

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

MARIA EMÍLIA CARVALHO DE ARAUJO

LUGAR É LAÇO:
O SABER PROFUNDO NAS COMUNIDADES
GOIANAS DE CIBELE E CAIÇARA

Goiânia
2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

MARIA EMÍLIA CARVALHO DE ARAUJO

LUGAR É LAÇO:
O SABER PROFUNDO NAS COMUNIDADES
GOIANAS DE CIBELE E CAIÇARA

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás para obtenção do Título de Doutora em Educação.

Orientador: Dr. Jadir de Morais Pessoa.

Linha de Pesquisa: Educação, Trabalho e Movimentos Sociais.

Goiânia

2006

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(CPT/BC/UFG)

A6581 Araujo, Maria Emília Carvalho de.
Lugar é laço: o saber profundo nas comunidades goianas de Cibebe e Caiçara / Maria Emília Carvalho de Araújo. – Goiânia, 2006.

239f. : il., color., figs.

Orientador: Jadir de Moraes Pessoa.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação, 2006.

Bibliografia: 227-239.

Inclui lista de ilustrações.

Apêndice.

1. Antropologia educacional – Goiás (GO) 2. Saber profundo 3. Cultura – Camponeses – Goiás (GO) 4. Camponeses na literatura 5. Sociologia educacional I. Pessoa, Jadir de Moraes II. Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Educação III. Título.

CDU: 37.015.2(817.3)

MARIA EMÍLIA CARVALHO DE ARAUJO

LUGAR É LAÇO:
O SABER PROFUNDO NAS COMUNIDADES
GOIANAS DE CIBELE E CAIÇARA

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás,
como parte dos requisitos para obtenção parcial do título de Doutora em Educação.

Aprovada em 13 de Outubro de 2006

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jadir de Moraes Pessoa – UFG
Orientador

Profa. Dra. Ellen Fensterseifer Woortmann – UNB

Prof. Dr. Marcos Corrêa da Silva Loureiro – UFG

Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho – UCG

Prof. Dra. Maurides Batista de Macêdo Filha – UFG/UCG

A Cirilo, Marciana e Carola, personagens míticas,
pedagogos de nossa casa. Com sua ancestralidade
cabocla, me ensinaram o saber profundo.

AGRADECIMENTOS

Às pessoas de Cibele e Caiçara por terem aberto as cozinhas de seu saber com respeito, afeto e pouca desconfiança;

Ao meu orientador, Jadir, filho de Itapuranga, mestre de conhecimento profundo e culto, agradeço pelo apoio, incentivo e por ter me apresentado os povoados e também à Cida, sua esposa, pela amizade desde os tempos da faculdade;

À Rusvênia pela disciplina e meticulosidade “virginianas” que me foram indispensáveis;

Aos professores da Faculdade de Educação, Isabel, João, Luis, Maurinha e Marcos pelos saberes que aprendi, e, em especial “Brandão”, por ter me seduzido a pensar sobre o mito;

Aos Professores escolhidos para compor a Banca examinadora: Ellen Woortmann, Marcos Loureiro, Manuel F. Lima Filho, Maurides Macêdo Filha;

Aos funcionários da Faculdade de Educação, em especial Rosa, Rosângela e Ana Paula pela educação e simpatia, pouco prováveis no universo do funcionalismo público;

À Darci Costa, revisora atenciosa de um trabalho que nunca termina;

À Fabrícia Borges pelo bem-querer;

À Reijane Silva por me dizer sobre roça e sertão;

À minha família, pelo amor incondicional, especialmente aos meus irmãos Maria Theresa e Pedro pelos retoques finais deste texto;

Ao Marcos que em seu nome guarda o que sinto, obrigada por existir.

EPÍGRAFE

Do alto dos seus bordados, o general falou:
– Meio século, senhores, a serviço da Pátria.
Falaram depois o doutor e o magnata.
Outros mais falaram no banquete da vida nacional.
Só o roceiro miúdo não falou nada.
Porque não sabia nada,
Porque estava ausente,
perregado,
indiferente,
curvado sobre o cabo da enxada,
com o Brasil às costas.

Leo Lynce

RESUMO

O *saber profundo* é a matriz conceitual desta reflexão, pautada no entendimento de que o processo de aprender e ensinar não se restringe à escola, tampouco é fruto exclusivo da racionalidade científica. Por comunidades de saber profundo denominam-se os sujeitos dos povoados de Cibele e Caiçara, no município goiano de Itapuranga. As *topofilias* do saber são as casas, igrejas, vendas, *locus* da prosa pedagógica, essência verticalizada do aprender e ensinar, subterrânea na memória coletiva de uma comunidade. No apelo à profundidade do saber das rezas e benzeções, da lida nas roças e nas casas, e do imaginário que as perpassa, é que se situa este estudo, baseado teoricamente no Cotidiano a partir de Michel Maffesoli, Manoel Barbosa e José Carlos de Paula Carvalho, que bebem na fonte da Antropologia Profunda de Gilbert Durand e do Paradigma da Complexidade de Edgar Morin. O estudo baseia-se também em Clifford Geertz, buscando o dito destes sujeitos dionisíacos “primitivos-próximos”, sertanejos e caipiras estudados por Maria Isaura Pereira de Queiroz, Antônio Candido, José de Sousa Martins, Carlos Rodrigues Brandão e, mais recentemente, por Jadir de Moraes Pessoa. A modernidade em seu saber perito se estrangula, suspeita de um universo racional que desaba na certeza dos saberes antigos, profundos da memória coletiva. Este estudo, por fim, abre portas para um diálogo entre Antropologia, Sociologia, Psicologia e Pedagogia. Esse compor de profundidade tem no centro o homem e seu imaginário, o sistema genético e fenotípico, o complexo sócio-cultural, feixes de um todo, negligenciado pelo conhecimento utilitário racional dos tempos modernos.

Palavras-chave: Saber profundo, Camponeses, Antropologia da educação.

ABSTRACT

Deep knowing is the conceptual matrix of this reflection, based on the agreement of that the process to learn and to teach is not restricted to the school, neither is exclusive fruit of the scientific rationality. For communities to know deep the citizens of the towns of Cibeles and Caiçara are called, small agroupments of people near to the city of Itapuranga. The *topofilies* of knowing are the houses, churches, markets, *locus* of that pedagogical, verticalized essence of learning and teaching, underground in the collective memory of a community. In it I appeal to the depth knowing of the prayers and blessings, of the chore in cultivated fields and the houses, and of imaginary passes through, is that this study, established is placed theoretically in the Daily one from Michel Maffesoli, Manoel Barbosa and Jose Carlos de Paula Carvalho, who drinks in the source of the Deep Anthropology of Gilbert Durand and of the Paradigm of the Complexity of Edgar Morin. The study it is also based on Clifford Geertz, searching the said one of these “primitive-next”, dionisíacs citizens of blackfields studied by Maria Isaura Pereira de Queiroz, Antonio Candido, Jose de Sousa Martins, Carlos Rodrigues Brandão and, more recently, for Jadir de Moraes Pessoa. Modernity in its to know connoisseur if strangles, suspicion of a rational universe that falls down in the certainty of knowing them old, deep of the collective memory. This study, finally, it opens doors for a dialogue between anthropology, sociology, psychology and pedagogia. This to compose in depth has in the center the man and its imaginary one, the genetic and fenotípico system, the partner-cultural complex, beams of one all, neglected for the rational utilitarian knowledge of the modern times.

Key-words: Deep knowing, Country people, Anthropology of education.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1: Brasil – População sem instrução nas Grandes Regiões e Zonas Rurais, 1996	70
Quadro 2: Número de Católicos e Evangélicos em Cibeles.....	117
Quadro 3: Registro de Casamento e Religião dos Nubentes de Caiçara	143
Quadro 4: Receituário das Benzeções	198
Figura 1: Mapa da região de Cibeles e Caiçara – Goiás	13
Figura 2: Entrada para o povoado de Cibeles	90
Figura 3: Esboço do povoado de Cibeles.....	91
Figura 4: Primeiras casas de Cibeles	98
Figura 5: A prosa na venda, Seu Altair, Jamiro, Seu Manoel Rosário – Cibeles	99
Figura 6: Dona Judite e Dona Alice (antigas benzedoras)	101
Figura 7: Dona Adélia e seus netos (atual benzedora)	101
Figura 8: O <i>Cumê</i> e a mistura.....	104
Figura 9: Mutirão de pamonha	105
Figura 10: Distribuição dos mínimos-vitais	105
Figura 11: As mestre-escolas Maximínia e Márcia.....	115
Figura 12: Igrejas em Cibeles	116
Figura 13: Lavoura comunitária.....	127
Figura 14: Esboço do povoado de Caiçara.....	131
Figura 15: Entrada de povoado de Caiçara, ao fundo a Igreja Nossa Senhora da Guia.....	132
Figura 16: Continuação da GO-230, que passa a se chamar Minas Gerais	132
Figura 17: Dona Genesi e seus netos	140
Figura 18: Dona Joaquina (antiga benzedora).....	141
Figura 19: Missa na roça, celebrada pelo Pe. Sebastião Romário.....	142
Figura 20: Afonso da Horta.....	172
Figura 21: Seu Sebastião (antigo benzedor).....	199

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	8
INTRODUÇÃO	11
1. A MÊTIS DO SERTÃO	35
1.1 Os outros paradigmas profundos	36
1.1.1 Os sujeitos do saber profundo em Cibele	42
1.1.2 Os sujeitos de saber profundo de Caiçara.....	51
1.2 O saber profundo da prosa cotidiana: os contornos da <i>mêtis</i> na lembrança de Mnemosine	60
1.3 Memória entrelaçada de roça e sertão.....	74
1.4 O profundo saber da <i>mêtis</i> comunitária: o estar-juntos	84
2. AS MITOPOÉTICAS COMUNIDADES DE SABER PROFUNDO	90
2.1 O cotidiano nas palhas da Caiçara e na fertilidade de Cibele.....	90
2.1.1 Localização do lugar na fala do não- lugar.....	92
2.1.2 Travessia de mitos na origem de Cibele	95
2.1.3 Travessias de nomes e de mitos: a comunidade de saber profundo de Cibele	107
2.1.4 Travessias no campo religioso: a quem oram os de Cibele	116
2.1.5 Relações de trabalho mutirão, traição, lavouras	125
2.2 A comunidade de saber profundo de Caiçara	130
2.2.1 Casa: <i>locus</i> da prosa profunda	136
2.2.2 Religião: rezas; orações e folias	141
2.2.3 As mãos das trabalhadoras de Caiçara: travessias entre campos de fogo.....	147
3. TOPOS DE SABER	151
3.1 Topofilia de Saber I: o não lugar da memória	151
3.2 Topos II: os lugares, o trabalho, a proximia, a circularidade.....	158
3.3 Topos III: <i>habitus</i> de lugar e não-lugar: de roça e de sertão em Cibele e Caiçara	166

3.4	Topos IV: religião, benzeção, vivos e mortos	180
4.	SEGURANÇA NO SABER PROFUNDO E A SUSPEITA PELO MODERNO	200
4.1	O Saber dioníaco da cultura rural	200
4.2	Tribos de saber: natureza e cultura	210
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	223
6.	REFERÊNCIAS	227
7.	APÊNDICES	240

INTRODUÇÃO

Sendo isto. Ao doido, doideiras digo. Mas o senhor é homem sobrevivendo, sensato, fiel como papel, o senhor me ouve, pensa e repensa, e rediz, então me ajuda. Assim é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um Grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas. O que muito lhe agradeço é a sua fineza de atenção.

João Guimarães Rosa (1965, p. 79)

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. São chamados de vilarejos e na classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), distritos. 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 – formas de construção de realidade social. São retratos e passagens textuais de aprendizagens da cultura prontas para 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?” (RILKE *apud* BACHELARD, 1993, p. 52). Erguida pelo olhar que perfaz uma travessia, essa cabana ou seu conjunto faz indagar como é o modo de vida dessas pessoas. Quais são os laços que as prendem a esses lugares? Os casebres agrupados interessam ao investigador de outra forma. Em seu percurso, ele procura o teórico do passeio. Essas cabanas são imagens que compõem, em uma ancoragem de conceitos, um cabedal de representações do habitar, do viver e da cultura dessas pessoas.

Os sujeitos de Cibele e Caiçara, tratados neste estudo, não são fragmentos de um manuscrito que me apareceram por acaso, como Mennochio, personagem real analisado na

obra *O queijo e os vermes*, de Carlo Ginzburg (1987). Os povoados em que moram resistem à inserção do capital no campo, têm localização geográfica *precisa* distantes em torno de 150km de Goiânia-GO e ficam de 10 (Cibele) a quinze (Caiçara) Km de Itapuranga, estado de Goiás, conforme mostra a figura 1. Entretanto, a idéia de verter sobre eles um olhar microscópico poderia deixar um sabor de *vasabarro*s, de J. J. Veiga (1987), um surrealismo marcante sem a menor preocupação de ser mais ou menos científico. A proposta deste trabalho é realizar a mitoanálise de um lugar, de uma comunidade, com base em seu contexto simbólico, inspirada nos trabalhos de Gaston Bachelard, Edgar Morin, Gilbert Durand, Manuel Barbosa, José Carlos de Paula Carvalho e, mais recentemente, de Michel Maffesoli: indago que mitos são narrados na pós modernidade. As histórias de vida trazidas pelos sujeitos nesses povoados interessaram-me ao tomar como fio condutor a idéia do saber profundo. Antes de mostrar o significado dessa matriz conceitual quero descrever o caminho de encontro até estas *corrutelas* típicas do interior goiano.

Jadir de Moraes Pessoa, meu orientador, ressaltou durante o seu curso intitulado *Cultura e Educação no contexto das ações rurais coletivas*, o seu projeto de estudar os pequenos povoados, a exemplo do que fora feito em São Paulo, por Antônio Cândido, no fim dos anos 1950 tendo o município de Bofete como parâmetro. Este autor analisa os bairros rurais, aglomerações de caipiras cujas relações vicinais ressaltavam a fartura dos mínimos vitais. Este percurso que envolve a Antropologia e a Educação, não foi feito no estado de Goiás e poderia ser fonte reveladora de pesquisa. Lá fomos – Rusvênia Silva¹, Geógrafa, doutoranda pela Universidade de São Paulo e eu – mapear as possibilidades para realizar este estudo, procurando identificar os povoamentos que poderiam receber uma investigação etnográfica com base no trabalho de campo e das análises desse contexto, pensar as coisas da educação sob o olhar antropológico, no meu caso.

Conheci primeiramente Roselândia, que fica na estrada que liga Goiânia à Bela Vista de Goiás, e está situada a cerca de 25 km do sul de Goiânia. O povoado vive atualmente do turismo gastronômico, em virtude da existência do *parque do cerrado*, restaurante e hotel fazenda da região cujo proprietário emprega as pessoas da comunidade. Estudos que tomam o termo pluriatividade como os de José Graziano Silva e Mauro Eduardo del Grossi (1998), ressaltam a importância das reorganizações familiares em torno do trabalho na própria região e que sedimentam as pessoas na lógica de sua cultura, sem o desgaste abrupto da procura e da saída da comunidade por trabalho, em tempos de globalismo flexível.

¹ Rusvênia Silva (“Rus”) estuda os mesmos povoados na perspectiva geográfica.

Em um segundo momento, após orientação, segui para a cidade de Itapuranga sem o acaso da pesquisa, porque Jadir, filho da região do Mato Grosso de Goiás, havia mencionado os povoados de Santa Amália (no caminho para a cidade de Goiás), Araçu, Lages, Cibele, Caiçara. Em uma primeira visita a campo, outros mais foram visitados: Lua Nova, Calcilândia, Pindura Saia, Uruana, Santa Rita (povoado de duzentos anos, distrito de Faina). A categoria espacial que busquei tinha sido a de dois tipos de povoados: os de beira de estrada e os de fim de linha. São exemplos desses povoados Cibele, ligada à estrada por uma via de terra, e Caiçara, que se liga diretamente a Itapuranga pela estrada cujo o asfalto termina naquele povoado, que se comunica com Faina, por um trecho de estrada de chão. Privilegiei aqueles povoados e quis verificar se havia uma correlação entre acesso, cultura camponesa, permanências e mudanças.

As trocas entre os conhecimentos e saberes de Rusvênia, dos entrevistados, do orientador Jadir e os meus neste aprendizado que durou os anos de 2004, 2005, 2006 foi grande. Cresci, sem dúvida, sobretudo como pessoa nessa aventura antropológica, que não prescindiu do que chamei “acertos e desacertos de campo”. Trata-se do mesmo sentido do *Anthropological Blues* de que fala Da Matta (1978), do encontro e do sentimento das trocas afetivas entre pesquisadores e nativos: desencontros, solidão e descobertas. Como diz o professor Brandão (pess. com. 2002) “as crianças só aprendem quando os pais se distraem”. Faltaram-me, por vezes, o gravador e o caderno de campo para registrar as prosas entre meus interlocutores nas quais revelavam seu ser e estar no mundo sob a ótica da cultura camponesa no que a linguagem é a grande porta-voz da narrativa mítica dos que chamo, sem temor, de primitivos- próximos. Da Matta (1978, p. 28), confessa: “pois já não se trata mais de depositar no selvagem africano ou melanésio o mundo de práticas primitivas que se deseja objetificar e inventariar, mas de descobri-las em nós.” Essa expressão, além de configurar a raiz do camponês – sertanejo e caipira – que já não sou mais, relembra em mim, nesses sujeitos estudados, o que sou: também parte primitivo-próxima desse saber profundo, o de “caipira universal”, segundo a alcunha utilizada por Sidney V. Pimentel a meu respeito de forma jocosa. Neste época, estudei sobre a categoria sertanejos, caipiras, durante a especialização em Antropologia Social, nos anos de 1997 e 1998, na Universidade Federal de Goiás. O primitivo-próximo é um conceito nascido de uma atitude etnográfica ao mesmo tempo pessoal, do estranhamento e da aproximação do outro, ao mesmo tempo teórica quando busco o saber, que é profundo, porque está subterrâneo na memória dos sujeitos da minha cidade natal, Goiânia. Esta guarda, em sua intensa ruralidade, mascarada por arranha-ceús hoje, antes na *art déco* do seu início, um mito – o da modernidade desencantada – como a que estudou o Professor Manuel Ferreira Lima Filho (2001) tomando o

processo de interiorização da Marcha para o Oeste. Penso que esta denúncia moderna de que não havia atraso em Goiás, voz pulsante deste outro sertanejo e caipira, volta à cena no subterrâneo dos nós-outros, evocando a tradição de nossos lugares pensados na mítica dos laços culturais camponeses antigos que se renovam.

As primeiras visitas a campo fizeram alterar alguns questionamentos e possibilitaram aguçar o olhar para outros. Alguns rituais de que participei com aquelas pessoas – casamento, funeral, missa na roça em Caiçara, cavalgada ecológica, dois cultos evangélicos e, missa na igreja, além da colheita da lavoura comunitária em Cibebe, foram reveladores. No ano de 2005, fiz sete visitas em torno de uma semana cada uma, além da volta a campo, em 2006, durante duas semanas, no mês de março, para verificação de mais dados que estavam pendentes em documentos nos cartórios daqueles povoados. A realização desta tarefa contou com a meticulosidade de Itamar Evangelista, em Cibebe, e, de Cesário Cunha, em Caiçara. Durante a pesquisa, vivi ritos de passagem, trocas infinitas de colares recebidos e de miçangas prometidas, como Da Matta ressalta em seu *O ofício do etnógrafo ou como Ter Anthropological Blues (1978)* e de surpresas como a generosidade do não-retorno vivenciado por Da Matta, quando o índiozinho Apinayé Pengi presenteia o antropólogo generosamente com um colar dizendo: “para seu filho”.

Também no encontro com o outro recebi mais do que ofertei, como as cabaças que foram dadas por Ítalo que as limpou cuidadosamente para me dar como enfeite, sem a espera do retorno no sistema de dar-receber-retribuir, as vezes por pura generosidade. Confidências e intimidades, solidariedade e confiança estabelecidas quando me ofereceram carne de paca astuciosamente caçada por essa gente que “não caça de jeito nenhum!” temerosos das multas e sanções do IBAMA. Também este encontro me mostrou a relativização a partir de Dona Alice que nos contou sobre uma mulher da vida que oferecia, quando Alice era pequena, pedaços de bolo sempre que a via. Trocas afetivas reveladas por essa mulher de oitenta anos, na relativização profundamente humana do encontro com aquela prostituta tão diferente da matriarca de Cibebe. Ela entendeu, melhor do que alguns pesquisadores que a alteridade merece respeito. Revelou-me também uma profunda amizade a partir do dizer de Leonel e Joana de Caiçara sobre seu vizinho e as ameaças que ele sofre por parte da Prefeitura de Faina. O Estado queria tirar o cão do velhinho, contam Joana e Leonel que o defenderam: “é o único parente dele aqui seu moço”. Jeitinhos brasileiros, redes e alianças que o Estado e suas leis não conseguem dar conta e tem que flexibilizar os seus “dogmas”. Emoções dos relatos, risos juntos inesquecíveis, amizade eterna entre Rus, Joana, Leonel e eu.

Por outro lado, também me senti farta das trocas, às vezes com o mesmo sentimento de Malinoswski em seu diário (1989). Descobri que amar o nativo é muito difícil e a psicanálise de quatro anos me ajudou muito (santo Freud!): podemos amar e odiar até os filhos que vêm de nós. Na verdade, encontrei o nó do caminho de encontros das subjetividades descobrir-me cobrada na amizade pelos informantes – chave de um *potlatch*² que precisaria de muitas vidas para ser retribuído. Fartei-me nas jantãs de todos os itens do cardápio goiano em que uma comensalidade eterna envolve a gente, nos quilos a mais da chegada em casa. Saía sempre munida de matulas e de vasilhas ainda não devolvidas, solicitadas pelos meus sujeitos- chaves ao voltar para os povoados. Vexame de pesquisadora – a devolução tem que ser com a vasilha cheia, todos sabem disso. O controle de impressões a que é submetida uma pesquisadora: mulher, jovem que chega de carro até esses universos está repleto de ingadações, reticências e observações veladas, mas também eloqüentes. Uma maior proximidade, cabo de força da pesquisa, tornou-me familiar em Cibeles e Caiçara e me fe voltar para casa meio exótica. Nesse caminho etnográfico, preparei-me teoricamente, mas o que não foi programado deu mais certo: levei feijões que voltaram intactos (vergonha de minhas miçangas) que não puderam ser dados em um mundo de fartura e de solidariedade em que a fome é minada pela ajuda mútua. Agüentei chacota de amigos e do namorado nos telefones públicos em Cibeles e Caiçara, em que os celulares, “suspeita pelo moderno”, as vezes não funcionam: “ganhou a eleição em Cibeles? vai um quilo de feijão e receba um voto!”.

Por controle de impressões, retomo a expressão de Berreman (1980, p. 125) quando estudou uma vila no Himalaia e aponta a forma de recepção e da hierarquia dos olhares que vigiam: “as impressões decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que os indivíduos fazem, assim como do que dizem, tanto em público, isto é, quando pensam que não estão sendo observados.”

“Rus” e eu passamos por esse controle e defino duas formas distintas de aproximação etnográfica, em Cibeles e Caiçara. Pesquisamos e fomos pesquisadas: “mulher passou dos vinte não casa mais”, disse respeitosamente seu Losa nos quatro dias de “cumê à vontade”, em sua casa. As primeiras análises e os retornos a esses povoados modificaram as

² Sistema de trocas melanésio estudado por Marcel Mauss (1974). “Potlatch” significa Dom na linguagem nootka. Nos fins do século XIX, o sociólogo francês Marcel Mauss (1974) verteu sobre ela a teoria mais completa no seu *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Este mesmo sistema foi estudado na vida social das tribos índias do Nordeste americano, exemplo notável desta prática do “potlatch” que foi encontrada por todo o lado nas tribos primitivas, de modos diferentes. O “potlatch” é um ritual em que se desenrola quando um chefe oferece ostensivamente uma quantidade enorme de riquezas a um rival. para o humilhar ou desafiar. Este último, para apagar a humilhação e contrariar o desafio tem de dar satisfação à obrigação moral que reconheceu ao aceitar o dom. Assim, deve mais tarde ser organizado um novo “potlatch”, mais importante que o anterior, onde deve se mostrar mais generoso que o primeiro.

idéias iniciais que tínhamos. Primeiramente, quando chegamos a Cibele, encontramos, depois de estabelecer contato com Altair dono da venda, Maximínia, que fora aluna de Rusvênia em Itapuranga. Dos “outros” eu me tornei a mais distante, embora os laços que estabeleci foram tão próximos quantos os de minha companheira de pesquisa, porque descobrimos juntas uma Maximínia diferente da aluna que tinha sido. Tudo naquele contexto se mostrava “outro”. À primeira vista, “não havia benzedores” e estava certa de que as lógicas pentecostais e neopentecotais tinham acabado com as tradições religiosas camponesas. Tratava-se de uma articulação de idéias extraídas de entrevistas em casa de evangélicos – parecia que Cibele tinha se tornado, embora protegida e cercada pela estrada de chão, um reduto evangélico sem oferecer chance aos saberes e práticas religiosas tradicionais do catolicismo popular: “não há benzedoras, não participamos da folia”, eram as observações que obtive. Entretanto, o que havia permanecido na interpretação sobre Cibele se reafirmou durante a pesquisa: era um povoado em que as amarras culturais da ajuda-mútua preservaram o conteúdo das relações vicinais típicas do mundo caipira. O sentido de sua religiosidade retomava, na imposição de mãos dos pastores e obreiros, antigas práticas das benzedoras e elas foram apontadas em outras ocasiões, embora na surdina.

A nossa experiência em Caiçara pode ser vista com a mesma relutância que Barreman (1962) sentira em relação aos aldeões de Sirkanda: todos nos ignoraram. Esse foi um dado importante. Caiçara, que nesta tese se apresenta como o tipo de povoado cortado pelo asfalto, acostumou-se com a inserção do Estado em sua existência. Caiçara foi município, perdeu esse *status* e se sente “esquecido de tudo e de todos”, por isso a desconfiança em termos do que é estranho: agentes oficiais do governo ou enfermeiras, ou funcionárias da prefeitura. Como os sujeitos acreditavam que éramos funcionárias do Estado, uma insuportável demanda assistencialista, estabeleceu-se no início. Nesse povoado, no entanto, Marilo, professor da escola e eu estabelecemos, por esses desígnios que estão além da explicação científica uma rede afetual, como diz Maffesoli (2006). A partir daí tudo pareceu mais fácil nesta Caiçara sertaneja, embora muitas vezes tivemos de ir até os entrevistados sem Marilo. Quando presente, ele mostrava todos “bem demais na foto”. Aos poucos, traçamos caminhos e análises importantes para serem salientadas, como a de que Caiçara pede socorro à tradição. Pela oralidade de sua gente, um sabor nostálgico faz apontar, com maior facilidade as benzedoras, os foliões, o desejo pela festa da padroeira. É um sinal da agonia do povoado à procura de identidade – a do sertão e a da roça – que seus habitantes nunca deixaram de se referenciar. Deste modo, o saber profundo exalta a suspeita pelo que é moderno, que se tornou tema complementar do saber profundo. Trata-se por suspeita o saber perito, escolar, médico

versus o apelo ao saber profundo, que se acredita sem suspeitar como o primeiro, núcleo de descoberta desta tese.

Chamei alguns estágios da aproximação etnográfica em relação aos nativos deste estudo, por quatro momentos: *oficial* (éramos reconhecidas como agentes do governo, políticos ou representantes da prefeitura, ou agentes de saúde), *estranho* (fomos ao cemitério nos povoados na primeira vez e nos perguntaram quando da terceira visita se estávamos pesquisando sobre a morte), *ingênuo* (éramos tanto em Cibebe e Caiçara acompanhadas pelos nossos primeiros informantes). As impressões eram todas coerentes, e queríamos a incoerência e as antinomias de Dionísio³. Tivemos, astuciosamente, que andar pelos nossos próprios pés, conduzidas pelos achados da pesquisa, sem um controle meio abusivo dos informantes-chave. Percebemos, por exemplo que havia benzedores em Cibebe, cidade que possui uma influência evangélica bastante forte, mas que revela um conteúdo periférico e não menos profundo desse saber. Em Caiçara, a importância da benzeção é central, mas, como se trata de um povoado de maior intensidade de travessia urbana, as benzedoras são buscadas em retorno a uma tradição reinventada, pela necessidade de abrigo do sujeito que vê a agonia de sua matriz cultural camponesa ameaçada. Por fim, a *eureka da pesquisa*: identificamos desse universo, por ocasião da descoberta de eixos condutores desta análise: o saber nas casas, vendas, as reuniões não-oficiais entre membros de igreja, as pamonhadas, os encontros nas roças, cavalgadas ecológicas, topos de saber profundo. Neste aprender surgem momentos de construção teórica, verdadeiros *creodos*, saberes que inconscientemente se cruzam na acepção de Maffesoli (2006). O título desta tese é exemplo deste creodo. Seu Losa, de Cibebe, disse no momento da entrevista, referindo-se ao povoado em que mora: “lugar é laço”. Ao ler sobre o tempo das tribos, encontro essa mesma idéia, como se o saber realmente circulasse como demonstra a seguinte passagem: “podemos dizer que lugar se torna laço, e isso nos lembra que talvez estejamos diante de uma estrutura antropológica que faz com que a agregação em torno de um espaço seja o dado básico de toda forma de socialidade. Espaço e Socialidade (MAFFESOLI, 2006, p. 211)”.

Esta tese, não se centra na benzeção e sim na matriz conceitual do saber profundo que fui colher nos povoados em um movimento parecido ao de Durkheim (1990). Procuo falar sobre a essência da cultura camponesa e evidenciarr sobre de que forma seus elementos circulam no plural em meio à urbanidade. As categorias do primitivo-próximo (o sujeito de saber profundo) em seu estar – juntos da cotidianidade pulsante de suas vidas traduzem no

³ Deus da mitologia greco-romana, deus do conflito, deus do campo, que será a referência ao longo desta tese.

falar, na oralidade um saber não sabido que se ensina na cozinha, na lida no campo, na prosa familiar, nos *causos* contados nas vendas tecendo fios sobre: a religiosidade, o imaginário, a moralidade. Conteúdos da visão de mundo desses sujeitos que apostam no saber profundo e suspeitam do saber moderno. A relação deste sujeito camponês que procuro baseia-se na espacialidade e nos ensinamentos dos eixos de trabalho, da terra e da família, procurando o saber profundo existente nesse núcleo de relações fechadas. Este saber nem sempre é simples de ser buscado ante as imposições de novas formas de trabalho, das emigrações, entretanto, torna-se referência de conhecimento que é passado de geração a geração.

Nesta reflexão, o objeto de estudo é o saber camponês. O conteúdo de conhecimento, práticas e sujeitos fazem parte da matriz conceitual “saber profundo”, inspirada pelo movimento da profundidade de autores como Gaston Bachelard (2001, 2001, 2003), Edgar Morin (*apud* BARBOSA, 1997; CARVALHO, 1982, 1984, 1985, 1986, 1987, 1990), Gilbert Durand (1997), José Carlos de Paula Carvalho (1982, 1984, 1985, 1986, 1987, 1990), Michel Maffesoli (1984, 2005, 2006) e da hermenêutica, Clifford Geertz (1989, 1997, 2001), Marshall Sahlins (2003), dentre outros. A metodologia que suspeita da razão, da ciência e do moderno toma o irracional dionísaco dos atores sociais como ponto de partida. A dupla hermenêutica começa, segundo Moreira (2002, p. 51-52) interpretando os dados que por sua vez interpretam o mundo em que os atores vivem (pessoas e suas atividades). “A observação participante, a entrevista, a história de vida são a forma de coleta do fenomenólogo (MOREIRA, 2002, p. 52-51)”. A trajetória da fenomenologia e da hermenêutica tornam-se as âncoras teóricas nesta reflexão. Ressalto a busca pelo saber profundo citando Merleau- Ponty (1999, p. 19) ao afirmar que “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta profundidade quanto um tratado de filosofia.”

Busco não um conceito, um paradigma, mas o termo matriz no qual se baseia esta análise. Maffesoli (2005)⁴, que entende paradigma não como modelo, utiliza o termo matriz por suspeitar da necessidade positivista da categoria ou do conceito. Prefere, e eu também o “miniconceito”, que chamo aqui de saber profundo, porém como o termo pode produzir certa torcida de nariz denomino de matriz do saber profundo a ancoragem teórica desta tese. A noção matricial do saber profundo refere-se aos guardados da memória (raiz da cultura camponesa), à porta de entrada da oralidade (o dito, o expresso), à comunidade (a roupagem, o contorno), e ao cotidiano (cenário efervecente), em que está o sujeito aprendendo e ensinando.

⁴ Em video conferência conforme consta nas referências.

Pretendo recompor dos fios da memória os sujeitos dos povoados de Caiçara e Cibele e localizar os eixos de saber provenientes de suas práticas cotidianas, tecendo a concretude do estar-junto de seus atores. Procuo a “sensatez de Tatarana” como ressaltado na epígrafe desta introdução. Expor, assim uma interpretação da fala sábia do cotidiano nesse texto. Isto é, recortar no papel as linhas tortuosas da linguagem arbitrária confidente dito do saber profundo. O texto é forma de tradução da oralidade pulsante de cultura. Nestas linhas, apresentarei Cibele e Caiçara, comunidades de saber profundo, as representações do aprender e ensinar para os atores desse cotidiano e seus lugares pedagógicos.

Cibele e Caiçara, são espaços femininos, densos, fecundos, útero de sertão. As cidades que as margeiam, o mundo urbano, são o reino masculino dos saberes racionais que nas comunidades de saber profundo chegam para violar de Ciência/de Estado/de Razão a cultura da aprendizagem oral/comunitária/popular e profunda. Na interpretação das pontes que unem um e outro sobrepõe-se – o feminino/reino dos sertões de Dionísio/micro /interno/útero gerando roça sertão comunidades/pessoa/saber inculto/cozinha (a) morosa de ritmo lento kairós/benzeção que cura/domínio popular. A cidade estrutura – o masculino reino urbano de Apolo/macro/externo/falo dominador da ciência/sociedade/indivíduo/saber racional/ *fast food* insípido do *chronos* apressado/medicina suspeita do remédio “é droga” do saber nobiliárquico.

Procuo, no contorno da abordagem do saber profundo, as relações teóricas entre Hermenêutica, a Fenomenologia, a Nova História, as Representações Sociais buscando a oralidade de uma memória cultural do sujeito ordinário, na vida cotidiana no mundo camponês. Esse embasamento teórico será o conteúdo do primeiro capítulo *A Mêtis do Sertão*.

A crítica que Certeau (2003) tece a respeito da obra de Bourdieu, apresenta a questão do universo de relações micro estruturais ligadas ao domínio feminino que o segundo não privilegia. A não-aproximação da teoria bourdiesiana com a fenomenologia, com os estudos hermenêuticos e com a abordagem do ator no cotidiano não foi, entretanto, motivo para descartar a sua análise sobre o campo religioso. Certeau (2003, p. 249) é contundente: “Em contrapartida, apesar de ser um grosso volume *La distinction* nada diz sobre o modo de cozinhar como acontece em geral em Bourdieu, as atividades femininas são um lugar de silêncio ou de desinteresse que a análise nem se dá o trabalho de levar em conta.”.

Onde encontrar afinal os elementos que configurem o modo de vida camponês? Por uma questão de método e por realizar um em estudo ainda inédito, sob o ponto de vista da antropologia da educação – povoados goianos e seus saberes – é que escolhi após um levantamento e análise orientada ao longo do curso de doutorado, estudar dois pequenos

povoados do interior do estado de Goiás. Objetivando, assim compor o sentido de ser e estar no mundo a partir da ótica camponesa, seu *ethos*, o tom o caráter, e sua visão de mundo a partir da teia de relações de sua cultura. Procurei enfim abraçar a teoria interpretativa de Geertz e numa primeira de muitas prosas, situar-me, conversar com eles e salvar o dito. Esse caminho será descrito, escopo do capítulo dois.

O aprender e o ensinar, de uma geração a outra, o universo do trabalho, as manifestações religiosas e musicais, nos ofícios da cozinha e do tecer esquecido das fiandeiras, tudo isso representa a cultura viva de relações expressas em um contexto, atravessado também pelo saber inscrito do poder oficial de um universo urbano, o qual dotado de um capital simbólico, envolve, no campo da aprendizagem, agentes de maior força, subsumindo as folhas rôtas do texto vivo das personagens caipiras, rurais, camponesas– de tantos nomes e definições. Na sutura e na astúcia do negaceio cultural, esses atores aparecem, submergem desse controle racional, expressando na fala e na imaginação, o seu saber profundo.

O campo foi cantado por poetas como *locus* simbólico e idílico da terra, romantizado, endeusado também como lugar do aprender da criança, pai do homem, Emílios, indivíduos puros, folhas brancas em que nada está escrito. A terra musa, virginal na essência do mundo urbano pronta para explorá-la é lugar desse aprender.

Das idéias em que se situa o princípio norteador desta tese, procuro entender, na escuta infinita em boca e ouvido do trabalho etnográfico, esses sujeitos, inserindo nessa abordagem um conceito de aprendizagem que não se circunscreva na descrição da escola rural, mesmo porque esse aspecto já foi abordado em outros estudos. Pretendo estudar, com base nesses povoados, as travessias e trocas culturais, indagando as formas da cultura camponesa que ainda permanecem na passagem rural e urbana perscrutando nesses nós os momentos da transferência de cultura dentro do cotidiano, atravessado pela identidade sertaneja e caipira. Nestes topos a comunidade de saber profundo de Caiçara e Cibele dizem sobre seu contexto a partir do dito de seus sujeitos. As leituras sobre a história de vida e história oral de autores clássicos como Bosi (1994), Thompson (1998), Bakthin (1997), foram-me imprescindíveis. O capítulo três chamado de Topos de Saber profundo será o lugar da fala transcrita em texto destes sujeitos. Foram 20 fitas gravadas, em um trabalho de campo que durou dois anos, munida da máquina de fotografar e do caderno de campo. É preciso salientar que a história oral, como método de pesquisa, é recente em sua expressão, *tão recente quanto o gravador*, no entanto, a tradição oral é tão antiga quanto a história. Essa lógica foi explorada por Paul Thompson (1998) em seu livro *A voz do Passado*. Thompson

estudou, nos anos 1960, em Essex Inglaterra os *ordinary people*, visando buscar na história oral a reconstrução de uma processo bidirecional (observador e ator). Thompson (1998, p. 197) afirma:

Toda fonte histórica derivada da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade. Descolar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, nas expectativa de atingir a verdade oculta.

Esses sujeitos e sua percepção e saberes foram o centro deste estudo. Privilegei os lugares de sua memória e os espaços em que eles ancoram o seu estar- junto. O mundo é “o devaneio de nossa casa”, aponta Bachelard (2003). Por isso, “O homem do campo vê o mundo em miniatura” (QUEIROZ, 1973). Maria Isaura Pereira de Queiroz ressalta esse aspecto e reforça tal idéia: “as léguas não tem medida fixa no meio rural brasileiro, variam conforme as regiões, conforme as localidades, conforme as pessoas. “Toda distância parece pequena ao sitiante tradicional porque é avaliada segundo as relações sociais estreitas de parentesco e vizinhança (QUEIROZ, 1973, p. 65)”.

Na história dos deslocamentos populacionais o rancho, o embornal cheio e a grande extensão de terra para plantar o seu sustento na faina diária caracterizam a identidade desse sujeito, o caboclo caipira. Há, porém, um devaneio de sertão na roupagem desses que ficam, os sujeitos dos povoados que pesquisei. A função do habitar naqueles povoados traduz como dimensão geográfica particular (BACHELARD, 2003, p. 192), o conjunto de casas em que a vida familiar (base das relações entre esses sujeitos) singular e coletiva é sempre morada da segurança e ventura. No intercurso do espaço urbano e rural, os povoados medeiam essas relações, traduzindo novas configurações inditárias ao sujeito de saber profundo, o que é o tema central do capítulo quatro sobre segurança e suspeita pelo moderno.

Os povoados são testemunhos, imagens que aparecem no presente e reinventam lugares de outrora, lembrados na travessia pelo universo rural, quadros que surgem da memória dos pioneiros que migraram de outras paragens. Para os que chegam, a cada dia é reiventada a lembrança sobre o lugar, o refúgio, calcados na identidade ligada à cultura camponesa.

Na realidade, Henri Mendras (1978) observa que a idéia utópica do amor à terra que é cantada pelos poetas como sinal de idealização do mundo rural é uma *fausse idée* idílica. Quanto menor o laço jurídico, menor o apego a ela. Caso se esgote, o camponês vai para o vasto mundo à procura de seu sustento, absorve a inovação com facilidade se essa não

colocar seus sistemas técnico e social em risco⁵. Contudo, esse estado de passagem, que se traduz no aspecto provisório já destacado é diferente nos dois casos, os que vão e os que ficam. Em um quadro atual de proximidade e desterritorialização, os sujeitos fragmentados ora se aproximam mais de seu local, seu eixo gerador de sua cultura e identidade, ora vivenciam suave ou abruptamente (os emigrantes) os efeitos da alteração do seu modo de vida. Ao falar desses trabalhadores rurais que emigram não posso deslocar dessa análise o pano de fundo do capitalismo flexível que avança sobre as relações de trabalho no campo e da precarização do trabalho e dos novos sentidos dele. Em conformidade com a obra de Ricardo Antunes (2001) na relação do trabalho o autor enxerga, a pulverização que cerca tempo, espaço, identidade e as amarras de sentido de ser e estar no mundo. São as relações vicinais, as expressões de religiosidade e aprendizagem que constituem um dos eixos da identidade deste camponês-caipira-sertanejo: a terra, o sertão é um vasto mundo a ser explorado, reflexo da visão dos antepassados caboclos e caipiras paulistas e mineiros, estudados por Cândido (2003). O eixo de manutenção desta identidade, desta comunidade continua ser a família e o ensinamento sobre a sua visão de mundo nas casas, o eixo do trabalho é reflexo desta relação de ajuda- mútua.

Este estudo, entretanto, conta, com base na história de vida dos moradores de Cibele e Caiçara, a produção e o saber desses sujeitos primitivos- próximos em seu estar-juntos na cadência da união da comunidade de saber profundo. Embora a lente em ver o mundo, a cultura, não dependa de se estar em um território geográfico ou de sua proximidade, não se pode negar, entretanto, que a alteração de um universo urbano e, por vezes além fronteiras altere o ritmo de vida, as expectativas do vir a ser no mundo e do afastamento de seu contexto, espaço geográfico com sentido, ligado à vida na terra. Por outro lado, apostamos nossas fichas na sobreposição de um universo urbano envolvente que não escapa à profunda teia da cultura, pela prática oral de uma memória camponesa ligada à tradição.

Entre confusão e sossego inicia-se o trabalho, na análise das capilaridades entre o mundo urbano e rural, investigando sua correlação e permanência de traços, variabilidades e mudanças. “Visite Cibele antes que ela acabe”⁶ anuncia um universo eminente da fuga do rural pelo encanto do urbano, já descrito nas cidades mortas de Monteiro Lobato (1977), no esvaziamento paulatino dos povoados ou pela atração do modo de vida citadino que chegou

⁵ Marcel Pagnol, escritor francês colocou esse aspecto na saga (Jean de la Florette, l'eau des collines e Manon des sources), a família de pequenos proprietários chega ao interior da França e começa, em uma região seca a conseguir drenar as plantações, o pai de Manon, Jean foi vítima da artimanha de seus vizinhos também proprietários, porque não tinham conseguido melhorar as suas plantações.

⁶ Dizeres contrastivos de uma placa em Cibele (que posteriormente foi retirada segundo relato de Maximina).

antes mesmo da industrialização no século XIX, como aborda Maria Izaura Pereira de Queiroz (1973). Intercalavam-se em período posterior, o da urbanização nas décadas de 30 a 50, elementos de culto ao rural, desde que visto com base no seu *status* como mola propulsora do país e suas monoculturas geradoras de divisas, para sustentar as artimanhas desenvolvimentistas da ideologia do ruralismo pedagógico no século XX

A paisagem é tudo o que se descortina nesses povoados – *é o que mais há na terra* – no dizer de Saramago (1999). É uma terra de plantio de policultura, sobretudo nos terreiros das casas. Milho, feijão, arroz (roça comunitária), mandioca e algumas roseiras e lírios, evidenciam que beleza e estética do frutos da terra se confundem, exemplo de mínimos vitais e sombras de árvores embelezadas pelas cores que se movem nos “terreiros”. De sertão em sertão criaram-se bairros, vilas, povoados, cidades, distritos. Catuçaba, objeto de estudo de Brandão (1990) em seu *O Trabalho de Saber* revela esses retalhos de povoados na colcha dos descampados sertanejos.

Procurei destacar o modo de vida desses sujeitos com base na produção, religião, festa, espaços da casa e das vendas, todos eixos de aprendizagem sustentados pelo cultivo da terra, suas relações de trabalho, em uma colheita empírica de traços inerentes à cultura desses sujeitos e de novos imperativos de sua mudança.

Com a análise de um conceito semiótico de cultura, procuro investigar com base na fala dos agentes em seu contexto cultural o *quantum* simbólico que reveste esses eixos, topos do saber profundo. Quando de um prévio trabalho de campo em Cibele e Caiçara, na observação dos fatores que mantinham as gentes desses povoados, um primeiro olhar de pesquisa mapeou primeiramente os círculos concêntricos que ligavam esses camponeses aos povoados, a busca de religião em uma comunidade moral, uma igreja (na concepção durkheimiana), o comércio, as trocas sociais nas festas e mutirões.

Na leitura de Queiroz e Cândido esses elementos de análise da busca do *sal, fé, justiça e festa* em relação ao mundo urbano, ainda estão presentes como organizadores do espaço central nas vilas e pequenos povoados que uniam os sitiantes, meeiros e demais categorias de camponeses que a eles acorriam para as suas necessidades.

