi BACHELARD, G. Op. cit, p. 28-29
- 33 No Aeroporto de Bruxelas a personagem da história de quadrinhos Tintin é o ícone do aeroporto em tempos de Globalização. Sem falar no herói Asterix, emblema do sentido de ser francês. Maffesoli salienta que “ tudo depende de um mito do qual participo (2006, p.37)”

REFERÊNCIAS:

AMADO, J. Região, Sertão, Nação. *Estudos históricos*, Nº 15, Editora FGV, Rio de Janeiro, 1995.

BACHELARD, G. *A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças*. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A Poética do Espaço*. Tradução Antônio de Pádua Danesi. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARBOSA, M. *Antropologia Complexa do Processo Educativo*. Universidade do Minho: Braga, 1997.

BARROS, Manuel. *Memórias Inventadas: a infância*. Planeta: Rio, 2004.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade, lembrança de velhos*. São Paulo: Quêluz, 1987.

BRANDÃO, C. R. *Casa de Escola*. Campinas: Papyrus, 1983.

CALAZANS, M. J. C. Para compreender a educação do Estado no meio rural – traços de uma trajetória. In: Therrien, Jacques e Damasceno, Maria Nobre (coords). *Educação e Escola no Campo*. Campinas: Papyrus, 1993.

CÂNDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 10^a ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2001.

CARNEIRO, M. J. Ruralidade: novas identidades em construção. In Revista Estudos, Sociedade e Agricultura. CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, 11, out. 1998. pp. 53-75

CARVALHO, J. C de P. Rumo a uma Antropologia da Educação. Prolegômenos I. Revista da Faculdade de Educação USP, São Paulo, v.8, n. 2, 1982, pp113-132.

_____. Rumo a uma Antropologia da Educação. Prolegômenos II. Revista da Faculdade de Educação USP, São Paulo, v.10, n. 2, jul/dez.1984, pp257-283.

_____. A Dimensão do Imaginário na Problemática Organizacional da Educação. Revista da Faculdade de Educação USP, São Paulo, v.11, n.1 e 2, jan/dez 1985, pp 19-42.

_____. Derivas e Perspectivas em torno de uma Sócio-Antropologia do Cotidiano. Das organizações às atitudes coletivas. Revista da Faculdade de Educação USP, São Paulo, v.12, n.1 e 2, jan/dez.1986, pp85-105.

_____. O Imaginário e o Pensamento organizacional na obra de Edgar Morin: seus fundamentos antropológicos. *Revista da Faculdade de Educação USP*, São Paulo, v. 13 n.1, jan/jun1987 pp. 44-89.

_____. Antropologia das Organizações e Educação. Um ensaio Holomônico. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

CERTEAU, M. . *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 5^a ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2003.

_____. *A invenção do cotidiano:1. Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 11^a ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2005.

CUNHA, E. *Os sertões*. 23^a edição. São Paulo: Francisco Alves, 1954.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e Tradução Roberto Machado. 20^a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio De Janeiro: Guanabara,1989.

GINZBURG, C. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Tradução Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GUSMÃO, N. *Antropologia e Educação: origens de um diálogo*. Cad. CEDES v.18 n.43 Campinas: Papyrus, Dez. 1997, p.8-25.

HOLTON, G. *A imaginação científica* (trad. port). Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

HALBWACHS, M. The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land: Conclusion. In: *M.Halbwachs, On Collective Memory*, pp. 191-235. Edited, translated, and introduced by L. A. Coser. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (2002B). Censo demográfico de 2000. Questionário da Amostra, IBGE, Rio de Janeiro.

JAEGAR, W. *Paidéia*. A formação do Homem Grego. Trad. Arthur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas*. Apresentação e revisão técnica Luiz Felipe Baêta Neves. Tradução Maria de Lourdes Menezes; tradução do anexo e do prefácio Débora de Castro Barros. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MARIZ, Cecília. Libertação e Ética: uma análise de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: *Nem anjos nem demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes.1994. Pp.67-162

_____. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à Guerra Santa. In: *Debates do NER/UFRGS.IFCH: Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social*. Ano I, n.1 (199/). Porto Alegre: PPGAS, 1997.

_____. O Demônio e os Pentecostais no Brasil. In: Birman, P.; Novais, R.; Crespo, S. (org). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, UERJ. 1997. Pp. 45-61.

MOSCOVICI, S. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Editado em inglês por Gerard Duveen. Traduzido do inglês por Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, E. *O que é benzeção*. Coleção Primeiros Passos. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

PALMÉRIO, Mário. *Vila dos Confins*. Prefácio Wilson Martins. 17^a ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1976.

QUEIROZ, M. I. *O campesinato brasileiro*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1973 (cap.III).

SAHLINS, M. D. *Cultura e Razão Prática*. Trad. Sérgio Tadeu de Niemayer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

TEIXEIRA, M. C. S. *Antropologia, cotidiano e educação*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1990.

_____. O concreto e o simbólico no cotidiano escolar. As abordagens de Michel Maffesoli e José Carlos de Paula Carvalho. *Revista Educação e Sociedade*. Campinas: Papyrus, abril. 1991, p.91-99.

VERNANT, J.P. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WOORTMANN, K. A. com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral. In: *Anuário Antropológico*, Editora Universidade de Brasília, Tempo Brasileiro, 1990.