Tudo é uma questão de texto para a leitura interpretativa. Aqui nesse estudo tudo será uma questão de forma simétrica de construção textual baseada num conteúdo de oralidade assimétrica densa, calada e eloqüente, “ato falho” do dito. A literatura ajudará a compor de outras personagens o conteúdo de outras vidas, ficção, representações opinativas sobre o ser e estar no mundo, sobreposições de vivências reais, de personagens imaginárias, complexas, concretas. Nesse cotidiano de saberes, em seu texto vivo, o senso comum é

ambrosia alimento dos deuses na interpretação antropológica, o senso comum é o senso social para Moscovici (2003, p. 203). Micro textos, falas mudas que nos ajudam a ir do micro ao macro sociológico (MOSCOVICI, 2003, p. 221). Nesse trabalho ir ao sentido comunitário de uma fala mais ou menos comum das diferentes pessoas que entrevistamos que estivemos convivendo *na aldeia* de seus saberes, mais especificamente. O senso comum é o veio da noção comunitária, núcleo de sentido que quero expor.

Conforme apontarei no capítulo primeiro o aparato mítico mágico, versão original da narrativa mãe gaia da literatura, tem como princípio gerador na antropologia profunda um de “seus ítems” – a poética do *sapiens* (CARVALHO, 1987, p. 78). Caiçara e Cibele são realidades de conteúdo imaginário no coração ativo do interior goiano. Seus sujeitos gerem-se como seres negentrópicos (genética-social-cultural-profundamente) de saberes, como salienta Bachelard a dialética do universo na intimidade entre fogo, ar, água, terra, inclui o homem em sua esfera noológica (ligada ao espírito humano). Esses povoados são esferas assim denominadas que traduzem na leitura de Carvalho, de Morin e Durand “a confluência antagonista/complementar do imaginário da idéia de onde jorra a imaginação. (CARVALHO, 1987, p. 80)”. Os atores desses povoados configuram uma comunidade no jogo duplo de sua personalidade sócio-cultural, faces da poética do *sapiens*, trampolinagens do cotidiano. O seu fazer parte da imaginação não pela imagem que é na leitura fenomenológica em Husserl (apud MOREIRA, 2002) e Bachelard o aparente, mas do transcendente que a imaginação fecunda ensina. A imagem do caule da árvore é o aparente, o transcendente é a árvore imaginada. Como vemos a imagem de um televisor por exemplo distrai o que a imaginação da escuta vinda da oralidade ensina. Por isso, a rádio Primavera, grande pedagoga daquele sertão noticia as tramas de Caiçara e Cibele, melhor do que qualquer texto, toca o veio da imaginação de seus sujeitos, é popular e transcendente.

Como diz Bachelard a linguagem é o posto de comando da imaginação (2001). Carvalho toma o imaginário como “constituído por práticas simbólicas que por serem simbólicas, são necessariamente organizacionais e educativas, na medida em que criam vínculos de solidariedade e de contato.” (CARVALHO, 1987, p. 81).

O cotidiano, conforme aponta Maffesoli (2005), retomando a expressão de Marx em *O capital* faz ouvir “a relva crescer” é feito de fios insignificantes (1990, p. 103) e o acme de tempo mais mítico de kairós do que khronos. Segundo Teixeira (1990, p. 119) “a solidariedade de base une os habitantes de um mesmo lugar é o tempo que tentamos freiar”. O espaço, a espacialidade de Caiçara e Cibele, aproximam-se de carro no asfalto racionalizador da mítica Caiçara, ou da estrada de chão dos contornos curvos da mãe Cibele, movimentos de

ir e vir a pé, de carro, carroça, moto, bicicleta, ou nos ônibus que partem de Faina e de Itapuranga até esses lugares, freios de tempo, comunidades de saber profundo.

No capítulo dois, cômputo as narrativas dos informantes de pequenos povoados do interior goiano centra-se na busca de caracterizar o *ethos* e visão de mundo camponeses direcionando os eixos de análise para as relações de trabalho, as formas sociais de interação e as somas de aprendizagem que totalizam um universo de saber, a ser lido e interpretado em seu contexto. A atitude de leitura de um texto que será empreendida pela análise esboçada nessas linhas visa um comprometimento teórico e etnográfico pela hermenêutica sem deixar de buscar quando da descrição da fala nativa, o seu escutar e na tentativa de salvar o dito buscar ao mesmo tempo o universo de sentido dos sujeitos do campo. Esses confluem de imaginário e realidade os seus topos de saber nas casas (espaço privado), vendas e bares (espaço público), igrejas e nas roças comunitárias e de pimentas (trabalho) e na escola.

A fenomenologia me ajustou o olhar sobre os sujeitos, interpretando a partir dela as imagens faladas e os retratos que figuram tanto a memória do dito, quanto da fala gravada e registrada nas fotos uma busca dos lugares de saber. Uma *topofilia* desses espaços de aprendizagem a que ocorrem esses sujeitos, a roça, a casa, a igreja com todos os seus refúgios de saber, ainda que insignificantes pela leitura positivista de um saber oficial centrado na escola. Buscarei as miudezas dos saberes, plenos de sentido na leitura fenomenológica de Bachelard. A atitude de análise hermenêutica carece de uma seqüência fenomenológica de olhar o “quem” das coisas, esse é o fio condutor analítico dessa paragem teórica.

O procedimento de buscar o transcendente no dito, perfaz imagens até a imaginação fecunda. Geertz (1989, 1997, 2001) em suas principais obras previne o etnógrafo que é preciso olhar por sobre os ombros do nativo, como se estivéssemos na ponta dos pés tentando enxergar nos rituais mais solenes ou insignificamente cotidianos o contexto que iremos descrever e interpretar. Na ponta dos pés é a atitude do etnógrafo que recolhe na sua memória individual relatos coletivos de sujeitos, outros, de universo camponês.

Apresento as comunidades de saber profundo, com núcleo de sentido formado pelas noções do primitivo- próximo e do estar- junto com base no saber profundo e na suspeita pelo moderno procurando redimensionar esses pequenos nós de trama rural entremeados de linhas urbanas e tirar dessa densidade e profundidade o revelar de seus saberes. A partir daí outras indagações permearam a tese no contorno do saber profundo: quais são os seus sujeitos? Onde estão os seus retalhos de cultura na composição de sua memória? Como é o seu aprender? De que forma a tríade capela, família, mutirão que configurava os seus

mínimos sociais se modificou? Como *as comunidades de saber profundo* se definem como travessias entre campo e cidade? Onde estão seus principais *locus de saber profundo*? Quais as representações que fazem do campo e da cidade? Qual o significado que permeia os símbolos de saber? Seria a idéia de bairro, o *continuum* ou a mudança, a ruptura, a utilidade do mundo de capitalismo flexível que os absorve?

A luta pelo status do diálogo Antropologia e Educação feita nesta análise traz como seus porta-vozes as temáticas da escola rural, da religião, da produção, do transporte, das formas de sociabilidade (as festas tradicionais, os encontros, cavalgadas ecológicas, dentre outras) das topofilias de seus atores – a casa, a venda, o terreiro, a horta, que evocam locais que se guardam a memória individual de seus atores retalhos de um todo compreensível da fala coletiva de seus discursos mitos que se contam e substituem a grande narrativa da história: passado, presente, futuro.

Ao longo desta tese o deus que privilegio não é Theos, a Ratio, mas sim Dionísio. A Razão, desde o surgimento da dominação burocrática, impregnou a escola de sua lógica, episteme de nossa época, a ordem “é o pseudônimo laico de Deus” e essa estrutura de tipo clássico promove a determinação sistemática do “ser morto”. Dionísio é do campo, leva as mulheres (seres da comunidade parteiras, mulheres dos oráculos, feiticeiras, mundo da cozinha alquímica), do mundo não domesticado, que não se conhece, do medo que o homem citadino tem de seu saber, colocado como popular, irracional, não científico.

O saber do mundo rural fica à margem. Porém, os aportes dionisíacos aparecem nos ruídos do dia a dia desse cotidiano que é realidade e imaginário, luz e sombra, ordem e desordem, conflito. É esse complexo de antinomias que o homem, na concepção de Jung lida em Maffesoli (TEIXEIRA, 1990, p. 114), se torna um ser complexo e que a escola nos moldes oficiais não consegue abarcar. A criança, o jovem estão no meio da escola entre a corda bamba de múltiplos universos, o sentido do mercado e sua lógica, o sentido profundo de sua comunidade. Essa coagulação mesclada de expressões enraizadas na vivência: o comer, as festas, as interações, as estórias ao pé do fogão, o jocoso que na escola parecem esvaziar-se na sua rotina, mas que reaparecem a todo instante inculcadas na raiz profunda de sua cultura. Rural e urbano se interpenetram são espaços sobrepostos na escola desses povoados, transferências, opiniões, doxas compartilhadas de conversas a meio passo de conclusões, povoam-se mistérios na arte da conversação “do pensar em voz alta” (MOSCOVICI, 2003, p. 51).

A aprendizagem é uma forma de domesticar o universo e seus códigos, a escola é a instituição que leva o discurso racional, científico com o pé no chão do mundo rural

tradicional, comunitário, irracional “de caça não autorizada”⁷. As representações do mundo da ciência, da revolução científica são um alvo a ser perseguido pelo pensamento primitivo, aqui entendido como primevo, anterior, de nosso primeiro sentido do mundo. Moscovici esclarece nesse sentido: “o propósito de todas as representações é tornar algo não familiar ou a própria não familiaridade, familiar (2003, p. 20)”. A mesma representação que leva nesta pesquisa algumas pessoas de Cibele, “mais estudadas” a explicarem seu nome, como vindo de uma deusa da fertilidade⁸, por exemplo, uma referência mítica de outros povos, revivida no sertão goiano. Trata-se de uma cosmogonia de sobreposições de saberes entre o mundo rural e urbano, ruralidades que vêm e que vão. Em outro contexto em relação a explicação do mundo, no pensar em voz alta, a mesma fórmula foi usada por um “matuto”, anos atrás, e que se tornou uma história recontada, em minha família, de um caboclo chamado Antônio Peixoto que, em 1969, dava uma explicação sobre a ida e o funcionamento do foguete que fora à Lua: “Pela eletricidade da *pórva*”. A explicação de senso comum tentava manipular códigos, em uma arte de “sentir-se em casa”, na concepção de Moscovici (2003), que a astúcia cotidiana traduz, dando sentido ao não familiar. Nas palavras de Moscovici (2003, p. 59) “é por isso que, ao se estudar uma representação, nós devemos sempre tentar descobrir a característica não-familiar que a motivou, que esta absorveu”.

Carvalho ressalta que se deve pensar a etnologia aplicada à escuta do outro e relembra que, para Durkheim a pedagogia nada mais é do que a reflexão aplicada tão metodicamente quanto possível sobre as coisas da educação. Para Carvalho, a educação tem como fundamento a cultura que se torna o horizonte, e o meio cultural em sua totalidade, é determinante para a educação.

A idéia da construção, no Ocidente, de espaços do saber, criou a concepção do indivíduo, resultado das práticas de saber e de exames baseados em técnicas de manutenção, em um espaço de pequenos gestos de controle particulares, em uma coletividade controlada pela pirâmide de olhares no século XVIII. Os indivíduos foram separados um a um nessa cadeia de regras de saber – o individualismo – pela disciplina e pelos micro-poderes nessa relação, segundo Foucault (2004, p. 106-107), que diz: “Nas grandes oficinas que começam a se formar, no exército, na escola, quando se observa na Europa um grande progresso de alfabetização, aparecem essas novas técnicas de poder que são umas das grandes invenções do século XVIII.”

⁷ Expressão de Michel de Certeau (2005, p. 38) “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada”, uso corrente nessa pesquisa.

⁸ Referência colhida no cotidiano de uma prosa durante o almoço, feita em uma casa de evangélicos da Igreja de Cristo.

A passagem de um ensino particular feito sem uma organização espacial para um controle disciplinador, como foi o do século do panoptico⁹ de Jeremy Bethlam (*apud* FOUCAULT, 2004) é acentuado pelo autor do jogo saber-poder. Enfatiza Foucault (2004, p. 107): “Nas escolas do século XVI, os alunos também estavam aglomerados e o professor chamava um deles por alguns minutos, ensinava-lhe algo mandava-o de volta, chamava outro, etc.” Um ensino coletivo dado simultaneamente a todos os alunos implica uma distribuição espacial. Organizar e disciplinar os corpos em um determinado espaço dotam as instituições, o exército, os hospitais, a escola, de uma criação cada vez mais perita, no controle do corpo e da criação do indivíduo, da qual a idéia racional, técnica do saber como parte de uma instituição, a escola. Nela, o espaço circunscrito do saber cria o seu sujeito – o indivíduo – e a pessoa do saber profundo esvazia-se em importância na passagem da Idade Média para a Idade Moderna. O saber denso, profundo, oculta-se nas comunidades camponesas. A cidade esvazia o seu sentido, e os indivíduos e a formação econômica e social desse processo de aburguesamento das relações valorizam os saberes das técnicas do cálculo racional nas grandes e micro-estruturas. A disciplina é, antes de tudo, a análise do espaço. Diz Foucault (2004, p. 107): “É a individualização pelo espaço, a inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório, combinatório”. A arqueologia do saber pouco importa. Interessa saber a sua formação composta de condições de possibilidade para o conhecimento de cada época, de cada *episteme*.

Sair do incompreendido determinismo econômico é o movimento desta tese, embora, por uma questão de método o vôo de cavalo alado, rumo às lógicas que dão sentido ao ensinar e aprender nas comunidades de saber profundo, rumo ao horizonte de análise interpretativa do seu saber, tenha como “cabresto” ainda alguns fios positivistas que cercam a análise, ou melhor, os dispositivos de explicação, discursos apontados, os *epistemes* na voz de Foucault (2004, p. 247):

eu definiria *épistémè* como dispositivo estratégico que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e a respeito de que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro. É o dispositivo que permite separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável.

⁹ Sistema de vigilância nas prisões que modificou o espaço arquitetônico do encarceramento, em que os guardas podiam ver os presos sem serem vistos.

As variáveis que chamarei de *topos de saber* com as quais trabalho na tessitura desta tese baseiam-se na matriz do saber profundo e estão ancoradas no estar-junto dos sujeitos, primitivos- próximos. Afinal, centauros também precisam saber aonde ir, precisam dominar a bússola. Aposto no valor ontológico do mundo rural, mesmo em época de globalização, desterritorialização como vanguarda pós-moderna, fundamento na desvalorização e suspeita pelo moderno como uma de suas causas. Essa suspeita não é nova, pois aparece no trabalho de Klass Woortmann (1998, p. 79) como uma resposta ao motivo de a tradição ser um mecanismo mais presente que passado:

Como disse, podemos fazer a etnografia da Internet, mas temos que fazê-la por meio da interlocução à qual me referi. Clássicos, por suposição não escreveram sobre globalização. Mas escreveram sobre representações, valores, indivíduos, pessoa, identidades, informação (sempre renovada). Tradição não é velharia; eu encaro a tradição como passado que no presente, constrói o futuro. Por maior que seja a novidade, não podemos perder de vista a tradição.

O século XVIII tinha como razão de ser a arte do corpo humano em uma eficaz gestão dos corpos. Se no sistema clássico dos séculos precedentes ao século XVIII havia um “exercício do poder confuso, global e descontínuo e não um poder contínuo atuando sobre o indivíduo” (FOUCAULT, 2004, p. 107), a gesta pautada na disciplina e seu conjunto de técnicas são a forma pedagógica do sistema de poder que atua diretamente sobre “os indivíduos em sua singularidade”. Na concepção de cidadania, a necessidade da escola para todos, a criação dos exames a que são submetidos os alunos, a alta especialização do saber e a valorização da razão via escolarização e das disciplinas de controle do corpo, pelo controle racional do saber, limitaram a escola de outras formas de lidar com a densidade de saberes. Essa concepção marca a profusão de discursos na teatralidade da escola que parecem remeter alunos, educadores e toda a estrutura escolar a um contra-saber de formas peritas do reino dos dígrafos¹⁰, ao mesmo tempo que deixa na marginalidade um saber oculto, de raízes profundas, nascido na teia da memória dos jogos, nos recreios entre o céu e o inferno da famosa “amarelinha” dos tempos da era medieval. A história inscreve na escola um pendular-razão/indivíduo/escola/saber perito/poder racional/sociedade/Estado *versus* emoção/pessoa/mundo privado/saberprofundo/poder irracional/comunidade/poder simbólico.

À primeira vista, apesar de uma certa angústia inicial de estar procurando um objeto natimorto de estudos atraiu minha atenção as leituras sobre o processo do capital

¹⁰ Ruben Alves em seu livro *Por uma educação romântica* (2002) indaga para que serve o cuidado em se estudar um dígrafo?

sobre o campo que fragmenta trabalho, relações sociais e sobretudo os saberes da cultura camponesa diluídos nesse avanço do capitalismo nesses tempos de flexibilidade transnacional, que aproxima mercados, e afasta sujeitos no espaço, pulverizando o tempo (SANTOS, 2002; 2004). É a angústia de ir atrás do nativo, contar a sua história, e voltar anos depois com gosto de uma etnografia arqueológica de sujeitos vivos. Na interpretação, na suspeita pelo moderno e concepção de comunidade, persiste um relato mais vivo da vivência astuciosa de forma de ensinamentos passados na presente concretude do cotidiano. São prosas, lidas da roça e da cozinha, sermões retratados de água benta e glossolalia calvinista, mãos de arruda, cadernos oficiais de escrita nas canções “Abrão tem muitos filhos”, no relato de Keyla, uma esperta e bonita cibelense de dez anos nos ensinamento de tia Maximínia (evangélica), nas canções como *peixe vivo* e *Vamos cantar amar como Jesus amou*, ensinamento de tia Vaina (católica).

O saber do campo era entendido como o saber rôto de páginas esmaecidas no texto da história escolar brasileira. Afirmavam-se o camponês e seu processo de aprendizagem circunscritos às leituras do aprender rural fixadas na escola do campo, construídas no improviso das casas de sapé, pretensamente oficiais, às vezes, casas de escola, de um universo privado do ensinar das mestras de saber atrasado, caboclo, mestre Silvina de muitos nomes¹¹. A relação contrastiva oficial do domínio de saber branco, urbanocêntrico, julga o diverso pelas categorias caipira e sertanejo; equalizando-as no pano de fundo – isolamento, remoto, selvagem, pronto a ser domesticado, como coisa, uma “caipirização” desse universo, colocado em caixas de conceitos categorizados como que para serem domados¹².

Trata-se, nesta tese, de apontar a cultura plural do camponês e de seus saberes na confluência da polaridade para relacionar entre os nós e os outros tão caro à Antropologia, embora nesses tempos de seres desterritorializados, não se pode arvorar buscar na análise contextual o ideal-tipo roceiro miúdo, ancestral desse sujeito de saberes profundos. A Etnografia sempre é reveladora de novas perspectivas, entretanto, escolhi não buscar o manuscrito pronto desses atores sociais, como adverte Marcel Mauss (*Apud TURCHI 2003, passim*) “não procure o texto porque ele não existe”. Faço então do dito um ensaio de texto.

¹¹ Mestre da poeta Goiana Cora Coralina.

¹² A literatura dos viajantes nos sertões de Goiás e das Gerais é desse modo tratada no texto de Chaul (2001), além de Pimentel (1997) em sua análise sobre a domesticação da categoria sertão. No primeiro grupo de autores citados, há a referência à imagem primeira dos viajantes como etnógrafos brancos, europeus, cristãos que ainda permanecem na auto-identificação caipira, atrasada, sertaneja, chucro. Tratarei desse tema mais pormenorizadamente quando no capítulo topos dos saberes. Não poderia deixar de citar, em conformidade com a idéia exposta, o livro de Edward Said (1990) sobre *O Orientalismo*. O autor nessa obra, discute a utilização de conceitos domesticadores de função homogenizadora que engloba diversas culturas em uma concepção conceitual – oriente – negando as diferenças entre chineses, árabes, judeus, tibetanos, assim por diante.

Preferi descrever um universo de elementos da cultura oral nascida dos estratos dessas comunidades de saber profundo. São retratos de uma análise de saberes profundos, em que se figura um esforço hermenêutico de captar, por isso, retratar, na *bricolagem* do colher histórias, o aprender do mundo coletivo. Ele é 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 sobre a mesa familiar, que concentra a imagem do sentido bachelardiano (2003) do “estar ali”, lâmpada, casa, vilarejo, camadas de sentido, conchas de cultura, *núcleo de sentido do saber profundo*.

Nesse composto de imbricações, não posso me esquecer da prosa social nas vendas, da ida à escola, das crenças religiosas, das festanças. São 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 entremeadado de um presente do fazer histórico, preenche de novas configurações de poder sobre o campo pelo universo urbano e o aprender oficial desses códigos, no papel da escola, por exemplo.

Das migalhas mnemônicas vivem os antropólogos e o fazer cultura da escuta e do olhar constituem o seu métier. Parece obsessão de todo antropólogo, ou dos *soidisant* aprendizes deste ofício ir ao encontro da alteridade, procurar explicações para fenômenos que ocorrem nos mais diversos contextos culturais, incluindo o seu. A tendência de escutar o outro para entender mais sobre ele mesmo parece uma tentativa, no mínimo pretensiosa no nosso meio. Parafraseando Bosi (1994), é preciso ter um *escutador infinito* em um trabalho de campo, para abarcar todas as nuances da trama social. A atitude deve ser a da etnografia pela boca e pelo ouvido, na colocação de Marcel Detienne (1998, p. 48). Durante a janta, há a prosa em que não se escreve nem se grava mas se guarda também nas sobras da sua memória individual um pouco da cultura desse nativo, o outro que preenche, no caldeirão imaginário desse cientista à paisana, a alquimia de dados que compõem o seu esforço de entender o universo de símbolos culturais outros, e em uma descrição densa, colher retratos da fala nativa. Pelas travessias nesse saber profundo, procuro demonstrar três dimensões – a etnográfica, a relacional desses sujeitos camponeses e o universo citadino a que se ligam além de uma terceira abordagem, que é a própria passagem através desse universo nos povoados, o mundo do outro próximo a nós, do outro lado do corredor. O caminho do asfalto urbano liga-nos a estradas de chão a caminhos da roça, e, de passagem, avistam-se grupos de moradores nas circunvizinhanças das pequenas cidades, vendedores dos seus mínimos, que atravessam as estradas e vendem o que plantam para a sobrevivência vital, familiar e de sociabilidade.

Ouvi essas coisas e recompus na fala e silêncios lembranças do nós de cultura, da trama da comum-idade no seio coletivo tomando a singularidade bachelardiana de sentido íntimo subjetivo e reunindo o composto de memória coletiva de Halbwachs apreendida pelo salvar o dito em uma leitura interpretativa. Esse quadro analítico faz parte do penúltimo capítulo desta investigação. Antes, falo dos sujeitos, de seus espaços e saberes para então tecer, de travessia em travessia, os topos desta tese.

O mosaico de relações que coloca o sujeito camponês nas amarras atuais do contexto econômico e sócio-histórico estigmatiza um fim eminente de sua expressão de ser e estar no mundo. O mercado e as relações econômicas criam um estado de dependência da dependência¹³ cada vez maior no mundo rural, estabelecida pela configuração do neoliberalismo econômico e das influências devastadoras nas formas mínimas de subsistência e de autonomia tradicionais dos sujeitos à margem das decisões do Estado mínimo, “sendo forte para os fortes, fraco para os fracos (GENTILLI, 1998, p. 86)” e da conjuntura econômica a que ele serve, ao globalismo econômico. Segundo Ianni (1997, 38-49), “a globalização destrói e recria, subordina e integra subsumindo formal ou realmente as mais diversas formas sociais e técnicas de organização do trabalho. (...) Onda de consumismo, e marketing¹⁴.

Esta investigação pressupõe que as representações sobre as “novidades” perderam o seu residual de importância, embora não haja dúvida de que a comunicação, os objetos e valores da rapidez, conforto do mundo urbano e seu fetiche global tenham nos sujeitos camponeses, urbanos, budistas, islâmicos, yanomamis e outros uma aceitação positiva. Entretanto, o virtual das relações desestrutura o indivíduo, que teme ter seus dados manipulados atrás de máscaras¹⁵, mito de celulares que explodem, causam câncer, de micro ondas que foram gradualmente aposentados pelo requeimar dos fogões a gás no devaneio da comida à lenha. Nós, sujeitos pós-modernos queremos o profundo de nossa ancoragem no tempo, espaço na confiança das relações ao contrário da corda-bamba da suspeita pelo sistema “perito”. Essa suspeita faz que se busque explicações místicas (*0800's ligue mãe Diná, sites de oráculos*), religiosas (os novos movimentos religiosos de todo gênero), medicinas

¹³ Segundo Florestan Fernandes (1976, p. 105-120), o destino de excedente econômico do campo para a cidade, o desequilíbrio, não nasceu de uma imposição da economia urbana contra a economia agrária. Justifica-se como subproduto da hegemonia econômica eterna. Desaparecido o antigo sistema colonial as economias centrais dependiam da ingerência mediadora do setor urbano comercial

¹⁴ Em Cibele fui convidada para a “cavalgada ecológica” em Junho de 2005, o uso de termos relativos a essa inserção do marketing em torno das questões ambientais atinge cada vez mais o campo.

¹⁵ Nome dado às páginas na internet que simulam sites oficiais, de venda e compra de produtos e que copiam dados pessoais objetivando fraudes e ameaças de todo tipo.

alternativas (reflexologia, reiki, yoga, florais, além do aumento do número de casos de médicos acusados de charlatães e de seus erros) pela pessoalidade do contato. Nesse processo, o número de turistas religiosos, ecológicos e rurais é um dado a mais dessa suspeita pelo moderno¹⁶. As pessoas querem ver em seu portões a amostra de sincera solidariedade, em um punhado de abobrinhas deixadas “não sei por quem”, conforme vi reiteradas vezes no trabalho de campo. Se na cidade essas manifestações ocorrem é porque o nível do profundo entrecruza modelos de sujeitos morais mesclados com o sujeito racional. Conforme discute Ianni (1992, p. 104), ao estudar a globalização e as relações por ela suscitadas, revela-se o processo econômico nos seguintes termos: “De forma inesperada, o simulacro aparece no lugar da realidade, vida, formas de ser, viver, sentir, agir, pensar, sonhar, imaginar. Tudo o que é social desloca-se do tempo e lugar, conferindo a ilusão de outro mundo.”

Foucault (2004), ao estudar a relação cidade e controle do corpo pela disciplina que gera saber e poder, diz que, a partir do século XVIII, houve um recrudescimento das revoltas camponesas e uma maior turbulência urbana, com agitações da plebe proletária, não somente pelo êxodo, explicação simplista, quantitativa, mas por um sentimento de angústia e medo da cidade¹⁷, do ar poluído, em contraposição do dito popular “terra do mato não tem doença”. Afirma o autor: “Cabanis, filósofo do final do século XVIII dizia, por exemplo a respeito da cidade ‘Todas as vezes homens se reúnem, seus costumes se alteram; todas as vezes que se reúnem em lugares fechados, se alteram seus costumes e sua saúde ’” (FOUCAULT, 2004, p. 87).

A cidade é o lugar do cárcere de todo tipo da instituição panóptica, o campo é o lugar idílico da terra virgiliana. É o apanágio das amarras da memória profunda do primitivo-próximo, da confiança do estar-junto. A representação do que é sábio, do que é profundo, naquilo que é 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 imaginário¹⁸ pedagógico.

O primeiro capítulo, a seguir, centra-se nos contornos desta categoria de análise que chamo saber de profundo das comunidades camponesas de Cibele e Caiçara.

¹⁶ Tive oportunidade de orientar projetos nessa área. Além disso, Mauro Eduardo Del Grossi e José Graziano da Silva (1998) trabalham com o conceito de pluriatividade, em que entram os mecanismos turísticos como forma de subsistência dos pequenos proprietários. Nesse mesmo sentido, ver o trabalho de Maria José Carneiro (1998) *Ruralidade: novas identidades em construção*. Nele, a autora assinala que há um movimento das comunidades rurais no mundo todo de valorização da comida camponesa, da hospitalidade, do artesanato também.

¹⁷ Há doenças urbanas, e o número de casos de dengue no Sudeste é um dado dessa realidade.

¹⁸ No aeroporto de Bruxelas, o personagem de história infantil Tintin está exposto como ícone belga mais conhecido, sem falar da saga de Astérix, núcleo mais forte da identidade francesa.

Capítulo 1

A MÊTIS DO SERTÃO

O amante do mito é em certo sentido um amante da sabedoria, pois o mito se compõe de admirações.

Aristóteles

A origem mítica da sabedoria nos moldes ocidentais é uma jogada esperta do malazarte¹⁹ do Olimpo, das pedras à sopa arteira, astúcia arquetípica reconfigurada em saber. No relato de Vernant (2000), Zeus (Júpiter, para os romanos) pede à esposa Mêtis (astúcia), que se transforme em gota d'água, já que possuía a capacidade de converter-se em qualquer forma. Assim que ela o faz, Zeus sorve-se dela para tornar-se o único senhor do conhecimento e de sua cabeça, aflora Palas Atena. Ménard acrescenta (1991, p. 10-11), “o deus nutre-se da reflexão (mêtis) para gerar a Sabedoria. Mnemosina (a memória) é outra esposa de Júpiter: da união da memória com o sopro divino, nascem as musas, a inspiração”.

Inspiro-me nesse mito para iniciar este capítulo, e compor os fios do tecido teórico do saber profundo banhado nas águas de paradigmas que tomam o profundo como analogia da totalidade de relações na verticalidade do ser – sua natureza e cultura. A profundidade que busco pauta-se no saber camponês, silenciado na cadência do saber racional, engolido nas gargantas da memória cultural. Em primeiro plano, centro-me na abordagem paradigmática do profundo saber que pulsa no cotidiano, tecido pela astúcia da oralidade camponesa, saberes praticados, silenciados, mas *existentes*²⁰ no tempo. Desenvolvo o conceito de saber profundo e

¹⁹ Estória conhecida de nossa infância, recolhida em texto por Henriqueta Lisboa (2002, p. 136): “Um dia Malasartes bateu à porta de uma casa e pediu almoço. Negaram-lho. Pediu então que ao menos lhe deixassem cozinhar umas pedras, pois tinha fome. A dona da casa, que era gananciosa, quis logo aprender como é se podia comer pedra e permitiu que Malasartes entrasse. O malandro catou umas pedrinhas e pediu um pouco de gordura para temperá-las. Satisfeito, pediu água, depois, umas pitadas de sal, depois um punhado de arroz etc., e assim conseguiu fazer um prato suculento. Regalou-se com ele e, enquanto comia, punha de lado as pedrinhas, a que chamava sementes”. LISBOA, H. Literatura Oral para Infância e Juventude: Lendas, Contos & Fábulas Populares no Brasil; Prefácio e ilustrações de Ricardo Azevedo. São Paulo: Petrópolis, 2002.

Em outro estudo sobre a literatura portuguesa, a autora Maria do Sameiro Pedro da Universidade de Beja expõe a memória oral de Malasartes em seu artigo Tendências Narrativas e influências das novas tecnologias na Literatura Portuguesa, disponível em <http://www.eseb.ipbeja.pt/sameiro/sameiro.pdf>, acesso em 15/04/06.

²⁰ Suspeito da terminologia resistência. Prefiro a existência, grupos existentes de cultura.

aponto os autores que se filiam ao paradigma da profundidade. Em segundo lugar, analiso a essência da oralidade (saber camponês) e o contraponto, a escrita. O texto traduz a sabedoria nascida das tramas orais, populares, cultura popular, múltiplos conceitos. Ele é interpretação da polissêmica rede de vozes. A imagem oculta do saber popular, refere-se neste trabalho ao saber camponês. Em terceiro plano, trago a raiz da memória do sertão como o *topos* do profundo nas representações de seus sujeitos, devaneio assumido, imagens que saem do próprio fundo humano traduzidas em linguagem, posto de comando da imaginação, tal como escreve Bachelard (2001).

1.1 Os outros paradigmas profundos

Esta tese parte dos povoados de Cibele e Caiçara, tribos de um teor de socialidade baseadas nas trocas pessoais na “estética do nós” de sentido maffesoliano, são comunidades de saber profundo. Tais *locus* de sentido trazem, em seus contornos espaço-temporais de povoados próximos à cidade de Itapuranga, interior goiano e nas suas miudezas a dobradura entre a Antropologia e a Educação, como eixos teóricos de análise. Trata-se de uma abordagem “oximorônica” que em seu aspecto simples, encerra um sentido profundo que se banha na *theorien* (no sentido do tocar maffesoliano) da *comunnitas hermeneuta*, na qual encontro o meu lugar de diálogo, os conceitos e a afinidade eletiva de temas, a metodologia e a discussão sobre os sujeitos e seu fazer cultural. Nessa pedagogia do encontro no cotidiano da escola, a complexidade, a fantasia, o erro e a irracionalidade, antes sequer cogitadas pelo paradigma positivista como possibilidades inerentes ao estudo sobre a educação, estão também sobrepostos.

A nova epistemologia dos paradigmas da Antropologia Profunda de José Carlos de Paula Carvalho, e de autores como Maria Cecília Sanchez Teixeira, Manuel Barbosa se inspiraram e beberam na fontes de Bachelard, Jung, Mafessoli, Castoriadis, na História das Mentalidades, ou na *Nouvelle Histoire*, e, 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.

A escolha pelos paradigmas que se centram no profundo está na origem do debate sobre as ancoragens da Fenomenologia, baseada no sujeito em seu teor complexo e amadurecida no Congresso de Bruxelas. Nesse encontro, os cientistas quiseram demarcar

novas respostas à revolução científica do modelo científico positivista e clássico. Barbosa (1997) salienta que a entrada definitiva da noção de complexidade se deve a Gaston Bachelard com *Le nouvel esprit scientifique* (1934)²¹ e a Warren Weaver, com a obra *Science and Complexity* (1948)²². O primeiro reuniu em seus estudos um movimento, uma epistemologia não-cartesiana, instaurando um novo espírito científico e refletia em seus escritos o tema da complexidade. Neste sentido, a declaração de Bachelard (*apud* BARBOSA 1997, p. 50) é esclarecedora:

O pensamento científico contemporâneo procura ler o real complexo sob a aparência dos fenômenos simples (Bachelard 1934, p. 143). 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.”

Mais tarde, Edgar Morin, na década de 1970, com a obra *La Methode I*, centra seus estudos na noção da complexidade, baseando-se na compreensão de *themata*²³ de Holton. Barbosa (1997, p. 52) diz:

Neste caso, o problema crucial e verdadeiramente decisivo é transformar a descoberta da complexidade (física, biológica, antropossocial) em paradigma dum pensamento, dum 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.

O paradigma clássico, dessa forma, é um modelo redutor da realidade, tal como um programa de computador que, entropicamente, com 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, bem como o homem que vislumbra e influencia nesse processo, com seu olhar e sua imaginação são o modelo neg entrópico (estrutura dinâmica, conflituosa). “Quem é complexo é o organismo simples vivo”, afirma Morin (*apud* Barbosa 1997, p. 63).

A contradição, tendo sido banida do pensamento racional, é reconhecida e apontada nos trabalhos de Jung, Durand, Morin e Maffesoli. A idéia de escola em termos positivistas não se aplica à realidade multifacetada dos saberes no campo. A lógica aplica-se

²¹ Cf. Barbosa (1997).

²² *Idem*.

²³ *Thematas*, segundo Holton (1979) são proposições que atuam como fundamento para a criação de teorias científicas e agem como guias metodológicos. São escolas de pensamento.

as máquinas, mas não ao homem em seu sistema neg entrópico. A relação entre entropia e neg entropia é complexa, simultaneamente complementar, concorrente e antagônica. O ser forma-se (auto gere-se na *autopoiesis* de Maturana). Ele é uma autômato natural, *vive de morte e morre de vida*, na expressão hegeliana (*apud* Carvalho, 1987, p. 63). De acordo com Morin (*apud* CARVALHO, 1984, p. 276) “Se sois prisioneiros do que chamo paradigma da simplificação (disjunção e redução) é impossível ver a autonomia. Mas algo com relação a que vossos conceitos são cegos, nem por isso deixam de existir... Entretanto esse diaforismo predomina nas nossas universidades.”

O lugar da representação do profundo baseia-se nos sujeitos camponeses, em seus topos, tendo uma ancoragem e uma objetivação (exterioridade das profundas amarras dos saberes) no cotidiano das práticas do ensinar e aprender. A abordagem profunda banha-se nas águas de Durand (sociologia profunda), Jung (psicologia profunda), Eliade (antropologia profunda). Diz Carvalho (1986, p. 94): “a diferentes estratos (‘topoi’) e eixos de temporalidade e, portanto, à captação de mentalidades outras síncronas (...)”, para colher o magma social (castoriadis) de “profunda significância”.

O interesse em descobrir a socialidade, o que verdadeiramente compõe o social, ou seja, a essência, a profundidade, foi um dos temas do Congresso de Bruxelas. Nesse espaço de discussão, no início do século XX, ocorreu uma série de seminários durante os quais se instituiu o imaginário contra as Representações Coletivas²⁴. Como ressalta Boaventura de Sousa Santos (1987), há uma crise epistemológica dos tempos atuais algumas de crescimento outras de degenerescência. Essa crise, chamada “dos paradigmas” está no núcleo de uma era denominada pós-moderna, criticada pelos defensores das “categorias” tão certas do positivismo e também do marxismo, imbuídos do sentido da “verdade” normativa da mudança e do eixo de análise: produção, estrutura, superestrutura.

O paradigma como feixe de princípios bachelardiano, teve seu apogeu na obra de Kuhn (1989) nos anos de 1970, 1980, embora encontre-se nos escritos de Platão desde a Antigüidade. *Parádeigma* vem do grego e significa modelo, exemplo, prova, admoestação. Nos termos kuhnianos com a obra *A estrutura das revoluções científicas*, o conhecimento é sempre uma forma pré-moldada quando o candidato a cientista inicia uma investigação. Ao emprender um estudo, o cientista entra em uma comunidade em que há uma estrutura de valores, portanto o conhecimento não é cumulativo visando um fim, como a visão positivista previa. Os autores da tão criticada pós modernidade (Morin, Durand, Foucault, Boaventura de

²⁴ Moscovi (2003) prefere o termo Representações Sociais, supondo que Durkheim tenha pensado mais no conceito abstrato ‘coletivo’.

Sousa Santos, Maffesoli, Castoriadis) recorrem ao absurdo, à incerteza e ao conflito como pontos de partida para o entendimento da educação, do aprender e do ensinar na voz cultural. Aqui não mais reza a cartilha do paradigma racional que é o eixo de saber exemplificado pela instituição escola.

José Carlos de Paula Carvalho (1990, p. 20) ressalta que “desde Collingwood até Kuhn, o paradigma significa a `estrutura absoluta de pressuposições’ que correspondem aos epistemes de Foucault”. Uma certa dúvida acerca da certeza científica e de seu *status* de gigante abraça esses autores da chamada “crise dos paradigmas”. Foucault (2004), seguidor dessa suspeita, analisa a construção do poder e do saber em sua obra *A microfísica do poder* (2004). Para ele, o saber 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; Nasce de sua prática e cria saberes com base do controle e nas disciplinas aprendidas na escola, exército, hospitais. O homem, portanto, é fruto, produto do poder e é objeto de saber.

Os epistemes, então, configuram-se em um sistema de discursos e horizontes de conhecimentos. Cada época histórica constitui-se e é caracterizada por um episteme específico. Dessa forma, os epistemes são como um quadro de saberes, assim no plural preenche de discursos não-objetos; sem serem neutros, são históricos como o que é por eles produzido. São estas as fases dos saberes e seus epistemes– teocentrismo-comunidades (Era Medieval), racionalismo-individualismo (Era Moderna), e a Pós- Modernidade do tempo dionisíaco. Em *As palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 1981), o filósofo francês ressalta que o aspecto relacional entre as representações e o que está sendo representado se transformam conforme a configuração do saber em determinada época histórica. O episteme depende da historicidade e não da verdade absoluta. A história do poder e de sua representação caminha da mesma forma que o controle do corpo e de sua aprendizagem. O saber profundo, então, parte da essência do episteme dos tempos atuais, configura nesse momento, como resposta à estrutura de significações acerca do saber das gentes camponesas – de Cibele e Caiçara, por exemplo – que praticam em seu cotidiano um compêndio de saberes seguros, contornos de lugares profundos na teia da comunidade em tempos de mercado global: casas, vendas, igrejas.

Maffesoli (2005) toma paradigma com base na conotação matricial, tal como um ventre do qual pode nascer um embrião. Salienta que, para Kuhn, o paradigma é um “modelo”, ele prefere, entretanto, a idéia de matriz. Segundo Maffesoli, a teoria kuhniana parte do paradigma do racionalismo para explicar por que o desenvolvimento científico e

tecnológico aconteceu no Ocidente. Esclarece que, a China no século XVI estava no mesmo nível de desenvolvimento material, mas o ápice do desenvolvimento aconteceu no Ocidente em razão do pensamento racional, o imaginário, o imaterial que regem o desenvolvimento científico, como uma sociedade pensa sobre si mesma, com que base o movimento profundo de idéias se organiza, conforme Maffesoli. O pensamento racional, as idéias, o eixo do pensamento criaram uma base material de sustentação, uma fórmula weberiana, de acordo com Maffesoli (2006, p. 252): “o real a partir das faculdades do irreal”.

O episteme, o paradigma de cada época, não são, entretanto, eternos, para Maffesoli (2005). As sociedades dos séculos XVIII e XIX contavam a sua história com base em uma matriz racional. Atualmente, conta-se de outra forma, e, mesmo que o conformismo e a moralidade racional e positivista da academia ainda apostem no dito da razão, há o abismo entre o vivido da efervecência comunitária do estar- junto, da fricção do outro que explode na diferença, na xenofobia, nas crenças de retorno pagão, no esfacelamento dos Estados- Nação. Tudo ocorre pela busca do profundo afetual da relação do comum da substância do ser, do que é, e, não do que deveria ser; são exemplos: a substância do ser coletivo, o divino coletivo durkheimiano, o formigamento da filosofia da vida bergsoniana, o vitalismo atento à vitalidade, segundo Maffesoli (2005). No dinâmico das identificações, há o desacordo fundamental das “palavras que não são mais pertinentes”, que não mais organizam as pessoas: as instituições, por exemplo. O instituinte toma fôlego e recobre o instituído de outras ranhuras. Estão findas as grandes receitas de referência, segundo Lyotard (1985): as lutas de classes, o capitalismo, as grandes ideologias em que nas quais o sujeito deveria se valer para se identificar. Maffesoli (2005) fala das ideologias portáteis: cada tribo tem o seu próprio discurso.

A matriz do saber profundo é a cultura camponesa como semente da aprendizagem que organiza a vida das pessoas, na qual se aposta, com segurança, feixe de princípios dados na cotidianidade desses sujeitos que cristalizam no espaço de Cibele e Caiçara, na circularidade de prosas do tempo *kairós*, a matriz de entendimento do mundo que educa o ser na vida. Maffesoli afirma (2006, p. 249):

Segundo a lei da saturação que P. Sorokin bem ilustrou para os conjuntos culturais, há paradigmas que vão privilegiar o que unifica, em termos de organizações políticas, sistemas conceituais e representações morais; Há outros que, ao contrário, vão nos mesmos domínios, favorecer a explosão, a efervecência, o crescimento.

O objetivo deste capítulo consiste, então, em discutir o *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 essa matriz de saber profundo na esteira da hermenêutica e da fenomenologia: o ator em seu texto vivo, agindo como um malabarista no cotidiano, é um complexo de subjetividade pronto para uma descrição profunda. Utilizo essa abordagem para mostrar o saber enraizado na cultura, rememorado na oralidade de matriz camponesa. O sujeito, cujas impressões estão calcadas na tradição oral, aposta em um saber seguro de um sentido naturalizado do mundo cultural *versus* a suspeita pelo saber perito. Outros códigos do discurso da razão científica dominam a instituição escola, deixando ao mesmo tempo ranhuras por onde passa o saber profundo.

Parto das miudezas que compõem 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. Os fios que tecem a teia do profundo pretendem dar conta desse objeto de estudo sem esgotá-lo. Como adverte Maffesoli (2006, p. 28), contentarme-ei em “descrever seus contornos, seus movimentos, seus sobressaltos.” A idéia de trampolim 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 e de Durand (*apud* Carvalho, 1987), 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 dionísíaco como ponto de partida para o 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 da caixa de pandora, são sucatas de vivência como os quintais de nossa infância, sem “utilidade”, e que ensinam muito. O mundo privado das casas está prenhe de um imaginário vivo de benzeções, trocas de saberes, “socialidade” da fartura. Este trabalho procura ressaltar a realidade imaginária do mundo de comunidades de afeto no limiar entre roça, cidade e sertão, cuja realidade que surge das falas, na oralidade e tagarelice desses sujeitos de saber profundo. Eles contam seus mitos. Apresento no presente momento os personagens reais que me acompanharão no seu desenrolar. Quero salientar a perspectiva dos autores da mitoanálise tal como Michel Maffesoli (MAFFESOLI, 2006, p. 32) elucidando que “a ficção tem uma certa lógica, ela não inventa senão o que existe.”

Teço as características principais desses atores do saber profundo que denomino primitivos-próximos. Por primitivo designo a característica camponesa matriz, de origem, de

anterioridade, portanto, de conteúdo subterrâneo sem a conotação perigosa etnocêntrica utilizada pela Antropologia desde os tempos de Morgan até os atuais. O local de saber profundo fundante é a **roça**, traduzida na categoria de mescla de elementos sertanejos e caipiras, **os seus sujeitos**, como os desse lugar mítico, **os primitivos- próximos**, conforme será visto ao longo desta tese. As falas e a identidade são composições de traços de origem desses elementos e desses atores. Por vezes, nas correlações com a literatura e com as personagens destes caracteres, pode-se perceber uma confusão entre as personagens reais e as imaginárias – Menochios e Joaquins, “não inventamos o que já não existe”. Trata-se de um risco do texto e da posição teórica de que me valho: a teoria interpretativa. Dessa forma, quero apresentá-los à teorização do saber profundo (memória, oralidade, cotidiano) já de início, para que eles me acompanhem nessa análise.

Referindo-me novamente a mitoanálise desta tese, recorro ao dizer de Maffesoli (2006, p. 37):

Não se trata mais da história que construo, contratualmente associado a outros indivíduos racionais, mas de um mito do qual participo. Podem existir heróis, santos, figuras emblemáticas, mas eles são, de certa maneira idealtipos, formas vazias, matrizes que permitem a qualquer um reconhecer-se e comungar com os outros. Dionísio, D. Juan, o santo cristão ou o herói grego, poderíamos desfiar infinitamente as figuras míticas, os tipos sociais que permitem uma estética comum e que servem de receptáculo à expressão do nós.

A seguir, falo desses sertanejos-capiras-dionísios, personagens do saber profundo. A categoria sertão será analisada na segunda parte deste capítulo, e, segundo Selma Sena (1998) é um eterno mito, uma representação coletiva da qual o Brasil precisa para se representar. O mito do sertão sempre volta e permanece no inconsciente do sujeito urbano. A realidade do inconsciente na qual Freud (1943) centrou seus estudos, abre caminho para a investigação. Para Durand (1997, p. 62): “mito é um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas.” É sobre mito que se fala na lógica simbólica desses povoados situados no limiar entre roça, cidade e sertão.

1.1.1 Os sujeitos do saber profundo em Cibebe

A região de Cibebe acompanhou a vaga migratória dos mineiros e goianos de outras regiões. Essa trama cultural explorada no trabalho de Valter Silva Júnior (2002), é

importante para identificar, na presente tese, as características que sobressaem desse contexto simbólico e do teor da profundidade que quero abordar. Segundo Silva Júnior (2002) a região de Xixá²⁵ (Itapuranga), que engloba Cibebe e Caiçara, recebeu, no processo de interiorização do movimento migratório de doação de terras, um montante significativo de mineiros “a cidade mais mineira que conheci foi Itapuranga” (SILVA JÚNIOR, 2002, p. 80). Trata-se de uma referência à idéia de sertão a desbravar, de homens bravios, em contraste com assimilação e distinção do outro: os mineiros e os goianos. O fundo do imaginário e a identidade em construção destes sujeitos naquele lugar são apresentadas pelo autor, que procurava conhecer: “como se processavam as relações cotidianas amigáveis ou não, entre mineiros e goianos, ou seja procurei apreender os modos pelos quais os embates sociais e culturais resultantes da mudança e do encontro com o outro foram significantes para os personagens” (SILVA JÚNIOR, 2002, p. 10).

Saliento os pontos principais destas histórias de vida que serão analisadas como saber nos capítulos dois e três. Ressalto neste tópico falas identificadoras destes sujeitos. Os povoados foram formados de pequenos trabalhadores rurais e comerciantes de Minas Gerais, Goiás e nordeste brasileiro. A influência das histórias de “ouros enterrados” são típicas do mito de origem da cidade de Goiás de onde muitos vieram. A região de Itapuranga está encravada na chamada área de Mato Grosso de Goiás. Está depois de Carmo do Rio Verde, seguida de Nova Glória e Ipiranga (antigo Quiabo Assado) no meio. As fronteiras do município são: Goiás, Heitorá, Uruana, Carmo do Rio Verde, Guaraíta, Morro Agudo de Goiás. Dessa forma o legado da região e do caldo cultural de sua gente fazem com que os mitos se recomponham.

Reijane Pinheiro da Silva (2001, p. 55) relata sobre o mito fundante de Goiás: a cena do prato de alcóol que Anhanguera ateou fogo. Em sua análise o índio aparece identificado pelo olhar do dominador branco como selvagem. Sua conquista é sinônimo da supremacia sobre o outro no sertão goiano. Os outros atrasados, caipiras, sertanejos, são os dionísios que busco encontrar.

Na fala de Divina e Dona Judite que retomo posteriormente temos similitudes com o mito fundante de Goiás. O alcóol, o desnorteio, o dionisíaco (indígena, caboclo, sertanejo representado como a gente que nasceu do calango tonto) versus apolo (o dominador, a ciência, a escola) que caracterizam a composição desta gente. Dona Judite diz da origem do seu povoado: “Aqui a Cibebe eis chama de Calango tonto, uma história que eis colocaram

²⁵ Nome dado a uma palmeira da Região.

pinga na boca no calango e ele saiu assim...”. A análise é feita nos capítulos que se seguem. Aqui procuro descrever o perfil dos meus interlocutores, destes dionísios, ambíguos na fala, mas que controem seu *ethos* de saber profundo.

Sirlene Souza Moreira e Adão Pereira da Silva²⁶: Sirlene é dona de casa ao passo que Adão é diarista, trabalha de empreita (por dia), a faixa etária deles está em torno dos 35 anos, nasceram na cidade de Goiás. Os pais dela moram na fazenda Catitu perto de Cibebe. Seus filhos estudam na escola, são todos católicos e Participam da lavoura comunitária²⁷. Sirlene, ao ser perguntada sobre a mudança da roça para o povoado, acrescenta:

“Eu gosto de roça. É porque sempre meu marido trabaia e eu aí só fica Deus e meus dois filhos aqui né a semana toda de Segunda a Sexta aí eu acho ruim ficá só nois, aí vim pra cá. Aqui é lugar da gente mais fraco né, aí pra comprá casa é até mais barato, aqui é mais barato, por isso.”:

Márcia Moreira e Itamar Evangelista. Os pais dele são da região. Márcia é filha de Maximínia Moreira e Oliveira Moreira que vieram de Minas. Já os pais de Itamar moram em Itapuranga. São da Igreja de Cristo, sendo que Márcia é dissidente da Assembléia de Deus e uma das fundadoras da Igreja de Cristo em Cibebe. Cuidam da escola primária que se instalou na casa dela, antigo cartório. Maximínia é formada em Pedagogia pela Universidade Estadual de Goiás em Itapuranga (UEG), Márcia, a filha, é dona de casa, 32 anos. Tem três filhos Raphael (13), Sara (11) e Ítalo (9). Maximínia, sua mãe, tem três filhos, dois deles morando em Barcelona, Espanha. O marido dirige o ônibus da prefeitura de Itapuranga para Cibebe. Itamar, o genro, trabalha de empreita como pedreiro. Ele é tesoureiro da Igreja de Cristo e pensa fazer o curso de contabilidade. Participam da Lavoura também. Itamar é quem cuida do consórcio de dinheiro que se faz em Cibebe. Itamar, fundador da Igreja de Cristo em Cibebe, ressalta sobre a hierarquia dos demônios, típica das igrejas neopentecostais:

“quando alguém abre a boca porque a palavra tem poder então quando alguém fala ele tá fazeno uma maldição, e aquela madição pode acompanhá até a terceira quarta geração, se num fô quebrada... as igrejas evangélicas segundo a Bíblia, elas tem condição de quebrá”.

Heli Camargo e Luzia Camargo: São Casados, tem em média 30 anos de idade e são pais de dois filhos. Ele é professor da Escola em Cibebe e em Caiçara. Ela é dona de

²⁶ Os sujeitos que denomino de saber profundo serão identificados em negrito.

²⁷ A colheita da lavoura neste ano foi de 6 sacas para cada participante. Foram 87 famílias que tocaram a roça nas terras do Zé Pequeno, proprietário da fazenda onde se plantou o arroz. Um jogo de interesses na hora da escolha da família pela política e as alianças igreja, política, compadrio pôde ser notada nesta análise.

casa. Heli faz pós graduação em pedagogia na UEG de Itapuranga. São da Assembléia de Deus. Ele é vice pastor. Nasceram nas fazendas perto da Região. Heli nasceu na Fazenda Palmital perto do povoado. Ao dizer dos alunos da escola de Cibele e do futuro deles acrescenta: “Tem alunos que se formam e não voltam mais. Quando fazem o curso superior nunca voltam. Alguns se tornaram sargento da política, passa no concurso e fica por lá (...) os que tem curso superior e não estão trabalhando na educação vazam... Os que tem segundo grau fica aqui. A maioria fica aqui. Tem gente que trabalha de diarista e tem segundo grau. Tem peão de fazenda que tem segundo grau. Tem dois butequeiro que tem segundo grau.”

Altair Silva é dono da venda. É casado. Tanto ele quanto a esposa são da região de Cibele, na baixa da serra. São católicos. Tem um filho. Descreve a rua do comércio, único trecho de asfalto do povoado: “Rua do comércio, rua principal. Essa aqui á a 45 nossa (risos). (Referência a principal rua de Itapuranga). O asfalto foi feito o ano passado, mas não passam muitos carros. Foi feito 3 meses antes da política.”

Joel de Faria Miranda. É solteiro, lavrador, 40 anos e mora com Jamiro, um jovem de 18 anos. As famílias são da região. Quanto ao divertimento que se tem no povoado diz: “quero morar no Baú (Jamiro participa). Vou lá domingo (Itapuranga). Vou lá de “mota”. Vou comprar um som com CD. Vai comprar pra todo mundo. Ta lá mesmo, aqui num tem divertimento nenhum... aí. De vez em quando o Zé da Bota vais umas festinha boa até (ele nunca foi).”

Manuel Rosário, 70 anos, católico. “Eu trabalhava na roça. Como agricultor. Nois tocava só roça. Mexia só com roça. Plantava só arroz, feijão, batata, milho, mandioca. Trabalhei uns 10 ano ou mais, levando cargueiro em Goiás direto. Depois que começou Caiçara, Itapuranga, Morro Agudo... depois começou aqui... Itapuranga era deste tamanhinho ainda (mostra com a mão). Eu levava diária lá (em Goiás)? Todo ano eu levava quatro, cinco cargueiro lá. Podia ta de sol, podia ta de chuva... eu tinha que ir. Ia por aí travessando córrego cheio... chuva... (* Hoje o senhor planta alguma coisa?) Hoje eu num to plantando nadinha, porque num tenho terra mais. Inclusive os meus filhos já ta tudo criado, casei... Ta com 16 anos que eu separei, minha esposa e eu num deu certo não. Eu moro aqui e ela mora de lá na casa de um cunhado dela.”

Dona Judite: 80 anos, três filhas. É antiga parteira e benzedeira do povoado. Hoje é assembleana. Segundo dona Judite a vacina que tomou fez mal, “o remédio potencializa a

doença, a doença acostuma com o rémedio.” Ao dizer sobre a chegada ao povoado, ressalta: “Eu tenho 40 anos que eu moro aqui. Já vim, já velha. Eu vim da Bahia, mas eu vim para Nova Veneza, de Nova Veneza eu vim para Trindade e depois eu vim pra aqui.”

Vaina: Professora da escola, é formada em Pedagogia pela UEG de Itapuranga. É casada, não tem filhos. Tem 30 anos. O marido é lavrador e participa da lavoura comunitária. São católicos. Vaina descreve as vantagens de se viver em Cibeles: “(Como é a vida aqui?) Ah!, tranqüila. Muito tranqüila mesmo. Vivo aqui há 30 anos. Meus pais também. Meus avós vieram de Minas, veio para Goiás, inclusive moraram aqui também. Todos moraram aqui, os paternos e os maternos. Inclusive os avós maternos moram na mesma casa que os meus avós paternos moravam. (Vantagem?): A tranqüilidade mesmo, esse ar puro que tem... ficar longe da cidade grande, a tranqüilidade, a gente conhece todo mundo, todo mundo é amigo dos outros... (O que não é bom?) Aí já é hospital que é longe, banco... essas coisas mais modernas... tem que ir em busca na cidade grande.”

Vaina é neta de **Dona Alice**, a pioneira de Cibeles e que fazia benzeção “**sou a mãe de Cibeles**”, disse quando da entrevista. Tem 80 anos e veio de cruzelândia (Morro Agudo), morou na fazenda curral de pedra, “as garrafadas que faço são melhores que os remédios de hoje... quem não pode com a mandiga não conta o patuá”. Quer dar o “derradeiro suspiro” em Cibeles.

Antonieta Monteiro de Faria e Edson Cordeiro de Faria. Dona Antônia, como é chamada é benzedeira, tem 60 anos. São casados e têm três filhos, um deles é **Emi**, 30 anos, solteira, informante-chave desta pesquisa. São da região da “baixa da serra”, perto da cidade de Goiás. Trabalhavam em uma fazenda próxima “do Genó”, fazenda Barrero e se mudaram há cinco anos para o patrimônio. São católicos. Participam da lavoura comunitária.

Seu Edson descreve o que é para ele a folia: “É que a mineira gira de dia e a goiana gira à noite, e a mineira eles canta em três voz né... agora a goiana num tem isso num tem.” Ela relata sobre as ervas, as fofocas da currutela que são feitas com o seu nome e também o tempo do mutirão de fiar (tem um fuso que foi da mãe): “Eu faço meus remedim, tem vaporuba, puejo, favacão... o povo tem uma fé doida comigo...mas tem muita cunversinha assim... eis me chama de feiticeira (abaixa o tom da voz) Pausa. – “Ah mais na roda é mais mió né/a diferença é que na roda é no pé agora o fuso é no dedo aqui oh/. Oeis já viu o fuso? (- Não!) S2 - Eu tem ele aqui que vê/ah ótimo rs/, aqui oh/ai coloca o algodão encaroçado né?/, é, põe o algodão aqui oh e ai vai fazendo a linha rs/hum... eu vou

aprendendo né?/, rs.../eu sou boa pra custurar cê precisa ver/, rs/tem máquina e tudo (s1)/.

(Esse a senhora trouxe?): – O que o fuso? – É! Isso aqui ainda foi meu pai que fez oh, eu tenho um ciúme dele... foi minha mãe que me deu – ele fez pra ela e ela me deu. De vez em quando os neto pega ele aqui eu faço largar... Herança né?”

Dona Ione Silva: Mora há dois anos “na rua”, é casada tem quatro filhos sendo uma adotada que é Aparecida, agente de saúde. Dona Ione participa da Igreja de Cristo.

Relata sobre a vinda para Cibeles:

“Minha mãe também é mineira, minha mãe meu pai tudo é mineiro também... E eles vieram aqui pra Goiás faz tempo né... (– A senhora morou... em Uberaba a senhora morava na roça?) – Morava em Uberaba não, nasci em Uberaba, fiquei uns tempo lá depois nois saiu foi pra roça, depois eu casei fui pra perto de Ituiutaba... nois compro uma terrinha lá e depois de lá então nois vei pra cá.”.

Divina e Raimundo Silva: Ele é diarista. Eles são pais da Kenia, Karlos e Keyla. São católicos e Divina nasceu na fazenda morro preto, próxima à região. A filha mais velha, casada está morando em Aruanã. Fala sobre a importância dos estudos para a mudança de vida:

“Ah eu acho que hoje cê não tiver estudo que faiz na vida; toda coisa que vai fazer tem que ter curso... varrer rua tem que ter curso; eu se um dia for pra mim enfrenta a pegar um emprego, eu tenho certeza eu sei que eu num pego porque eu num tem istudo, eu só morava na roça com os pais... estudei só o segundo ano né fraquim... e hoje é a menina minha tava no prezim eu já tava achando difíci ensiná pra ela... hoje é mais forte de quando eu estudava, agora eu... Criança 1 (Keyla) – Agora eu tô na Quarta. Divina:- Agora eu num dô conta de ensiná nada não.É eles que tem que ensina pra mim. Uai igual eu, por exemplo eu pego é perfume dos outro pra vender, é enxoval né e sai vendendo pra mim tira minha porcentagem que fica de braço cruzado fazer o que né... e o marido ta trabalhando de serviço braçal mesmo.”

Brecholina e Seu Losa: Eles têm uma filha. Os pais de Seu Losa vieram de Minas. Ela tem 53 anos e ele 57. Ela era da Igreja de Cristo e ele ainda freqüenta. “Eu envim... eu nasci no boi frouxo... e a gente morô na região das fazenda né... toda vida meu pai morô em fazenda... ai depois eu casei, meu marido mora em fazenda, nois morava em fazenda agora hoje ele é doente nois fica aqui no patrimônio. Aqui é...” Segundo seu Losa: “a roça é o

derradeiro serviço”. Hoje dona Brecholina cuida da Igreja Católica: “Não! Nois não fala em religião, sabe, ele tem a dele e eu tenho a minha, ele respeita a dele e eu respeito a minha sabe, se tem coisa na igreja dele ele fala assim: “hoje tem que fazer um prato pra mi levar”, eu faço sabe e ele leva, se tem na minha eu falo: “hoje tem que levar isso” ai eu levo, ele num fala nada.../interessante né. E ele juda eu limpa lá, cuida lá, que eu, eu não do conta de limpa sozinha, os banco é pesado.ai ele ajuda né?.”

Olinda e Antônio: Eles são casados há 25 anos. Vieram de Heitorai, cidade próxima a Itapuranga. São pais do Paulino, dono da mercearia. Participam da Lavoura Comunitária. Ela é assembleana e ele católico. O casal fala das “relias” que tinha antigamente. Silva Júnior (2002) trata da violência na Região que engloba Itapuranga, conhecida pelos crimes violentos, “terra de homens bravos (SILVA JÚNIOR, 2002, p. 71-72)”. Em Itapuranga fala-se que em Cibeles aconteciam crimes bárbaros, nesta polaridade nós e outros que abordarei, embora as falas tragam o “sossego” como fator positivo para os sujeitos de Cibeles. As “relias” parecem ser coisas do passado nesta representação. Distantes pelo tempo desta violência, próximo pelo espaço da cidade grande, lugar que “não se tem sossego”:

Maria Emília: Que tipo de “relia” tinha

Antônio:... [] delegacia cabô...

Maria Emília – Ah tinha delegacia aqui?

Antônio – Tem.

Maria Emília: – Ah porque [], acontecia briga feia...?

Antônio: –... tinha dia.[...]cêis toma café[]? (s2b)/. Muito pulicial.

Maria Emília: – Rs./rs ótimo... queremos... (s1)/, nossa a gente adora café, mas se era pra fazer só por nossa causa...

Dona Olinda:/não tá feito/preocupa não,

Maria Emília: queremos sim rs. – Essas relia que tinha era por conta de quê?

Antônio: – Cachaça, bibia, ficava bebu. Por causa de quê assim?... De nada mermo só cachaça mermo.

Maria Emília: E morria muita gente assim?

Antônio: Não graças á Deus aqui... que morreu matado foi só... aqui dentu foi só duas pessoa.

Maria Emília: Quem?

Antônio: – Um tar de “Irssu”, que eles matô, e Édio o nome dele... é Édio.

Maria Emília: Matou por quê? S2 - Hum?

Antônio: – Matou por quê? Começou briga também da cachaça... porque ai [] sabe o que que é []/sei [] (s1b)/, ai o cara tava até pagando a pinga pro outro e o [] eles mataram ele.”

Maria e Delcídio: Ela é de Itapuranga e ele de Catalão. Ela tem 50 anos e ele 75 anos são assembleana e católico respectivamente. Moraram na fazenda do Gilberto e se mudaram para Cibeles há 31 anos. Moram juntos e ele tem uma filha adotada do primeiro casamento, ela se separou e tem filhos, mas não os vê há muito tempo.

Ele fala da chegada em carro de boi e também que hoje para se comer carne de caça necessita-se da astúcia da mêtis: “Primero/casca de tatu (s1)/,pra tráizi/,num pode/,de vez em quando aparece um/. Quando eles pega algum, ai eles vai e enterra tudim, come só a carne escondido e enterra[],/[[] né/, éh.”

Legenda: S1: pesquisadora, S2: entrevistado

Joaquim e Lázara: Seu joaquim, o quim preto é casado com dona Lázara se conheceram na fazenda na “Baixa da Serra”, ele nasceu em Catalão. Ele tem 78 anos, ela 75. Eles tem uma chácara dentro de Cibeles (conforme mostra o mapa no capítulo dois). Participam da lavoura comunitária. Ele é convertido há 10 anos pela Igreja de Cristo.

Ele narra acerca do esvaziamento do patrimônio: “S1b - O senhor... como é que era Cibéli aqui antes?S2 - A Cibéli aqui era um território muito importante, muito importante, que isso aqui foi aqui, quando cumeçô aqui foi um município muito povoado, muito animado, muito movimento, uma coisa muito...

S1b - Que que tinha aqui, comércio, festa, pra ser animado desse tanto?S2 - Aqui?S1b - É!

S2 -...era festinha, era muita gente em volta aqui, porque aqui, quando cumeçô aqui ainda tinha muito mato, muito lugar de tocá a roça, – que é o que faiz mais o movimento no princípio [], igual foi aqui. Então quando era no tempo de culheita assim Maio, Junho [] movimento aqui era topado, caminhão, camionete, carro de boi, – sabe o que é carro de boi?/sei (s1b)/, carriandu os treim pra trazer pra cá. Hoje, sempre a gente recrama do jeto que tá porque sempre que faiz uma festa aqui, a gente veim oia assim mais meu Deus a festa aqui hoje, o movimento tá parecendo aqui nu cumeçu aqui quando era sábado e domingo aqui, o movimento era bão, o movimento era brabu, tinha muita genti. Maisi daí o que que acontece né, nasceu aquela [] de Mato Grosso, Pará, esse povo pra lá, foi aquela [], o povo que fazia

força aqui, foi vendendu tudo, aqueles pedacim que tinha, foi embora pro Pará, foi embora pro Mato Grosso, foi embora pra [], dexô nosso lugar vazio aqui aonde tá espaidu desse jeito. Mas era bom rapaiz que... [].”

José Alves Vieira: 65 anos, casado, 6 filhos. Veio da região entre Catalão e Ipameri. Pertence a Igreja de Cristo. Aprendeu a benzer de cobra com o pai. Falando do poder das ervas diz: “Ah nois tem diversos remédio né, de casa – lá em casa mesmo tem muita prantinha assim, tem o sabugero, tem marsela, tem aquele é/arruda (s2)/, arruda, tem é... S1b - Arruda é bom pra que? S2d- Arruda? Muitas veiz a pessoa apanha pra banhá o olho outra veiz pra chera por conta de uma gripe, tem outros chá que eu num intendo mai não [], tem o carquero, ceis conhece o carquero?/conheço (s1)/, é ele, esse eu sei./eu tem ali no meu quintár ali (s2)/. S1 - Erva cidrera?S2d- Erva cidrera, de foia, de ramu né... [] de veiz em quando nois tem a pressão assim mei alta então nois faiz o chá da erva cidrera e toma/é bom né? (s1b)/, é bom. S1 - Hortelã tem?S2d- ã?S1 - Hortelã, né, limão né/limão é bom pra fazer chá (s1b)/.”

Dona Divina (Maria Rodrigues de Sousa, nome de batismo) esposa de Seu Benjamim. São assembleanos. Ela dona de casa e ele diarista. Tem 4 filhos, 3 casados e 1 solteira de nome **Marta**, esta trabalha no posto de saúde e tem 19 anos. Vieram da baixa da serra, local da região. Já foi benzer quando era católica, “o que tinha era fé, Deus fazia a obra”, diz D. Divina. Ressalta a questão de alguns suicídios e diz “o inimigo vai apoderando, a pessoa dá lugar a coisa maligna.” Salienta que a maioria das pessoas da roça vai para a igreja católica. Marta trabalha com os médico Dr. Hildo e Dr. Getúlio. No cadastro constam 48 hipertensos, quando o médico não aparece ou não se tem a receita para a entrega dos medicamentos, ou seja na falta das “tratativas racionais” da prova, conforme Bourdieu (1996) ela toma a astúcia do saber profundo e “ensino a fazé chá de erva cidreira, amora... é bom pra pressão”. E acrescenta que em Ceres vai ter o curso de “plantas medicinais”.

Adelina da Luz, 55 anos, viúva. Tem 4 filhos. Nasceu na baixa da serra. A mãe benzia, “mas não fazia o mal pro otros”, diz. Benze de ofendido de cobra, ventre virado e cobreiro. Hoje dona “Adélia” dá receitas de chá para as pessoas que a acorrem. Tem um quintal com as plantas em casa. É católica. Participa da lavoura comunitária.

Pastor Bento e Maria Cândida. Tem 6 filhos. O pastor veio de Minas. Morou em Carmo do Rio verde. Diz sobre a fabricação de leite de Minas e da lavoura comunitária de arroz em Cibebe “no fim tudo isso é cultura”. Salienta sobre as relações vicinais e sobre a

fartura “precisou, todo mundo tá do seu lado”. Diz que precisa do respeito das pessoas, considera-se o **pai de Cibele** e afirma que algumas igrejas “jogam a pedra e escondem a mão”, mas com ele “as coisas não correm frouxo como em outras igrejas”.

1.1.2 Os sujeitos de saber profundo de Caiçara

Dona Júlia e Marilo: são mãe e filho. Ele é solteiro, 30 anos e é professor da escola. Moram na Rua Principal a Minas Gerais ou Ana Rocha Rezende. Dona Júlia diz que antes “ganhava pouco, mas o dinheiro valia mais”. Ela nasceu no brumado na fazenda, perto de Itaberaí. É devota de Nossa Senhora Aparecida. Teve 17 filhos, morreram 7. Fala sobre a morte dos bebês pelo mal de sete dias: “Júlia – Morreu assim de... umbigo zangado né? Eu tive duas meninas gêmeas assim, né? Ai elas morreram tudo numa hora só. Novinha. Nois morava ali no seu. Umbigo zangado né, começa sara por fora e dentro num sarou direito, que fiquei tudo... na barriga das meninas... ficou roxo, né? Num tinha nem sete dias ainda. Eu – Com o que a senhora curava umbigo?Pó assim de fumo e azeite. De primeiro tudo era assim. Ninguém tinha sossego de levar menino pro hospital e pó aquele trem que resseca, né? (methiolate).”

Dona Nenzica, Rita Moraes e Mauri: Dona Nenzica é pioneira de caiçara, o marido fez as casas mais antigas do povoado. São foliões de Santos Reis. É mãe de Rita que colhe pimentas para a Arisco. Rita e o marido, Mauri, trabalharam na fazenda de Seu Nazareno Camargo. Hoje, Mauri é funcionário da prefeitura, é o coveiro do povoado, mas uma vez por semana trabalha “na rua”. Eles relatam sobre as relações de trabalho na qual vê-se dois tipos de relação, uma de laços pessoais, da ajuda mútua, destacada como positiva, outra de cunho individualista, marcada pela perversidade do capital: “Nois era oito. Naquele tempo ele trabalhava um mês pra pegar um litro de manteiga, hoje favoreceu as coisas, né? Uns dois quilinhos de arroz. Aí nós num saía pra estuda, porque ele achava que tomo mundo tinha que trabalhar, né? Igual eu mesmo não sei ler... eu fiquei a vida toda lá, aí depois de velho eu num ia quere também, agora eu não preciso, quer dizer ainda preciso mais agora num dá pra ficar indo lá pra escola pra estuda, né? A gente sofreu demais na fazenda dos outros, Deus me livre, trabalhava... e aí, quando nos mudou pra cá, pra dentro da rua mesmo... meu irmão assim, era pequeno... e não tinha costume assim, com muita fartura... aí quando nós veio pra cá, meu pai pegou um serviço com Sebastião Xavier (até vocês já devem ter ouvido falar nele...) aí esse Sebastião Xavier foi uma benção pra nós, esse era um fazendeiro

bão, já foi fazendo tudo pra nós. Aí no dia que nois veio... ele falou assim, olha, debaixo de um queto em vou arrumar um jeito pra vocês saírem de lá, dessa fazenda, aí já trouxe um capado, limpou um saco de arroz e trouxe... e o pequeno (irmão mais novo) vai e entra nessas carnes de porco... não tinha costume, comia só pedaçim, né?, que era só pedaçim... e aí que o velho fez, queria por meu pai na cadeia pra tomar a casa... pra pagar o hospital, que ela tava lá ainda, né? Que ele pagou o hospital... aí ele falou se oçeis não desocupar a casa vocês vão pra cadeia!, mais meu pai falou como eu vou tirar meus filhos e por aqui na rua, aí tinha um outro fazendeiro que uma casinha, aí nos ocupou outra casa foi onde eu casei e vim pra cá... Ê mas antigamente, porque agora não, agora fazenda é bom demais, trabalhar para os outros, porque trabalho é assim, mesma coisa que você trabalhar, como que a gente fala? Assim carteira assinada, né?. Porque trabalhar pros outros é triste...

Hoje o trabalho atual é colher pimentas “que queima as mãos.”

Joana D’Arc e Leonel: Vieram de Lua Nova perto de Caiçara. Têm 38 anos. São pais de três filhos. Ela é dona de casa. Ele trabalha dirigindo a kombi que busca as crianças da região para a escola. Joana conta os “causos” de assombrações que via: “um negro que vinha buscar o ouro enterrado na fazenda que eu morava, aí deu uma surra no omi que morava lá, maisi ninguém via nada, e, o omi estribuchando no chão pedindo ajuda falandu que tinha arguém batendo nele... O assombração era negro, ele tava afrontado e tava querendo arrancar o enterro (de ouro)... aí levaram un padre pra benzer o lugá... pudia levá um pastor, mas na época não tinha...”. Tratei em minha dissertação sobre a análise da surra de caboclos que está na teia de construção da memória afro-brasileira e cabocla de nossa religiosidade “subterrânea” que volta no cenário das igrejas neopentecostais, tendo a quebra de maldição como exemplo. Voltarei a este aspecto nos capítulos posteriores sobre o realismo maravilhoso acerca das almas penadas. Ela é católica, mas assistia os cultos neopentecostais da Igreja de Cristo. Eles relatam também sobre os bordéis itinerantes de Caiçara: “Tem um pessoal da firma do asfalto, né? Aí chega aquele tanto de homem e as mulheres ficam doidinhas. Aí elas nadam de braçada, sabe? Elas não querem saber se ele é casado, se é solteiro, se deixou mulher, de onde veio. Aí você não vê homem sério também, né? Aí elas acham bom demais, né. Tem uns homens aí para elas fareia bastante...”

Elis e China: casal dono da venda. Tem 20 e 50 anos respectivamente, converteram-se à Assembléia de Deus e estão de mudança. A mãe de Elis, Neneí é vicentina, ala da Igreja Católica. Eles nasceram em uma fazenda próxima. China ao falar sobre a lavoura comunitária aponta o aspecto de desmando desse tipo de organização para plantio, nesse

povoado, diferente da relação de ajuda mútua em Cibeles. China ressalta: os trabalhadores vão “no risco que se risca lá”, referindo – se ao abuso e não cooperação desta forma de troca em Caiçara: *Elis* “A roça do Jorge, eles quiseram fala que é Lavoura comunitária, mas só a família dele é que toca. E o candidato a vereador que não ganhou. Aí eles tem uma terra. O pai do Jorge tem uma terra, até eles fizeram o mesmo que se fosse uma lavoura comunitária, só que ele num, num, passa para os outros, só toca a família dele.”

Josiane. 17 anos. Casou-se quando de minha Segunda visita a campo. O noivo chama-se Vanteir. Estudou até a 8ª série. O casamento foi feito na casa paroquial. Os pais dos noivos são trabalhadores diaristas. O casamento foi feito pelo escrivão seu Cesário. A festa logo após o casamento foi na casa paroquial. Eles vão morar na região de Caxambú, próxima à Caiçara. Onde assisti a missas feitas pelos moradores, que o padre Sebastião Romário denomina “missa da roça”.

Adjanir. Tem 2 filhas. É casada. Dona da mercearia. Tem 50 anos. Foi convertida à Assembléia de Deus no dia em que estava fazendo uma roupa de anjo para uma criança. Diz que em Caiçara “tem solidariedade, mas não é estimulado o associativismo”.

Afonso da horta. 52 anos. 2 filhas, veio de Passatempo, Minas. É católico, mas vai à missa no dia em que dá “palpite” (vontade). “**S1:** O senhor mora aqui em Caiçara há quanto tempo? **S2:** 20 anos. **S1:** Eu sou de Minas, de Passatempo. Eu só nasci em Passatempo. Vim pra cá eu tava com dois anos e acabei de criar aqui, né? Aí se for pra mim voltar lá hoje eu estranho. Que lá a região é fraca demais, terra ruim, dá trabalho. Eu voltei lá quando eu tava com uns 21 anos de idade... hoje eu to com 52 anos. **S1:** O senhor veio foi para Caiçara mesmo? **S2:** Não nois veio pra Rio de Peixe aqui... mas só tinha Caiçara mesmo. Sou casado, uma filha mora aqui a outra mora em Goiânia. A vida aqui eu adoro. Eu cuido aqui da horta tá fazendo dois anos. Eu mais gosto é de cuidar de horta. Eu, mode um problema meu, eu sofri uma parada cardíaca... e aí esse serviço eu faço ele ele é um serviço maneiro... porque eu só agüento trabalhando em horta, porque o serviço braçal, foice, machado, esse eu não dou conta não. Antes eu trabalhava na roça, fazia de tudo. Aí a gente foi aprendendo na horta caseira, foi aprendendo com os amigos, a gente andava, a gente via, aí foi praticando.”

Sebastião Sousa. 85 anos. Benzedor conhecido de Caiçara. Tem 9 filhos. Veio da região da Canastra, perto de Itapuranga. Lendo sobre esta região (do rio canastra) no material

do IBGE da década de 50 (1957, p. 241) temos “Seus habitantes são chamados itapuranguenses. Existe em linguajar corrente a expressão canastreiros em razão do rio Canastra. Esta última designação é dada em sentido pejorativo às pessoas atrasadas.” Não benze mais devido a idade porque “se tropicalizar e porque tá em dúvida”. A mãe o ensinou a benzer, mas antigamente os “meninos não podiam ficar olhando as rezas”, aprendeu por idéia dele mesmo (ambigüidade entre o que é ou não o aprender e o ensinar). “O julgamento da benzeção é o pulso.” Diz que Caiçara é “esquecido de tudo”.

Dona Joana (Joaninha). 73 anos. Viúva, sem filhos. Católica (“apostólica romana”, segundo ela). Veio casada aos 15 anos de Minas. Antigamente benzia de cobreiro, espinhela caída, mau olhado e diz dos benzedores que passaram para a igreja dos “crente”, para os “pentecoste”: “E é muito, tem... tem muito benzedor que passou – e é muito, tem, tem muito benzedor que passou, e é muito, ai mesmo tem a Dalmira que ela de... quando tem culto tem oração ela tá na igreja, e quando sai da igreja ela vai no benzedor pra benzer ela, é assim mesmo – uma morenona que tem lá na fazenda [...]”

Conta da fartura que havia em Caiçara: “S1b - Nessa época que aqui em Caiçara tinha muita gente/tinha muita, oh vo conta um caso pra senhora minha fia, [] socava arroiz no pilão, mas e tempo bão minha fia a gente tinha saúde né... que [] só aquele tanto, socava arroiz no pilão, pilava café pra torrar e coar e pra beber, moia na engenhoca cana pra fazer o café, fazer a garapa, fazer o café, fazia farinha de mandioca, relava no ralo oh de mão – mas naquele tempo era bão... muito mio de que hoje – eu acho!”

Dona Joana explica que pode-se benzer de longe contra veneno de cobra:

“S1b - E as palavra a senhora lembra?

S2 - Uai a gente fala “Senhor São bento água benta Jesus Cristo [...] arreda as formiga braba, deixa o mal, deixa os filho de Deus em paz”, fala 9 veiz, reza um pai nosso uma ave maria e oferece e pronto.

Sb1- E que que toma éh éh...?

S2 - Uai é jiló a gente come, café sem doce... é isso ai...

S1b - Tem hora pra benzer?

S2 - Não, tsc tsc.

S1 - Benze de noite?

S2 - Quarquer hora... o benzimento [] nois eu já fui, hoje eu num sou mais que é doente né – não é porque é doente, é porque não presta mais, mais que quando eu era benzedeira, a gente, quem é benzedor, seja ela quem for é obrigado a levantar da cama

quarquer hora da noite pra falar uma palavra de Deus, chamar Deus, Senhor São Bento pra cortar aquele veneno da pessoa.”

Explica juntamente com seu **Natal e Dona Delícia**, casal de “sertanejos” (polaridade nós e outros entre mineiros e goianos, hierarquia de poder e identidade contrastiva) que estava em sua casa sobre a participação dos vincetinos naquele povoado:

“S2 - Tem, tem. Ela faz parte na igreja dos Vincetino, eles vem visita nois/é vem visitar os vicentino? (s1b)/, vem, vêm, tudo bõ.../vicentino faz visita n’? (s1b)/, faiz... se nois num puder comprar um remédio eles ajuda nois comprar, eles ajuda nois comprar, né Natal. Como esse ai precisava dum óculos, não tinha, eles ajudou cê compra né Natal – 70 reais, ajudou ele comprou o óculos os Vicentinho é bõ também.

S1b - O padre quando reza a missa que vai rezar aqui na roça vem da onde?

S2 - De Rubiataba – o padre Sebastião.

S1b - Padre Sebastião né?

S2 - É, o padre Sebastião.

S1b - Padre Sebastião de Rubiataba...”

Lenir de Oliveira Pires (fiinha, e ou Neneí). Casada. 2 filhas. 47 anos. Cuida de dona Joaninha. O marido trabalha na roça. Faz parte dos vincentinos. Trago em seu relato a forma de apelidar as pessoas na rede de afetos da família. Tratarei das nomações das pessoas e lugares no capítulo dois: “S1b - Lenir de Oliveira Pinto. (Fiinha).

S1 - Fiinha porque cê era a menorzinha da casa?

S2 - É, era a caçula rs.

S1 - Geralmente chamava a menor de Fiinha.

S2 - É fiinha, fia, e de acho que é porque tinha muito fio e ai ia pondo apelido né rs... – eu penso que era né.

S1 - Qual que era o apelido dos seus irmãos?

S2 - O mais véi é fio, o outro é nego, neném.”

Luciene Dutra Macena de Queiroz: Diretora do Colégio em Caiçara. Filha do vereador João Macena. Casada. Assembleana. Faz pós graduação em Itapuranga no curso de Pedagogia. Fala da composição dos alunos que em sua maioria vem da zona rural: “S1 - Quando você estudou aqui, quando você era pequena, muita gente trazia as crianças da região, da roça pra estudar aqui?”

S2 - Não quando eu estudei aqui, mais era as crianças daqui mesmo, agora que hoje mais que são crianças da zona rural, mas vinha né um pouco de criança da zona rural não deixava de vir, até porque não é igual hoje – porque hoje, 70% dos nossos alunos, é da zona rural, a gente tem mais aluno da zona rural do que próprio do lugar mesmo.

S1 - [] né? Quem faz o transporte, como é que é que é feito o transporte aí?

S2 - O rapaz que saiu aqui, acho que vocês toparam com ele, um rapaizim do fiat ali, ceis viram, aquele lá que é o secretário do transporte, ele veio justamente pra gente tá arrumando o cadastro dos alunos né mas esses dias até começou a dar um probleminha mais eu conversei com ele, conversei com a sub- secretária que é a professora Ivone, não sei se vocês conhecem, de Goiás/conheço (s1)/, e a gente [] agora o transporte tá bem graças a Deus tá bem, resolvemos o problema que tava tendo.”

Pedro Bernardo de Souza. 40 anos. Solteiro. Assentado de Goiás (Ferrerinha perto da cidade de Goiás) que vendeu a parcela (lote). Veio da Paraíba. Hoje é cozinheiro de uma fazenda perto de Itapuranga: “S1b - O senhor veio pra Goiás em busca de que?”

S2 - Eu vim pra Goiás foi iludido né quando eu vim pra cá... me iludiram – eu tinha 13 ano na época que me iludiram lá dizendo que aqui o ganho aqui era bom, e aí eu vim pra cá. Cheguei aqui fiquei 4 ano aqui [] numa fazenda, trabalhando numa fazenda como o patrão falando pra mim: “oh [] cê só vai na casa do seu pai quando for um []”, eu fui ficando lá iludido com ele, fiquei 4 ano lá, dos quatro ano era pra [] foi a época que ele morreu, quando ele morreu aí eu fiquei aqui [] não acostumei mais lá porque já tinha perdido um primo de lá né e eu criança cheguei aqui [] aí acostumei aqui aí voltei pra cá de novo e to aqui até hoje mexendo aí, trabalho aqui trabalho aculá.

S1b - O senhor nunca quis casar?

S2 - Não nunca casei não.

S1b - E o senhor é... é..., nesse serviço que o senhor tava cozinhando na roça como é que é o ganho é por []?

S2 - Não eu ganhava por mês, um salário.

S1b - Um salário.

S1 - Quando o senhor veio do assentamento pra cá o senhor falou que aí como que foi esse... esse. procedimento, o senhor devolveu o lote, como que foi essa questão?

S2 - Não eu lá eu falei pra eles assim: “oh eu num vou ficar aqui eu vou pegar a terra, eu vou embora”, aí ele disse:” mais rapaiz a terra tá saindo” eu digo: “não mais eu vou embora” ele disse: “passa aqui [] em casa, conversa comigo [] o [] a Sandra e o [] lá pra fazer

o PVT da área, eles vieram aqui me buscar: “Pedro volta pra trás” eu digo: “não rapaiz não volto não já saí a agora eu não vou voltar não”.

S1b - Mas tem algum motivo pro senhor não quiere ficar?

S2 - Não não teve motivo nenhum não, eu saí por livre vontade, porque eu quis sair mermo, porque eu vi que não ia dar certo porque lá as terra é meia fraca e muito dependioso lá sabe pra gente fazer.

S1 - E lá é... cêis tava começando a fazer criação de peixe lá tava dando certo?

S2 - Não lá onde tava não, lá onde nois tava num tinha criação de nada ainda só o gado mesmo []/só o gado né, que eles tavam com a idéia de fazer (s1)/, não foi só alarde fazer essa criação de peixe mais nunca... a terra foi cortada ninguém tinha o local ai nunca feiz né, maisi agora talvez vão fazer porque eles tão de prano de fazer né mais eu acho difici porque lá é muito descumbinado né – eu acho nuito difice eles fazer esse negócio. ”

Hidelma Valeriano Camargo e Sinair Alves: São Casados. Hidelma, 21 anos, trabalha no colégio. Frequenta a Igreja Brasil para Cristo em Itapuranga. A mãe é do Rio do Peixe e o pai de Caxambu. Sinair, folião de Reis, 50 anos, diz, a princípio, que não se lembrava das cantigas de folia, só na roça, embora analiso no capítulo três sobre a folia de Reis a partir do seu relato: “S1 - Como é que é a cantiga da folia, lembra?

S2 - Tem várias [].

S1 - Canta uma ai pra nois...

S2 - ã rs...?

S1 - Canta ai...

S2 - Rs... a daqui eu num lembro dela bem não... não não lembro não... lembro não... só lá na roça eu pego meu violão eu canto... mas aqui eu num lembro não...

S1b - [] violão [] roça o senhor lembra alguma?

S2 - ã?

S1b - O senhor lembra alguma da roça?

S2 - Lembro.”

Marta da Penha de Moraes Rezende e Humberto F. Rezende. São Casados. Tem 35 anos e 38 respectivamente. Pais de **Dalila (9) e Daniela (8)**. São católicos. Tem em casa uma horta, para os mínimos. Vieram do Rio do peixe (da roça). Mudou-se para Caiçara por causa do estudo das meninas:

“S1 - E você mudou pra cá pra Caiçara por que?

S2 - É por causa que já tinha vindido lá né ai não tinha jeito de nois ficá lá... quando vendeu minha mãe era viva, e ai/era não (criança 1)/, era uai, ceis nim [] ai teve que vende e nois mudô pra cá, ai ficava mais fácil pras minina istudá, já na roça onde que nois tava, tava muito difíci né pra elas vim istudá né, e [] é muito longe pra pegar o carro pra elas vim istudá... também tive que mudá não tinha jeito de ficá lá/e [] também na estrada todo dia... é ia lá na estrada... ai té que um dia eu fui lá, lá perto da escola num foi mãe...? (criança1)..."

Cesário Goncalves da Cunha Neto, 60 anos, divorciado do primeiro casamento e hoje casado com dona Maria. O pai é de Silvânia e a mãe de Bela Vista de Goiás. Mudou-se em 1970 para Caiçara, ainda solteiro. É escrivão. Em seu relato diz que “espinhela caída se cura só com benzeção”. Sobre as primeiras construções de Caiçara, acrescenta:

“S1 - Em 70 quando o senhor mudou pra cá, éh... qual era a rua principal aqui da cidade?

S2 - Todas essas rua que já tão ai já tinha né, mas num era povoado, inclusive quando eu fiz essa casa qui já em 90... 91... aqui era a última casa, depois eles foi fazendo essas casa ai pra baixo... aquela ali tinha, era a última casa, ai [] esse aqui, ai a prefeitura construí essas casinha [].

S1b - Mas aqui [] o povo mais [] a rua que tinha mais gente []?

S2 - É aquela central lá, onde que tá o asfalto né, é hoje ela tem outro nome mas o nome original dela de registro de mapa é rua Minas Gerais né.

S1 - E a São Paulo ela era movimentada também?

S2 - Ah São Paulo... é essa ai né, essa grandona ai... em frente a escola né, teve só elas duas ruas mais movimentada né?

S1 - Quando o senhor mudou pra cá, éh, quais igrejas tinham aqui?

S2 - Oh tinha essa igreja católica, já tava... já tava já... construída, e tinha uma igrejazinha hoje ali... onde hoje é a lavanderia... é a lavadora pública... éh... essa igreja de assembléia de Deus né, com hoje ainda tem só que ela mudou de lugar né, tá mais na frente, tá maior; nessa época ela era pequenininha... hoje cresceu, então são as duas igreja que tem aqui, que sempre teve – começaram a criar uma igreja de cristo ali... mais funcionou pouco tempo, acabou aquela igreja ali.”

Dona Genesi e seus 8 netos. Viúva, tem 9 filhos. Aposentada. Mora na antiga Igreja de Cristo que foi abandonada, cuida dos netos para os filhos que saíram em busca de

trabalho. Perequitos, cães, gatos, galinhas e, um terreiro com milho, horta, arroz cercam o lugar. Era de Araguapaz e se mudou para Caiçara por causa da escola. Fala sobre o mutirão de fiar que se fazia antes:

“S1 - Na roça né a senhora vai?... Cêis fazem muito mutirão, mutirão de fiar...

S2 - Faiz não...

S1 - A senhora fazia?

S2 - Fazia, de primeiro nois morava ai quando eu era soltera nois fazia... agora também... [] derradero mutirão... []/derradero mutirão? (s1)/... derradero que eu fui/hum??! (s1)/, mas num fui eu []/que a senhora foi? (s1)/, é... e eu[]... essas coisas []... é bom... rs/mutirão de homem e de mulher né? (s1)/, é... era lá... pra lá... lá na [].

S1 - Como é que era o mutirão de fiar?

S2 - Muié umas fiando duas “cardano” né... ai [] umas fiando outras “cardano” e []...

S1 - A senhora lembra de alguma música quando fiava?

S2 - Lembro nenhuma... não guardei na idéia... pelejei pra lembrar pra passar pros minino mais... não.../[] passaram esses minino? (s1)/, pois é... não guardei nenhuma... [] né a gente acha que não precisa mais... nunca mais.

S1 - E a senhora faz assim assim aqueles tapete de/grade (s1b)/, grade?

S2 - Eu faço [].

S1 - Os minino aprende esses tapete?

S2 - Aprende, eles juda ieu...

S1 - Aprende, ajuda né... cêis sabem fazer?

S2 - Eles me ajuda também [] né que... [].”

Vanusa. 22 anos. Casada. Tem uma filha chamada Isabele. Vausa é professora da Escola. No capítulo três analiso em seu relato a referência contrastiva sobre os alunos “sertanejos”, da escola. Diz que “o celular da vivo pega no alto no cemitério”. É evangélica da Assembléia. Narra sobre Margarida, sua tia, que é benzedeira:

“S1 - Nunca viu contando história, gente que contou que ela benze bem que sarou?

S2 - Não isso que... agora se sarou também num... ouvi não, mas sempre que ela é bem procurada é – todo mundo procura ela aqui... procurada mesmo.

S1 - Quando ela morava aqui a casa dela era cheia de gente?

S2 - Cheia de gente.”

Fala sobre o porquê se mudaram da Fazenda para Caiçara:

“S2 - É porque ele tava cansado já de trabalhar em fazenda; foi muitos anos assim trabalhando né... e ai viemos pra cá, ai [] tinha um emprego na prefeitura daqui... e também a gente mudou também há 4 anos foi pra Goiânia, procurando melhoria né, minha mãe era costureira e meu pai funcionário público [].

S1b - Assim que ceis mudaram [] freqüentou escola aqui?

S2 - Foi... entrei na escola com 9 anos, porque minha mãe já alfabetizava em casa que morava em fazenda não tinha como ir.../a sua mãe alfabetizou []? (s1)/, aham, minha mãe alfabetizou eu e meu irmão, que quando eu morava em fazenda não tinha como – não tinha transporte ainda né... que transportava os []...

S1b - E então ela tinha []?

S2 - Aham, ela só, só até a quarta série... ai ela nos alfabetizou []...

S1b - Que que cê aprendeu com a sua mãe assim... de trabalho manual, tapete de grade.cê sabe fazer []?

S2 - Não o que eu aprendi foi só bordado.../bordar... [] (s1)/.”

Padre Sebastião Romário. Mora em Rubiataba, 32 anos. Disse que a partir de 2006 faria a festa da padroeira N. S. da Guia em Caiçara, depois “haveria o baile que o povo tava querendo que voltasse.”

Estes sujeitos fazem emergir a voz reticente do saber profundo. A representação da escola como saber legítimo permanece e no elemento da reunião desses sujeitos e de sua memória individual e coletiva, ressaltada nos encontros, nas festas, nas casas informalmente, procuro os traços definidores da matriz do saber profundo. De suas memórias, extrairei os pilares da composição desse saber não-racional, saber dionisíaco, conflituoso no dito e na vivência, repleta de tramas no cotidiano, do estar- juntos.

1.2 O saber profundo da prosa cotidiana: os contornos da *mêtis* na lembrança de Mnemosine

O saber no Ocidente nasceu como antítese da mitologia, compêndio narrativo das prosas da cripta subterrânea da memória ocidental, predecessora da forma de organização e explicação sobre o ser e estar no mundo, semente de seu antagonismo que criou, ao mesmo

tempo, sua síntese nessa reelaboração e novas formas de crença. Mito é relato, diz Vernant (2000, p. 13) que transmite uma memória: “Enquanto uma tradição oral de lendas estiver viva, enquanto permanecer em contato com os modos de pensar os costumes de um povo, ela se modificará. O relato ficará parcialmente aberto à inovação.”

A razão iluminada queria sair de sua caverna, procurar nas sombras a luz da ciência, mas seus sujeitos praticavam na cotidianidade crenças, partilhavam de um imaginário, retrabalhando na memória saberes antigos. Enquanto contemplavam (*theorien*-contemplação, especulação), os filósofos mantinham a chama sagrada na crença pela sagacidade de Palas Athena? De quais enunciados tiravam o seu saber nas trocas de sofismas, esses homens do conhecimento?

Jaeger (2001, p. 7) em sua *Paidéia* analisa a formação do homem grego como resultado de uma concepção baseada, segundo, ele *na mais alta referência da educação humana*:

o conhecimento próprio, a inteligência clara do Grego encontravam-se no topo do seu desenvolvimento. Não há qualquer razão para pensarmos que os entenderíamos melhor por algum gênero de consideração psicológica, histórica ou social. (...) e sob a forma de paidéia, de cultura que os gregos consideraram a totalidade da sua obra criadora em relação a outros povos da Antiguidade de que foram herdeiros.

Essa configuração da paidéia é obra de uma herança de outros povos e culminou na concepção ocidental de razão e de ciência anos mais tarde. O saber grego, guardava na sua profundidade a criação, a reelaboração de um milagre grego semeado, entretanto por outros povos. A concepção do saber ligada à narrativa mítica pode ser apresentada como fundamento da razão clássica, científica, como o seu lado mais profundo. Além disso, a idéia de formação desse sujeito, desse ator, nos tempos gregos da Antigüidade Clássica, foi reelaborada ao longo dos anos, eclipsada na Era Medieval, ressaltada no Renascentismo. Esse movimento segue o caminho de uma construção mais sincrônica do que diacrônica, como recortes de tempos e de significações de um cultivar que a idéia matriz de cultura encerra. A esse respeito, Jaeger (2001, p. 364-365, Grifo do autor) acrescenta:

Traduzida para o latim, a comparação da educação humana com a agricultura penetrou no pensamento ocidental e conseguiu criar a nova metáfora da cultura animi: a educação humana é cultura espiritual. Ressoa ainda claramente neste conceito a origem metafórica, derivada da cultura da terra. As doutrinas educacionais do humanismo posterior guardam esta idéia, que, em relação a elas, mais tarde chegou a adquirir o lugar central na educação humana dos “povos de cultura”.

Nesse núcleo de entendimento há a educação, cujo princípio básico era o de conduzir a cultura grega. Tratava-se de uma sistemática de preceitos, praticada nas praças, ginásios “palco dos diálogos”. Era uma feitura de prosas e ensinamentos que também tinham como lugar as casas, informalmente. Além dos contratos privados que se estabeleciam entre os sofistas com seus alunos²⁸. Os gregos, então, cultivaram o saber recolhendo das amarras do fazer cotidiano, do estar- junto, o seu sentido de formação, de sua pedagogia. A escola pública e o papel do Estado não eram prioridade na formação dos atenienses, excetuando-se Esparta. Atenas, da qual a cultura ocidental recebeu o legado do saber racional é o *locus* do saber privado²⁹. Mais uma vez Jaeger. (2001, p. 360, grifo meu) reforça o poder da educação privada:

(...) Os sofistas nunca propugnaram “a oficialização da educação, embora esta exigência esteja muito próxima do ponto de vista de Protágoras. Supriram esta falta oferecendo a educação por meio de contratos privados. Protágoras sabe que a vida do indivíduo está sujeita a influências educativas desde o nascimento. *A ama, a mãe, o pai, o pedagogo* rivalizam na formação da criança quando lhe ensinam e lhe mostram o que é justo e injusto, belo e feio.

Uma rede de circularidade de saberes compunha a formação da paidéia grega. Cultivaram-na como se faz com a terra, lançando sementes profundas de povos bárbaros, cantos de amas cartagineses, persas. Por certo, não mais tomavam a mitologia com autoridade pública na fala com as pompas do direito ao dito (dizer). A contemplação e a racionalidade do saber empírico começaram a tomar lugar de um imaginário homérico de sereias e de suas cantigas ameaçadoras. Medusas e titãs ficaram guardados na memória profunda de sua cultura polissêmica. Do *logos* que praticavam, nasceria a *ratio* que sustentou a era das luzes emblema do que seria a *cogito* cartesiana, anos mais tarde. Entretanto, a esfera privada foi testemunha viva de muitas cenas e o embalo das servas e seus cantos, em uma cadência de ritmos, evocavam as flautas de Dionísio. As crianças, futuros homens de saber (filósofos) helênicos na festa de seus cotidianos, antes de adquirirem o saber lógico, racional, reconheciam-se nas cantigas, nos jogos, nas épicas reinventadas das leituras feitas em Homero.

Ginzburg (1987) em seu *O queijo e os vermes* e Le goff (1996) na obra *História e Memória* analisam a passagem circular e subterrânea entre a oralidade do sujeito comum e o seu contato com textos escritos, manuseados pela elite, pelos mandarins. Gargântua e Pantagruel personagens da sátira de François Rabelais (1494-1563), agigantam-se do texto

²⁸ É digno de nota esse aspecto porque apresento o cotidiano como o fundamento de toda relação de aprendizagem.

²⁹ Enfatizo esse ponto já que pretendo demonstrar no saber profundo o cunho de uma complexa rede de contribuições do aprender e ensinar que ultrapassa a ênfase do saber científico, urbano, eurocêntrico.

nas falas de personagens vivas como o moleiro Menocchio, condenado no século XVI pelo Santo Ofício, e retratado por Ginzburg (1987) em uma pesquisa sobre a mentalidade da Era da Reforma, seus sujeitos e a imprensa. Segundo o autor, na própria concepção do crítico russo Bakhtin, a imaginação dialógica é o que une, nos discursos, nos diversos diálogos os variados textos entre si. As pessoas, mesmo sem terem consciência disso, ao enunciar uma palavra, produzem textos. Conforme Ginzburg, o autor russo relaciona os livros do francês Rabelais com a cultura popular de seu tempo e demonstra que, embora não tivessem os camponeses do século XVI lido ou tido contato com textos do autor francês, eles são reveladores de um universo camponês latente, presente na oralidade de textos complementares produzidos na circularidade entre as pessoas de classes diferentes, em distintos intertextos. Ginzburg (1987, p. 21) ao recompor nos autos as falas de Menocchio sobre a cosmogonia do universo que ele seguia, contrário aos ditames da Igreja, aponta a presença de um universo de textos lidos, ouvidos e uma rede de opiniões antigas, pagãs retrabalhadas pelo moleiro:

Portanto, temos, por um lado dicotomia cultural, mas por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI. (...) As raízes de suas afirmações e desejos estão firmados muito longe, num estrato obscuro, quase indecifrável de remotas tradições camponesas.

Le Goff (1996, p 437), por sua vez, assinala que “a passagem da memória oral à memória escrita é certamente difícil de compreender. Mas uma instituição e um texto podem talvez ajudar-nos a reconstruir o que se deve ter passado na Grécia arcaica”. A memória oral era instituída pelo *mnemon*, pessoa que guarda, que testemunha, são memórias vivas, servidores de heróis. Dessa vivacidade e lembrança, os servidores passaram ao texto e transformaram-se em arquivistas, esvaziando na instituição o saber da lembrança “de cabeça”. Quanto ao texto, Le Goff (1996) retoma o *Fedro* de Platão, autor da antigüidade clássica, que faz Sócrates contar a lenda do deus egípcio Thot, “patrono dos escribas e funcionários letrados”. Thot foi inventor do cálculo e do alfabeto. O deus transforma a memória, mas a enfraquece ao mesmo tempo. Temos que o alfabeto: “engendrará esquecimento nas almas de quem o aprender: estas cessarão de exercitar a memória porque, confiando no que está escrito, chamarão as coisas às mentes não já do seu próprio interior, mas do exterior, através de sinais estranhos (LE GOFF 1996, p. 438).”

Ginzburg e Le goff querem entender a circularidade entre a memória oral e o texto. Descrevem as suas transferências, mas entendo que elas só podem ter ocorrido a partir do universo dialógico da criança que, ao brincar, trocava saberes com seus servos pedagogos,

nos momentos cotidianos na forma de aprendizagem profunda das conversas do imaginário infantil e das práticas da criação e geração dos saberes, indo do popular à troca no texto pelo saber culto. Barbosa (1997, p. 289), citando Castoriadis em *A Antropologia Complexa do Processo Educativo*, parte do ser humano na luz da concepção de Morin e de Durand para quem o ser é complexo: genética, cultural e socialmente. Há duas saídas de aprendizagem. Na saída clássica (simplificadora) da lógica da programação, o indivíduo que realiza tarefas é herdeiro da formação racional textual tão-somente. Na lógica da cooperação, a pessoa, em sua *autopoiesis* (sua formação, invenção, como arte criativa do sujeito, da pessoa) realiza a sua biografia, o seu dito, na vida, na fricção entre as classes, ou melhor entre sujeitos e seus textos, nós e outros. Barbosa (1997, p. 286-287) afirma que:

A Esse título, a educação dará certamente satisfação a um projeto de verdadeira autonomização criativa do indivíduo/sujeito. Por implicação ela vai satisfazer um projeto de sociedade claramente apostado na evolução, na mudança, na transformação, no aperfeiçoamento, no enriquecimento, na complexificação (...) a meta educacional superiormente induzida pela lógica da cooperação, pelos seus vectores pelos seus postulados, mostra que é de sinal antropológico bem diferente da meta educacional superiormente induzida pela lógica da programação.

Estudando a relação entre o pensamento e linguagem, busco o homem *socius* e *infans* e *demens* (que analiso posteriormente), o universo da linguagem e da oralidade em sua relação com o pensamento que foi objeto de estudo de Piaget (*apud* Vygotsky 2006) e Vygotsky (2006). Piaget³⁰, na construção de sua teoria baseada em Rousseau, centra-se na criança e nas especificidades de seu conhecimento, que não é um “adulto em miniatura”. Embora o autor se considere mais empirista do que teórico, sua teoria pode ser vista em seus escritos e observações. Suas análises pautam-se na consideração entre a forma evolutiva que separa o autismo no mundo infantil (até os oito anos) ao pensamento orientado, que se forma na adolescência. “O pensamento orientado é social. À medida em que se desenvolve vai sendo influenciado pelas leis da experiência e da lógica propriamente dita. O pensamento autístico, pelo contrário é individualista e obedece a um conjunto de leis que lhe são próprias”, assinala Piaget (*apud* Vygotsky, 2006, p. 107).

Piaget, segundo Moscovici (2003), seria “muito íntimo” da teoria antropológica de Lévy-Bruhl. A Psicologia piagetiana parte da criança, sujeito de representações primitivas que constrói no contato com o outro, a sua evolução lógica aproximando-se mais de

³⁰ VYGOTSKY, I. IN: PENSAMENTO E LINGUAGEM. Edição eletrônica. Ed. Ridendo Castigal Mores. http://www2.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/pensamento_linguagem.pdf, acesso em abril, 2006.

Durkheim e Freud, nesse sentido. O antropólogo francês, por outro lado, vale-se das formas exóticas do pensamento primitivo, o animismo, por exemplo, sem contar com essa “evolução”. Para ele, são formas diferentes pré-lógicas e lógicas que diferenciam as culturas “selvagens” e “civilizadas”. Para Vygostky e seu discípulo Alexandre Luria influenciados por Lévy Bruhl e por Piaget, analisam a relação na psicologia do sujeito como resultado de sua estrutura sócio-histórica e cultural. De acordo com Vygostky todas as atividades cognitivas básicas do indivíduo ocorrem de acordo com sua história social e acabam se constituindo no produto do desenvolvimento histórico de sua comunidade. As formas cognitivas e o pensamento seriam articuladas nas atividades praticadas e hábitos sociais relativos à cultura do indivíduo. A linguagem e a transmissão de palavras seria então essencial à formação da criança que a partir dos objetos atribui-lhes nomes, quer organizar, domar o mundo à sua volta. Quando falta-lhe a palavra a criança “recorre ao adulto. Esses significados básicos de palavras assim adquiridas funcionarão como embriões para a formação de novos e mais complexos conceitos (VYGOSTKY, 2006, p. 151)”.

Seja ontogeneticamente, seja pela heteronomia, na composição de traços primevos, infantis o contato com o outro no cotidiano de aprendizagens recobre a fala da cultura. Piaget recebe críticas por ter enfatizado a evolução do pensamento autista ao socializado, como reforça José Carlos de Paula Carvalho em sua obra. O *infans*, o *demens* o imaginário recortado e sombrio da criança e seu autismo também nutrem-se de um saber profundo porque recompõem na teia cultural articulações de uma memória antiga, retrabalhada individualmente na ilógica infantil. A teoria que investe na formação do pensamento social deve recordar essa fala confusa, uma oralidade primitiva que, recomposta no saber profundo, ensina pela cooperação, mais do que pelo racionalismo, o qual, ao contrário, sujeitos menos intelectualizados, desempregados do saber – um saber mínimo. A forma programada de conhecimento pelas técnicas da ciência da escrita e dos textos e seus exames funcionais esvaziam a lúdica do conhecimento embalada no tempo das comunidades e seus saberes orais. A palavra, segundo Bakhtin (1997, p. 66), “se apresenta como arena em miniatura onde se entrecruzam e lutam valores sociais de orientação contraditória.” O significado do dito é a busca dessa tese, por isso insisto na oralidade como porta de entrada do sentido profundo, matriz de saber camponês. O texto, o alfabeto e a escola são as formas instituídas de que falei anteriormente, a propósito do paradigma da razão clássica e que esboço no profundo a fala contraditória do cotidiano repleta de significado de matriz cultural. Vygostky diz que (2006, p. 161) “A palavra que não representa uma idéia é uma coisa morta da mesma forma que uma idéia não incorporada em palavras não passa de sombra.”

Claude Lèvi-Strauss (1996) em sua obra *Tristes Trópicos* escreve sobre uma experiência com um chefe da tribo Nambiquara no tocante à escrita e ao poder que ela pode provocar, enunciando sinais que somente aqueles que detêm força simbólica sabem identificar. Em seu relato o antropólogo esclarece que, mesmo nesse universo, a utilização estranha da escrita como sinal de poder foi entendida pelo chefe que de linhas tortuosas, pretensamente escritas no papel afirma que escrevera o que, o pesquisador deveria fazer, estabelecendo uma troca, com base nesses sinais escritos, detentores de um poder (racional) que impõe sentidos em uma comunidade primitiva:

Um indígena ainda na idade da pedra advinhara, à falta de compreendê-lo, que o grande meio de compreender podia, pelo menos, servir para outros fins. Afinal por milênios, e mesmo hoje em grande parte do mundo, a escrita existe como instituição em sociedades cujos membros, na imensa maioria não possuem o seu manejo. As aldeias onde estive nas colinas de Chiattagong, no Paquistão oriental, são povoadas por analfabetos; cada um tem, no entanto, o seu escriba, que cumpre sua função junto aos indivíduos e à coletividade. Todos conhecem a escrita e a utilizam quando necessário, mas de fora, e por um mediador estranho com o qual se comunicam por métodos orais. (...), o escriba (...) sua ciência se acompanha de poder. (LÈVI-STRAUSS, 1996, p. 282)

A escrita, insiste o autor, acompanhou o aparecimento das cidades e do império e tem relação imediata com o poder, a exclusão, e em vez de iluminar os homens, favorece a sua exploração: “Se minha hipótese estiver correta, há que se admitir que a função primária da comunicação escrita foi facilitar a escravidão”, aponta Lèvi-Strauss (1996, p. 283).

O mundo da oralidade primitiva e camponesa afirma-se como livre e 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 (os servos, as amas de leite na circularidade de contos do imaginário) é feita saber pela cooperação entre os sujeitos, difundida na profundidade do aprender e ensinar. As crianças também ensinam, como nos rituais de inversão, elas carnalizam o irracional, o imaginário, elas são pedagógicas como Erny assinala (*apud* CARVALHO, 1982, p. 120). Mellati (*apud* GUSMÃO, 1997, p. 14), declara 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. 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 (TEIXEIRA, 1990, p. 108).

De acordo com Philippe Ariès (1993), na transição da Idade Média à Modernidade, três fatos de âmbito externo influenciaram a *história da vida privada* e também na idéia de educação e de religião, fatores de encontro do sujeito seu aprender, e o contexto que estou discutindo. Primeiramente, salienta o autor, o novo papel do Estado e sua justiça, que passa a interferir no espaço social, em segundo lugar, ressalta o desenvolvimento da alfabetização e dos livros, que passam a distanciar os indivíduos da comunidade e por último, as novas formas de religião, provenientes da leva da Reforma Protestante, ao longo dos séculos XVI e XVII. Pela ascese, no dizer de Max Weber (1997) em sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, a salvação passou a ser individual, pela teoria da predestinação, diferentemente das comunidades medievais de relação familiar, tradicional grupal.

Certeau (2005), salienta que a instrução baseada no texto é melhor ensinada porque a criança, no seu inconsciente, imagina, traduz na fala esse imaginário e dela vai compondo o texto, ensinando na oralidade, aprendendo na escrita. Sobre a relação entre a oralidade e a criança, na Antigüidade Clássica, Jaeger (2001, 360-361) declara: “o mestre dá-lhe para ler os poemas dos melhores poetas e faz apreendê-los de cor. Estes encenam muitas exortações e narrações em honra de homens eminentes, cujo exemplo deve mover a criança à imitação”. A criança da comunidade primitiva, ou do tempo de retorno dionisíaco, pessoal, comunitário, ressalta aquilo que pode ler, que pode representar valor ou um sentido aprendido de seu meio cultural. Os sinais verbais são antes experienciados do que lidos, mais vividos do que aprendidos na cartilha.

O movimento das idas e vindas, das passadas largas, dos pés trançados dos homens de saber fazem lembrar que iam, em seus tempos de criança, pelas vias na *urbis* grega, *locus* do saber apolíneo, *versus* o campo, *locus* da desordem dionisíaca, sempre no compasso do profundo saber, levados pelos pedagogos (BRANDÃO, 1983). Esses *paidos* cruzavam as *ágoras* e iam para as suas casas conduzidos por seus escravos no caminho. Grossman (1998, p. 68-74), ao estudar a adolescência na Grécia clássica, enfatiza a circularidade afetual, os discursos nascidos da trama do cotidiano, o peso, na fala aprendida do cenário do saber profundo:

Na Grécia Clássica, as crianças cresciam no gineceu, escutando as canções, as fábulas moralizantes e as histórias inspiradas na mitologia. Em Esparta, a educação dos meninos era assumida pela cidade, logo que atingissem sete anos (...) Em Atenas e nas cidades de tradição jónica, os adolescentes não saíam do gineceu, onde aprendiam com as outras mulheres da casa (mãe, avós, empregadas) a arte dos trabalhos domésticos, o canto e alguns rudimentos de educação primária.

Os rapazes recebiam educação a partir dos sete anos, freqüentando uma escola e, ao mesmo tempo, tendo em casa uma espécie de preceptor, o pedagogo, escravo escolhido e destinado a seu cuidado. A preocupação básica era inspirar sabedoria e afastá-los do mal. Mais tarde, enviavam-se, também, os rapazes ao paidotribês, para que sua inteligência, uma vez formada, tivesse a seu serviço um corpo igualmente são, e para que não fossem forçados, por sua fraqueza física, a recuar diante dos deveres da guerra.

Nas prosas e silêncios, no *ludens* triunfante de seus risos, estava presente o imaginário subterrâneo de tantas quantas crenças pudessem ser praticadas, a bricolagem de muitos povos que os gregos dominavam na esteira desses tempos fundantes da razão. “tudo aquilo que fala, rumoreja, passa aflora, vem ao nosso encontro” assinala Sojcher (*apud* CERTEAU, 2005, p. 43).

Saltando séculos, segurando essa mesma idéia na ponta do novelo no labirinto do saber, o auge do Racionalismo, na passagem da Era Medieval à Moderna é também exemplo da preocupação em ressaltar o saber culto, oposto às práticas do conhecimento popular, privado, tradicional, ocultando em uma memória viva o ritual fúnebre da irracionalidade dionísaca. Como assinala Carlo Ginzburg (1987), “podemos dizer que Menocchio é nosso antepassado, mas é também um fragmento perdido que nos alcançou por acaso”, Renè Descartes por certo, ouviria “de cabeça” em sua memória individual ligações com um caleidoscópio de figuras, traços de saberes profundos traduzida em oralidade algum cântico primevo de sua ama, *je suis pauvre, pauvre, pauvre de marais, marais, marais d’Issy...*³¹

A *paidéia*, como criação de um espírito cultivado, nasceu desse profundo saber-nas casas ginásios, nas conversas de ânimo juvenil de Sócrates, nas prosas esquecidas (relembradas) na formalização do texto, letra morta da cartilha na vida de marias e josés, pessoas das folias efervescentes do cotidiano camponês. Referindo a essa idéia, Paulo Freire (1987; 2001) em seu projeto de construção de uma pedagogia baseada na cultura de seus sujeitos traduz em sentido vivo a *paidéia* dos homens do campo, o texto cotidiano do saber-fazer cultural.

A relação saber comunitário, primitivo, profundo e seu antagonismo surge com a sedimentação da racionalidade no século XVIII. Os novos sujeitos da educação – as mulheres e as crianças, de acordo com Franco Cambi (1999) – estão condicionados ao conteúdo da formação científica do saber culto, racional, civilizador. Instituíram-se locais próprios de saber e de seu controle, um verdadeiro *panoptico* preenche de olhares vigilantes, seguros de

³¹ Cantiga de criança originária da Europa: “eu sou pobre pobre pobre de marais, marais, marais d’Issy”, (o Marais é um dos mais antigos bairros parisienses, no lado direito do rio sena).

seu controle na escola, no exército, no hospital, nos manicômios e posteriormente, na fábrica. Nesta última, os homens produzem e se produzem, reelaborando, pela autoridade da douta razão, as marcas do poder em seus corpos dóceis, uma autoridade de Apolo de muitos sonhos dionísacos, com sabor traquina de carlitos nos tempos modernos do fordismo/taylorismo.

A centralidade desta primeira análise funda-se nas raízes da recomposição do saber pautadas na memória cultural, oral, quintessência de aprendizagens passadas de geração em geração. Busco a tradição viva dessa profundidade das casas, como lares (lareira – altar dos ancestrais) em que os fogos (*feu* – casas), a lenha, animam as curas e benzeções não-institucionalizadas e se trançam linhas de algodão, fiados antigos e agora retecidos em malha nas grades que circulam por esses espaços nos povoados de Caiçara e Cibele. Trata-se da circularidade do saber-fazer profundo, sertão de memória, não-lugar mítico desses sertanejos (na concepção contrastiva) bravios na imensidão do tempo, quietos caipiras da docilidade do espaço. São eles sujeitos de identidade sobreposta, travessias entre roça e sertão, testemunhas de saber profundo, narradores da existência desse lugar que paradoxalmente se redefine, muda e se desloca no espaço, como assinala Guimarães Rosa (1976, p. 57): “Que, se rezasse, sem esbarrar, o tempo todo, o tempo todo, não ouvia nada do que Tio Terez falasse, ia andando, rezava, escutava não, ia andando... Entrava no mato. Era aquele um mato calado. Miguilim rezava sem falar alto. Deus vigiava tudo com traição maior, Deus vaquejava os pequenos e os grandes!”.

Na circularidade sertão, roça e cidade, os conteúdos da aprendizagem desses universos nutrem-se do saber profundo e convivem com a tentativa de institucionalizar a regra do aprender e ensinar. A escola torna-se espaço central e intermediário do aprender de códigos do mundo urbano, embora a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEn), nº 9.394/96 em seu art 28 traga uma preocupação em manter traços culturais desse universo, observando o calendário e o trabalho familiar. Observa-se na lei que a escola é elemento de mudança, são apontados traços novos da expectativa do camponês, antes a escola do ler-escrever e contar garantia um mínimos de aprendizagem como fator de diálogo entre o mundo dos “saloios”³² e o universo urbano, hoje o interesse pela a moto, celular e carro traduz novas expectativas e uma alteração desses mínimos escolares, embora a ancoragem do profundo seja um retorno ao concreto de seus saberes. Entretanto, Saviani (2000) critica a Lei de Diretrizes e Bases (Lei nº 9394/96) em seu art. 28. Na lei versa-se sobre as peculiaridades da vida rural e projeta caminhos de adequação à realidade dos estudantes das regiões rurais.

³² Referência que as gentes da cidade chamavam os camponeses de Portugal “o saloio”, “o manuel”! Segundo Samarago (1999).

Diz o texto: I - conteúdos dos currículos e metodologia apropriadas às reais necessidades e interesses dos alunos da zona rural; II- organização escolar própria, incluindo adequação do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e às condições climáticas; III- adequação à natureza do trabalho na zona rural.

A LDB 9.394/96 entretanto é apontada nos estudos de Saviani (2000) por uma contradição, letra morta da lei. Além de não seguir de não ser respeitada pelos municípios com “realidades camponesas” traz o conceito de educação vinculada à escola. Enfatiza ainda que: “A educação abrange os processos formativos que se descobrem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais” (SAVIANI, 2000, p. 172).

O saber nasce da astúcia e do poder instrumentos que apostam no jogo do cotidiano as suas fichas. No entanto o espaço público da educação legitimou o saber, os títulos o logos oficial e o aprender em nome da ciência tomou o lugar da importância do saber por intermédio da instituição escola. Os sujeitos excluídos das classes subalternas vêm no meio rural que representa 18, 75 % da população brasileira segundo o IBGE de 2000, apresentando um índice alto de analfabetismo. Damasceno e Bezerra³³ afirmam:

É nesse contexto que vários programas de educação rural são implementados e, por razões óbvias, além das dificuldades da dispersão da população rural, sistematicamente fracassam – ou pelo menos fracassam em relação às metas propostas (Calazans, 1993). De tal modo que até hoje o problema da educação rural básica não foi resolvido, e não é por acaso que os mais altos índices de analfabetismo do país estão localizados na zona rural e, dentre elas, naquelas das regiões cuja posição na divisão nacional do trabalho não exige uma produção baseada no trabalho qualificado.

Quadro 1: Brasil – População sem instrução nas Grandes Regiões e Zonas Rurais, 1996.

Grandes Regiões	População com 15 anos ou +		Sem Instrução			
	Total	Rural	Total	%	Rural	%
Brasil	107.534.609	21.446.980	14.018.249	13,0	5.749.714	26,8
Norte	6.895.175	2.465.415	1.086.588	15,7	604.553	24,5
Nordeste	28.900.655	9.414.296	6.845.549	23,7	3.607.057	38,3
C. Oeste	7.145.433	1.079.302	788.674	11,0	214.997	19,9
Sudeste	48.009.961	4.782.153	4.021.464	8,4	904.771	18,9
Sul	16.583.385	3.705.814	1.275.974	7,7	418.336	11,3

Fonte: Haddad & di Pierro, 2000.

³³ DAMASCENO, Maria Nobre and BEZERRA, Bernadete. Studies on rural education in Brazil: state-of-the-art and perspectives. *Educ. Pesqui.* [online]. Jan./Apr. 2004, vol. 30, n. 1 [cited 23 April 2006], p. 73-89. Available from World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022004000100005&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1517-9702.

Esses dados apontam uma realidade de exclusão no mundo rural. Dados oficiais em 2006 do governo federal em contraposição com os da UNESCO (*apud* HADDAD; DI PIERRO, 2000) estão discordando entre si sobre o índice de exclusão e analfabetismo. A análise estatística que não cuida da diferença entre as realidades dessas crianças ressalta um índice generalizador global que não dá conta da diversidade que a escola pretende esconder e acaba revelando. As escolas nos povoados estudados vinculam-se ao município e ao estado. Os alunos conforme os dados demonstrados no capítulo dois provêm da zona rural, em sua maioria³⁴.

A escola, nesta análise, aparece não como eixo central da discussão sobre o processo de aprendizagem. Aposto na estrutura do saber profundo. O peso da oralidade, como instrumento de saber e sua rejeição *vis- à- vis* o texto, saber culto, conforme aponto, foi também objeto de análise de Certeau (2003, p. 337-338):

A oralidade está em toda parte, porque a conversação se insinua em todo lugar; ela organiza a família e a rua, o trabalho na empresa e a pesquisa nos laboratórios (...) cada locutor ocupa uma certa posição social, o que ele diz é entendido e interpretado em função dessa posição. O fracasso escolar, as dificuldades da formação permanente destinada aos adultos têm a ver com o desconhecimento das situações de interlocução, com a crença errônea na transparência significativa dos enunciados, fora do processo de enunciação.

A representação do processo educacional no campo contém esse aporte de inacessibilidade – “ou trabalha ou estuda”. A exclusão e a evasão podem formas de rejeitar, na briga de saberes, a racionalidade pesada das disciplinas científicas, ou de ser rejeitado conforme a análise de Bourdieu (1975) pelo destino marcado pelo nascimento: camponeses pobres, excluídos no campo de poder. A escola detém o saber aceito, a escola é construção do processo de urbanização e do modo de produção capitalista. No entanto, o processo de construção do sujeito como ator de um contexto cultural, na qual aprende sobre si, sobre seu mundo e seus códigos, é a grande riqueza de configurações de aprendizagens, como os gregos ensinaram a *paidéia* do saber profundo.

O início desses povoados como distritos revela, com base nos documentos e fala de informantes, uma intensidade de relações anteriores às datas de sua formação histórica – 1953, 1959 (Caiçara e Cibele respectivamente). A constante mudança do camponês é fator de formação desses núcleos, como apontam Cândido (2003), Queiroz (1973) e Martins (1999). A ambigüidade na relação com o espaço fora de seu sítio, rancho, tapera, coloca a proximidade

³⁴ Ver apêndice número de alunos de Cibele e de Caiçara.

em extensões geográficas longínquas. O estar- perto busca e renova as relações vicinais entre compadres e a parentela que podem chegar a qualquer tempo. O mutirão e a ajuda mútua revelam uma autonomia dos sujeitos na relação com o trabalho e as articulações com o mercado. Com base na lida com a terra e as simbologias que emergem para o saber social³⁵ camponês, em sua prática, o existir e o fazer históricos do estar-juntos suscitam o saber profundo. Segundo Schultz (*apud* TEIXEIRA, 1990, p. 98) que salientou o “ser junto” “os conceitos construídos pela sociologia, em vista da apreensão da realidade social, devem se apoiar no senso comum dos homens viventes no mundo social”.

Procurando tratar esses sujeitos em relação ao seu fazer social, demonstro o saber intenso de seu fazer cotidiano – não somente na escola, mas nas casas (incluindo-se os espaços do terreiro), o espaço público, as roças, vendas, rezas nas casas e igrejas, enfim, nas trocas sociais nas festas e nas relações de produção, gambiras políticas, na lida com a roça e, no plantio comunitário, nas folias, nos ofícios antigos e das novas configurações do trabalho no relato de informantes que possuem parentes que moram fora do país, os emigrantes na Europa e Estados Unidos da América. Esse último fator não constituiu objeto central desta investigação, no entanto, foi inesperadamente mencionado espontaneamente algumas vezes e precisa de um melhor cuidado em sua análise, em razão de que é um dado que emergiu das falas e expectativas de subsistência para esses sujeitos. Morar fora, mesmo em uma situação periférica de ilegalidade, parece ser um novo sonho, pioneiro sempre. O estar-junto, a proxemia, termo maffesoliano, é uma procura constante no atual momento de redes de comunicação. Os *chats* comprovam um entrecortar de textos, sentido de contato, aproximação e circularidade tecnológica entre saberes originados na vivência concreta desses sujeitos, de um lado pessoas na relações cotidianas, de outro, indivíduos virtuais. Oralidades, texto, imagens, aproximam pessoas em tribos, *orkuts*, sujeitos que embora distantes querem a proxemia do estar-juntos a qualquer custo, conversando, opinando celebrando a socialidade.

De um profundo sentido retrabalhado, surgem opiniões, como a explicação cosmogônica de Menocchio de raízes profundas, interpretadas pela sede em ler os textos, opinar sobre eles que vai muito além da página escrita. Essa personagem verídica, morta pela Inquisição no século XVI (século do aparecimento da imprensa, da queima de heréticos, do tornar úblico o saber erudito como, a *vulgata*, exemplo deste processo), revela que o mundo é um queijo que foi batido por Deus, do qual surgiram anjos como se fossem vermes releituras

³⁵ Grzybowski (1984), denuncia a dependência do saber em relação ao caráter social e excludente do processo capitalista e das investidas oficiais do desenvolvimentismo nas relações do Ministério da Educação, na década de 1950.

de Mandeville, Dante, das obras Legendário e Fioretto erguidas com base na memória que possuía de crenças antigas. Ginzburg (1987, p. 127) que apresentou essa personagem reafirma: “nos discursos de Menocchio, portanto vemos emergir como que por uma fenda no terreno, um estrato cultural profundo, tão pouco comum que se torna quase incompreensível. Este caso, diferentemente dos outros examinados até aqui, envolve não só uma reação filtrada pela página escrita, mas também um resíduo irreduzível da cultura oral.”

Refletir sobre a oralidade desses sujeitos é com base em Ginzburg (1987) “tirar a traição dos pobres”. Os textos e as falas de um latim incompreensível revolucionaram a estrutura e o poder da Igreja Católica quando na época da Reforma. Essas revoluções não acontecem somente na estrutura macro da história, mas a cada dia. No contato dos pobres com a Bíblia, traduzida, em suas mãos, reflete-se que no mundo do saber inculto pode aliar saberes, o que parece uma das hipóteses mais significativas da presença e crescimento da Assembléia de Deus em pequenos povoados e no mundo rural. A explosão dos movimentos pentecostais alia aprendizagens do texto de saberes tradicionais e reconfigurações de uma lógica racional. O direito à fala, na representação dos pentecostais assembleanos, faz reduzir o número de analfabetos (ver capítulo dois) no mundo rural. A dicotomia entre saber culto e saber profundo criou a era das inclusões desde a impressão da vulgata. Fala-se em uma letra morta de uma fé viva. Traduz-se em sentido para o mundo dos pobres, a vivência, a existência de saberes. Essa referência encontra-se tanto em Ginzburg (1987) quanto em Michel de Certeau (2005) – a oralidade desse “saber não sabido” que os grupos marginalizados guardam em seus gestos, práticas cotidianas, o saber profundo. Michel de Certeau (2005, p. 263-264), relata em sua pesquisa que a leitura, o contato com o texto é uma reformulação de um saber calcado no imaginário da criança, da oralidade de onde aprendeu o seu universo de saber primevo:

Por seu lado, as pesquisas consagradas a uma psicolinguística da compreensão distinguem na leitura, o ato léxico do ato escriturístico. Mostram que a criança escolarizada aprende a ler *paralelamente* à sua aprendizagem da decifração e não graças a ela: ler o sentido e decifrar as letras correspondem a duas atividades diversas, mesmo que se cruzem. Noutras palavras, somente uma memória cultural adquirida de ouvido, por tradição oral, permite e enriquece aos poucos as estratégias de interrogação semântica cujas expectativas a decifração de escrito afina, precisa e corrige. Desde a leitura da criança até a do cientista, ela é precedida e possibilitada pela comunicação oral, inumerável autoridade que os textos não citam quase nunca. Tudo se passa portanto como se a construção de significações, que tem por forma uma expectativa (esperar por algo) ou uma antecipação (fazer hipóteses) ligada a uma transmissão oral, era o bloco inicial que a decodificação dos materiais gráficos esculpia progressivamente, invalidava, verificava, detalhava para dar lugar a diversas leituras. O escrito apenas corta e cava na antecipação.

A memória coletiva é audível nos relatos ressemantizados de tantos outros Miguilins, Menochios de tantos rostos. Mecanismos da astúcia, da tática revigoram-se em momentos oportunos em que a ocasião faz a mêtis falar, sair de si, na cabeça de Zeus, dos pesquisadores, dos teóricos de referência e dos sujeitos que investigo. “A gente sabe mas não pode dizer alto” (CERTEAU, 2005, p. 76) parece o enunciado dessa fala presa na garganta da memória subterrânea das classes subalternas, na concepção Gramsciana lida em Certeau e Ginzburg. A oralidade faz agora o texto e a dança no palco suspenso do saber profundo, essência de memória cultural. Transcreve-se no mundo douto o que a cultura oral, por intermédio da ama de leite bárbara ou negra, sopra nos homens do Saber e do poder, antigos afetos, fios do tempo passado tecidos no não-lugar do sertão.

1.3 Memória entrelaçada de roça e sertão

Nas sociedades baseadas na tradição oral, a memória da comunidade tende involuntariamente a mascarar e reabsorver as mudanças. À relativa plasticidade da vida material corresponde assim uma acentuada imobilidade da imagem do passado. As coisas sempre foram assim, o mundo é o que é. Apenas nos períodos de aguda transformação social emerge a imagem, em geral mítica, de um passado diverso e melhor – um modelo de perfeição, diante do qual o presente aparece como declínio, degeneração. ‘quando Adão cavava e Eva tecia, quem era nobre?’. (GINZBURG, 1987, p. 157)

A memória, como o sertão é mesclada de fatores recondicionados e surge em seus vários espaços nas gentes que se imaginam pertencentes a esse não-lugar. A “roça mítica” para qual querem voltar os habitantes dos povoados para o tempo da fartura, circunda seus lugares de referência, no entanto, e as pessoas sentem-se distantes dela, não a vêem mais. É a memória que dita na fala o desejo de retorno mediante representações sorvidas naqueles para quem o sertão está presente: “sou da baixa da serra”, “do boi frouxo”, “desejo ter uma roça”. Eles buscam em sua memória a sua origem. A narrativa da memória remete ao lugar seguro do início do povoado, do passado que retorna na posse do lugar. A representação, conforme será vista, do povoado na voz de sua gente tem o sentido de patrimônio, que provêm do latim *pater* (pai) e *monos* (único), significando pai, fundador, riqueza, *patrimonium*: conjunto dos bens pertencentes ao pai, conforme Dicionário Houaiss (2000).

Chamarei de patrimônios e povoados os lugares desses sujeitos no limiar entre roça e sertão. Os interlocutores a todo momento referem-se a patrimônio quando descrevem Cibele e Caiçara. Trata-se da terra prometida desses sujeitos: “A terra atrai o homem, chama-

o para o seio fecundo” ressalta Bachelard (2001, p. 75). O escritor goiano Carmo Bernardes diz como se formava e do que se constituía um “patrimônio”, os pequenos vilarejos como os que estudei:

A fim de formar uma vizinhança completa, os que entravam para situar-se no sertões desabitados, tiravam uma gleba de terras das quais requeriam ao Estado e, de sua escritura passada davam como patrimônio ao santo de sua devoção. (...). Primeiro erguia-se um cruzeiro, ajuntava gente, rezava terço, daí em diante começavam a vir os moradores, um botava uma venda, outro uma casinha de negócio, um açougue, e com a renda dos leilões nos dias de festas e a contribuição de um e de outro, mandava vir o sino e a imagem do santo padroeiro (BERNARDES, 1981, p. 144-145).

Utilizo-me nessa análise de um cabedal de teorias antropológicas e sociológicas, bem como da educação, além de textos extraídos da literatura, procurando entender os saberes profundos *da mêtis do sertão*, como postulei anteriormente. Ao penetrar em um texto literário o esforço etnográfico da descrição densa ali se encontra e procuro então buscar elementos de alguns excertos da literatura que abordam o ator camponês.

Muitos traços que compõem as amarras de um romance, conto, crônica, embora sejam ficção, demonstram características reveladoras de um contexto, uma cidade ou mundo rural com seus personagens, conteúdos sócio políticos, e, sobretudo, extraem deles, significados, o vivido e o simbólico que os caracterizam. O texto aproxima em “vigília” de um camponês cantado em verso e prosa – mesmo quando abandona aquela terra e vai para outra, leva o seu mundo, seus hábitos, de um lugar para outro.

O modo de vida urbano que deflora o universo camponês pode ser visto como uma travessia do urbano pelo rural que provoca uma volta a seu universo, como uma espécie de reforço identitário das sociedades em que a categoria sertão, campo, roça, rural são composições. Os sujeitos camponeses assim, como vêem seu universo atravessado por elementos citadinos em objetos, saberes tecnológicos, não são ameaçados porque as amarras de essência desse universo cultural permanece no profundo de sua memória e no cotidiano de sua prática cultural.

Em se tratando do saber profundo do ponto de vista da oralidade recolhida durante a pesquisa e transformada em texto, tomo emprestada a análise de Turchi (2003). A autora ao investigar a tríade aristotélica dos gênero literários lírico³⁶, épico, dramático, busca-os como referências, ressaltando que as narrativas míticas aparecem tanto no dia a

³⁶ Embora tenha sido Horácio que introduziu o lírico.

dia, quanto nos textos literários em plena Era Racional “insistindo na escolha do caminho antropológico do texto literário e estabelecer o diálogo com outras disciplinas das ciências humanas (TURCHI, 2003, p. 55)” e afirma “mas ao realizar uma obra de arte, o escritor faz a consciência simbólica atingir seu mais alto grau, revelando a alma de um povo (TURCHI, 2003, *passim*)”.

Nolasco de Araujo (2005) estudando a obra de Vasco dos Reis³⁷ sobre *a revista Goiânia* traduz a influência do gênero épico na formação dessa cidade, a figura mítica de heróis -gigantes, o arquétipo do pai e benfeitor Pedro Ludovico, momentos fundantes e simbólicos de sua história contada e encenada numa obra literária. Cibele e Caiçara são arquétipos de deusas e trançados também. São um texto saído da oralidade. A literatura nada mais faz do que traduzir para o texto o dizer de algum contexto cultural. Antônio Cândido em seu livro *Literatura e Sociedade*, adverte:

A literatura é pois um sistema vivo de obras, agindo umas sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estas *a vivem, decifrando-a, aceitando-a, deformando-a*. A obra não é produto fixo, unívoco, ante qualquer público; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um sobre o outro e aos quais se junta o autor, termo inicial desse processo de circulação literária, para configurar a realidade da literatura atuando no tempo. (CÂNDIDO, 1967, p. 86, grifo meu)

Riobaldo, personagem de Guimarães Rosa em seu *Grande sertão veredas* indaga “a cidade acaba com o sertão. Acaba?” E responde: “sertão é quando menos se espera, (...) o sertão é confusão em grande demasiado sossego.” O Campo traz a idéia de vastidão, lugar em que as tempestades são temerosas, mas também *locus* de um refúgio calcado nas representações sociais vividas de oralidade, traduzidas em texto. Portanto, as primeiras formas de sociabilidade ontológicas que grassam a imaginação de escritores que cantam as virtudes campesinas, são a fraternidade do camponês, um sabor virgiliano de refúgios de nós, uma sociedade a mais simples, recanto de solidariedade mecânica, invertida em orgânica por Maffesoli (2006), e de divisões de trabalho sexuais e etários, um comunismo primitivista durkheimiano, em que o social engloba fatos sociais que envolvem e marcam emblemas coletivos sedimentados nas roupagens societárias.

Muitos descreveram do ponto de vista idealizado ou etnocêntrico, a topografia desse campo e de seus sujeitos. São imagens de um sertanejo antes de tudo um forte. O sertão é o lugar em que se estabelece o matuto, *locus* do plantio e colheita, espaço da aventura das

³⁷ Intelectual, médico e político goiano da década de 40-50.

tropas e boiadas, dos jeca-tatus de pouca leitura em que “a cabeça não dá”³⁸ para os estudos e inscreve destinos, o da exclusão. Outras vezes cantado como o lugar do bom selvagem, paisagem da cabana improvisada, espaços, topos de um oposto complementar onde na leitura espacial de Milton Santos (2003) aparecem recortes ora de um valor de uso desse campo, espaço de trabalho e relações de vida, ora de um valor de troca por ocasião da investida do capital flexível da mundialização econômica sob o olhar da lógica da produção nacional e internacional em grandes escalas, “rugosidades” espaciais do urbano e do rural do novo e antigo, da barbárie e sua saída por intermédio de movimentos populares.

Assim, analiso o sertão, o campo, como *locus* do entendimento sobre si mesmo, de sua cultura camponesa, o emblema coletivo de um mundo rural atravessado de elementos urbanos. Além disso, o sertão concebido como lugar, sentimento vicinal de relações tão caras e próximas à leitura antropológica por intermédio da literatura que recria o contar desses atores na travessia de seu espaço cultural das relações a cadência de novos tempos, *just in time* de produção. Os textos rememoram um “isso me diz respeito” bachelardiano. São ficção e verdades, imagens exageradas de um contexto: “toda memória precisa ser reimaginada. Temos na memória microfilmes que só podem ser lidos quando recebem a luz viva da imaginação (BACHELARD, 2003, p. 181).”

São três os lugares da imaginação em que a categoria sertão é “exagerada” aos olhos da literatura: epopéia, drama e lirismo.

O sertão é epopéia na chegada em carros de bois em Cibebe e Caiçara. Sertão é também *epopéia* n’Os Sertões, que relata a saga de Canudos (CUNHA, 1954, p. 282):

E na alta madrugada no dia 2, os batalhões marcharam para o Angico onde chegaram às 11 horas da manhã, acampando dentro do grande curral do sítio em abandono. Estava assente o plano definitivo da rota, adrede concebido de modo a diminuir o esfalfamento das marchas forçadas anteriores: descansando todo o resto do dia no “Rancho do Vigário”, a tropa abalaria a 3, para o Angico, andando apenas oito quilômetros, e ali, novamente descansando, pernoitaria. Descampando a 4, iria diretamente sobre Canudos, depois de caminhar pouco mais de légua e meia. Como estavam em pleno território inimigo, tomaram-se dispositivos para garantir o acampamento, rodeando-o de piquetes e sentinelas circulantes.

O sertão é *drama* na saga dos Mau-Tempo de José Saramago em seu *Levantados do Chão* que trata sobre a história dos trabalhadores rurais da região do Alentejo em Portugal. O sertão é história de lutas de homens porta-vozes de mudanças, como o relato de Rita, catadora de pimentas páginas atrás. Saramago escreve (1999, p. 101-102):

³⁸ Expressão utilizada por dona Divina.

Vou me embora que isso não é trabalhar é morrer. Em cima da debulhadora está outra vez o mais velho, Então os frascas, mas vai ficar com o grito no ar e os braços caídos, porque os quatro rapazes se afastam juntos (...) o mais velho salta abaixo da debulhadora, desliga o motor. O silêncio dá um soco nos ouvidos. Vem o capataz a correr esbaforido. Que é isto, que é isto e Manuel espada diz, Vou-me embora, e os outros, E nós também vamos, a eira está pasmada, Então vocês não querem trabalhar. Quem dali olha em redor vê tremer o ar, é a tremulina do calor mais parece que é o latifúndio que treme.

Sertão é lirismo no *Grande sertão* de Guimarães Rosa, “Diadorim de meu amor, põe o pezinho em cera branca que eu rastreio a flor de tuas passadas (1965, p. 328).” É lirismo na forma da nomenclatura “sô” entre Seu Losa e Dona Brecholina, que aceitam-se nas religiões diferentes.

O saber profundo retoma os lugares do modo de vida desses atores sociais no e do campo e as leituras de seu contexto tanto nos âmbitos sócio antropológico e educacional quanto o literário. Retomo neste capítulo as categorias que sustentam a identidade camponesa com base na literatura também.

A memória dos sujeitos de um dado contexto alinhava no fundo de seu tecido coletivo a profundidade de seus saberes, saberes de roça e de sertão. Hugo de Carvalho Ramos (1918) tipificou-os nas categorias fazendeiro, sertanejo/vaqueiro e caipira/queijeiro e dessas variações, salienta que “sertão para muitos abrange todos estes vastos latifúndios onde não chegou ainda o silvo da locomotiva e que se presume totalmente desertos, quando não são abalados pelo uivo nocturno das cangussús e sussuaranas à beira dos bebedouros, ou o chocalhar das cascavéis e sucuryrs (...)”

O tipo queijeiro, “boçal e rude” do caipira é o tipo sedentário, homem da lavoura, preso ao solo, cujo horizonte visual não vai além do alqueire de terra. O sertanejo, por outro lado é um tipo mais pitoresco, movediço que tange no sertão as tropas do fazendeiro. Ramos assinala (1918, p.240-241) “o passadio consta habitualmente de carne secca chamada sertão.”

Amado (1995, p.145-151) em seu texto relata que era recorrente entre os viajantes do século XIX o uso do termo sertão. Pohl, por exemplo, menciona “os vastíssimos sertões goianos”, “área perdida, escondida”. Saint-Hilaire designa sertão as áreas despovoadas do interior do Brasil: “quando digo despovoados, refiro-me evidentemente aos habitantes civilizados, por de (sic) gentios e animais bravios está povoada até em excesso.” Sertão pode ser entendido também pela “corruptela de desertão”, ou lugar do desertor, ou *serere sertanum*, do latim entrelaçado.

A memória para as gentes dos povoados estudados está entrelaçada de referências a esse “certão”, preenche de “carga mágica”, espaço do outro, do desconhecido, arquetípico da

desordem. O saber profundo neste estudo refere-se à identidade desse sujeito calcada na quietude do roceiro, do sujeito bravo do sertão, componente de um universo a ser “domesticado” pela razão, pela escola de um Estado desses tempos, tempos de qualidade total. Ulisses, herói da guerra de Tróia, representa o homem camponês no mito relatado por Homero (*apud* VERNANT, 2000), tenta escapar do alistamento que tinha objetivo de recuperar Helena, mulher de Menelau que fora raptada. Fazendo uma de suas encenações costumeiras para não ir “O herói anda para trás, semeando pedras em vez de trigo. Nestor descobre a astúcia e coloca Telêmaco seu filho com Penelope na frente do arado, “nesse momento Ulisses recupera a lucidez e pega a criança (VERNANT, 2000, p. 94).”

Ulisses torna-se nessa saga ou-tis (ninguém) ou mê-tis (astúcia), segundo aponta Vernant (2000, p. 104). Representa o herói mítico saído do campo mescla de lucidez/racionalismo, sujeito de relato de memória do profundo sertão. A identidade que estudo nesta tese retraduz o personagem ambíguo, esperto, típico dos distritos de Cibele e Caiçara, lugares em que a travessia de identidade caipira, sertaneja, urbana se reconfigura. O sertão é profundo, é idealizado em tempos ecológicos de “caça-não-autorizada” é salvação em um messianismo religioso não como o de Antônio Conselheiro, mas que guarda a profecia profunda de uma identidade, daquilo que se quer preservar, tomar, domesticar e recosturar nas amarras da fertilidade de Cibele com os trançados das palhas da Caiçara. Memórias passadas estão vivas no presente do cotidiano desses sujeitos homéricos desses povoados. O homem ordinário que vive entre veredas e cascalhos suscita a riqueza da mêtis: “a mêtis tem muita afinidade com as práticas cotidianas, assinala Vernant (*apud* CERTEAU, 2005, p. 156).” Viver o cotidiano é também trazer neste presente formas retraduzidas pela memória.

Maurice Halbwachs (1980), em sua obra, *Memória Coletiva*, figura entre os primeiros expoentes da história da Sociologia, e centrou seus escritos na memória coletiva. De Bergson, extrai a questão da subjetividade, da consciência individual. De Durkheim, analisa a questão da efervecência coletiva. Halbwachs, no entanto, traz à luz das análises dos momentos de passividade um outro elemento – a memória coletiva, que funciona em períodos de falta de efervecência como a intermediária entre a presença e a ausência dos ritos. Tal como Menocchio, as pessoas estão profundamente sozinhas para contar de nossa cabeça o que sabem e procuram, uma comunidade de interessados em ouvir.

Os períodos entre os eventos e a vida ordinária/cotidiana são preenchidos pela memória coletiva, oralidade passada de um texto presente. Afinal na prosa das casas, uma prosa do mundo (expressão de MERLEAU- PONTY 1999) faz-se ouvir- os parentes mais velhos entre uma festividade e outra preenchem os espaços, contando suas estórias: “Essas

Estorinhas, sem princípio nem fim. Estórias de Carochinha, edição antiga, desenho antigo, preto e branco. Meus filhos, meus sobrinhos, meus netos... Minha descendência tão linda e sadia, minhas raízes ancestrais, minha cidade” (CORALINA, 1995, p. 62).

Ellen Woortmann (1998) diz que a memória é um discurso. É lembrado, é esquecido, é vivido. Sendo “discurso sobre o passado. Mais do que isso, é um discurso sobre o presente. A memória dá presença ao passado para construir o presente. Ela retém aquilo que é significativo no presente; ela é menos memória de que memória para, no caso para construção da legitimidade do homem de hoje” (WOORTMANN, 1998, p. 106). Eckert (1998) ressalta que na memória temos o jogo eterno das invenções, retrabalhada de sentidos. Nesse texto traz um trecho de Bergson citado por Bachelard: “nosso passado inteiro também vela atrás de nosso presente (ECKERT, 1998, p. 144).”

As crenças, interesses, aspirações do presente, são formadas no passado manifestadas em cada época histórica. A memória é uma construção social, e o presente é seu terreno. A reconstrução do passado é contextualizada. Halbwachs (1992), em outra obra intitulada *The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land*, pontua as versões diferenciadas de algumas passagens bíblicas, como a de Maria Madalena ora pecadora, ora testemunha da ressurreição de Cristo, retraduições, deformações do texto por intermédio da oralidade, fala presente da memória. Ela precisa da contínua alimentação, que provêm das fontes coletivas sustentadas por propriedades morais e sociais, pois: “tanto quanto Deus precisa de nós, a memória precisa dos outros” (HALBWACHS, 1992, p. 34). A geração presente reescreve 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 da combinação de diversos elementos recosturados pode emergir esta forma chamada lembrança traduzida na linguagem.

A “interferência coletiva” aparece no trabalho de Halbwachs como relação diferencial da lembrança como ligação entre dois pólos – a memória e a sociedade. A memória coletiva com a recomposição mágica do passado, sendo dominada pela multiplicidade dos tempos sociais. Halbwachs situa a aventura pessoal da memória no cotidiano. A sucessão dos eventos individuais de um Menocchio, de um Tatarana, de Aninha fazem resultar mudanças que se produzem nas relações sociais dos grupos aos quais estão ligados e na interlocução entre grupos diferentes: inquisidores e Menochios, atores de um mesmo contexto.

Pimentel (1997, p. 22) afirma a impossibilidade de situar o sertão de circunscrevê-lo em fronteiras, banha também da expressão de Marc Augé (1992) sobre o *não-lugar*:

Destituído de toda a territorialidade e de toda a temporalidade, o sertão pode, então, como Lembra Claude Lévi-Strauss (...) se reproduzir como mito de significado invertido, sem deixar de ser mito. É traço característico deste momento a tentativa da quebra de aspereza simbólica do sertão, de domesticação do sertão. ‘O sertão é bom. Tudo aqui é perdido, tudo aqui é achado...’ dirá o mesmo Guimarães Rosa.

Seguindo nesse mesmo compasso sertão, não-lugar, memória do não-lugar, trago a análise de Pessoa (1999, p. 118) na qual sertão se incorpora de profundo, de memória – é tudo o que é interior: “nas referências feitas por Guimarães Rosa, Bernardo Élis e Euclides da Cunha, o sertão é nuançado como lugar de imensidões, distâncias, matas, lugares ainda não devidamente atingidos pela racionalidade da produção.”

Os personagens que estudo situam na lembrança o acme de um sertão em que viveram, mas não estão condicionados a esse lugar. Trata-se da retradução de um provisório local de uma memória fronteira entre lugares e não-lugares. O lugar é o povoado. No capítulo sobre a análise de Cibele e Caiçara, eles tecem as suas queixas e seus limites espaciais (pólo negativo, esquecimento) e a roça/sertão (pólo positivo a mítica da fartura do trabalho “que dava sobra”/a mítica do desbravamento, do não-lugar). O lugar, o pouso é o povoado e a quem está a meio caminho entre roça/sertão/cidade esses lugares e não-lugares está na memória desses sujeitos, em suas representações, localização e pertença.

Cândido (2003, p. 47-48) assinala:

A vida social do caipira assimilou e conservou os elementos condicionados pelas sua origens nômades. A combinação dos traços culturais indígenas e portugueses obedeceu ao ritmo nômade do bandeirante e do povoador, conservando as características de uma economia largamente permeada pelas práticas de presa e coleta, cuja estrutura instável dependia da mobilidade dos indivíduos e dos grupos. Por isso, na habitação, na dieta, no caráter caipira gravou-se para sempre o provisório da aventura.

Vivências em prosas, ao redor do fogão a lenha, na lida na roça, na igreja, nas casas, reticências de saber, não inscritos necessariamente num lugar, mas tomam sentido num topos cuja significância demonstrarei posteriormente. “Eu sei benzer, mas não posso, chamam-me de feiticeira!”, diz dona Antônia, uma negra benzedeira em Cibele no século XXI, reafirmando o silêncio e a astúcia de seu saber que não tem a *autoritás* desse contexto. Cândido, a respeito da benzeção acrescenta “há interpenetração de planos, em que o passado e o presente, o mágico e o racional se combinam normalmente, sancionando em conjunto, por assim dizer, a validação do ato (CÂNDIDO, 2003, p. 231)”.

O homem ordinário saltitante e tagarela em sua *arte de fazer* (concepção de Certeau) foi tema colhido pela *mêtis* desse autor em Kant e em Freud. Embora esses estivessem imbuídos da preocupação do *status* científico da Filosofia, da Psicologia, objetos de estudo, cada um a seu termo, eclipsavam sob a racionalidade da Ciência a trampolinagem do Homem que se fabrica, na *poesis* grega (*poein*= gerar, inventar, criar), mito revivido desse sujeito a meio tempo racional/irracional, *sapiens/ludens* e *demens* no jogo duplo de suas faces. No entanto, é uma questão de tato que o sujeito de Freud dance na corda com arte mostrando a ordinária face do homem kantiano que depende do saber e da arte de fazer. O relato da tática, com que nos brinda Certeau, tira de Kant o aspecto prático do discurso, mais ou menos como a arte de se fazer objetos com sucata, metáfora da recomposição cultural. O livro de Certeau chegou posterior ao meu interesse em campo de formas minimalistas após a construção do segundo capítulo de onde traço uma simpatia pela sucata, formas reiventadas de rádios velhos, bonecas de pano e de borracha revestidas, repintadas pelas crianças: Do refugio um universo imenso pulula a curiosidade desta pesquisadora. De Freud, Certeau compõe a assertiva: “Freud estabelece um contrato com o ‘homem ordinário’ e conjuga o seu discurso com a multidão cujo destino comum consiste em ser ludibriado, frustrado, forçado ao trabalho cansativo, submetido portanto à lei da mentira e ao tormento da morte.” (...) O enfoque da cultura começa quando o homem ordinário se torna o narrador, quando define o lugar comum do discurso e o espaço (anônimo) de seu desenvolvimento.” (CERTEAU, 2005, p. 61; 65, grifos do autor).

Na análise sobre Kant, o autor Certeau acrescenta “Pode estar certo na teoria, mas de nada vale na prática. Este importante texto teórico tem portanto como objeto e como título um provérbio, uma sentença popular e usa a linguagem da imprensa (houve quem falasse de uma ‘obra popular de Kant’ “(CERTEAU, 1994, p. 148, grifos do autor).

Em qual ocasião (*kairós* na concepção de Vernant), Certeau diz que as táticas aparecem? Evidencia-se a *paciência*, para que surjam!: “A tática depende do tempo. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ocasiões. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas.” (CERTEAU, 2005, p. 65).

A idéia de tempo compassado ainda faz retornar nas narrativas dessa memória o relato de um tempo melhor de maior fartura, de “o melhor lugar é a roça”, embora seja ainda o “derradeiro serviço”, em contraposição aos pequenos povoados, “estamos esquecidos aqui”. O tempo do esquecimento e da paciência revela-se em um primeiro momento a quem chega até esses povoados, e atravessa estradas de chão (Cibebe) ou de asfalto (Caiçara). Em seguida, formas citadinas e rurais tecem esse *patchwork* cotidiano e pacientemente se revelam saberes, descortinados pelo olhar intruso.

No trote de carroças e nos ziguezagues circulares das motos e bicicletas dos passantes nesses vilarejos pulsa uma riqueza que não se vê imediatamente, baseada no contrato mútuo que exalta a fartura entre seus pares. “Visite Cibele antes que ela acabe”!. A forma jocosa desse enunciado contradiz o pulsar de formas retraduzidas de roça e de sertão que esses povoados com seus sujeitos de oralidade ainda presente, evocam – é um tempo *chronos* no qual *kairós* circula, em um universo de aprendizagem cultivado, *a paciência de goiano*, expressão do autor Bariane Ortêncio (2000, p. 25), o tempo da espera, do tiro certo de honradez: “bamo s’embora pra casa fia, depois a gente volta pra modo enterrar ele... prometo sepultura cristã pro desinfeliz”. Textos escritos, oralidade revivida, passagens da literatura e da ciência que fazem falar a voz dos subalternos.

A linha de aproximação da ciência com a literatura cria, como diz Barthes (1984), um objeto novo, mescla das duas, e não pertence a nenhuma delas e, por isso, se apresenta em um estado de flutuação em que as regras são descobertas à medida que se traça a interpretação.

Do texto em prosa, da poesia, dos provérbios populares, cruzam-se espaços de saber da cultura oral, viva no texto. Todos recompõem o dito em um lugar, cristalizando um tempo. Ginzburg (1987) diz que a escrita é a traição dos pobres, e a escritura é a capacidade de dominá-la. Menocchio, sua personagem, ao tomar a palavra, e de posse do texto também lido, recompõe, reinterpretando as representações que tinha do universo enraizado no profundo de seu saber. Trata-se de “uma linguagem gesticulada, murmurada, gritada, da cultura oral, da linguagem da cultura escrita, desprovida de entonação e cristalizada nas páginas dos livros”, como assinala Ginzburg (1987, p. 127-128).

O *ethos*, conceito geertziano, de um sujeito de saber profundo, é o homem da tática, Ulisses, pode ser comparado ao personagem roceiro miúdo do poeta goiano Leo Lynce (1997, p. 213): “perrengado, indiferente, curvado sobre o cabo da enxada, com o Brasil às costas”. Por tática, Certeau (2005, p. 101) diz que se torna a arte do fraco. Na sua visão de mundo atravessada por modelos tradicionais, ocultos de crenças sertanejas, caipiras de pessoalidade marcada por recortes racionais da individualidade de uma razão calvinista transformando lógicas, imprimindo de novos e antigos significados os símbolos dessas gentes, em sua comunidade. A diferenciação e as amarras (que chamo topos) de Caiçara e Cibele serão definidas mais adiante.

As linhas que compõem o tecido do estudo em pauta elucidam o que denomino de saber profundo. O movimento do profundo, em primeira instância, parte da verticalidade rumo ao essencial, às raízes de ancoragem de um determinado contexto cultural pela oralidade, que passa para o texto escrito o saber de uma memória, às vezes reticente e

silenciosa. O texto, a literatura, trazem os signos da verve requerida pela memória cultural, estrutura nascedoura do saber profundo.

Busco demonstrar que os grupos marginalizados guardam em sua oralidade, nos seus gestos e práticas cotidianas, o saber profundo, porque dependem da solidariedade do estar-junto. Nesses povoados, circulam produtos para uma sobrevivência com fartura, seus habitantes se comprazem na pessoalidade das relações e circularidade de suas gentes, em um retorno a microrrelações que se tornam *topos* no não lugar entre roça, cidade, estradas e sertão. São sujeitos próximos e distantes, primitivos-próximos que estão no compasso do profundo saber, como o *paidos* grego.

1.4 O profundo saber da *mêtis* comunitária: o estar-juntos

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 (CARVALHO, 1982, p. 126).

O microcosmos sempre me fascinou pelo detalhe minimalista das pequenas formas encaixadas em alguma casca de noz, ou no interior de alguma castanha de buriti. Trata-se do encontro *profundo* de uma teia de significados em que se revelam saberes de um contexto cultural. Conceber universos culturais e observar o infinito nos limites do espaço em que o olhar possa atingir o menor e mais denso entalhe e sorver seu sentido é o que procuro, usando a lente de aumento do saber profundo como recorte e possibilidade de interpretar contextualmente o universo do ensinar e do aprender.

Aceitar o convite de pensar a metáfora da profundidade significa reconhecer sua correspondência axiomática (incontestável, evidente), do que não posso me esquivar neste trabalho. Quero verticalizar a compreensão das raízes do saber cultivadas nas gentes que têm 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”, afirma Bachelard (2001, p. 11).

E, ainda, me baseando na epígrafe de N. Bernadiev, citada por Carvalho (1985, p. 19), 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

Ao pensar nessa trama de significados e no posicionamento desse encontro com a alteridade coloco em relevo a *antropologia dos sentidos* (do olhar, da escuta, do contato *na aldeia*) em relação ao outro e seu universo, categoria que reparte com a cultura, lugar de destaque no repertório antropológico. Essa atitude reforça a inserção do pesquisador junto com os sujeitos de pesquisa em seu cotidiano de saberes profundos.

Retomando o primeiro sentido, o do olhar, procuro valer-me da representação da mitologia grega do deus Dionísio (VERNANT, 2000; MÈNARD, 1991) antagonista de Apolo, que representa a razão. O primeiro simboliza o estrangeiro, o segundo a recusa em reconhecê-lo e abrir espaço para ele. O olhar antropológico, bebendo dessa fonte arquetípica sempre reconheceu o pêndulo entre a relativização/etnocentrismo, em que se esbarra com a diferença com o “outro ao lado do corredor” (GEERTZ, 2001), ainda mais fortalecida em tempos tribais. O primeiro contato *coup d’oeil* encerra essa atitude às vezes ambígua, de proximidade e afastamento em relação ao estranho, aos *sujeitos de/em estudo*³⁹.

Ressaltando o papel do olhar, busco no aporte mítico dos universais a primazia de seu sentido embora tenha destacado o singular e o micro como alvos deste estudo. O nó górdio de toda apreciação contextual não prescinde do paradoxo universal/singular. Vernant (2000), ao estudar os mitos gregos, como regra arquetípica e pedagógica do ocidente, elucida a personagem de Dionísio. Esse deus, por ocasião quando de uma viagem em terra estranha, disfarça-se, significando, ao mesmo tempo que, atrás da máscara, há que se esforçar para olhar e entender o outro: Na fala dionisíaca, Vernant ressalta: “Eu o vi me vendo” (...) é a idéia do olhar e de que há coisas que não podemos conhecer, mas que conhecemos melhor se as vemos (VERNANT, 2000, p. 156)”. Ou ainda “(...) o olhar é a luz que sai do olho (VERNANT, 2000, p. 34)”, referindo-se aos raios que Zeus recebe dos ciclopes (seres imortais de um olho só), o raio que fulmina e que sai desse encontro, no qual o supremo Júpiter reina ordenador de um mundo que “originalmente saiu do caos” (VERNANT, 2000, p. 37).

Nesse jogo da tentativa de relativizar, o recorte não prescinde às vezes de alguns desacertos dionisíacos. Dionísio encerra o estranho, o irracional e caótico que ultrapassam as regras estabelecidas. Na perspectiva do paradigma clássico racional-positivista, eleva-se a

³⁹ Prefiro essa terminologia a da “objeto de estudo”.

ordem, que decorre da ciência e das macro-estruturas econômico- políticas. Conforme a crítica de Edgar Morin (*apud* Barbosa, 1997) esse modelo de estrutura de pensamento, chamada de paradigma da simplificação, porque não toma as dimensões genética, fenotípica, cultural, social, biológica do ser, é reduzida à explicação racional. Esse posicionamento impregna a análise do processo educativo, a educação torna-se um todo que inclui o homem, o *anthoropos* e seus desvios também, o *demens*, o *infans*, as astúcias.

A dimensão do paradigma do profundo, do complexo, requer uma metodologia que possibilite recompor um quadro referencial com base no homem, “humano demasiadamente humano”. Além do olhar, é preciso que na antropologia dos sentidos, tenha-se um “escutador infinito”, (BOSI, 1994). O situar-se na aldeia requer o esforço de ficar na ponta dos pés e por sobre os ombros dos nativos, para tentar ler o seu texto vivo. Essa atitude é áudio-visual-corpórea. Quero conhecer melhor porque vejo, escuto, me situo entre esses outros sujeitos de saber profundo, dionísios de outras paragens, em uma microantropologia do saber. Michel de Certeau (2005) trata da arte de dizer popular reconhecida no contista e no camelô, como um ouvido de camponês (CERTEAU, 2005, 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. Tal como ressalta Certeau: “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, 2005, p. 166, grifos do autor).”

O conflito é o pai de todas as coisas e o filósofo Heráclito, de braços dados com Hesíodo, está vivo na *areté* do fazer educação, nas amarras do cotidiano paradoxal, dialético, duplo, em seu jogo de vivências, do profundo viver na terra, o saber provêm do *pagos* (daí a expressão pagonismo, do camponês) do homem grego primitivo. Jaeger (2001) salienta esse aspecto quando diferencia Homero de Hesíodo. Para ele, o primeiro acentua o tipo humano nobre, ao passo que o segundo, a *areté* baseada na virtude do trabalho e justiça, embora Ulisses, conforme mencionei anteriormente, é um sujeito saído do campo na leitura de Homero. Hesíodo, entretanto, revela 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 (2001, p. 87) ressalta que para eles o “que o povo dizia” tinha muita importância e discutiam seus assuntos públicos e privados. 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).

Ressaltando a *biuldung*, formação do homem do campo baseada no trabalho, na cultura, o homem é um ser colocado no centro do furacão, é o “homem contraditorial”, de que fala Jung: o homem (*apud* CARVALHO, 1986, p. 93) *só pode ser descrito como um complexo de antinomias* que nos saberes escolares é visto dentro das paredes institucionais, já que a idéia institucional suplantou o saber, esse esvaziou-se, e os sujeito do saber profundo das vilas e povoados 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. Gilberto Velho (1987), ao estudar a categoria *homo moralis* e *homo oeconomicus* na obra de Louis Dumont assinala que são valores envolvidos em uma ou em outra categoria. Os sujeitos nas comunidades camponesas vivem envoltos tanto por um quanto por outro modelo. O individualismo e o pessoalismo das relações comunitárias sobrepõem-se nesses povoados. Embora a sua identidade profunda seja ancorada no segundo tipo. No profundo, está a memória, e o sujeito de relações familiares, vicinais, nos 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)

Moscovici (2003) diz que as representações sociais externalizam as opiniões fragmentadas. Trata-se de uma forma de exteriorizar a tagarelice da memória. O saber profundo costura-se nas falas dessas representações de senso comum, de saber profundo. O autor, ao estudar as representações sociais parte das noções que as pessoas “ordinárias” têm sobre os mais variados temas, como se estabelecem as noções reelaboradas da idéia que fazem da bomba atômica e da psicanálise, dentre outros:

Todos nossos discursos, nossas crenças, nossas representações provêm de muitos outros discursos e muitas outras representações elaboradas antes de nós e derivadas delas. (...) eles tomam a forma de noções, isto é locais potenciais de significado como geradores de concepções, eles são virtuais porque esses locais somente podem ser caracterizados através do discurso, através de justificações e argumentos que os alimentam na produção de sentido. (MOSCOVICI, 2003, p. 242-243)

Em seu relato, D. Joaquina, pioneira de Caiçara, setenta anos vividos, fala 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:

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 (risos) graças a Deus.

Esse lado de sombra do social, anunciado por Maffesoli (1984) no jogo duplo do silêncio e da astúcia, me impulsionou a adotar uma atitude conflitorial do cotidiano, da sombra, do jogo duplo, do homem da mêtis, dionísio, ressaltando o lado ambíguo do homem oriental: natureza e cultura de mãos dadas, sem a separação da *ratio*. Trata-se do homem vivendo talvez o dia do cotidiano dos saberes para tentar entender a noite, o não-dito, as reticências desses sujeitos. Acerca da idéia da circularidade noite e dia, irreal e real, Bachelard (2001, p. 28-29) assinala: “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”. Tanto Brandão (2002, p. 16-18) quanto Barbosa (1997) revelam a importância do pensamento ecológico, a não-distância entre sujeito e natureza na *ecologia da mente*, de Gregory Bateson e a *ecologia profunda*, de Arne Ness como preocupações nascidas na década 1960 e revigorada no anos 1990. Maffesoli (2006, p. 119) acrescenta “Não há mais separação entre o cosmo e o social, nem tampouco no interior do todo social. Pelo contrário, estamos na presença do que se pode chamar a culturalização da natureza, e a naturalização da cultura”. O debate gira em torno do homem geno-feno-socio-antropológico e em seu limite local *versus* universal. Quero apontar a perspectiva atual das pesquisas que no radical *holo* (‘trópico’, ‘mônico’, ‘lista’, que articulam totalidades) encetam as várias dimensões da explicação, compreensão do outro no processo do saber.

Neste estudo o *devaneio assumido* é fruto de leituras de Bachelard, em seu aspecto noturno/profundo-dionísio de seus guardados “de concha” e de casinha, miudezas que compõem o contexto das singularidades dos povoados que estudei – Caiçara e Cibele, lidos como texto e interpretados como ringues de outras brigas, outros galos, de outros sentidos na leitura semiótica. Tomo emprestado de Geertz (1989) o seu esforço teórico além de Sahlins para entender que a ordem cultural faz parte da existência real dos sujeitos e não são separadas em estrutura e superestrutura conforme o marxismo pretende.

Em sua análise sobre as lógicas significantes dos universos culturais, no ocidente, Sahlins (2003) aponta a lógica racional como via de explicação da estrutura simbólica capitalista. Nas comunidades, no mundo primitivo, porém, o filtro é o parentesco. A cultura foi separada na “interpretação” do marxismo pela ordem real e não se pode investigar pelo modo de produção econômico, realidades que vivem de outras lógicas (SAHLINS, 2003 p.83). As comunidades de saber profundo trançam lógicas diferentes na produção (ajuda mútua *versus* relações capitalistas no campo), saberes racional e profundo.

Moscovici (2003) diz que nenhum conhecimento é desinteressado, ele é produto de um grupo. A história começa com uma cultura já presente e esses sinais, *semas* (SAHLINS, 2003, p. 118) que servem de ancoragens. São as “coordenadas nocionais” (SAHLINS, 2003, p. 218) desta tese: a memória de um saber profundo proveniente da tradição que se constitui para os sujeitos em valor no qualse acredita (de fé e crédito), composta de significados de si e do mundo baseados na identidade do primitivo- próximo que tento a tese, alcançá-lo na arte do cotidiano na prática do estar- junto. A dificuldade em perceber a suspeita pelo moderno (que o encantamento pelo modelo capitalista flexível por intermédio modelo global atrai) está na representação do consumo como valor (tríade celular, moto, carro) da cidade como lugar do conforto, dos médicos, da escola. Ao mesmo tempo essa representação é ambígua, porque a roça é o lugar da fartura, e os povoados o *locus* em que o dinheiro rende mais, as portas ficam abertas, as pessoas entram e saem recosturando a teia do estar-junto.

Capítulo 2

AS MITOPOÉTICAS COMUNIDADES DE SABER PROFUNDO

2.1 O cotidiano nas palhas da Caiçara e na fertilidade de Cibele

Nesse capítulo apresento Cibele e Caiçara tendo em mente a oralidade de suas gentes que contam sobre seu saber profundo, baseado na memória subterrânea de sua rede comunitária, de seu estar-junto. Explico as bases da cotidianidade do aprender e ensinar nos *topos* da ancoragem da memória que se objetiva na fala das casas, nas trocas afetivas, nas festas, nas benzeções.

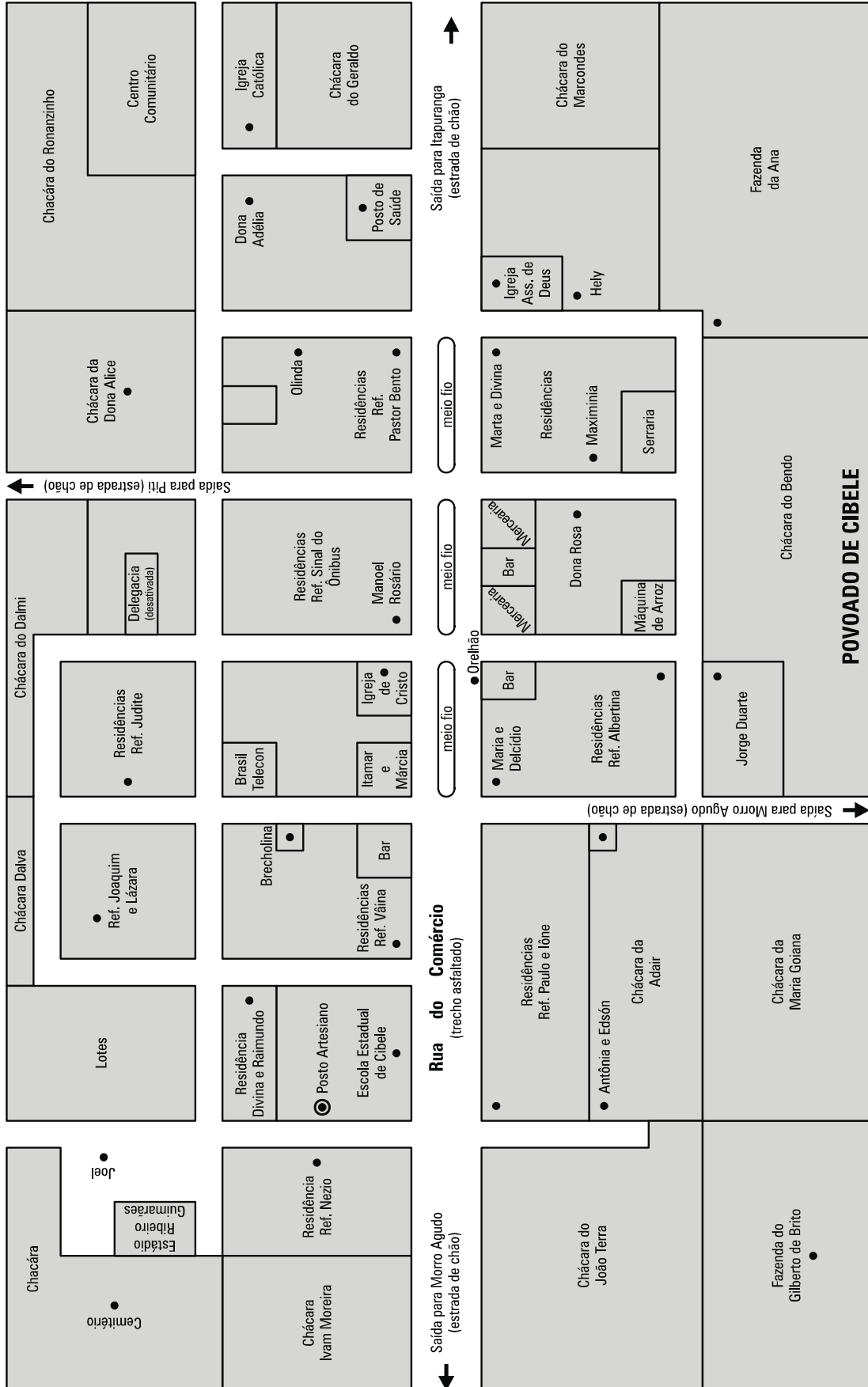
Cibele é um povoado, conforme a foto, em que se chega a partir da estrada de chão. Início com este patrimônio pelo seu acesso e mostro se há uma correlação deste fator com o nível maior ou menor de ruralidade. A ênfase por este termo é dada por Carneiro (1998), e quer dizer o conteúdo de significação de matriz rural que circula a partir dos sujeitos, seu *habitus*, forma de parentesco, gosto alimentar, dentre outros. Este destaque dá-se pela opção em ver os povoados em seus conteúdos camponeses que cruzam sujeitos com uma maior ou menor ruralidade. Vê-se essa formação significativa circulando entre sujeitos das cidades grandes que tiveram sua formação com este aporte rural.

Figura 2: Entrada para o povoado de Cibele.



Fonte: Acervo da autora.

Figura 3: Esboço do povoado de Cibele.



Fonte: Acervo da autora.

2.1.1 Localização do lugar na fala do não lugar

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 (1976), embora algumas similitudes emirjam 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 sete quadras a direita e sete quadras a esquerda, estão distribuídas casas de alvenaria além de três vendas, duas igrejas evangélicas Assembléia de Deus (AD) e Igreja de Cristo (IC) e uma escola. Chamo essa via (denominada rua do comércio) de eixo central do povoado, ao passo que no eixo periférico localizam-se as casas mais antigas, algumas abandonadas, bem como a igreja católica.

Nesta descrição espacial e no campo de lutas simbólico das estratégias pelo capital religioso, os católicos embora não estejam em menor número⁴⁰ absoluto, o povoado tem na presença de duas igrejas evangélicas uma maior referência a essa expressão religiosa, o que muda o *habitus* dessa gente, até mesmo no linguajar, mesmo entre os católicos. Conforme Brecholina, integrante da Igreja católica, em sua narrativa sobre como voltou a ser católica, já que trabalha na igreja, assinala que: “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, além de professores de religião, fazem com que a presença subalterna das manifestações da cultura do saber profundo – folia, benzeções – se tornem o dito em reticências dessa comunidade de saber profundo, que pede benção à Dona Rosa, antiga benzedeira, mas racionalizam em cálculo as atividades⁴¹ corriqueiras do trabalho como vocação, herança do hedonismo neopentecostal presente em Cibebe. Conveniência das vaquinhas do consórcio, 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 o que mantém um bairro integrando as pessoas: a moralidade, o tempo, os esquemas geradores das amarras coletivas.

⁴⁰ Nas fazendas vizinhas parece ser maior, inclusive com a passagem da folia de reis.

⁴¹ Durante a pesquisa de campo, Itamar Evangelista, morador de Cibebe, membro da Igreja de Cristo, me deixou tirar cópia de contabilidade de sua casa, como se fosse uma empresa. A sistemática entre entradas, saída e saldo final exemplifica esse *habitus* racional de que falo.

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 neste povoado reconfigura a formação espacial de Cibebe. Este patrimônio possui 198 domicílios conforme o censo demográfico de 2000. Analisei, de outra forma esse aspeto em Caiçara, que possui 367 domicílios. Nesse segundo povoado de 1953 por sua configuração oficial, observo que temporal e espacialmente, Caiçara, sendo mais antigo, traduz os tradicionais *locus* de poder simbólico. Cibebe, por sua formação datada na década de sessenta, por sua vez mantém o bairro rural nas características das 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 padre⁴², com a bíblia na mão. Esse elemento de suporte religioso como forma de identidade desses sujeitos, nesse povoado mais especificamente, será abordado no próximo tópico como elemento de relação vicinal que se traduz nos cultos em Cibebe.

O esquema acima e as fotos suscitam uma primeira análise dos *topos* de sentido para os habitantes de Cibebe, exemplo do conjunto de núcleos de relações vicinais típicas dos bairros rurais estudados por Cândido ao descrever a vida dos parceiros de Bofete em São Paulo nos anos de 1947 a 1954. Uma rugosidade entre antigo e novo na forma das casas, nos lugares de sentido que mantém Cibebe como núcleo de vida social mínima. Esse povoado mostra o movimento de passagem de outros tempos ainda perene numa convivência de formação mais recente ligada às vendas, às igrejas pentecostais e a escola, a secretaria de saúde, centro das relações do “patrimônio”, similar ao seu início de bairro rural, que foi se configurando no povoado atualmente (eixo periférico).

Por bairro rural, Cândido (2001, p. 81-83) nos fala:

Núcleos rurais de vizinhança – bairro. Estrutura fundamental da sociabilidade caipira, consistindo no agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. As habitações podem estar próximas umas das outras sugerindo por vezes um esboço de povoamento ralo, bairros de unidades frouxas centrífugas propiciando um mínimo de interação, outros ao contrário, de vida social e cultural mais rica, convergência dos vizinhos em atividades comuns, num ritmo de pretende chamá-los centrípetos.

(...) Porção de território de uma povoação – bairro. Porção de território subordinado a uma povoação, onde se encontram grupos de casas afastadas

⁴² Segundo relatos o padre vai à 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 capelães em substituição aos padres sempre raros no meio rural, Ver tópico *a que oram os de Cibebe*.

do núcleo do povoado e umas das outras, em distancias variáveis. (...) Vila-freguesia-bairro. Vila sede da câmara e paroquia e cabeça de todo território (...), freguesia – núcleo de habitação compacta e uma igreja provida de sacerdote geralmente coadjutor do vigário da paroquia. O bairro era divisão que abrangia os moradores esparsos, não raro com sua capelinha e as vezes cemitério. O território das vilas, repartido em distritos, foi mais tarde, por sua vez, dividido em quarteirões, unidade que ora coincidia com o bairro, ora o inclui, mas de qualquer forma se baseava na sua existência.

Michel de Certeau (2003, p. 42) diz que o bairro é uma privatização progressiva do espaço público. A fala traduz um enunciado. O passante que cruza ruas e sertões leva um script textual, escreve e é personagem de um texto. O *flaneur* citadino, o roceiro na paciência da colheita, o sertanejo na vastidão do cerrado é como um orador em potencial atravessando ruas ou veredas. A fala é descompassada, esquecida, lembrada, campo de ninguém. Entrelaçada de enunciados, veredas de encontro da memória passada na cadência do presente, desbravando palavras, assim como o sertão. Os povoados goianos que figuram neste estudo como os locais que privilegiei para observar nuances do cotidiano, mesclam neste manuscrito formas, elipses, enunciados e reticências da roça, da urbanidade e do sertão, rede polissêmica destes povoado – neles se praticam saberes. Ao ler Michel de Certeau sobre seu trabalho em Lião, Bairro de Croix Rouge, sinto um certo privilégio em poder nesta tese retomar o peso da noção de comunidade, de memória viva de tradições passadas, prática das representações dos camponeses. Certeau, demonstra, entretanto, uma certa nostalgia de passado, de tradição, ao estudar o bairro urbano, Certeau assinala:

Grande número de gestos e de procedimentos comuns à geração de minhas avós, maneiras de fazer que eram parte da aprendizagem normal de uma moça e de seu capital (...) já se apagaram da consciência comum e só subsistem nas lembranças de infância de alguns, no relato lacunar dos velinhos ou graças aos etnólogos, pessoas da cidade empenhadas em recolher os últimos vestígios de uma cultura camponesa moribunda e em conservar a memória e os traços de um passado próximo e mais longínquo. (CERTEAU, 2003, p. 272).

Traços dos bairros rurais, em que estes povoados se reconfiguram, trazem uma outra história. Não há, embora falo espaço público na venda, na horta comunitária, no posto de saúde, entretanto, uma separação rígida fora/dentro, como no bairro urbano. Penso que esses patrimônios são grandes bairros circundados de sertão, concêntrico de amarras dentro/dentro, nucleadas pelos sujeitos em seu estar-junto, em sua comunidade de saber profundo. Tudo que é fora é o suspeito pelo oficial, pelo estado, pelo município. Anunciado que surge como ilha pelágica, ponte de uma urbanidade que atinge os povoados,

reincorporada em outras representações. Tratam-se de suspeitas de outros lugares no não-lugar seguro do sertão. Exemplifica-se esta suspeita pelo dia da visita do médico, da eleição, ou mesmo da impugnação do prefeito Júnior, ocorrida em Fevereiro/Março de 2006⁴³. O “fora” reverte-se em masculino no estar-junto na venda, casa dos homens. Entretanto, o destaque do mundo público aparece como ponte nesses momentos de fricção com o mundo urbano- médicos, política, escola – vozes do Estado.

As datas oficiais revelam que embora Cibebe seja mais nova em relação a Caiçara, o *modus vivendi* dessa população, em detrimento de ser mais isolada, ou de sua convergência a lugares de sentido da roça (comunitária), do fazer em conjunto (pamonhada, as festas na igreja), da ressemantização da religiosidade pentecostal e da presença da escola como fator de convergência dos alunos das fazendas vizinhas, torna o povoado, um típico vilarejo de maior sentido da cultura camponesa, ameaçada pela macro estrutura. Tal ambigüidade é um dado que será visto no capítulo três. Ora, se a primeira vista aquela monotonia e uma quase sensação de que esse povoado está por um fio, o isolamento a paisagem de sertão que circunda essa topografia transformam-se em *topofilia* porque a identidade desse morador de Cibebe é reforçada, refúgio do ser camponês circundada de *habitus* racional.

2.1.2 Travessia de mitos na origem de Cibebe

Legenda:

/()/ - fala sobreposta.

[] - transcrição incerta.

● - pausa na fala.

S1 e/ou S1a, b: pesquisadora

S2 e/ou S2a, b, c, d: entrevistados

A idéia de patrimônio ao invés de ‘distrito’ é o que define o lugar para esses sujeitos que tomam a posse desse espaço, tornando-o um *lòcus* de sociabilidade, de trocas e de um sabor de terra prometida, sabor pioneiro da chegada em carros de boi, do improvisado dos ranchos de palha às casas de alvenaria atuais. No relato sobre a origem de Cibebe constato esse sabor “da aventura” típica do sertanejo, e do quedar-se típica do caipira, mesclas ambíguas da identidade dos cibelenses:

⁴³ Quando da segunda etapa de trabalho de campo.

S2d- Eu mudei assim uma chácara ali oh, mudei pra li no outro dia começava aqui o patrimônio/ai ah rs (s2)/.

S1b - Num tinha começado o patrimônio não?

S2d- [] né?

S2d- Ai começô, ai o povo começô fazê uns ranchim de paia de arroiz – que cuía muito arroiz aí em roda né, na roça ai, com os ranchim e cubria de paia de arroiz. Ai começô um professô ai – o primero professô da Cibéli, ai ele feiz uma casinha ai fechada de pau – a primera escola que surgiu aqui/onde ficava? (s1b)/, é ficava aqui mesmo pra cá do grupo aqui, primera escola que surgiu com o patrimônio; e ele licionô ai muito tempo, depois passô a direto né, chamava Martim, éh eu sôo tão esquicido, cunheci ele tanto que isquici a “assinatura” dele. Lá naquele centro comunitário tem o nome dele lá de fora né que era o grupo lá/ah... [] (s1b)/, ai ele licionô ai muito, e depois passô otros professô, depois surgiu o grupo e foi e[] né.

S2d- Aqui antigamente por exemplo, é era cerradão aqui, num tinha nada né, ai começô, eles compram aqui e inventô de surgi, fazê o patrimônio aqui, Zé Batista um homi que morava em Itapuranga – ela já morreu, é o pai do [] ele mudô pra cá e compraram aqui do Zé [], Zé Caiado de Alencar – o pai do Antônio, [] e feiz o [] aqui e ele levantô patrimônio o Zé Batista né feiz “picadão” as rua e foi indo assim, fazê uns ranchim, outro fazê otros ranchim, ai depois passo muito tempo vei um homi pra cá – morava em Itapuranga, chamava Bedé, tratava ele de Bedé baiano, feiz uma casinha, um ranchim ali perto de onde é o centro o, o, telefone antigo, feiz ali. Ali ele feiz esse ranchim e tal, foi a primera missa celebrada na Cibéli foi na casa desse Bedé baiano ai, e ai um punha um cumércio, o outro punha outro... passô muito tempo era a energia motora, a lamparina e motora a diesel, ai depois ele troxe a energia né, troxe a energia, feiz o posto telefônico né, passado uns tempo feiz o posto de saúde – premeramente, feiz, era lá o grupo, lá no centro comunitário, depois feiz esse grupo aqui no tempo do Otávio [], Otávio [] que inaugurô esse grupo, ai foi evoluindo, feiz o grupo, posto telefônico, ai foi surgindo feiz a igreja católica né, ai foi a igreja assembléia, igreja de cristo né foi indo assim até o dia de hoje rs.

S1b - E tinha muito comércio nessa época ai?

S2d - Tinha, 5 cumércio ai piqueno mais tinha [] né?

Os traços de sustentação do povoado são as relações de troca, as rezas e cultos, as prosas, as festas, a cavalgada ecológica, a folia, o comércio que dão sentido ao estar- juntos dessa teia de ajuda mútua, da relação vicinal. A história desse povoado que se tornou “distrito” ligado à Itapuranga no final da década de 1950, tendo sido fundada por José Batista de Faria, vivenciou momentos de maior e menor população, segundo a memória individual do relato da história de vida de Dona Judite, uma referências da memória local.

Vai fazer pergunta?

Eu tenho 40 anos que eu moro aqui. Já vim, já velha. Eu vim da Bahia, mas eu vim para Nova Veneza, de Nova Veneza eu vim para Trindade e depois eu vim pra aqui.

* Quando a senhora chegou aqui já era deste jeito...

Não minha filha tinha mais casa, o povo desmanchou... (filha: quando a senhora chegou tinha mais pouco, depois é que aumentou). Que morava aqui mesmo, que persistiu aqui, tinha mais morador mais mudou. Daí, muitos mudou, queria volta, agora dos mais velhos tem eu.

Cândido (2003, p. 82) assinala sobre as formações populacionais “povoamento disperso, ora fazenda que se desenvolveu atraindo moradores, ora o adensamento destes em torno da capela numa etapa de transformação em arraial ou povoado”.

O esvaziamento dos povoados em um certo momento na cadência do tempo em Cibebe, de que as taperas e casas mais antigas são testemunho convive com novas formas de sustentação daqueles que ficam – as relações religiosas, as festas, o papel da escola de ensino fundamental na cidade, convertidas em momentos de pertença e de revigoramento social pelo refúgio de vila com sentido de um mínimo populacional de um máximo de expressão da cultura camponesa.

A representação de antes e depois de uma vida de fartura de crescimento e outra de desaceleramento está na memória desses sujeitos:

Joaquim - A Cibéli aqui era um território muito importante, muito importante, que isso aqui foi aqui, quando cumeçô aqui foi um município muito povoado, muito animado, muito movimento, uma coisa muito...

Maria Emilia - Que que tinha aqui, comércio, festa, pra ser animado desse tanto?

Joaquim - Aqui?

Maria Emília - É!

Joaquim, -...era festinha, era muita gente em volta aqui, porque aqui, quando cumeçô aqui ainda tinha muito mato, muito lugar de tocá a roça, – que é o que faiz mais o movimento no princípio [], igual foi aqui. Então quando era no tempo de culheita assim Maio, Junho [] movimento aqui era topado, caminhão, camionete, carro de boi, – sabe o que é carro de boi?/sei (s1b)/, carriandu os treim pra trazer pra cá. Hoje, sempre a gente recrama do jeto que tá porque sempre que faiz uma festa aqui, a gente veim oia assim mais meu Deus a festa aqui hoje, o movimento tá parecendo aqui nu cumeçu aqui quando era sábado e domingo aqui, o movimento era bão, o movimento era brabu, tinha muita genti. Maisi daí o que que acontece né, nasceu aquela [] de Mato Grosso, Pará, esse povo pra lá, foi aquela [], o povo que fazia força aqui, foi vendendu tudo, aqueles pedacim que tinha, foi embora pro Pará, foi embora pro Mato Grosso, foi embora pra [], dexô nosso lugar vazio aqui aonde tá espaidu desse jeito. Mas era bom rapaiz que... [].

As vielas de terra que cortam a rua principal, possuem algumas casas mais antigas que contam a história de sua origem, antes de se tornar o patrimônio de Cibebe e há pequenas taperas compondo o quadro tradicional de relação com o mundo que permeia o sentido que possui esse errante camponês, do provisório descrito por Martins, Cândido e Queiroz. O mundo, espaço difuso de relações com os compadres e a parentela, vasto sem ameaças, está pronto a ser plantado, cultivado. Guimarães Rosa acrescenta sobre o morar improvisado no *Grande Sertão Veredas* (1965, p. 329): uma palmeira só me dá minha casa, casinha que eu fiz

pequena para o sereno remolhar... Casinha de beira da estrada, bem lá em cima do barranco. Essa imagem das habitações em que o sentido do provisório é anunciado pertence a esse universo de ruralidade goiana: Casinha poética, baixinha, da altura dos seus pés de flores, (ORTÊNCIO, 2000, p. 163).

Figura 4: Primeiras casas de Cibeles.



Fonte: Acervo da autora.

Nos *Sertões*, Euclides da Cunha, ressalta a efemeridade das vivendas paupérrimas. Bachelard, (2003) “na vista a cabana do eremita”, valoriza esse espaço da casa, como um centro de solidão concentrada, de vastidão que encerra, no entanto imagem de repouso e confiança. Nesse sentido, os autores simbolizam na casa de sapé, na tapera uma busca dessa relação vicinal e ambígua da passagem provisória, das travessia nos espaços da casa:

Assim o escritor nos atrai para o centro da casa como para um centro de força, numa zona de proteção maior. Ele aprofunda esse ‘sonho da cabana’ que quem aprecia as imagens lendárias da casa primitiva conhece muito bem. Mas na maior parte de nossos sonhos de cabanas, desejamos viver em um outro local, longe da casa atravancada, longe das preocupações citadinas (BACHELARD, 1993, p. 48).

A casa ligada à terra chama para o seu “seio fecundo”. Nas memórias individuais da lida com a roça e no trânsito do sentido da casa inscrevem-se nas formas de vida destes sujeitos uma teia social dos lugares que “nos fazem bem”⁴⁴, mapeiam campos escritos nos sujeitos, como um epicentro de relações da casa natal (BACHELARD, 2003, p. 31-35) e dizem em uníssono social do sentido da casa: “ave solar venerando, velha casa de meus pais, eu passo quase chorando, eu passo por ti rezando, ante o altar dos seus beirais (LEO LYNCE, 1997, p. 175).”

⁴⁴ Na expressão de Sirlene.

A casa é lugar do comer, do provisório da jacuba tão citada no Grande sertão e pelas receitas de Bariane Ortêncio. Cândido diz desses espaços e de seu sentido:

Por isso, na habitação, na dieta, no caráter caipira gravou-se para sempre o provisório da aventura⁴⁵. A sua casa (significativamente chamada rancho por ele próprio⁴⁶, como querendo exprimir o seu caráter de pouso) é um abrigo de palha, sobre paredes de pau-a-pique ou mesmo varas não barreadas, levemente pousado no solo. (...). De sorte que essas habitações parecem construídas para pouco tempo, apenas como refúgio de viajantes. (...) árvore com sombra o bastante para alguém morar. (CÂNDIDO, 2001, p. 49).

As relações vicinais em Cibeles tratadas neste capítulo 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 exploro neste tópico. Aquela sensação de monotonia já colocada em uma primeira e superficial análise alterou-se quando de uma aproximação aos olhares outros nas vendas de Cibeles. No mundo dos homens no dito social o estranhamento pouco a pouco cedeu à fase de situar e conversar com eles no posicionamento etnográfico de Geertz, sobretudo quando nos aproximamos do espaço da casa – “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.

Figura 5: A prosa na venda, Seu Altair, Jamiro, Seu Manoel Rosário – Cibeles



Fonte: Acervo da autora.

⁴⁵ Em trabalho de campo o almoço improvisado contou com 7 ítems.

⁴⁶ Maximina denominou sua casa várias vezes como “tapera”.

Dessa forma, Menocchio, o moleiro, segundo Ginzburg era o homem da opinião do falar social, que tomava a palavra e precisava de seus convivas, assim como, proseiam os sujeitos em Cibele. O falar e o comer, vão do mundo público ao privado, se interligam. Donas da casa, fala poética, 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”. 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.”

As relações mundo masculino exterior e feminino interior podem ser lidas de uma forma estrutural também nesse contexto o mundo da casa e da rua de Da Matta. Não aposto, entretanto, na polaridade mas na circularidade porque nas casas as relações e papéis circulam e dão novas visões a teia misógina com que vemos o homem do campo: mulheres sustentando a casa com a colheita de pimenta, com os trabalhos manuais e comércio de roupa e gêneros alimentícios, homens servindo café às visitas. As exceções e as regras convivem no estarmos junto das práticas cotidianas. Falo da casa como espaço do encontro em Cibele que traz o seio fecundo da terra e suas correlações um sentido profundo da ligação com o universo de epicentro rural. O eixo do mundo doméstico retoma as leituras de fartura advindas da análise de Brandão e Ramalho (1986) sobre o campesinato goiano quando estudaram o universo dos trabalhadores de Mossâmedes. Neste estudo, a referência ao “bastante”, do sentido de que os mantimentos colhidos bastam, foram vistas nesses espaços da trocas privadas entre hortas nas casas, e também na lavoura comunitária, numa comensalidade coletiva desses espaços onde a fraternidade é o ponto de partida, o que garante a troca, o que mantém o dar-receber-retribuir dessa gente. Essa noção é inspirada na compreensão de Bachelard (2003, p. 76) sobre o núcleo de sentido da casa, espaço de trocas e de acolhimento:

Eis a chegada à choupana. Imediatamente ela abre seu coração e sua alma: “ao alvorecer, teu ser caiado de fresco abre-se para nós: as crianças acreditaram estar entrando no seio de uma pomba, e prontamente amamos a escada – a tua escada.” E em outras páginas o poeta conta como a choupana irradia a humanidade, a fraternidade camponesa. Essa casa-pomba é uma arca acolhedora.

Maria Isaura Pereira de Queiroz ressalta a seguir sobre a qualidade fraternal camponesa que é um traço desta honra vicinal, da troca de alimentos e da manutenção da solidariedade, vista em Cibele. O que a autora adverte sobre a instrução em último lugar como valor reforça um *habitus* camponês que carrega este traço de outrora. O saber profundo depende da localização na comunidade dos sujeitos conhecedores das ervas (Dona Adélia),

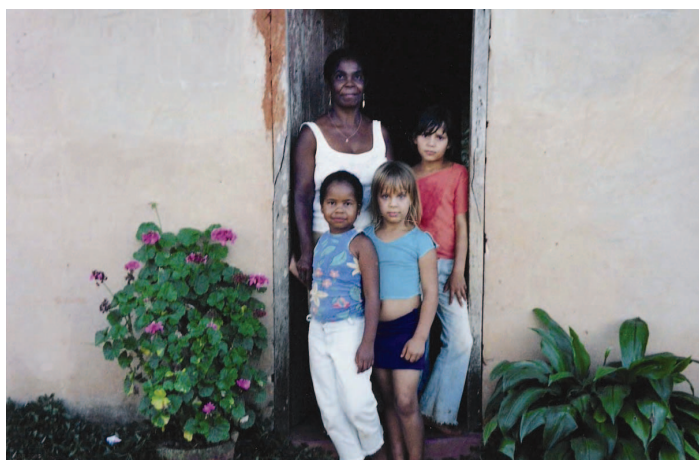
dos pastores que cuidam da moralidade (como é o pastor Bento para os assembleanos) nos usos e costumes, na forma reticente em se designar as benzedeadas antigas, Dona Judite, Dona Rosa, Dona Alice. Há uma polaridade no discurso e uma circularidade na prática do cotidiano.

Figura 6: Dona Judite e Dona Alice (antigas benzedeadas).



Fonte: Acervo da autora.

Figura 7: Dona Adélia e seus netos (atual benzedeadas).



Fonte: Acervo da autora.

A escola é um fator de agregação para esses sujeitos, desde a origem do povoado, mas o que resiste na memória desses sujeitos enquanto aprendizagem em uma escolaridade que ultrapassa raramente a 8ª série é a segurança dos “mandarins da vida camponesa”, os agentes que mal escrevem o nome, como o Sr. Joaquim, o quim preto.

[...] as únicas diferenças sociais que claramente se delineiam são devidas à variação do prestígio que gozam os indivíduos. A riqueza pode aumentar o prestígio mas não é a causa direta deste, que depende de qualidades pessoais positivamente sancionadas pela tradição: desinteresse, generosidade, respeito

pelos outros, bondade, coragem, bom-senso, e, em último lugar, instrução. (QUEIROZ, 1976, p. 55)

A arca acolhedora metáfora da casa é que se torna o sentido dessa fraternidade, ou melhor das formas de sociabilidade no compadrio, a casa é que suscita a fatura ontológica na leitura dos mínimos sociais, por exemplo na relação de Riobaldo Tatarana com seu compadre Quelemen:

Tinha de ser Zé Bebelo, para isso, Só Zé Bebelo, mesmo, para meu destino começar de salvar. Porque o bilhete era para compadre meu Quelemém de Góis, na Jijujã – Vereda do Buriti Pardo. Mais digo? O senhor vá lá. No tempo de maio, quando o algodão lãla. Tudo o branquinho. Algodão é o que ele mais planta, de todas as modernas qualidades: o rasga letras, bibol e mussulim. O senhor vai ver pessoa de tal rareza, como perto dele todo-o-mundo pára sossegado, e sorridente, bondoso... Até com o Vupes lá topei. Compadre meu Quelemém me hospedou, deixou meu contar minha história inteira. Como vi que ele me olhava com aquela enorme paciência- calma de que minha dor passasse; e que podia esperar muito longo tempo. O que vendo, tive vergonha, assaz. (ROSA, 1965 p. 460)

O sentido destas relações parece ser no povoado de Cibele uma marca indelével. A absorção dos diferentes nesse contexto fraternal é também um dado a mais de pesquisa de fundo psicossocial⁴⁷. Vivi essa experiência com a chegada na casa de Maximina, nossa informante, de Jeová que vem quotidianamente atrás de sua janta. Pessoa que me fez lembrar da personagem de Cora Coralina, Maria Grampinho, que morava “de favor” na casa da poeta e usava mais de cem grampos em seu penteado, figura típica da cidade de Goiás. Personagens, máscaras de pessoas reais nos universos literário e antropológico, inventamos Jeovás e Marias, “doidinhos” que existem em nossa memória, existem de fato. Nos diz a poeta Cora Coralina (1995, p. 58-59):

Maria Grampinho, diz a gente da cidade.
 Maria sete-saias⁴⁸, diz a gente impiedosa da cidade.
 Maria. Companheira certa e compulsada.
 Inquilina da casa velha da ponte.
 Digo Mal. Usocapião tem ela, só de meu tempo,
 Vinte e seis anos.
 (...)
 Entre Maria, a casa é sua.
 Nem precisa mandar. Seusv direitos sem deveres.

⁴⁷ Em conversa com a Doutoranda em Psicologia pela UNB, Fabrícia Borges esse dado qualitativo também apareceu na pesquisa dela, a acolhida dos diferentes é mais um dos pontos dessa troca fraterna de relações.

⁴⁸ Referência ao demônio e sua legião e ao número cabalístico 7 (4 pontos cardeais+ 3 as tríades), de acordo com ELIADE (1998; 1998). Tratei desse termo em minha dissertação sobre o panteão afro-brasileira.

Vai pela manhã e volta pela tarde.
 Suas saias, seus botões, seus grampinhos, seu sério,
 Muda e certa.
 Maria é feliz. Não sabe dessas coisas sutis e tem quem a ame.
 (...)

A casa é arca acolhedora, é a intimidade do mundo da fartura ontológica. Em Cibele a sala, a copa e a cozinha geralmente grande recebem estes forasteiros. A sala é um cômodo de passagem que hoje começa a abrigar itens como a mesa de centro, as flores de plástico, o vídeo game. Entretanto, ainda é o lugar menos visitado, sendo à cozinha tanto da casa de alvenaria, como a “tapera”⁴⁹ as mais antigas de grandes janelas, o lugar de aproximação e de convivência das prosas. Muitas vezes fui levada diretamente a cozinha e quando fazia menção de sentar-me no sofá era levada para os tamboretos e cadeiras da cozinha. É nesse espaço que se desenrola juntos a receptividade dos diferentes a *Antropofagia do café* apazigua os outros, os forasteiros, bebemos todos do bule e reverenciamos o social na nossa inserção nesse universo, somos bebidos afinal. Na janta a fartura dos mínimos e a negociação entre o compadres na garantia desses na troca, uma referência ao conto *Negociando Porcos* de Bariani Ortêncio (2000), nesse o diálogo se desenrola numa lógica de “negaceio” entre não se mostrar afoito, aliás característica já apontada por Cândido quando do seu estudo sobre os parceiros, só com muita insistência aceitam a janta, somente o tempo demorado da etiqueta da compra e venda permite após uma prosa finita de muitas conversas o jogo social do preço acordado.

Os mínimos vão além da subsistência porque deles vem a fartura que basta para o sustento da pessoa camponesa. Cândido afirma:

Dir-se-á então que um grupo ou camada vive segundo mínimos vitais e sociais quando se pode, verossimilmente (sic!), supor que com menos recursos de subsistência a vida orgânica não seria possível, e com menor organização das relações não seria viável a vida social: teríamos fome no primeiro caso e anomia no segundo. (CÂNDIDO, 2003, p. 84)

A fome, insiste o autor, “requer satisfação constante e requer organização social adequada (CÂNDIDO, 2003, p 85)”. As casas se unem com a base territorial do bairro, um sentimento de localidade, de pertença. Muitos são os círculos nesse espaço de sentido, do povoado na roupagem de Cibele. Essa unidade é uma “pequena nação”, consciência do pertencimento dos sujeitos no intercâmbio de famílias e pessoas. A

⁴⁹ Maximínia, uma das pessoas entrevistadas teve essa relação ao descrever a sua casa: tapera, enquanto as casas de alvenaria ganham maior *status*, são melhores na concepção dela.

alimentação ilustra o caráter de seqüência ininterrupta, de continuidade que há nas relações do grupo com o meio. Há uma solidariedade entre homem e meio. Animais e plantas são alimentos e transitam nesses espaços. “O meio é um projeto humano” e faz parte da construção da cultura. O alimento, as caçadas, a lida com os animais domésticos todos formam um ponto de partida das escolhas culturais. Por eles alimentam e deles se tira as formas totêmicas primevas restaurando nas danças como o bumba meu boi, os emblemas vitais de comensalidade e da quebra de tabus ancestrais, apaziguam a culpa e assim as próprias fontes de abastecimento alimentar vão se modificando. “O que era básico torna-se acessório e o acessório básico – animal comparsa antagônico num drama” por exemplo o bumba meu boi, os totens, as touradas, o “mito do galo sem espora”⁵⁰, “alvo de solicitações, propiciações, verdadeiros entendimentos em que o homem se incorpora ao mundo natural, passa agora a integrar uma realidade diferente a que o homem se opõe”, segundo Cândido. Em Cibebe as prosas são alimentadas de saberes contados a base do *cumê* (arroz e feijão) e da mistura agregada de abobrinha macarrão, intruso aceito, e, do café farto. A própria merenda guarda esse dado por exemplo em Cibebe que os produtos industrializados chegam menos às refeições.

Figura 8: O *Cumê* e a mistura.



Fonte: Acervo da autora.

⁵⁰ Os informantes de Cibebe relataram que o galo de que se tira a espora perde a virilidade, cuida da cria enquanto as galinhas podem botar mais sucessivamente, sem perda de tempo. A espora é colada na cabeça do galo. Na verdade um alento da fartura e um significado de ajuda mútua que ultrapassa a análise sisuda da ciência nas peripécias do cotidiano. Tratou-se no trabalho de campo esse fato como o “mito do galo sem espora”. A relação com a natureza é a da própria cultura, sem separações. Os cães ajudam na lida, caçam galinhas. Os papagaios animam as prosas.

Figura 9: Mutirão de pamonha.



Fonte: Acervo da autora.

Figura 10: Distribuição dos mínimos-vitais.



Fonte: Acervo da autora.

- S1 - É!
 S2 - Não, eu planto mio pra comer pamonha, que ai pode [] feijão.
 S1b - Uma pamoinha de vez em quando é uma beleza né?
 S2 - É! [] galinha ai pra nois cumê tamém.
 S1 - Tem milho, tem feijão...
 S2 - Tem... feijão [].
 S1b - Qual que é a comida mais assim, todo dia vocês comem aqui?
 S2 - É arroz e feijão mermo i...
 S1b - Arroz e feijão todo dia?
 S2 - É!
 S1b - E a mistura de vez em quando...
 S2 - [] uma abrobra, um macarrão...
 S1b - Isso também é todo dia, todo dia?
 S2 - Não né todo dia que têm macarrão... macarrão é [], carne, abrobra.
 S1b - Abóbora?
 S2 - É![] tem gente que compra [].
 S1 - E no tempo de minino, o que que o senhor comia?

S2 - Ih nois cumia arroiz e feijão rs,/rs (s1)/.
 S1 - Que que mudô?
 S2 - Ah... num mudô nada não porque isso ai toda vez nois tinha né, uma banana, esses trem [].
 S1b - Leite?
 S2 - Leite.
 S1b - Cêis fazem queijo?
 S2 - Não!
 S1b - Mas fazia quando era minino, sua mãe fazia?
 S2 - Não nois num fazia não, nois num tinha vaca né? Mas nois já feiz assim, quando nois trabaiaava, já trabaiei em fazenda, nois fazia.
 S1b - Sua mãe sabe fazê?
 S2 - ã?
 S1b - Sua mãe sabia fazer?
 S2 - Minha mãe sabia fazê queju, minha muié faiz.
 S1b - D.Olinda faiz também, sabe fazer?
 S2 - Ela sabe tamém, já feiz [].
 S1b - Um requejãozim também na panela?
 S2 - Uhum...
 S1b - De vez em quando faiz, rs?
 S2 - Agora nois paro, mas nois num tem [].
 S1b - Aqui [] não.

As novas fontes de abastecimento levaram a uma rearticulação das relações com o meio, em que a posição do alimento é outra. Mas ainda é fulcro de sociabilidade, em Goiás o ponto de partida social de integração do diferente é ainda a cozinha.

Hoje quando oferecemos café as visitas ou damos um almoço de aniversário, prolongamos de certa forma práticas imemoriais em que a ingestão de alimentos obtidos com esforço e irregularmente, trazia uma poderosa carga afetiva, facilmente transformada em manifestações simbólicas. A medida que a civilização assegura a regularidade do abastecimento, esta carga diminui para manifestar-se quase apenas nas ocasiões importantes da vida. (CÂNDIDO, 2003, p. 39)

Essa comum-UNIDADE é lugar desde a expressão religiosa, fonte de formação de identidade traços de composição lugar, pessoa, natureza que ligam, nominam formam laços de ligação do estar-junto, desse sujeito primitivo próximo. Maffesoli analisa esse tempo das tribos na metáfora do *gueto*, ou da boneca *gigone* bonecas encaixadas uma à outra, englobando da maior à menor, (2006, p. 218): “O que podemos reter desse exemplo é que a junção entre, de um lado, a inscrição espacial e, de outro, o cimento emocional. É nesse sentido que o gueto permite esclarecer numerosos reagrupamentos contemporâneos que, ao mesmo tempo, se definem a partir de um território em questão e de uma partilha afetual.”

2.1.3 Travessias de nomes e de mitos: a comunidade de saber profundo de Cibele

Falar em mito é enunciar uma narrativa de enredo e personagens ligados a uma realidade simbólica, uma realidade que nasce de um saber de um dado contexto e sua origem. Ele é uma primeira instância pedagógica vinda da oralidade e que permite inserções no contar sobre determinado contexto simbólico. “O mito é a forma por excelência do texto simbólico. (CARVALHO, 1984, p. 271)”.

Os mitos, segundo Lèvi- Strauss, se pensam entre si e tem uma relativa autonomia. É preciso fazer uma mitoanálise se quisermos chegar à uma antropologia profunda nos diz Carvalho (1984, p. 271) na Leitura hermenêutica que empreende. Chegar à *mythopoeiésis*, um retorno ao mito na proposta de autores que enfatizam que a noção de ciência mudou, dentre eles Bachelard e Durand que acreditam nessa ênfase. Esse último, revela durante o Colóquio de Córdoba que é preciso retomar *a ratio hermética* e “que hoje com os trabalhos de Bohm e Pribam chamaríamos razão holomônica (...), propõe uma abertura para baixo em direção à integração da lógica organizacional do ser vivo e uma abertura para cima em direção à noologia. (CARVALHO, 1984, p. 272-273)”

Mito nos lembra então origem, narração, oralidade, integração do ser à natureza, profunda ligação homem, natureza, família. Esses fenômenos estudados em Mauss são categorizados como Fato social total. Na introdução da obra *Sociologie et Anthropologie* (1980), feita por Lèvi-Strauss, que se propôs recuperar a obra do grande mestre Marcel Mauss. Um legado para a antropologia que influenciou nova geração à época Ruth Benedict e Margareth Mead, especialmente. A relação corpo, nome, magia, pessoa é uma plêiade de traços que convergiam sobre um dado mundo social. O sujeito aprendia do grupo desde as formas primitivas de classificação até as estruturas religiosas baseadas na magia (indivíduo que cura – indivíduo que recebe a cura) e na religião (comunidade ligada a um espaço circunscrito) todo um compêndio naturalizado do arbítrio cultural. Partindo do indivíduo e de sua personalidade, Mauss brinda os estudos antropológicos de fatores criados pela ligação indivíduo e grupo, acreditando que tudo é uma questão de construção simbólica:

Il est de la nature de la société qu’ elle s’exprime symboliquement dans ses coutumes et dans ses institutions; au contraire, les conduites individuelles normales ‘ne sont jamais symboliques par elles mêmes’: elles sont les éléments à partir desquels un système symbolique, qui ne peut être que

colletif, se construit (LÈVI-STRAUSS IN MAUSS, 1980, p. XVI, grifo de Claude Lèvi Strauss).⁵¹

O todo coletivo de Cibele passa pelo crivo mítico e simbólico para poder entendê-la como comunidade de saber profundo. O primitivo-próximo, esse ator desse contexto depende dessa relação que constitui o seu estar no mundo. Esta idéia remete ao núcleo do sentido “primeiro” deste sujeito do saber (tradicional e pagão) ligado à natureza, sujeito de saberes não sabidos, pessoa das amarras constituintes do campesinato. Ser do campo; agente de saber. Pode ser também o primitivo conteúdo inconsciente que Freud estudou em seu *Totem e Tabu* (1943). O *infans*, a substância primeva que vez por outra aparece no conteúdo de nosso ser “moderno”, cativo daquele outro, desta substância inconsciente (coletiva). É também agente da suspeita pelo saber perito, personagem deste momento de confluência bárbara, racional típica deste momento chamado e sem definição “clara”, mesmo porque a clareza não é a virtude deste estágio que passa o mundo, nem a objetividade. Estes são os atributos do primitivo- próximo: é ser, é substância, é inconsciente, é agente de saber, é pessoa das relações profundas que constitui até mesmo o indivíduo racional que é ambíguo, *demens*, Apolo meio Dionísio.

Na explicação, nominação e identidade do povoado três momentos fundantes traduzem o jocosos e aspecto oficialesco do porquê do nome Cibele e seu apelido “calango tonto”. Jogada de seus primeiros fundadores, um planejamento assistemático da criação de um patrimônio, juntaram-se pessoas vindas de carros de boi, construindo ranchos de palha e que aglutinados povoaram esse território conforme os dados (fundado em 1959, que dista em torno de 17 quilômetros de Itapuranga).

Foi feita também uma reportagem acerca do nome Cibele uma terceira interpretação a par das duas primeiras que foram “Calango tonto”, Deusa da Fertilidade. Trata-se de um nome tirado para identificar aqueles ranchos ao redor das roças de arroz, milho e feijão sendo pouco a pouco povoados de goianos, mineiros, sobretudo. A de uma lata de marmelada chamada Cibele. Alimento, nomos, mito, sujeitos. São fatos que recompõe um todo. Nessa ambigüidade entre sujeito e território, está esse camponês a meio passo entre cidade e campo, roça e sertão. A nominação baseia-se nas trocas afetivas. O apelidar do o neném o naná, de uma linguagem gênese de nossa miscigenação da ama e leite de língua nagô na casa grande do senhor e da senzala ancestrais, conforme a leitura de Freyre (2000). Seu

⁵¹ É da natureza da sociedade que ela se exprime simbolicamente nos costumes e nas instituições, ao contrário, as condutas individuais normais ‘não são jamais simbólicas por elas mesmas’, elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que não pode ser coletivo, se constrói.

Joaquim é o “quim preto”, a Divina Silva é a divina do Raimundo. O seu Losa é para Dona Brecholina, sua mulher “sô” na intimidade de anos de casamento. Cibele é calango tonto. Cibele é marmelada, alimento. Cibele é fartura, mundo feminino, aconchegante fim de mundo na representação para as pessoas de Itapuranga, “o que é que vocês vão fazer lá?”, Essas mesmas respondem “gostaria de viver em Cibele, mais do que em Caiçara.” A estrada de terra liga Cibele a estrada de asfalto que vai de Itapuranga a Caiçara está a meio caminho desse outro povoado e daquela cidade. É um universo familiar, privado, que a estrada de chão protege um pouco esse universo de campensinidade latente. Embora a mesma campesinidade esteja nos habitantes de Caiçara reforçada pelo “pedido de tradição” que este segundo povoado apela, sendo mais ameaçado pelos de fora. Escapam dessa ameaça reforçando festas da igreja, a folia (que sai de caiçara e vai a Cibele) e na vivência pulsante de encontros nas roças que circundam o patrimônio, alimentando o saber profundo: privado, feminino doméstico, que a primeira vista Caiçara parece ter perdido. No entanto, ele recupera as relações de ajuda mútua sob uma outras formas, torna-se patrimônio de saber profundo, sob outros aspectos.

Da Matta, revela esse sentido do mundo doméstico das relações familiares que enreda as pessoas e ao mesmo tempo revela a nossa intimidade no tratamento pessoal que justifica os contatos vicinais que cerca até mesmo personagens públicas como presidentes da república⁵². O apelidar é uma maneira de traduzir nas relações esses apontar social do nome, seja para uma cidade ou um sujeito em sua identidade, de José Rebelo em “zebebelo”, de Guimães Rosa (1965).

Para caracterizar a noção de pessoa entre rugosidades rural e urbana retomo as análises de Marcel Mauss (1974; 1980) que se debruçou sobre esse campo de estudos. Todas as sociedades teriam, segundo o autor, o sentido de corpo individual e a pessoa seria a personagem – um título, um papel, uma máscara. Para o mundo antigo, a existência dos ancestrais que viviam no corpo de seus herdeiros fazia indivíduos desempenharem seus papéis, tanto nos dramas sagrados como nos familiares, vestindo a máscara – a *persona* ritual. A concepção de pessoa como entidade completa com nome e direito reconhecido, mais do que uma máscara ritual, nasceu em Roma do século II d.C. A pessoa, segundo Mauss, torna-se um fato de direito *per* (através)/*sonar* (ressoa a voz do ator).

Além de *persona*, personagem artificial com máscara e papel definidos, a pessoa é “sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo”. Ultrapassando os limites do direito, a pessoa

⁵² Gêgê, Getúlio Vargas, Juscelino em o JK.

se torna moral e cada um desempenhará o papel que deseja ser ou ter. Com o Cristianismo, a dualidade corpo e alma torna a pessoa um ser consciente, independente, livre e autônomo. A partir do século XVII a XVIII houve a acentuação da liberdade individual. Cada um, segundo Mauss, tinha um deus interior. Para os wesleyanos anos mais tarde, a pessoa é igual ao eu individual, e não comunitário, como a idéia de consciência. Nascia assim a semente da declaração dos direitos humanos: o indivíduo do Estado Burguês.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976) diz que a noção *eu* sempre se contrapõe a noção *outro*, nunca isoladamente. Os seres humanos em sociedade distinguem-se ou assemelham-se a partir desta identidade de oposições, identidade que tal autor denominou “contrastiva”. Nesse jogo dialético semelhante/diferente há o comprometimento do indivíduo com a teoria da identidade. Com base nessa noção temos duas dimensões uma pessoal (ou individual) outra social interconectadas. A identidade como representação de si. na concepção de Roberto Cardoso de Oliveira, é uma ideologia, uma forma de representação coletiva. Por ideologia, o autor abandona a noção marxiana de falsa consciência e diz que a ideologia é um conjunto de valores, crenças, tal como a posição da Antropologia Interpretativa de Geertz. Está ligada a vida concreta dos agentes: “uma relação real dos valores dos homens com suas condições de existência, investida em uma relação imaginária” (OLIVEIRA, 1976, p. 40).

Tal arcabouço teórico interessa a este estudo como pano de fundo das auto-referências dos sujeitos tanto em seu processo de nomeação mítico- oficial quanto na mítica fundante do primeiro *nomos* “calango tonto”, da cidade. O jogo do nominar, a identidade é prenhe desse jogo identitário, as vezes contrastivo, quando da indagação dos entrevistados de Cibele, “o que vocês vieram fazer aqui nesse fim de mundo?”. Ou “Visite Cibele antes que ela acabe”, que estava na placa no início da cidade e foi gravada nos corações daqueles sujeitos de saber profundo. Frutos ambivalentes da sístole e diástole de permanência pelas relações pautadas na religião, festas e hortas. Tratam-se de topos de ligação, ao mesmo tempo da pressão do capital sobre esse espaço do povoado que persiste em desfragmentar os sujeitos em indivíduos. No entanto, o estar-junto dessa pertença reforça a pessoalidade das relações, ressalta a aprendizagem na veia da cultura camponesa.

Quanto ao primeiro, tomo de empréstimo a fala de Hely Camargo e de Dona Judite e posteriormente um relato de Itamar, um ator desse universo, visto como mais “estudado”⁵³, sobre o porquê do nome Cibele, já no contexto oficial de sua fundação ligando-a mítica figura

⁵³ Genro de Maximina, professora, formada em pedagogia pela UEG de Itapuranga.

de Cibele, deusa da fertilidade. “O mito é um produto de uma construção organizada, moldada sobre um fundo de histórias fornecidas pela tradição (TURCHI, 2003, p. 15)”:

“* Algum nome de uma propriedade que deu origem ao povoado?

Fazenda Lava...

* Você sempre morou aqui? Antes de morar no distrito a sua moradia era o que, própria, alugada?

Em 1970 eu mudei pra cá pra dentro do distrito mesmo. Eu nasci em 1963 aí em 1970 foi fundada a cidade aí... Eu morava na Fazenda do Itamar Santana. Fazenda Palmital. O povo chamava de Pau de fumo mas o nome era Palmital.

Quando a roça é nominada assim como povoados mais antigos, ou os primeiros nomes (calango tonto) aparecem referências à natureza na classificação de Brandão (1995, p. 159) sobre Catuçaba em seu texto *Do sertão à cidade: os territórios da vida e do imaginário do camponês tradicional*, que ressalta que o bairro é uma “meia conquista da cultura sobre a natureza”. Caiçara é um exemplo no tipo (classificação a), conforme natureza. Esta referência dá-se porque no capítulo três falo de Caiçara como mais “sertaneja” embora ligada pela estrada asfaltada. Quando analiso os topos de Saber Profundo, Cibele parece mais ameaçada pela Racionalidade enquanto Caiçara recorre à tradição para evitar sua total absorção à urbanidade. A comunidade de Cibele, conforme apresento, é exemplo dos bairros rurais em São Paulo, guarda similitudes dessa meia conquista. O nome Cibele pode ser classificado como nomes de incorporação da cultura (classificação b): “hortelã, Balsa”. Teríamos também nomes de Santos (c), de grupos familiares. Os povoados assim como os bairros têm esse sentido de localidade, socialidade.

Analiso os sujeitos e sua localidade enfatizando o estar- juntos de sua pertença à Cibele. A estrutura familiar, a correlação de variantes desemboca num fato social total: o saber profundo congrega crianças, adultos e mais velhos nessa forte aderência a essa comunidade. Nomeada pela identidade jocosa, racional, mítica, seu “Quim preto” acrescenta:

Quando nois casô,/é (s1)/, não nois morava na roça, num lugar cum nome de “Baxa da Serra”, de “corgo barrero”, lá que nois morava... que dizer, eu morava na baxa da serra fazenda “corgo barrero”, e ela morava na baxa da serra, fazenda de cima,/de cima (s2b)/, corgo pinheiros. Eu era impregado numa fazenda, e ela impregada na outra.

Vernant (2000, p. 29) analisa a correlação entre a figura mítica de Gaia (mais deificada) com a de Rea (mais humanizada), que se aproximariam. “Gaia é terra e é a terra”. Enquanto Rea é mais especializado que Gaia. Para o romanos, Cibele é gaia. Ménard (1991,

p. 23-34) em seu estudo adverte: “Quando o tempo expulsou o seu pai, esse lhe predisse que seria, por sua vez, destronado e expulso pelos filhos. O tempo surge-nos imediatamente como esposo da terra (Réa, mais tarde identificada com Cibele).” Essa referência, fragmento de mito, não está perdida nas falas dos sujeitos de saber profundo. No transcorrer da primeira parte da pesquisa há uma representação sobre Cibele como deusa da fertilidade na fala de Márcia, da Igreja de Cristo.

Dona Judite reforça, por outro lado, o dizer do nome popular de Cibele: “Toda vida Cibele. Eles fala Calango Tonto, mas quando chegou a Cibele aqui, o Zé Batista, O Zé Batista formou a Cibele, ele e o Geraldão, já morreu também. Eles pegou o calango e pôs pinga na boca do calango e o calango saiu...”

Quanto à identidade da pessoa, o aspecto do jocoso acerca da identidade está cravado em seu *ethos*, no saber de si, um *habitus* de um sujeito que é visto como aquele que não aprende no universo escolar. O relato de Maximina sobre o Zé do Burro traz uma correlação imediata com o não merecimento e destino desse aprender no campo, as noções do “não tem idéia”, da repetência vista nas análises de Martins (1975) como o esforço pelo esforço, um trabalho por isso da aceitação da repetência,

A escola é aceita e valorizada porque é equivalente a trabalho duro e costumaz. Isso faz com que a família insista em manter o aluno às vezes até durante longos anos na escola, apesar de sucessivas repetências. Por outro lado, as aspirações em relação à escola são desproporcionalmente modestas: assinar o nome, ler mais ou menos etc. (MARTINS, 1975, p. 99)

Azevedo e Gomes salientam a questão da escola num universo em que o aluno é um trabalhador “desde a mais tenra infância” e a escola transfere um conteúdo de saber da escola urbana, o aluno passa a ser visto então como aquele que não aprende, calango tonto, como a aproximação da natureza desses sujeitos. No dizer de Maximina sobre a escolaridade do irmão:

A mulher do Tião Lobo é prima do meu pai... aí quando meu irmão ia para escola o burro empacava. Todas as vezes o burro empacava. E o estudante da zona rural... chega numa escola grande... ele é marcado mesmo. E ele assim muito relapso, o Zé é muito lento, muito tímido. Aí, era matemática, até hoje ele tem dificuldade em matemática. Aí estudava expressão numérica e ele falou: “– Sebastião, não entendi. Você não entendi mesmo não, burro! Você é tão burro que você vem estudá num burro!” Aí a turma: “Ah!, Zé do Burro, Zé do Burro, Zé do burro!” Ele chama Arnaldo, Arnaldo Texeira. Aí ele olhos para ele que era magrinho, magrinho e disse: “– Você não passa de um Lobó de enchente. Eu posso até ser o Zé do Burro, mas você não passa de um Lobó de enchente. Bocudo, olha o tamanho da sua boca!” Assim ficou

Tião Lobo e Zé do Burro, até hoje. E os filhos de Tião Lobo é lobozinho. Os meus sobrinhos começaram a estudar e as pessoas perguntam o nome de pai deles. Quando eles falam que são filhos do Arnaldo as pessoas negam dizendo, não, você é filho do Zé burrinho. Eu tento dizer pra eles que eles não são filhos de burro. O pai deles se chama Arnaldo, Arnaldo Texeira. Ele tem o nome tão bonito! Mas eles repetem que as pessoas chamam o pai deles só de Zé Burrinho. A menina dele, o povo pergunta: “– Quando você crescer você vai ser o quê? Eu vou ser burrinha, porque meu pai é burro!”. E vem aquela história. A menina as vezes chora e ela não chama o Tião Lobó pelo apelido, ela o chama de Sebastião. Foi professor dela e mesmo assim ela o respeita... É aquele negócio, matou o meu irmão porque ele nunca quis estudar. Meu pai bateu, pelejou, meu pai comprou uma mula arriada, com a riata nova, com peitoral... meu pai comprou... ele vinha, com a mula, mas não tinha coragem de chegar perto do colégio. Nunca mais quis estudar. Meu pai falava assim que a aptidão para os estudo que as meninas tiveram... o mais velho não teve. E por que? O professor matou ele. Sufocou o sonho dele.

Esta história da identidade contrastiva do sujeito, que não aprende liga-se também a outros fatores como a noção incorporada do meio urbano do atraso daquele povoado. O slogan contrastivo “visite Cibele antes que ela acabe”, foi substituído por uma faixa logo na entrada do povoado “a comunidade de Cibele agradece o prefeito o asfalto e a horta comunitária”. A partir desse contexto, resalto da leitura de Mauss (1980, p. 335) que esse povoado a idéia de “je moi”, de si mesmo, não existe em sua totalidade porque este sujeito é o da relação comunitária. Nesse povoados, sobretudo, o “eu-tu”, as ligações “vicerais” com a família, remontam um certo aspecto clânico⁵⁴, ao passo que, nos centros urbanos a noção eu é muito mais forte. O culto de si é recente historicamente. É preciso manter nas trocas sociais desses sujeitos em seus espaços o sentido clânico das relações de trocas, manter o mana, Mauss em seu *Ensaio sobre o Dom* (1980, passim) nos diz: reçois-moi (donataire), Donne-moi (donateur), Me donnat tu m’obtiendras à nouveau. (receba-me-doador, dê-me-receptor-Me dando tu me obterá novamente).

Nos mínimos sociais de trocas há uma passagem de saberes descaracterizados pela escola oficial, o mundo doméstico, a lida com a roça todos evocam um – dar receber retribuir – até mesmo via ligações sociais e as religiões que se sedimentam no campo rural, a doação como configuração da posterior retribuição de Deus. Rosa (1965, p. 119) transcreve em seus escritos ressaltando a relação da pessoa-comunidade e o mundo sobrenatural:

Compadre meu Quelemém, muitos anos depois, me ensinou que todo desejo a gente realizar alcança_ se tiver ânimo para cumprir, sete dias seguidos, a

⁵⁴ Cândido em seu *Parceiros do Rio Bonito* (2003), estudando as formações dos nomes de família pir_es o aditivo es filho de Pedro.

energia e paciência forte de só fazer o que dá desgosto, nôjo, gastura e cansaço, e de rejeitar toda qualidade de prazer. Diz ele; eu creio. Mas ensinou que, maior e melhor ainda, é no fim se rejeitar até mesmo aquele desejo principal que serviu para animar a gente na penitência de glória. E dar tudo a Deus, que de repente vem, com novas coisas mais altas, e paga e repaga, os juro dele não obedecem medida nenhuma. Isso é do compadre meu Quelemém. Espécie de reza?

Esse contexto de fenômenos nas atividades vão desde a análise do mundo doméstico ao universo coletivo – cheios de vida de trocas de horta abertas – de prosas na rua. Cândido (2003, p. 160) faz referência sobre a circulação obrigatória de riquezas, tributos e dons que mantêm o mana forte pela devolução do *hau* do doador ao espírito que doa. Mauss assinala (1980, p. 161) que: *“Il est net qu’en droit maori, le lien de droit, lien par les choses est un lien d’âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l’âme. d’où il suit que présenter quelque chose á quelqu’un c’est présenter quelque chose de soi.”*⁵⁵ As prestações totais em essência alimentos, rezas e curas, que vem de outro são devolvidos em momentos cotidianos ou extra cotidianos das obrigações dos festeiros, da recepção aos foliões ou nos mutirões e traições da roça. Já que esse sujeito nas relações vicinais é autônomo, divide o que sobra, para poder receber, pois não se pode manter a si e depende de um potlatch sob novas configurações, em Cibebe.

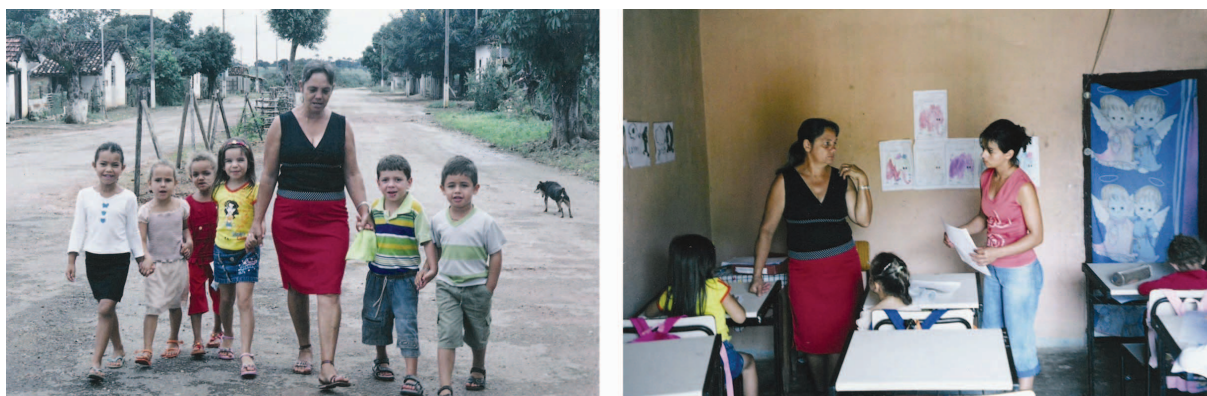
O movimento desses sitiante em busca de mais terra é emblema da busca por sobrevivência. Vão ceifando a terra e Lavrando a vida na bela concepção de Bosi sobre a noção de cultura (*apud* CALDART, 1997). A escola e trabalho são saberes de cultura, as separações entre esses campos podem ser uma ameaça a práxis do saber social desse contexto. A Escola rural é um tosco arremedo da escola urbana (AZEVEDO & GOMES, 1991, p. 31) porque é pensada nos termos do saber escolar nascido na teia da Era Moderna.

As travessias na escola pelo universo rural da crianças e jovens e seus saberes no mundo urbano, traz novas configurações ao profundo saber camponês. Embora haja essa fragmentação drástica desse universo de trabalho e aprendizagem no mercado e na fala oficial da escola e pela pressão do capital no campo, ao mesmo tempo há brechas apontadas nos relatos dos sujeitos por isso a permanência do povoado da escola estadual e a escolinha “jardim de infância”, municipal não encobre o saber profundo. Essa última funciona dentro da casa de uma de nossas entrevistadas, a Márcia. Acentuo esse dado de um nível de

⁵⁵ Está claro que do direito maori, a ligação de direito, ligação pelas coisas é uma ligação de almas, porque a coisa ela mesma tem uma alma, é da alma. Donde ele entende que presentear algo a alguém é presentear algo de si.

aprendizagens ligadas ao universo feminino que essas crianças de 4 a 6 anos recebem. São saberes reconfigurados da casa, no mundo tecido de lida na cozinha, de cantigas arcaicas e de canções pentecostais da igreja de cristo, ao lado da escolinha. Nesse universo, a escola, que podia representar essa fragmentação do saber profundo camponês, abre brechas para o encontro de uma cultura de maior ou menor campesinidade, crianças e jovens que cruzam ruralidades. Tratam-se de saberes reconfigurados na escola, abertura para linguagens brejeiras, festas, cantigas, orações *ethos* e visões de mundo com um acento maior na estrutura rural que tanto os habitantes de Cibeles quanto das roças circunvizinhas são perpassados.

Figura 11: As mestre-escolas Maximínia e Márcia.



Fonte: Acervo da autora.

A existência cotidiana vence a barreira da estrutura escolar dominante no estar-junto, micro facetas dionisíacas. “Sucatas” de saber reinventando no cotidiano o conteúdo primevo de saberes que não está perdido pela ameaça do capital no campo. Reinventa-se e suspeita pelo moderno e da cadência de matérias repetitivas a vida tagarela que retoma no futebol comunitário, na horta, no mutirão, nas festas, na cavalgada, na presença dos pais e avós nas prosas ao pé do fogão. Parecem dois mundos o da álgebra e o do quintal cheio de ensinamentos, cálculo de formigas, intimidade concreta de um saber profundo que ensina além da abstração de $X - Y = 0$. A infância longa que prolifera de imagens que dança na imaginação da memória coletiva adulta. Na poesia Achadours, lemos: “acho que o quintal onde a gente brincou é maior do que a cidade. A gente só descobre isso depois de grande. A gente descobre que o tamanho das coisas há que ser medido pela intimidade que temos com as coisas (BARROS, 2004, p. XIV)”.

2.1.4 Travessias no campo religioso: a quem oram os de Cibeles?

As formas de sociabilidade analisadas pela literatura clássica sociológica e antropológica são enxergadas com base na expressão religiosa de um determinado todo coletivo. A sociedade, plena de contornos coletivos é vista a partir dos ritos religiosos. Os símbolos de um contexto societal, o gesto do fazer a cruz, a fala (paz do senhor!), uma vela acesa em uma casa, todos esses símbolos cujos significados procurei apreender nesse universo contextual, sobretudo com a presença de duas igrejas uma pentecostal e outra neopentecostal em Cibeles. A primeira é a Assembléia de Deus cuja característica marcante de contra cultura parece ser um dos eixos do sucesso e permanência dessa denominação no mundo rural. Essa expressão de religiosidade mantém uma tradição, um formalismo nas relações e moralidade típicas no mundo rural. Um latente ascetismo que sincreticamente faz a Assembléia de Deus crescer nas periferias das grandes cidades (cujo maior número é composta de pessoas vindas no mundo rural). Ao participar do culto na casa de dona Albertina, sogra do Heli, professor da Escola, uma negra que ao ingressar na igreja “deixou de benzer”, canta-se na harpa cristã: “mui breve cristo voltará e os seus ao céu levará”⁵⁶

Figura 12: Igrejas em Cibeles.



Fonte: Acervo da autora.

⁵⁶ HARPA CRISTÃ, canto 183, Bíblia 1995.

Os pobres estavam sós sem padre (que atualmente vai uma vez ao mês) com a Bíblia na mão. Por outro lado, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), já não consegue o mesmo sucesso pregando o hedonismo racional da prosperidade como bem-vinda. A presença da Igreja de Cristo, em Cibeles, deve ser analisada como fator de uma nova lógica de valor. O primeiro culto foi em 13 de Abril de 1992 na dissidência de uma adepta que era da Assembléia, uma jovem de 14 anos, em 1989 chamada Márcia. Esta pediu ao pastor de Itapuranga Joaquim Pereira para fundar a Igreja de Cristo. Nascida da vaga neopentecostal, essa igreja não faz o apelo que a IURD se caracteriza. Entretanto, a liberdade dos usos e costumes que a caracteriza além da carteira de membro, o livre falar, a utilização de trechos esparsos da Bíblia reconfiguram esses ex. adeptos da AD, da Igreja Católica além de ex. curandeiros.

Quadro 2: Número de Católicos e Evangélicos em Cibeles.

Numero Hab.	222
Evangélicos AD	43 – (sendo 27 da zona rural)
Evangélicos IC	50 – somente zona urbana
Católicos	129
Total	222

Fonte: própria de pesquisa em Cartório de Cibeles⁵⁷.

Esses bens religiosos que os adeptos a essas denominações acorrem perfazem nesse campo de lutas católica *versus* evangélica em Cibeles, são momentos de situar nesses ritos as formas de sociabilidade dos habitantes do povoado. Embora o percentual menor de evangélicos, 42% em termos numéricos seja menor, é um número expressivo em comparação com os dados de cômputo nacional. Em Cibeles, esse dado é extremamente significativo. As igrejas, conforme figura no mapa do povoado, estão na rua principal, ao lado do comércio e a Igreja Católica não está na rua do comércio.

Por mais ambígua que seja a formação do povoado, a década de 1960 acompanhou um renascimento dos movimentos de catarse coletiva em nome de Jesus, para minimizar as faltas desses sujeitos. A religião sedimentou novas configurações de velhos ritos caboclos das curas e benzeções, agora nas mãos de pastores, obreiras que profetizam curas dos males que atingem também os habitantes desses povoados, são os chamados NMR's (novos movimentos religiosos) citados nos trabalhos de Danièle Hervieu Leger (1997).

⁵⁷ O número de eleitores é de 302 ao todo porque contam os da zona rural. Segundo Itamar Antônio Evangelista.

Por expressão de identidade e pertença dos símbolos retomo a análise de Geertz (2001, p. 156) que ao estudar a religião aplica-lhe seus principais alicerces – como experiência, sentido, identidade e poder. Os sujeitos buscam na identidade uma construção – “é a maneira como as pessoas pensam quem são, em quem são os outros e em como querem ser retratadas, denominadas, compreendidas e situadas pelo mundo em geral.”

Sobre poder e experiência, Geertz (2001, p. 156) entende:

Por que as comunidades de fé, tornaram-se em tantos casos, os eixos em torno dos quais gira a luta *pelo poder – pelo poder local*, nacional e até, em certa medida internacional? (...) Não somente as identidades religiosas, mas também as étnicas, as difusamente culturais que ganharam maior destaque político nos anos decorridos (...). A desmontagem do muro pós Berlim – a substituição de um mundo construído com uns poucos tijolos análogos, enormes e mal encaixados, por um mundo não mais uniformemente, nem menos completamente construído com muitos tijolos menores, mais diversificados e mais irregulares. (...) *As distinções religiosas vão-se tornando, em muitos lugares não apenas mais tensas como também mais imediatas. (...) A experiência atirada porta afora como um ‘estado de fé’ radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos.* (Grifo meu)

Nas entrevistas que realizei, num primeiro momento, a quantidade maior de cultos, além do número de igrejas evangélicas e a facilidade em criar uma comunidade de oração em torno dos pastores e vice pastores em Cibebe, fizeram com que nesse campo de luta por capital religioso, as denominações evangélicas tenham maior espaço. Ao indagar Hely Camargo, diretor da escola sobre a pertença religiosa dele:

* Você é evangélico? Com que frequência você vai na igreja?
Sou evangélico. Diariamente. Eu participo da religião desde que nasci. Eu fiquei 10 anos desviado depois voltei. Eu sou vice pastor.

(...) aqui todo mundo é amigo, quase não tem briga...

E na venda ao perguntar o grupo que estava a soleira da venda:

* Tem duas igrejas evangélicas aqui e uma católica?
É. Tem mais crente do que católico. Na festa de Nossa Senhora num vai não. Na Folia vai. (Tem crente que vai e fica a noite inteira...)
Tem mais crentes no distrito e nas fazenda mais católico...
Os crente chama nois pra ir nas festa deles, nois vai. Mais eles não vai na nossa não. Na Folia de Reis num vai não... (informação contraditória).

Essa religiosidade, entretanto, costura correlações de crentes nas folias e de expressões da religiosidade afro-brasileira quando da menção do “olho gordo” e da imposição

das mãos em cura na Assembléia de Deus e na Igreja de Cristo. Essa articulação à primeira vista ambígua que foi chamada por Euclides da Cunha de religião mestiça, foi tema de em outro trabalho desta pesquisadora. Se na forma as igrejas evangélicas acompanham a vaga pentecostal de uma ascetismo protestante histórico no despojamento de seus altares e lugares de culto, no conteúdo vemos uma memória coletiva dos porões do esquecimento da cultura afro-brasileira emergir nas curas, no falar em línguas no trato desse sofrimento difuso, termo utilizado nos estudos de Victor Valla (2001) em seu texto “O que a saúde tem a ver com a religião?” uma dor física ou social da exclusão que faz lotar os bancos dessas igrejas no processo de pentecostalização do campo que veremos mais adiante.

Nesse universo de travessias dos símbolos religiosos convivem ainda personagens como benzedores de cobra, narrados no conto de Bariance Ortêncio (2000), a crença em atributos mágicos foi também pesquisado no universo da benzeção pentecostal citado por Elda Rizzo de Oliveira (1985), momentos de encontro em que magia e religião se coadunam na crença da eficácia simbólica de uma nova roupagem das pajelanças ancestrais, excluem-se na forma, completam-se no conteúdo. A religião pentecostal é socorro para sujeitos no meio rural, devolve um sentimento de estar-juntos, um apoio social, uma topofilia que congrega “nós os crentes” evitando as vicissitudes de uma vida de mínimos, de um estado de emergência permanente.

Um dado peculiar que suscitou um interesse tanto nas entrevistas de Cibele quanto nas de Caiçara foi a circularidade mortos/vivos na representação daquelas mães e pais que mesmo tendo perdido seus filhos diziam: “*tenho 7 filhos, 6 vivos, 1 morto*”, “*tenho 4 filhos, 3 vivos, 1 morto*”. A ligação da família entre mortos e vivos cria passagens entre universos social, natural, familiar e sobrenatural, todos juntos. Ao ler *Os Sertões* essa mesma referência da ligação mundo dos vivos e dos mortos foi relatada por Euclides da Cunha (1954, p. 125-126):

Quem vê a família sertaneja, ao cair da noite, ante o oratório tosco ou registo paupérrimo, à meia luz das candeias de azeite, orando pelas almas dos mortos queridos, ou procurando alento a vida tormentosa encanta-se (...) a terra é o exílio insuportável, o morto um bem-aventurado sempre. O falecimento de uma criança é um dia de festa. Ressoam as violas na cabana dos pobres pais, jubilosos entre as lágrimas; referve o samba turbulento; vibram nos ares, fortes, as coplas dos desafios; enquanto, a uma banda entre duas velas de carnaúba, coroados de flores, o anjinho exposto espelha, a uma banda, no último sorriso paralisado, a felicidade suprema da volta para os céus, para a felicidade eterna – que é a preocupação dominadoras daquelas almas ingênuas e primitivas (sic!)”

As travessias entre esses universos são contados sob forma de troça nos medos das almas penadas, na cozinha espaço mágico em que se “o tempero cheira pode casar”⁵⁸, saberes da memória de uma religiosidade camponesa latente, sentido de comunidade que liga sob uma configuração pentecostal crenças mais antigas nos porões das imagens religiosas desses sujeitos de saber profundo.

Dados estatísticos do IBGE reafirmam o crescimento do número de pentecostais e neopentecostais no Brasil. Um crescimento de 8, 0% de 1991-2000 sendo que o nordeste apresenta 9, 6% do crescimento e o centro – oeste 8, 8% vindo em segundo lugar. Uma separação feita entre protestantes (de missão) e os pentecostais (“crentes”) e neopentecostais demonstra que esses últimos perfazem 57, 6% da totalidade de crescimento evangélico que foi de 15%. Estudos apontam que esse trânsito da totalidade evangélica rumo a vaga pentecostal tende a ser maior do que o presente chegando a 90 % em menos de 10 anos (BRANDÃO, 1988, p. 30). Segundo Mariz (1994, p. 26) o catolicismo que em 1960 era de 90% hoje vive uma outra realidade.

Os números do Centro-Oeste anunciam uma mudança no campo religioso na região. Falando especificamente de Goiás temos uma alteração desse reavivamento religioso, no que tange a uma maior busca emocional desses fiéis, sobretudo os das camadas mais pobres da população, categoria analisada por Corten (1996), Campos (1997) e Mariano (1999).

Na dissertação, sobre a Igreja Universal em 1999, pontuei essa passagem e alteração a olhos vistos dessa vaga pentecostal. Se na forma (no batismo, os templos despojado, a leitura da bíblia, a condenação da idolatria dos santos) acompanham as igrejas “históricas”, em seu conteúdo, ao contrário, trazem um maior peso a emoção, aos usos e costumes⁵⁹, a *glossolalia* no caso do pentecostalismo clássico, diferenciação feita por Bittencourt Filho (1994). Quanto ao pentecostalismo autônomo, o televangelismo, o exorcismo e a teologia da prosperidade (IURD) são suas características.

Os crentes, assim denominados, cresceram a partir da década de 50 (ROLIM, 1994), mudando sua conduta pelo poder do Espírito Santo. Segundo Brandão (1988, p. 36).

Uma pessoa ‘crente’ é antes de tudo, a pessoa de um crente, e todos os outros qualificadores de sua identidade – local de origem no país, o grau de instrução escolar, a profissão atual, a definição política – são secundários, ou são rescritos a partir da maneira como o sujeito pentecostal submete todas as dimensões de sua ação social e da representação que faz de si, através da ação significativa, aos termos e símbolos de sua identidade militantemente religiosa.

⁵⁸ Expressão de Márcia.

⁵⁹ Pelo menos no início e mais fortemente presente na Assembléia de Deus (AD).

O número desenfreado de igrejas em todo país⁶⁰ e América Latina anunciava uma profecia de que os latino americanos se tornariam pentecostais como nos trabalhos de David Stoll e David Martin (*Apud* CORTEN, 1996).

Na verdade, os surtos emocionais assim denominados por Hervieu-Leger⁶¹ trouxeram uma nova definição menos racional e mais orgiástica rumo ao fim da secularização. Essa nova vertente emocional no seio das igreja históricas estava pautada na luta entre o bem e o mal, identificado com as entidades do panteão afro-brasileiro e a legião de demônios.

Não havia necessidade de uma observação mais detalhada já que bastava olhar nos grandes, médios e pequeno centros urbanos e nas zonas rurais⁶² os estereótipos dos “crentes” cabelos longos, bíblia nos braços, os ternos (pelo menos no início). Também uma observação dos *outdoors* que anunciam “Goiânia é do senhor Jesus”, “A ti Jesus toda honra e Glória“, “Jesus nesse nome há poder”, tudo isso reforçou uma alteração e trânsito (Cf. BIRMAN, 1994) de conversão rumo a essa onda pentecostal.

Guimarães (1996) em trabalho sobre os aspectos éticos valorativos do trabalho ressalta também a presença dos jovens universitários que passaram a pregar no meio acadêmico. Oliveira (1997), analisa a relação entre religião e valor na escola, evangélica de Maceió (EPARB), os estereótipos dos crentes influenciaram no nível de escolaridade mais alta dentre os adeptos da Assembléia, o racionalismo do universo protestante acentua o apego ao texto escrito.

O termo pentecostal sugere um reencantamento do mundo, perpassa uma necessidade de conhecer Jesus através da ação do espírito santo que desceu sobre os apóstolos por suas línguas de fogo. Os apóstolos, começaram a falar uma linguagem dos anjos, língua estranha, momento este chamado de Pentecostes em que ficaram “cheios do Espírito Santo” (ver atos dos apóstolos 5, A Bíblia de Jerusalém, 1995)

Freston (1994) ao analisar o termo pentecostal postula que esse movimento deve ser visto pelas ondas de seu origem, já que a separação históricos/pentecostais parece dizer que esses últimos não tinham história.

Na primeira onda estariam as igrejas do Início do século tais como a Congregação Cristã (1910) e a Assembléia de Deus (1911) cujas características são o ascetismo (no início)

⁶⁰ Mariano (1999) nos fala em termos de “1 templo por dia”. E Oro (1996) nos fala em termos de 1 templo a cada 5 dias.

⁶¹ Ela anuncia o fim da secularização. Pierucci (1997) critica essa vaga do reencantamento do mundo.

⁶² Principalmente a assembléia de Deus. A IURD se instala e nos médios e grandes centros urbanos (Oro, op. Cit.).

e a glossolalia.⁶³ A segunda onda foi caracterizada no final dos anos 50/60 e tem como denominações as seguintes igrejas: Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962) e Casa da Bênção (1964). Seus seguidores estavam interessados nos dons de cura e nos quatro atributos de Cristo-Salvador; Santificado pelo Espírito Santo; Curador e Rei. Tinham o propósito de evangelizar e curar através de programas de rádio que a primeira onda considerava demoníaco.

Segundo Freston, no tocante ao pentecostalismo de terceira onda, não houve nas pesquisas anteriormente analisadas, um maior aprofundamento sobre esta fase pentecostal. A terceira onda é denominada neopentecostal (CAMPOS, 1997) e (MARIANO, 1999) ou pentecostalismo autônomo (BITTENCOURT FILHO, 1994). A Igreja Nova Vida (fundada pelo missionário canadense Robert Mc Alister) que originou a IURD e a Internacional da Graça de Deus; a Cristo Vive e a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976), representantes dessa última vaga pentecostal. Incluo A Igreja de Cristo nesta classificação devido ao seus valores “vendidos” neste campo de mercado de bens de salvação. Esta igreja não teve ainda uma atenção maior de pesquisa.

Essa explosão emocional fez com que a Igreja Católica, no início evidenciasse o aparecimento dessas denominações enquanto seitas, termo pejorativo, que distinto do termo igreja suscita o seu desaparecimento, voltando a religião “de origem”. Essa separação feita por Weber (1997), significa atribuir às “seitas” um maior ascetismo em torno do fundador, enquanto nas igrejas a institucionalização do carisma de origem, racionaliza a fé, as crenças e os dogmas. Segundo Durkheim (1990, p. 65): *Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques Qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux Qui y adhèrent.*⁶⁴

“Religião de gentinha”, heresia popular, o fato é que o crescimento salta aos olhos. Documentos da CNBB pós 1970 sublinham o aspecto mais ecumênico em relação ao pentecostalismo (de primeira onda) conforme Oro (1992;1996). No entanto, a IURD ainda

⁶³ Segundo Freston (*ibid*, p. 74) A glossolalia, o falar em línguas substituiu o Adventismo (a volta de Cristo) com a sua não volta a glossolalia assumiu a centralidade da Teologia Pentecostal. Até 1900 a AD era doutrinária iniciou-se com Charles Parhan que distribuía bíblias nos EUA. Seymour, Batista e ex-escravo expandiu o movimento criando em Los Angeles o primeiro templo na Azusa Street. Gunnar Virgen (sueco) e Daniel Berg (alemão) difundiram a AD no Brasil. Os missionários antes passaram por Chicago (eram contra as doutrinas Luteranas no seus países de origem, caracterizavam por ser uma versão leiga e contra cultural da primeira). Nos EUA um pastor profetizou que deveriam ir a um lugar chamado Pará. Essa profecia aliada a presença do Pastor Batista Erik Nelson neste estado brasileiro, fizeram com que os missionários viessem para o Brasil. A congregação Cristã, incluída na 1ª onda cresceu em São Paulo em 1917 com Luigi Francescon Lombardi.

⁶⁴ Uma religião é um sistema solidário de fé, crenças e práticas relativas a coisas sagradas, quer dizer separadas, interditas, crenças e práticas qui unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a aderem.

está no pelourinho (termo de Corten) da Igreja católica, principalmente depois do episódio do chute da santa, em 1995.

Ressalto nesta tese a primeira e segundas ondas. Os estudos revelam que são expressões que aparecem no meio rural e enfatizo fios de uma lógica hedonista da terceira onda na Igreja de Cristo que está em Cibebe, que por sua vez, não conseguiu permanecer em Caiçara. A maioria das congregações é de servidores de baixa renda no meios populares urbanos e rurais. A Assembléia de Deus (AD) é a maior igreja Evangélica do Brasil de acordo com Bittencourt Filho (1994).

A nacionalização da igreja AD veio do trajeto norte/nordeste caracterizado por um “perfil sueco-nordestino”. A própria história de marginalização das primeiras décadas do século na Suécia vivida pelos irmãos Virgen, caracteriza um movimento de contra cultura. Já que os mais pobres segundo Corten não foram atingidos pela Igreja Progressista: os miseráveis e pequenos trabalhadores, “sem padres e com a bíblia na mão” eram atendidos pelos missionários que chegaram no início do século XX. Os mais pobres têm uma tendência a um conservadorismo político maior, ressalta Corten.

O proselitismo característica marcante da A.D de característica arminiana⁶⁵ tem uma estrutura congregacional típica dos batistas com igrejas centrais e periféricas dependentes das primeiras já que o estado de graça pode ser perdido depois, deve-se estar vigilante na fé: essa representação já foi mencionada na característica exaltada pelo Pastor Bento em Cibebe quanto aos usos e costumes: “não deixo correr frouxo”.

Segundo Weber (1997, p. 98), o caráter sistemático da conversão no Metodismo passava por um ato emocional principalmente na América. Seguiu-se em duas etapas arrependimento e êxtase.

Não era suficiente uma conduta correta (como no Calvinismo), a ela deveria ser acrescido o sentimento do estado de graça, o espírito iria testemunhar o dia e a hora. As obras eram enfaticamente atacadas por John Wesley. O ato emocional da conversão era metodicamente provocado, a emoção uma vez despertada era dirigida para uma luta racional pela perfeição. Esta conduta do fiel no Metodismo influenciou as gerações subsequentes nos Estados Unidos principalmente.

⁶⁵ Corten (1996, p. 46): “Do nome de Jacob Arminius (1560-1609), teólogo Holandês que provocou por sua contestação da predestinação uma cisão na Igreja Reformada (calvinista), o arminianismo é condenado no Sínodo de Dort 1618-1619 e frequentemente é visto pelos calvinistas como uma marca de adesão ao catolicismo ou à alta igreja anglicana (Halévy, 1913, 382). A graça de Deus não é irresistível como os calvinistas a sustentam, o homem pode ser um cristão e mais tarde perder a graça. O arminianismo que já fazia parte da doutrina dos batistas (a igreja é fundada em 1609 por John Smith, um separatista exilado em Amsterdã, e em 1639 nos Estados Unidos) é a doutrina à qual adere o pai do metodismo John Wesley (1703-1791) antigo ministro anglicano.”

Os primeiros missionários tinham uma maior preocupação com o ascetismo. Desde o surgimento da influência americana começou a aparecer uma atitude mais flexível em relação aos costumes e uma maior preocupação com uma educação teológica. Essa mudança, reflete-se nos padrões dos novos pastores em relação aos antigos (Cf. OLIVEIRA, 1997, p. 77) e também uma alteração do nível de escolaridade desses últimos o que reflete numa maior taxa de crescimento educacional. Entre os mais pobres, dados do ISER revelam que a taxa de analfabetismo é menor entre os pentecostais, denotando que a formação religiosa, o contato com a bíblia com o texto “faz o saber” no sentido de alterar as expectativas, já que na proposta Calvinista “Deus quer a riqueza para o homem”. A simbologia da riqueza (a partir do ensino) parece estar presente nas falas dos pentecostais e neopentecostais como divisor de águas, uma vida sem estudos e pobre e uma com estudos e rica.⁶⁶

No ano 80 principalmente a criação da ADHNOEP (associação dos homens de negócio do Evangelho Pleno) segue o modelo norte americano, bem como a participação de políticos de expressão da AD no cenário brasileiro altera esse quadro de pobreza, entretanto continua sendo uma religião de gente humilde (OLIVEIRA, 1997, p. 84).

Oro (1996, p. 35) evidencia o crescimento pentecostal nos pequenos centros no Rio Grande do Sul, excetuando a IURD e coloca que o pentecostalismo se difunde particularmente entre o subproletariado de origem rural. Este dado é importante para entender a posição de Cibele e Caiçara (que se unem pela presença da AD), se distanciam porque a Igreja de Cristo não “pegou em caiçara”⁶⁷, em virtude da lógica camponesa menos hedonista. Ao mesmo tempo, o cântico, participação tradicional das mulheres (que se sentam separadas do homens) na igreja, a idéia do arrebatamento (ver capítulo 3) deste sentido periférico guarda um sentido de contra cultura que se identifica com a exclusão da pessoa do campo, rede de trocas que garante uma riqueza pelo estar-juntos na igreja.

Assim sendo, o pentecostal em seu *corpus* de crenças (o contato com a palavra escrita e a palavra livre no momento de catarse) sujeito fragmentado expropriado, ele reforça sua religiosidade periférica com um maior contato com textos escritos⁶⁸. Corten acrescenta (1996, p. 61) “Mesmo se as citações são aleatórias e rituais, elas acarretam uma vontade de aprender a ler por parte dos crentes que se traduz por uma baixa taxa de analfabetismo nos meios pentecostais pouco favorecidos”

⁶⁶ No processo da minha dissertação em trabalho de campo, bem como na realização de projeto para ingresso no doutorado evidenciei isso na fala de meus entrevistados.

⁶⁷ Expressão de Marilo, em Caiçara.

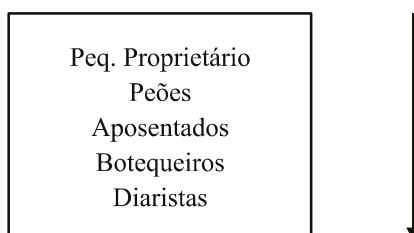
⁶⁸ Não somente a Bíblia como coloca Corten, mas também livros religiosos na A D (harpa cristã) como percebemos na Pesquisa.

A igreja e a escola poderiam ser vistas como instituições nas quais a valorização do texto e da oralidade expressadas pela vivência do texto bíblico recriam uma comunidade de fiéis assinalando que as imagens, os símbolos são recriados com base nos mitos, ressemantizados, tal como adverte Turqui (2003). Os mitos servem como narrativa simbólica e domesticam a morte, simbólica e social. O espaço de sociabilidade da igreja e da escola podem ser vistos por esses sujeitos como locus onde o povoado revive, recontando a sua história.

Dessa forma, o processo ensino aprendizagem “se torna uma invenção das pessoas, em suas culturas, vivendo suas vidas” como nos aponta Brandão (1983, p. 100). Portanto uma alteração dentro do *ethos* e visão de mundo dos fiéis pentecostais sugeriria uma importância da educação dos filhos para os pais dentro do meio Rural.

2.1.5 Relações de trabalho: mutirão, traição, lavouras

Esquema 1: Definição de categorias de trabalho.



A relação de trabalho em Cibeles rearticulou a antiga matriz da relação vicinal baseada na ajuda mútua principalmente a “traição”. Quanto ao mutirão que ainda resiste mesmo ante a outras formas articuladas de socialidade via trabalho (a lavoura comunitária por exemplo), conta com o apoio de todos e das crianças sobretudo, o adjutório que permanece:

S1 -...tava falando da questão ai da, do mutirão né, como é que era ai, como é que ceis reuniram, ceis se reuniam?/chamaram (s1b)/.

S2 - Ai nois saía chamando né pra os vizinhos, os amigos tudo chamava, ai reunia nas casa [] tudo pra casa da gente daí ia pra roça pra nois trabaiandu...

S1b - A quem precisa chama?

S2 - Chama. Ce ocê pricisá ai ocê ruma ai cê chamava né/[] (s1b)?/, “oh ta pricisando do adjutório”, os otros vinha, falava:”não vamu da ajuda pra fulano por que... ele ta pricisandu a roça dele tá atrasada morrendo no mato então ai tendi i lá ajudá.

S1 - Esse costume ainda existe D.[]?

S2b - Hum?

S1 - Esse costume do mutirão?

S2 - Ixisti!! Té hoje...

- S1b - Chama vocês aqui às vezes?
 S2 - Chama/chama (s2b)/, sábado mesmo eu vou dá um...
 S2b - Sábado agora ele vai, eles ajuda direto/direto... [] (s2)/, []...
 S2 -...eu nunca fiz não, mais meu pai já fez né, primero nois fazia, nois sortero pra fazer farrá de noite, nois assava, ai trabaiava didia e di noite pra fazer o [].
 S1b - E o mutirão é quantos homens, tem um... faiz alguma []?
 S2 - De 5 pa riba já é muito [] ai vai até 100... tem junta [] é mutirão.
 S1b - Mais aí junta [] é faiz uma fileira assim vai capinando todo mundo?
 S2 - É, capinando tudo junto, capinando, roçando/[] (s2b), [] pa baxu, fazia pa roçá/o caminhão vei [] ia e voltava (s2b)/, quando é longe cê [] quando num têm nem podia te.
 Aqui mermo nois [] cum cunhado meu [], ai arruma, já rumô ônibus, já rumô carro, camionete, eu inchia a camionete e levava... eu e um irmão meu. Ai eu vindi [] aí nois já foi, eu fui de moto e eles foi de... [].
 S1 - E às vezes chega assim a pessoa saber na roça?
 S2 - Hum?
 S1 - Às vezes chega lá assim sem a pessoa saber?
 S2 - Não, o ônibus até chega [] chama ele qué i ele vai[].../mais (s1)/, agora têm a traição também a traição ai já é diferente...
 S1 - Como é que é?
 S2 - A traição, inveis de o caboco num, num ta querendo fazê ou fca cum vergonha... ai nois vai na sua casa e “ta dá a traição”, ai nois vai de noite e ele num sabe de nada mais ai nois [] os trem tudo de comida e avisa só a muié, ai avisa ela que vai dá traição neles... que eles tá pricisando né? Ai nois junta a vai de noite chega lá pra i até a casa []canta, ai no outro dia vai tudo trabaiaá, mais aí ocê num sabe, ocê num chamô ninguém, cê num sabe, num sabe... um fala [] outro fala traição... merma coisa cê tá fazendo um niversário os vêm e dá uma surpresa nocê...
 S1 - E hoje têm esse costume também?
 S2 - Inda têm ainda, é mais difici mais ainda têm, de veiz em quando inda dá surpresa no outro... []
 S1b - Como é que faiz, chega de madrugada quantas horas?
 S2 - Nois chegava [] a hora que cê tava deitada ali base de 3 hrs a pessoa já da roça já dormindo né, ai nois chegava... ai nois chegava 11 hrs por ai...
 S1b - Ai trabaia de madrugada?
 S2 - Não! Ai é cedo, ai cê vai, dá surpresa de noite, ele levanta sabendo, ai ele levanta de madrugadinha, às veiz tem um porco pra matá, uma [] pra fazê cumê... só sei que a gente ajuda... ai no outro dia [] nois chega prá trabaiaá... []
 S1b - O senhor gostava mais de fazer a traição ou o mutirão []?
 S2 - Ieu, ieu, pra mim eu nunca fiz não eu [] prá ti ajudá... agora quando era meu pai ele fazia... []
 S1b - Por quê?
 S2 - Uai eu graças á Deus até num pricisava [] agora ajudá os outro eu já ajudei demais.

Este trecho mostra essa relação entre o precisar de ajuda e o não precisar. Trata-se, do negaceio da honra deste sujeito – camponês caipira na relação vicinal e sertanejo na liberdade que evoca – hierarquia de valor no dizer da “não precisão”. No mundo rural, a criança é parte do trabalho, varre terreiros, ajuda a tirar a palha do milho, mata galinhas, debulha o milho, alimenta os animais. Nos tempos que vivemos há um modelo “racional” e “moderno” em que a educação ainda é pensada em termos de escola (ver a critica de Saviani à

atual LDBEN), e o trabalho como parte do mundo adulto, inclusive com o estatuto da criança e adolescente. Em Cibeles e em Caiçara as crianças que vêm das roças vizinhas para a escola dos povoados exemplificam a inclusão de um saber em tempos modernos de qualidade total que avança sob o saber tradicional, ligado ao trabalho que se desarticula como uma das ameaças do tempo atual. Não se pode deslocar a criança de suas relações de trabalho, Ianni (1998) pontua esse fator, no qual em Cibeles, vejo que permanece a agricultura familiar porque não houve o salto para a produção totalmente industrial.

Outras experiências como a da EFA, Escola Família agrícola em Goiás, foram estudadas por Queiroz (1997) e visam reforçar esse sentido do trabalho como fator de aprendizagem da criança ligada ao seu mundo, ao ser saber. Formas de integração ao trabalho, em tempos de flexibilização de capital e de fragmentação da tradição homem/família/terra como epicentro dessa campesinidade tem o nó central no avanço do capital sobre o campo. Na leitura marxista essa preocupação do eixo econômico, das relações de trabalho são, neste estudo, reconfiguradas nas suturas da relação vistas no cotidiano, nos valores, no imaginário na vida que pulsa nesses sujeitos até na vivência periférica de uma exclusão do destino escolar e econômico.

As categorias estudadas pelos autores (Cândido, Queiroz, Martins, Bezerra neto) que enveredaram pelo estudo do universo camponês – colono, sitiante, camarada, diarista, meeiro, parceiro – entretanto, objetivaram explicar a ligação visceral do camponês a sua terra, a lavoura, a vida com sentido de que faz parte. Se o veio fértil dessa terra não devolve os frutos esperados por ele, a mudança é plenamente aceita pelo camponês. No campo, a pressão do capital e de novas formas de vida e de relações de trabalho convivem com formas tradicionais de trabalho – a permanência do mutirão, a lembrança da traição e a lavoura comunitária são exemplos.

Figura 13: Lavoura comunitária.



Fonte: Acervo da autora.

No dizer de Cândido (2003, p. 29-30), para a década de 1950 os vínculos: homem e meio natural resulta numa “solidariedade estreita em que as oposições seobliteram de tal forma vai o meio se tornando, cada vez mais reflexo da ação do homem na dimensão do tempo.” De fato, o desenvolvimento do tempo como duração social incorpora o espaço à história dos grupos, e evidencia os diferentes aspectos da solidariedade de ambos. O espaço se incorpora na sociedade por meio do trabalho e da técnica que o transforma sem cessar.

O quadro típico de morador desses espaços era categorizada pelo tipo transitório (agregado, posseiro, nômade-foragido) e permanente (sitiante e fazendeiro). Por sitio, Cândido diz qualquer propriedade rural grande ou pequena. O modo de produção é a maneira de viver desses indivíduos que se converte na pressão do capital sobre o campo em novas formas de trabalho, como valor de troca, a terra e a educação seguem essa influência.

Cândido (2003, p. 31) assinala sobre o Equilíbrio e as necessidades e recursos do meio, ressaltando dois tipos de organização: 1) a descoberta de soluções que permitam explorar o meio físico para obter os recursos de subsistência 2) o estabelecimento de uma organização social compatível com elas.

Cândido, ressalta o que entende por mínimos vitais:

há para cada cultura, em cada momento, certos mínimos abaixo dos quais não se pode falar em equilíbrio. Mínimos vitais de alimentação e abrigo, mínimos sociais de organização para obtê-los e garantir a regularidade das relações humanas. Formulado nesses termos, o equilíbrio social depende de uma equação entre o mínimo social e o mínimo vital. (CÂNDIDO, 2003, p. 32)

O que sedimenta o mínimo social em Cibeles são as relações vicinais, a igreja, a lavoura. Essas últimas retraduzões comunais de teor na forma racional do instituído e no seu conteúdo, a permanência da solidariedade tribal. Ao entrevistar os habitantes de Cibeles, essas categorias do esquema 3 apareceram das falas convivendo com as relações tradicionais de trabalho, como verifiquei na entrevista de Manuel do Rosário na porta da venda:

Manoel Rosário

* O senhor trabalha de quê?

(outros) O serviço dele é esse aí mesmo.

* O serviço do senhor é conversar?

(risos)

Eu trabalhava na roça. Como agricultor. Nois tocava só roça. Mexia só com roça. Plantava só arroz, feijão, batata, milho, mandioca. Trabalhei uns 10 ano ou mais, levando cargueiro em Goiás direto. Depois que começou Caiçara, Itapuranga, Morro Agudo... depois começou aqui... Itapuranga era deste tamanhinho ainda (mostra com a mão).

Eu levava diária lá (em Goiás)? Todo ano eu levava quatro, cinco cargueiro lá. Podia ta de sol, podia ta de chuva... eu tinha que ir. Ia por aí travessando córrego cheio... chuva...

* Hoje o senhor planta alguma coisa?

Hoje eu num to plantando nadinha, porque num tenho terra mais. Inclusive os meus filhos já ta tudo criado, casei... Ta com 16 anos que eu separei, minha esposa e eu num deu certo não. Eu moro aqui e ela mora de lá na casa de um cunhado dela.

Essa narrativa vem de encontro com as relações atuais de trabalho, segundo o diretor da Escola Hely de Camargo:

Peões de fazenda, Aposentados e Funcionário Públicos (que trabalham na escola), Butequeiros e Diarista. Um exemplo se eu preciso de um caboclo aqui pra um serviço eu contrato. Por exemplo, faze uma cerca, bate um pasto... O valor do trabalho é 16, 17 reais por dia. E tem uma coisa tem dia que falta mão de obra aqui, Você precisa de uma pessoa não acha não. Todo mundo trabalhando...

Deu um dia no mês a gente vai em Itapuranga... recebe, compra o de passa o mês (arroz, óleo, feijão, sabonete. A cesta básica...).

Os peão é assim, os dono das fazenda mora em Itapuranga e eles toma conta de tudo.

Em leitura do livro de Luiz Bezerra Neto (1999, p. 20-21) quando da descrição de quem são os trabalhadores rurais o autor traz a seguinte classificação: o parceiro que ainda existe no campo brasileiro, trabalha numa terra de outro, arrendada (esse sistema foi estudado Por Cândido) a participação de sementes e maquinário e a divisão da colheita e previamente combinada ou 50/50 ou 20/80 prevalecendo o segundo caso. O arrendatário não capitalista, o agricultor nesse caso arrenda a terra para trabalhar juntamente com sua família, paga ao proprietário em dinheiro ou com a colheita, os posseiros são aqueles que trabalham a terra sem título de propriedade.

O assalariado rural (ver FERNANDES 1976, p. 115) transforma salário em mercadoria. Segundo Bezerra Neto na pesquisa sobre o dizer do presidente do MST Stédile afirma que: 60 % desejam possuir terra e lutam pela Reforma Agrária. O pequeno agricultor em terra muito pequena que segundo dados do IBGE totalizam 4, 8 milhões de famílias. Nessa categorização há também os camaradas empregados agropastoris fixos ou esporádicos, categoria esta, estudada por Brandão (1990, p. 4).

No próximo item analiso a Comunidade de Saber Profundo de Caiçara tecendo suas características em que trago os eixos que a definem também em seu saber.

2.2 A comunidade de saber profundo de Caiçara

S1 - E ela era na rua principal a igreja...
 S2 - Era lá era... lá em cima.
 S1 - Aquela rua era a principal?
 S2 - Era lá era...
 S1 - Aquela rua era a principal?
 S2 - Era.
 S1 - Então essa estrada aqui que vem de Itapuranga,?
 S2 - Era reto, essa ai oh do ponto que passa no colégio e vai embora. É rua São Paulo né que eles falava, essa aqui é Minas Gerais.
 S1 - Era a rua do São Paulo?
 S2 - Era, essa de cá é a rua Minas Gerais.
 S1 - Essa aqui é rua Minas Gerais?
 S2 - É, e já essa aqui oh, que desce aqui é “pequi do campo”.
 S1 - Essa aqui é pequi do campo?
 S2 - É! Aquela ali é Vila são José, eu sei minha cabeça inté...
 S1b - Tá ótima...
 S2 - É pela minha idade não é?
 (Dona Joaninha, pioneira de Caiçara)

Como esboçado na figura a seguir Caiçara é tipicamente um povoado cortado por estradas diretas dos centros urbanos, a sua localização inserida 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 367⁶⁹ poderia supor que se trata de um povoado de maior proximidade com os eixos de maior urbanidade em comparação a Cibebe. Ao contrário, sob três aspectos, que discuto nesta tese, desloca essa análise superficial. Primeiramente o eixo benzeção/cura/e presença dos vincentinos e da igreja católica como central (não somente espacialmente) ⁷⁰ tem um aspecto de maior ligação com a cultura camponesa e a expressão primeva de religiosidade. Em segundo lugar, as folias que partem de Caiçara mesmo que tenham um “pedido de socorro” pela tradição ante a fragmentação das expressões populares são valorizadas entre seus moradores. Em terceiro, o aspecto da representação nostálgica referida ao “tempo de antes” no qual Caiçara, crescia e era município ao invés de distrito, como atualmente. Embora maior, ligada à Itapuranga pelo asfalto e à Faina como seu município, aCaiçara 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.

⁶⁹ Ver CENSO DEMOGRÀFICO 2000.

⁷⁰ A Igreja de Cristo que esteve um tempo nesse distrito “faliu” segundo alguns moradores.

Figura 15: Entrada do povoado de Caiçara, ao fundo a Igreja Nossa Senhora da Guia.



Fonte: Acervo da autora.

Figura 16: Continuação da GO-230, que passa a se chamar Minas Gerais.



Fonte: Acervo da autora.

Além dos quatro bares, de duas vendas, uma lanchonete e pelos relatos de seus habitantes, o lazer na concepção urbana deste povoado é mais dinâmico. As festas, os Bailes de jovens⁷¹, “agroboys” e a tríade celular-moto-carro inscrevem objetos de consumo que são requeridos nesse contexto. Se em Cibele esses são também mencionados, em Caiçara é mais marcante esse traço consumista. O trança-trança das motos e dos caminhões que carregam, sobretudo leite, a partir da estrada que corta o povoado, é exemplo da dinâmica do povoado. Por ter sido formado a partir da década de 1953, Caiçara originou-se com base na ereção de

⁷¹ de 15 em 15 dias no Bar do Batata, segundo relatos de seus habitantes.

capelas, tal como nos povoados mais antigos, mencionados n'Os Sertões (1954, p. 94); como demarcador das formações dos bairros que se aglutinaram em povoados no século XX. Atualmente Caiçara conta com 911 eleitores, tendo aumentado o seu número com títulos transferidos e pela maioria de alguns de seus jovens⁷².

O ônibus que vem e vai de Faina (município de que o povoado é subordinado como “distrito”) faz diariamente⁷³ este percurso. Insisto nesse tópico já que a necessidade do transporte é o símbolo dessa estrada que liga os seus habitantes. A estrada liga os esquecidos a Faina (mais distante, município que caiçara é o distrito) e à Itapuranga (mais próxima, mais distante da ajuda municipal). O transporte tem influência até na hora do voto, segundo relatos em todas as entrevistas, o vereador mais votado é aquele que fazia o transporte de “graça” revelando que a necessidade de travessia para o universo urbano é premente. Esse sentido revela que estão abandonados pela fé, pelo rei e pela lei, e por esse motivo asseguram-se enquanto comunidade, no contato entre os vicentinos, suas reuniões, na folia, na memória viva das benzeções, na visita do Pastor (da Assembléia de Deus) Marcos às casas, nas missas da roça, nos seus mínimos, embora mesclada de frutas, sucos artificiais, comensalidade rural e urbana, mais presente neste povoado. A estrada corta universos e transpassa como a onda de transnacionalização do capital fazendo chegar mais rápido o seu domínio em tempo e espaço de Caiçara. Essas tranças de palha 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. Como e quando se iniciou esse povoado?⁷⁴Foi fundado na região da sesmaria Caxambu, que provavelmente já possuía algumas casas datadas do fim do século XIX e início do século XX. Essa região pertencente aos Camargo.

Manoel Bento da Silva após ter vindo de Minas Gerais chegou a Itapuranga nas terras de Caxambu, firmou a sua residência⁷⁵. Em 1947, Manuel Bento da Silva “veio então para Caiçara juntamente com sua família (esposa e três filhos). Sua mudança foi realizada com carros de boi e cavalos, ao chegar armou uma barraca embaixo de uma árvore (sucupira)

⁷² Nesse número constam pessoas que moram nas fazendas vizinhas.

⁷³ Em Cibebe a ligação com Itapuranga é feita de três em três dias, conforme o trajeto do ônibus da prefeitura.

⁷⁴ Dados de entrevista com Marilo Pires.

⁷⁵ No relato diz-se que a região era inabitada, informação contraditória pelo que vimos da literatura e dos vestígios materiais do cemitério local que possui túmulos do século XIX.

até construir um rancho”. O início do povoado reuniu conforme vimos nesses relatos as famílias e os que possuíam relações entre os seus vizinhos. A figura desse pioneiro agregou e sedimentou a imigração de outros sitiantes, meeiros, posseiros à região porque nesse local foi iniciado um comércio, uma venda na época. As pessoas que iniciaram esse povoado foram “João Luzia, Manuel Luzia e outros”.

Sr. Cesário, escrivão do cartório relata:

S1 - Qual que é o povo mais antigo aqui da cidade?

S2 - Aqui, aqui já morreu tudo.

S1 - Que tão vivo aqui rs...

S2 - [] antigo/rs (s1)/...

S1 - [] vivo [] antigo né?

S2 - Quem que eu posso dizer... aqui dos antigo que é num tá bem dento da cidade mais é muito... é bem antigo... vem bem primero que ieu... era a família Ribeiro... que é a família da minha esposa né... inclusive o meu sogro [].../e da rua? (s1)/, os pai dele já é faecido, a avó [] faleceu já esse ano... em Janeiro, então são as pessoas mais antiga né daqui... uai hoje mais antigo daqui quem que eu posso dizer... tem Seu [] de Bastos, [] família de Bastos aqui [] região []...também é muito antiga aqui... quem mais... tem Osáias – né um cearense, tem muitos ano que ele mora na região...

S1b - Da região nordestina assim, além desse cearense, tem outros nordestinos que [] aqui no []?

S2 - Ai agora no momento eu não lembro não... aqui tem muito é minero né?

S1 - Os minero aqui que vieram?

S2 - Minero [] da família Ribeiro é uma né... a família é muito grande, inclusive eles era 22 filho – 17 filho vivo... um pouco inclusive nasceu aqui mas ah... acho que 15 deles já vieram já [].

S1 - E na rua aqui [] os mais antigo né?

S2 - Ah tem ali o neném Gomes, mora ali no centro, [] Paulo Macena é da minha época de 69... 70... na época que eu [] viemo pra qui, ih... tem... tem a Dilva do se [] né que faleceu... Geraldo de Jesus que faleceu agora há pouco tempo também... [] ainda mora [] também é minero os [] também é antigo o pessoal que [] muitos anos que vieram pra qui... quando esse povo vieram pra qui, nem estrada tinha... aqui de Itapuranga... até Itapuranga ainda tinha uma estrada – muito ruim mais ainda [] bem... mas de Itapuranga pra cá... []carro de boi... []muita dificuldade nessa estrada... isso deve ter sino na época mais ou menos de... 52 por ai... inclusive a história de Caiçara, é foi criado... como []... foi criado pelo um tal de []... que eu num cunheci, Antônio da Silva... isto em 1953... foi criado o distrito na comarca de Goiás e em 54... foi aberto o cartório – então o cartório começou a funcionar em Março de 1954... e está até hoje... inclusive eu to aqui desde 70... [] 36 ano... [] esperando sair o pagamento que ainda não saiu... [] mais [] a muié que respondendo [] respondendo pra num fechar o cartório []... num lugar desse aqui se acabar o cartório, acaba com o lugar... é o que tá segurando o lugar é o cartório; segura – muita gente acha que não mais segura... [] segura.

S1b - Tem muito casamento aqui?

S2 - Teve umas época que fazia muito casamento... mas de uns anos pra cá... piorou muito, cabô muito, parô muito, o povo parando muito de casar e também... e [] também a área, diminuiu... que na época, até 90... até 89 Caiçara, Faina – tudo pertencia a Caiçara né... Faina era um

povoado de Caiçara, então eu que trabalhava lá com o cartório né... ia pra lá ficava um dia, dois pra fazer o serviço de lá... então tinha muito serviço, naquela região tudo eu pegava tudo pra fazer, então... fazia muito... ai de 92 pra cá foi instalado o cartório de registro civil lá e... eu peguei né, passei da área ai diminuiu bem o serviço né... []muito pouco, muito pouco casamento.

A denominação Caiçara faz referência à localização geográfica do povoado, “numa região alta e de excelente clima, o que o torna agradável e sadio. Segundo o dicionário Houaiss, Caiçara significa: arvoredos mortos, cerca de varas ou de ramos, pescador que vive na praia.”

A formação em torno da tríade igreja-festa-comércio poderia tornar o povoado com uma formação caipira tradicional, tendo sido agregados elementos de cunho mais urbano sobretudo a partir da década de 70.

percebendo a religiosidade dos fazendeiros ao redor do povoado seu fundador, resolve realizar terços na zona rural, onde reuniam várias famílias, diante da excelente participação⁷⁶, constrói em Caiçara uma igreja de pau a pique e começa a comemorar a festa em homenagem à Nossa Senhora da Guia. A primeira festa foi ignorada, quando o fazendeiro João Evangelista Siqueira fez a doação da imagem da Santa a qual foi recebida pelos romeiros e devotos do local com a acolhida a um quilômetro do povoado onde iniciou uma procissão até a igreja. Estas festas eram realizadas com celebrações religiosas, leilões e após grandiosos bailes em ranchão de palha tornando-a tradicional.

A figura desse pioneiro como um verdadeiro capelão, estudado nas leituras de Cândido e Queiroz demonstra que a religião como fator de essência social ligava esses habitantes do povoado. Na pesquisa realizada, a briga no campo simbólico entre católico e crentes se reveste pela presença de rezadores e das festas religiosas que atualmente foram proibidas pelo bispo da diocese de Ceres. Ou melhor a festa religiosa teve com base nos relatos dos habitantes “hora marcada “para terminar.”⁷⁷ O baile que seguia o momento sagrado deve terminar à meia noite. O momento profano dos leilões e dos bailes com essa proibição, essa negação do sentido da festa como ponto de interação social fez com que o atual padre fizesse voltar o baile em 2006. Assim, o sentido da proximidade que a festa traz., os sujeitos na vida social querem e precisam de um sentido, de símbolos onde se reconheçam.

⁷⁶ Na pesquisa a referência aos vicentinos liga os habitantes da cidade, em sua maioria católicos, apesar da presença da Assembléia de Deus no distrito como fator concêntrico de rezas até hoje. A missa é feita mensalmente.

⁷⁷ Esse dado apareceu em quase todos os relatos, uma certa queixa coletiva. Inclusive no dia que estivemos em Caiçara assistimos a uma cerimônia de casamento feita pelo escrivão.

Seguindo o relato de Morais, a vaga de êxodo rural que esvaziou as pequenas cidades e meio rural colocam dois momentos entre uma época mais desenvolvida e uma menos, após a década 1970. Antes com mais pontos comerciais e as festas religiosas eram “muito bem organizadas atraindo nos seus últimos três dias barraqueiros de diversos ramos e muitos romeiros.” Estas festas possibilitaram a construção da Igreja Nossa Senhora da Guia, centro comunitário são sebastião, salão de festas e casa paroquial. Posteriormente foi construída uma praça em frente à Igreja.

Alguns dados da vinda dos assembleanos para Caiçara reafirmam um espaço de tempo logo após a fundação do povoado. Construíram uma pequena igreja ao lado da escola. O relato menciona que católicos jogavam pedras no telhado da igreja. Em contrapartida, recolhemos nas entrevistas relatos de seus moradores que disseram que os crentes queimaram e juntaram as cruzes do cemitério de Caiçara. De fato observei que no campo santo alguns túmulos estavam sem lápide ou cruzes. Este acontecimento ficou gravado na cabeça dos mais antigos que contam a história do crente “bastião da cruz”, um mito de Caiçara, o mito da queima das cruzes, como existem os de Cibele, o do “galo sem espora”, já mencionado. Esse fator de crise de identidade é a marca da narrativa desses sujeitos. Desse modo, precisam da memória, das benzedeadas, da folia, para dizer quem eles são. Talvez esse sentido de mudança religiosa e briga por maior capital religioso, além dos dados do crescimento da vaga pentecostal nos pequenos povoados possa reverter um quadro aparentemente de maioria católica. Caiçara, porém, é exemplo de que a Igreja de Cristo não resistiu à forma de religiosidade tradicional que está ancorada. Entretanto, no porão, para não esquecer a analogia bachelardiana, de Caiçara, no seu inconsciente gravado no espaço do cemitério a paz não esteja marcada por campos de domínio desigual⁷⁸.

2.2.1 Casa: *locus da prosa profunda*

A casa o freio do tempo no espaço de Caiçara. É o lugar das trocas de mulheres na leitura levistraussiana, de palavras, de códigos, de linguagens, da comida farta. A prosa, a fala é o “paradigma de toda relação social (MAFFESOLI, 2006)”. É na casa, no mundo privado que o aprender é feito de forma natural, sem as pompas estanques da escola, na

⁷⁸ Inclusive fui expulsa por um quero- quero que voou por sobre minha cabeça no cemitério em Caiçara, expulsando-me do campo santo cuja briga religiosa por maior *quantum* de capital nesse sossego e grande e demasiada confusão parafraseando Guimarães Rosa, tem na queima de cruzes pelo crente bastião, um exemplo claro.

instituição disciplinadora. O controle a hierarquia embora existam fazem parte desse profundo contingencial de homem, natureza e cultura de que todos nós fazemos parte e que na escola parece existir um outro domínio de uma razão maçante. Em Caiçara as primeiras letras foram ensinadas nas casas, como no tempo das escolas sofistas. “Separei um caderno dos meus e, de noite, tirava um bom pedaço de tempo ensinando Belamor a ler. Aí, minha paciência teve que dobrar, porque num instantinho ele decorou o ABC e nem nunca era capaz de separar as letras. Por três vezes escrevi o ABC salteado e, mesmo assim, o porqueira decorava (BERNARDES 1972, p. 107).

Em 1950 surgiu a primeira escola acompanhando a vaga nacional desenvolvimentista do ruralismo pedagógico analisado no trabalho de Calazans. A figura da Professora Maria Josefina de Barros “iniciou as aulas em um Cômodo em sua própria residência, passando algum tempo a lecionar no prédio onde atualmente é a Delegacia de Polícia”. Essa passagem nos faz lembrar o aspecto improvisado das “casas de escola” na concepção de Brandão. A abnegação dessas primeiras mestras, que muitas vezes não recebiam sequer o salário mínimo calculado a época, remete-nos a figura de mestre Silvina¹ da poeta goiana Cora Coralina (1976, p.21):

A escola da Mestre Silvina...
Tão pobre ela. Tão pobre a escola...
Sua pobreza encerrava uma luz que ninguém via.
Tantos anos já corridos...
Tantas voltas deu me a vida...

A escola em Caiçara é referência porque possui o segundo grau. De acordo com os relatos colhidos, os professores tentam manter a duras penas esse atributo em Caiçara. Ela pode se transformar pela ajuda mútua dos professores de Cibele (Iron e Heli) e de Caiçara (Luciene, Irani, Vanusa, Marilo e outros mestres) em um pólo de circularidade de saber e de pertença. Os agentes pedagógicos como os sofistas, o saber socrático, a mestre silvina é que mantém a aprendizagem viva nesse cotidiano. A educação e a identidade estão intimamente ligadas neste povoado.

O mundo privado é o local dos provérbios populares “o provérbio é (...) antes de tudo um fator de união” (MAFFESOLI, 1984, p. 157). Segundo Neneí (apelido de Lenir de Oliveira Pires), uma das entrevistadas “hoje a Caiçara num dorme de curiosidade”, referindo-se a minha presença de uma maneira jocosa nesse povoado. Nos provérbios toda uma rede de códigos desse contexto de moralidade, de vínculo familiar aparecem. O código da fala, permitir-se enunciar palavras dando sentido a vida dos sujeitos, que neste contexto querem

exercitar: a fala congrega a prosa, a fala entre os adeptos vincentinos, a fala convertida em ladainhas e rezas.

Este indício de que a partir das manifestações de dança, música dos rituais enquanto oralidade recompõem de sentido esses sujeitos dessa comunidade de saber profundo. A hipótese de que a Assembléia é uma denominação que retoma o habitus asceta do camponês tradicional (no que tange a moralidade) e vincula nesses o desejo de expressão a partir das orações, encontros no mundo privado das casas e da glossolalia (o falar em línguas). Nesse campo de briga religiosa as apostas em quem dispõe de maior capital fica em Caiçara com a presença de um catolicismo ligado a teias da campesinidade tradicional. A queixa da festa que foi proibida, como mostro no relato a seguir foi um dos motivos que o padre em 2006 na missa que participamos na roça ter prometido que a festa voltaria. A representação negativa que a igreja católica começou a ter, devido a proibição dos momentos “profanos” ligados à festa de Caiçara é um dado do pedido de tradição de que trato nesta tese:

(Marilo) Aqui no povoado tem padroeiro. É Nossa Senhora da Guia.

Ela é negra. Ela é do dia 12 de outubro, dia das crianças. Eu não sei eu acho que é... eu acho que, eu vejo na minha mãe, eu vejo nas pessoas, eu acho que eles tem alguma coisa com Nossa Senhora Aparecida, de fala muito em Nossa Senhora, também e a questão do manto, de cobrir, da proteção, da família, da pessoa. Eu vejo que tem uma certa afinidade com isso. Na igreja eles cantavam muito um cântico assim, eles cantavam, falando, “Dai-nos a Benção, o mãe querida, Nossa Senhora Aparecida, Eu vos Consagro...” (Julia) Eu lembro.

(Marilo) Tem procissão em maio. E Setembro, São Sebastião e São Judas Tadeu e São Geraldo. E nos mês de julho, tem a celebração assim, a festa de São Vicente de Paula.

(ME) Essa festa é grande?

(Marilo) Já foi, hoje todas as festas aqui da região estão debilitadas. A intervenção do padre, a intervenção do pessoal da igreja, não aceitar. Na medida que proibiu fazer o baile no salão, aí, eu quero até que vocês vejam... aí proibiu fazer baile as pessoas foram dispersando... e aí veio crescendo outras pessoas que já veio dando atenção assim, pra esse mundo nossa aqui a diversão é Festa de Peão. Quando se fala em festa religiosa, assim, não tem mais aquele impacto que teve, que tinha. Eu lembro assim quando eu tinha 15, 20 anos, há uns 15 anos atrás, as pessoas aqui nesse lugar onde nós moramos, eles preparavam roupas, com maior encanto, assim, duas vezes no ano. Então não tinha natal, não tinha ano novo que fazia mobilizar pra isso. Era maio e setembro. Aí compravam, tinha uma expectativa muito grande.

(Morava algum padre?)

Tinha irmãs que moravam aqui. Elas realizavam a festa. Hoje elas não moram mais aqui. Hoje a casa paroquial está fechada, não tem ninguém que mora aqui. Elas faziam catequese, davam aula de catecismo... nenhuma delas chegou a trabalhar com escola.

Jadir Pessoa (2005, p. 33) ressalta neste trecho o sentido da composição da cultura goiana (no plural) via festas e a relação nos povoados com o Estado, conforme analiso o saber perito e sua circularidade com o saber profundo:

Em qualquer exercício de compreensão da cultura em Goiás, jamais se poderia negligenciar todo o sabor e riqueza dessa diversidade. Isso vale perfeitamente para o estudo de nossas festas e, em particular, das festas religiosas. Nossas raízes sertanejas são marcantes na festa de São João, nas novenas e de maneira exuberante, na festa do Divino Pai Eterno em Trindade. (...). Chegando ao estado de Goiás, essas festas e tradições de raízes milenares incorporaram o jeito simples de viver, o apego à terra de moradia, de cultivo e de criatório; falar entrecortado e quase monossilábico da gente que, na esteira do ouro e das fazendas de gado, foi lentamente povoando as beiras de córregos e as planícies mais férteis. (...) foram elaborando suas formas de vida nas vilas e povoados constituídos pelo comércio, pelos serviços e por um poder público que, não raro, era sempre o último a chegar. Esse crônico descompasso entre o povoamento e a presença do Estado pode ser muito bem verificado nos mestres de nossa literatura regional (...).

A casa, a igreja, as vendas em Caiçara denotam momentos de trocas, relações afetivas, ensinamentos que congregam lógicas mecânicas do indivíduo racional e da pessoa da relação comunitária. “As segundas tem uma estrutura complexa ou orgânica e privilegiam a pessoa e são próprias dos pequenos grupos que se constituem sobretudo na vida cotidiana” diz Maffesoli (*apud* TEIXEIRA 1990). Há essa busca ontológica do ser em tempos de perigo eminente, as coisas da profundidade, da segurança, em um sistema que como tsunami assola as nossas crenças. A casa, como vimos no universo “encantado” de Dona Genesi, moradora de Caiçara que cria oito netos, animais domésticos, galinhas, periquitos. Nesse relato colhi a história da folia, um falar mais solto nesses habitantes de caiçara, uma prática mais corrente desse profundo saber tradicional.

Figura 17: Dona Genesi e seus netos.



Fonte: Acervo da autora.

S1 - A senhora sabe cantar as músicas da folia?

S2 - Não sei não... ah não ieu num aprendo nadinha não...

S1 - Cêis sabem?

Criança 1- Não dá pra lembrar não...

S2 - Não ieu pelejo pra guardar na idéia... mas é porque que eu quase num vô né... [] quando tem [] na missa... []

Criança 1- [] até que dá pra lembrar...

S1 - Como é que é?

Criança 1- ♪ “Abençoa a mesa abençoa a mesa... os três reis santo... abençoa a mesa o três reis santo” ai eles agradece fala... assim: “viva os três reis santo viva a mesa” ai todo mundo grita “viva”!!!!...

S2 - [] da janta ai eles canta né... []... mas nun dô conta, num dô conta d aprender [] não é daqui né, eles é [] então eles canta bão demais eu [] quando eu invoco [] ai é que eu esqueço uai... num alembro; quando eu era minina né eu [] aquilo que tava na minha cabeça agora não... [] de folia [] uma festa boa na casa do []...

S1 - De que?

S2 - De santo reis.

S1 - De santo reis também?

S2 - É!... mas foi []/[] na gente (criança 1)/,é e ceis foram? (s1)/, mas foi grande demais, ela foi é... a mãe dela foi... ficou só ieu []... aqui sofrendo minina, aquela lamaçada... aquela chuvarada, eu vou sair da minha casa de noite com [] né... falei depois me arruma um [] – carro demais, o carro ele [] fora da estrada, ficou a fila de carro... [] na bera do asfalto até encariando pra chegar que lá num tinha lugar mais não passava moto nem carro nem nada, nem gente de a pé, atolando... escorregando... [] fiz bem demais deu num ir... falei não eu vou é por causa do santo, por causa da [] eu gosto demais dele e outra, eu gosto de ver a chegada né... no []...

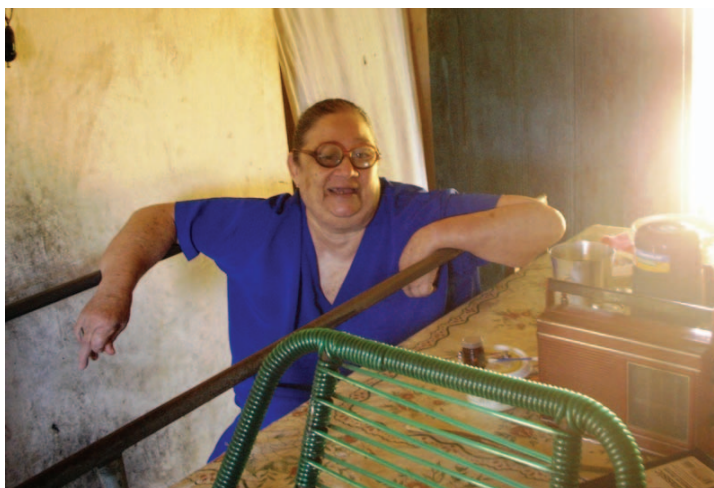
A um primeiro momento, a resistência em falar cedeu lugar a um saber naturalizado de quem na lembrança tece as canções a toada de um saber profundo. Nessa casa

a narrativa, os mínimos vitais, a fartura de quem sozinha cuida de oito netos enquanto as mães estão em Goiânia, outras na lavoura de pimentas (que começa em 2006 a ralar... segundo a fala na segunda etapa no trabalho de campo), são sinais, semas desse conceito de saber profundo que está no imaginário infantil, hoje na Caiçara do século XXI, existente ao tempo, naturalizado na linguagem que relembra um teor de profundo saber.

2.2.2 Religião: rezas, orações, folias

Os campos religioso e escolar se mesclam em Caiçara a partir do eixo da Assembléia de Deus e da Igreja Católica, por intermédio do papel dos vicentinos⁷⁹. Valores tanto da Assembléia de Deus (a diretora é assembleana) quanto da Igreja Católica são vistos na forma de livros, cantigas, e no próprio espaço da escola. Tais valores brigam pela atenção de seus agentes⁸⁰, desses atores. Em entrevista com as crianças de Caiçara cantigas religiosas, histórias contadas pelos avós (mula sem cabeça, lobisomem), preenchem um imaginário rico pedagógico caleidoscópico de universos de forte campesinidade.

Figura 18: Dona Joaninha (antiga benzedera).



Fonte: Acervo da autora.

⁷⁹ Segundo a Comissão Pastoral da Terra no site www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=930&eid=17-98k. “Os Vicentinos formam um exército de 4.085 padres e irmãos espalhados em 52 províncias em todo o mundo. No Brasil são 179. As atividades desenvolvidas são diversas. Os Padres da Missão fazem trabalhos em paróquias, em colégios, formação do clero, missões populares, meios de comunicação. Mas não é só isso, fundaram a Pastoral Rodoviária, um trabalho inédito assumido pela província de Curitiba. São Vicente de Paulo fundou também as Filhas da Caridade, que são mais ou menos 35.000 no mundo e quase 2.000 no Brasil. Os padres da Missão têm também os ramos leigos, que são os Vicentinos leigos que são mais de um milhão de pessoas em todo o mundo”.

⁸⁰ Na semana de 8 de Março a escola esboçava cartazes de provérbios bíblicos de universo evangélico, além da Chamada da campanha da fraternidade da Igreja Católica, “levanta-te e vem para o meio”.

Figura 19: Missa na roça, celebrada pelo Pe. Sebastião Romário.



Fonte: Acervo da autora.

Conforme figura o quadro abaixo o número de casamentos entre pessoas católicas (170) em comparação com os evangélicos (35) tem uma maior representação se comparada ao número de pentecostais. Embora Caiçara seja mais antiga do que Cibeles, maior e mais povoada a atenção de seus moradores poderia ter pulverizado esse povoado que não se tornaria uma comunidade de saber profundo tal como Cibeles. Cibeles protegeu-se no espaço de uma influência que viesse a desarticular o seu universo de aprendizagens baseados na cultura oral. Entretanto, Caiçara guarda em seus moradores, velhos, crianças sobretudo, a marca indelével de um saber que vem sendo passado de geração a geração nesse povoado, esquecido no tempo de ameaça globalizadora. Milan Kundera (1999) em *seu A Insustentável Leveza do Ser* traz uma passagem sobre a reunião de alguns fiéis perto de Praga durante a ocupação socialista: eles se reuniam para rezar não que fossem religiosos, mas pelo estar- junto, como forma de contestar. A parte do sentido político desse exemplo, um mesmo sentido de reunião entre vizinhos, uma circularidade entre pessoas e suas representações sustentam Caiçara como um núcleo de saber profundo baseado na proximidade, no estar-juntos, vigília da socialidade contra as desarticulações da estrutura macro econômica.

Quadro 3: Registro de Casamento e Religião dos Nubentes⁸¹ de Caiçara.

Período	Igreja	No casamentos	Total católicos	Total Evangélicos	Total
Antes 1979	N. S. Guia - Caiçara	6	12		12
	Matriz Faina	2			
	Paroquia Faina	1			
	Matriz Jussara	1			
	Residência- Faz. de Cima	1			
	N. S. Graças - Jussara	1			
De 1980-1989	N. S. Guia - Caiçara	16	65	1	66
	Igreja Lua Nova	43			
	AD - Faina (1987 ⁸²)	1			
	N. S. Penha- Faina	6			
De 1990-1999 ⁸³	N. S. Guia ⁸⁴	33	87	31	118
	Igreja Lua Nova	21			
	AD - Faina	14			
	N.S. Penha - Faina	29			
	AD - Caiçara (1991)	8			
	N. S. Aparecida Faina	1			
	N. S. Fátima Itap.	1			
	AD - Lua Nova (1994)	4			
	Igreja de Cristo Itap.	1			
	Com. Passa Três - Caiçara	2			
	Com. Cristã - Caiçara	1			
	Presbiteriana - Caiçara	1			
	AD - Itapuranga	1			
	AD - Mijolinho	1			
De 2000-2005	N. S. Guia	6	6	3	9
	AD - Caiçara	3			
Total		205	170	35	205

Fonte: autora da pesquisa, Trabalho de Campo, 2005/2006.

Rita, uma das catadoras de pimentas que tece um relato sobre a Folia de Reis como representação deste universo de crenças, relata:

Folia de Reis eu fiz uma festa o ano atrasado eu fiz, gosto demais de festa (risos), qualquer coisinha que reunir uma turminha já dança noite inteira, já é uma festinha... (risos) m eu gosto, eu gosto muito de festa! E faz Folia, as Folia... igual essa de Santo Reis, mais se você ver o tanto que é bonita!, aí a gente fica 9 dias girando, aí vai pras casa... pousa fora, aí chega, quando é

⁸¹ Dados relativos ao cruzamento casamentos civis com o registro de casamentos religiosos (livro auxiliar A e B)

⁸² Datas em que aparecem os registros em Cartório, não a da fundação.

⁸³ Em 1989 Faina passa a ser município. O tabelião Sr. Cesário Gonçalves da Cunha embora tenha feito casamentos até 1992 o número de casamentos que eram registrados em Caiçara diminuiu a partir de 1992.

⁸⁴ No registro consta Rua Ana Rezende a partir de 1990 em substituição à Rua Minas Gerais, já em 1994 volta a ser registrado pelo tabelião Rua Minas Gerais, conforme a denominação antiga.

pra chegar a gente faz os barracão tudinho aí fora... é na minha casa eu fiz, aí... (cadê o retrato?, pergunta a Pricila se ela sabe, aquele retrato daquela vez que nós tirou!) Tem um tanto de comida, depois é doce, e depois é dançar, até o sol sair!

MAIS É DAQUI DA REGIÃO? (O POVO DA FOLIA)

Vem de tudo quanto é lugar Bem, vem muita gente, vem de Goiânia mesmo, vem de Itapuranga vem quase todo mundo.

É A FOLIA QUE VAI PRA LÁ...

Não, essa gira por aqui mesmo. Essa gira por aqui. E aí no meio de semana, fica até um hora, até meia noite, até duas horas, uns vai pro pouso, outros fica, outros já tem uma pinga, tem um foguete pra soltar, né, (risos) foguete... a pinga e o vinho não falta de jeito nenhum...

(Marilo) Maria Emília, essa surgiu devido a necessidade do pessoal daqui gosta muito de festa!, e a outra não tava dando pras pessoas que queria fazer a festa, aí uma senhora tinha ido na senhora tinha ido, pra receber a coroa, já tinha conversado com ela de passar a coroa, chegou na hora passou a coroa para um senhor lá (...), aí ela foi, no mesmo momento tava reunido ao redor da mesa, fazendo os agradecimentos, falando das pessoas, todo mundo... aí ela convidou, que todos estavam convidados para uma folia na casa dela no dia assim... aí ela fez e já passou pra Dona Rita, no caso... ela levantou uma folia...

(Rita) E os folião... como que é o nome dele? (confusão) aquele Sandro lá de Goiânia, é eles que é os foliões daqui...

(...) Eu não dou o pouso de folia antes de eu fazer a festa, porque o pouso de folia a despesa fica todinha por conta da gente. Aí quando foi nessa vez... eles ficaram de passa a coroa pra ela, aí ela vai passar a coroa pra outra... aí ficou na confusão... quem ia fazer a festa. Aí o encarregado enfezou e me mandou buscar lá na cozinha... quando eu cheguei lá na hora eu falei pra ele, olha, vocês põem a coroa em mim, pra mode vai fazer encrenca nessa folia... falei desse jeito (...), um cara me pegou e falou assim, ce num fala isso não, porque senão o santo reis castiga a senhora... eu falei, num to falando com desaforo e nem com nada não (Marilo – mas a senhora queria a festa...) aí eu... não eu não queria, eu fui lá pra ajudar!... (Marilo – risos), eles lá que passou a coroa em mim... eles lá que passou a coroa!, que eu pedisse não!, ali ele pegou para tirar a folia... que o “Nem” era para ser o encarragado e a Vadinha a festeira... e o Nem não queria pega...

(pausa começa a falar do mutirão) quando eles chegavam todo mundo ficava lá dentro admirado... aí mandava sair, abrir porta, acender luz... soltar foguete... aí o povo já levantava, fazia café... matar capado, limpar milho... mais era bom demais...

E no mutirão era muito bom, enquanto os homens iam roça as mulheres uma ia carda algodão e aí depois a festa, aí dançava até o amanhecer... fazia uns par... nossa mais era bom!

(Marilo – Teve uma folia agora temporona, duma senhora que mora ali, de Nossa Senhora do Rosário, que fez e agora vai fazer outra de novo... ela tinha um voto, e ela sentiu que o voto não foi cumprido... agora vai fazer outra folia... daqui dois meses...)

(Rita – e é bom... ali você bebe, oçe dança, oçe cai ali, levanta... risos...)

Nas casas circulam saberes e rezas, tecidos para as roupas da folia, o *cumê* para as festas dos vincentinos. Todos componentes do estar- juntos destes sujeitos, tão racionais quanto primitivos, crianças e adultos de prosas profundas de um imaginário denso. Por imaginário, tomo de empréstimo da fenomenologia sobretudo Bachelard e Durand e de Maffesoli a importância da força agregativa no mundo vivido. O imaginário é um componente irreal pelo qual explicamos o real. Durand (1997) desenvolve a idéia segundo a qual os signos independente de seu poder de significar, informar ou evocar têm também a capacidade de ligar e desligar os homens. Tendo sido discípulo de Bachelard, Durand propõe a espistemologia e a imaginação como pilares do pensamento, busca superar contradições aparentes. Para Durand, a revolução antropológica empreendida coloca o imaginário como o conjunto de imagens interrelacionadas que constituem o pensamento do homem. O imaginário é o pilar donde partem todos os mecanismos do pensamento. Cito por exemplo a narrativa a seguir sobre a mula sem cabeça, lendas, histórias, assombrações, *causos* onde circula uma integração coerente de um aprendizado camponês central:

S1 - D. Genesi, éh... caso assim que a senhora escutava quando era criança de... assombração... rsrs.?

S2c- Ih ela contou [] foi antes de ontem.

S1 - Que que ela contou?

S2c- 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...

S2 - 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... rs...

É o radical latim *imago-ginis* que explica a variação: Imagem, imaginação e imaginário. O termo imagem significa a representação de um objeto ou a reprodução mental de uma sensação na ausência da causa que a produziu. Essa representação vem de experiências vividas conscientes ou não, passíveis de serem modificadas: como por exemplo a variação da estória da mula sem cabeça: pedagógica que ajuda as crianças “arteiras” a ficarem quietas, que ao mesmo tempo circula a uma moralidade institucional “mulher do padre” e tem uma variação no contar.

Por outro lado, imaginário é ao mesmo tempo função e produto da imaginação. Composto de imagens mentais, é definido a partir de muitas óticas diferentes, até conflitantes. Bachelard, por exemplo considera que, graças ao imaginário, a imaginação é essencialmente aberta, evasiva. No reino do psiquismo humano é como a própria experiência da abertura, a própria experiência da novidade. Para outros, como Durand, o imaginário é o “conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens”, o pilar fundamental onde se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano (DURAND, 1997 p. 14).

Estas estórias mal assombradas traduzem uma relação entre mortos e vivos e são ao mesmo tempo imagens que preenchem um conteúdo onde circula as ações da imaginação. O imaginário é o produto dessa imaginação e por ele aproximado da memória e das prosas de um conteúdo cultural. Joana relata sobre a surra dada em um homem dono da fazenda em que ela morava no povoado de Lua Nova. O fazendeiro estava todo “lanhado” pelas marcas deixadas pelo negro escravo que estava querendo o seu “enterro”, referindo – se ao ouro enterrado, anteriormente pelo senhor há duzentos anos atrás. Desta narrativa surge uma hierarquia de poder natural – sobrenatural da história da mineração da cidade de Goiás ainda é revivida na Caiçara do século XXI. Segundo Jadir Pessoa (1987) em seu texto Ritos e Mitos da Morte em Catuçaba: “(...) os conhecedores de histórias de almas penadas não estão muito preocupados com sua confirmação ou com sua verdade. O importante é o que essas histórias querem ensinar” (PESSOA, 1987, p. 44).

Muitas vezes essas histórias se confundem da verdade ao mito e vice e versa, como o caso do seu sebastião “da cruz”, um pentecoste que queimou e juntou as cruzes do cemitério e que até hoje mais de quinze anos passados é revivida quando estive no cemitério do povoado. Alguns pássaros quero quero expulsaram a pesquisadora do local e vi que as cruzes juntas e as lápides sem indicação criaram um sentimento de perda de identidade, sentido que os caiçarenses buscam até hoje. A vida o nascimento e a morte das pessoas na família é também um dado na contagem dos filhos os natimortos não são separados dos filhos vivos. Para ser um homem de bem entera-se o umbigo na terra para ser um bom fazendeiro, na representação da hierarquia do dono de terra, como positiva.

A confecção da mortalha também é costume entre esses sujeitos. Costura-se a roupa que deve ser nova para o dia da morte: do renascimento. Se os espaços entre vivos e mortos são ultrapassados ocorrem as fricções entre esses outros: por isso das histórias de almas penadas onde o não lugar da busca pelo ambíguo que retorna. Pessoas más, gente violentamente morta retornam na oralidade as narrações que ouvimos “faz alusão ao tempo da escravidão legal no Brasil (PESSOA 1987, p. 42) “. Tempo em que se “judiava muito dos escravos”.

O imaginário destes sujeitos cruza histórias, mitos que ensinam sobre o bem, o mal, o poder, o que é certo e o que é errado, casar com o padre por exemplo, queimar cruzeiros, judiar dos negros que voltam para redobrar as surras levadas. São histórias pedagógicas que na oralidade dos mais velhos aos pés do fogo tecem de cultura o profundo ensinar e aprender desta lógica simbólica.

No próximo tópico analiso o eixo do trabalho em Caiçara colocando em relevo as catadoras de pimentas articulando gênero, religião, trabalho na circularidade do saber profundo.

2.2.3 As mãos das trabalhadoras de Caiçara: travessias entre campos de fogo

Este tópico analisa a categoria trabalho no universo das relações atuais da subproletarização do camponês. Ou melhor a precarização do trabalho sobretudo feminino nesse âmbito que reverte o sentido do trabalho como valor de troca, desvalorizando e esvaziando o seu sentido de saber.

As categorias de trabalho que são denominadas por seus sujeitos são as mesmas que aparecem em Cibebe (donos de fazenda, peões, diaristas). Num segundo momento de volta a esse povoado essa onda de colheita de pimentas, tinha se arrefecido. Pessoas de Cibebe também participaram dessa onda de colheita. A maior parte das plantações estão em Caiçara, na região de Caxambu, e algumas pequenas propriedades de Cibebe (baixa da serra) que também participou dessa onda de colheita.

China, o dono da Venda relata:

As mulheres colhem pimenta para arisco. As mulheres saem daqui, igual bóia fria, volta almoço e vai colher. Tem a do doutor Joaquim na, a forte é a do doutor Joaquim.

Incha a mão da gente, perde o contato...

Tem mulher que fica balançando a mão... arde demais...

Ganha por quilo. Elas só colhem. Mais é o ano inteiro que tem. Agora ta engarrafando... porque estava estragando... leva pra Inhumas... onde tem fabrica da Arisco.

Você pega um banco, colhe, e passa de um pé para o outro...
 Criança vai...
 Cada uma tem seu saco. Elas põe na vasilha e conta, no final. Tem umas que chega pega até 10 quilos.

Esse regime temporário e *part time* de trabalho são os subcontratados que proliferam em tantas partes do mundo, (ANTUNES, 2001, p. 105). O autor nessa análise investiga a divisão social e sexual do trabalho em tempos de desterritorialização e chega conclusões imprescindíveis a essa análise- ocorre no mundo ocidental uma maior exploração do trabalho feminino sobretudo em seu aspecto intensivo e rotineiro. A divisão desigual do capitalismo e o ingresso de maiores contingentes femininos ao mercado de trabalho não configura uma igualdade entre os sexos, ao contrário acentuam-se as desigualdades quanto ao trabalho maçante e árduo feito pelas mulheres.

S1 - As mulheres daqui pegam muita pimenta né?
 S2 - É tem umas que pegam [].
 S1 - [] mas é só 3.
 S1b - E tem muita mulher que vai?
 S2 - Ah o ano passado tinha vez que ia até umas 10, mais de 10 muié, agora não vai muito não
 S1b - Diminuiu?
 S2 - É que agora elas tá começando a pegar de novo né?
 S1 - E na época da colheita []?
 S2 - [] mas agora esse ano eu num sei se vai dar pra []?
 S1b - Vai criança também?
 S2 - Ia mais num era muito pequena não só[].
 S1 - As mãe leva os filho né?
 S2 - É mais é cuns 12 ano [].
 S1 - E quantos kg já dá pra pegar por dia []?
 S2 - [] e agora [] quando tá muito tem muié ai que disse que pega até 12, mais de 12 kg.
 S1b - Qual que é a época que pega mais?
 S2 - []...
 S1 - [] agora né?
 S2 - Tá começando... Março Abril... Maio.../mais eu acho que é da mais colheita é Março [] (s2b)/
 S1b - De quanto ceis tão pegando é dá pra comer né, traz pra comer na roça né?
 S2 - Eles dão []/eles dá né? (s1b)/, eles agora faiz, de primeiro a gente tinha que levar, fazer de madrugada e levar.
 S1 - É só mulher que pega?
 S2 - Não tem uns homi que pega também mas é [].../Os homi tem as mão pesada, quebra os gainho das pimenta né rs? (s2b)/.
 S1b - As crianças maiores de 12 anos – adolescente vão junto?
 S2 - Vão mais é muito pouco...
 S1 - E criança, mãe que tem menino pequeno?
 S2 - []...
 S1b - E quando tem a época mesmo de pegar pimenta vai muita gente?
 S2 - Vai, quando era aqui perto aqui, ia muito, agora tá longe vai... tem vez que o homi dá duas viagem mas o carro dele é pequeno... [].

- S1b - E junta gente de outra região?
 S2 - Não... []
 S1b - Da Caiçara, da Cibéli, do morro agudo, vai alguém?
 S2 - Muito tempo lá pra Sibéli tinha também ai ia gente daqui pra pegar pimenta lá/lá em Cibéli? (s1b)/, mas agora já cabo, cabo tudo.
 S2b - [] aqui?
 S1b - Aonde?
 S2b - Lá na baxa da serra perto pro lado de Cibéli ali.
 S1b - Lá na baxa da serra?
 S2b - É!
 S1b - Mas quando que foi essa época que pegava lá na baxa da serra?
 S2b - Ah deve ter um ano mais ou menos né, [], mais?/tem mais quando eu vim pra qui já tinha parado já (s2c)/, já tinha parado, se vei tá com/um ano (s2c)/, um ano.
 S1b - E tinha muita gente de Cibéli que ia pra lá pegar também?
 S2 - Às vez ia.../da fazenda lá perto, da rua mermo eles num ia não porque ai o homi levava mais pegava e contava ai o pessoal da Cibéli [], eles []. (s2b)/.
 S1 - Qual a diferença de contar, contar pimenta por pimenta?
 S2b - Não rancá o cabim dela né – porque a gente pega é com o cabim... ai eles tira [] pra curtir, pra fazer conserva...
 S1b - Vende essas pimentas lá na feira de Faina oi de Itapuranga?
 S2b - Não na Ceasa.
 S1b - Vai direto pra Ceasa?
 S2b - É acho que é. [] disse que segunda feira é pra chegar de novo [] minina minha ganhá neném ai nois vai pra [].
 S1b - Vai né?
 S2b - É [] ganhá neném ai [].
 S1b - Lá na baxa da serra né, que pegou.../[] Caxambu (s2b)/, Caxambu, e quando ceis iam lá na [] ali perto do Cibéli né?
 S2b - É.
 S1b - E tinha gente da região de Cibéli que ia.
 S2b - Lá eu nunca fui não, só fui aqui no caxambu aqui, e ali tinha uma chácara ali também que tinha pimenta ai a minina minha gostava de pegar pimenta ai eu levava []levava [] pra lá, agora lá pro Caxambu pra lá ih eles faiz – dá almoço e um lanche.
 S1b - O pessoal do CEASA, que é que dá o almoço e o lanche?
 S2b - É o [] da pimenta mesmo que dão, dono de serviço.
 S1b - Dono de serviço né?
 S2b - É!
 S1b - Tava falando na época da baxa da serra lá em Cibéli, o povo da rua não ia, pegar pimenta só?
 S2b - É o povo da rua ficava falando que [] pegar né, porque pra gente pegar sem o talim a mão dói muito e no sol quente queima tudim, nossa e num rende nada, num pega quase nada porque aquela [] de ficar escoiando, e ai os dono da pimenta já levava já tinha as muié lá pra “destalar” né [] o que nois pegava hoje amanhã elas destalava, nois pegava mais. Foi muito bõo essa época né [] a gente tinha serviço, a gente tinha o dinherim da gente/pegá pimenta deixa moiá a mão a hora que [] cê num guenta do tanto que queima... (s2)/, mexer com a [] nossa senhora [] calor né.
 S1b - E nessa catação de pimenta ceis lembra de pimenta ceis lembra de encontrar gente de Cibéli também?
 S2b - Tinha poucas mais tinha nessa baxa da serra tinha [...]/lá de Caiçara né? (s1b)/, é.

Essa relação corrobora com o número maior de pessoas que ocorrem aos movimentos religiosos, jovens e mulheres. O número elevado de “pretos, pobres e mulheres” nas religiões pentecostais e neopentecostais⁸⁵ acelera-se em virtude dessa fragmentação do sujeito na relação perversa do capital no campo que esvazia o sentido de seu trabalho. Saem então esses sujeitos à procura de sentido para esse sentimento difuso, de dor social, mais uma vez lotando os bancos das igrejas, para expurgar o mal, a sua identidade negativa de menos valia em casa, no trabalho e no meio coletivo que os (as) cercam.

Antunes (2001, p. 108, rodapé) contribui com a seguinte passagem fundamental para esta investigação:

Recentemente o *Le Monde*, em seu número especial de 1999, com o título “*Bilan Du Monde*”, mostrou que “As mulheres trabalham mais do que os homens em quase todas as sociedades. A disparidade é particularmente elevada nas zonas rurais dos países em desenvolvimento. Nos países industrializados a disparidade é menor, mas existe sobretudo na Itália (28%), na França (11%), e nos Estados Unidos (11%) quando comparada aos homens (*Le Monde* 1999, *bilan du monde*: 19. Fonte: PNUD, 1998)

Finalizo esse capítulo tendo em mente as formas desarticuladas do espaço do poder do capital sobre o campo. O fogo que queima as mãos femininas vem como uma imagem de grande queimada não só a da colheita das pimentas, mas da exploração do universo da cultura camponesa da lida na terra e de seu saber. Uma ameaça do racionalismo de forma a penetrar no campo, desarticulando em aparência um fundo de saberes desses astuciosos atores em seu cotidiano. No capítulo três analiso as comunidades de saber profundo e seu eixo de memória e de seus topos. Parto dos espaços de *topofilia* dos sujeitos como resposta segura a esta ameaça. A imagem de gueto maffesoliniana e da fuga ao encontro do algoz como no filme de Roman Polansky, o *pianista* traduz o sentido que quero expor. “O lugar mais seguro é na cova do leão” diz uma das personagens assegurando ao judeu Wladyslaw Szpilman que ele estaria melhor escondido em frente ao hospital dos feridos nazistas no centro de Varsóvia. A idéia aqui não é colocar o camponês como “incauto” frente à estrutura econômica capitalista, mas ressaltar que a proximidade e o avanço do capitalismo no campo cria aberturas, guetos de saída, mediante o saber profundo, vivo e presente nos sujeitos que estudei.

⁸⁵ Num movimento de “estou aqui” eles procuram um espaço de expurgar os seus males. Essa foi a análise a que cheguei no meu trabalho de dissertação.

Capítulo 3

TOPOS DE SABER

3.1 Topofilia de saber I: O não-lugar da memória

Neste capítulo abordo sobre os lugares (topos) de sentido para os sujeitos de Cibele e Caiçara. Os espaços que abrigam a raiz do saber profundo, tanto no imaginário, em sua origem (sertão/roça), como os que os definem (casa/rua/vendas/calçadas/igrejas) em seu estar-juntos. A escola conforme apontei nos capítulos anteriores aparece como o espaço da aprendizagem oficial e carrega o conteúdo afetual dessas gentes de saber profundo, mas não será o ponto central desta discussão. Quero expor nesses topos os lugares sonhados, lugares que surgem das falas desses atores em sua labilidade maffesoliana, traduzida como o “sinônimo do que está vivo” (MAFFESOLI, 2006, p. 185). A identidade de um lugar aparece como simbólica, Certeau acrescenta sobre as ocupações dos espaços,: “(...) existe somente um pulular de passantes, uma rede de estadas tomadas de empréstimo por uma circularidade, uma agitação através das aparências do próprio, um universo de locações frequentadas por um não-lugar ou por lugares sonhados” (CERTEAU, 2005, p. 183). Neste capítulo desenvolvo sobre as ocupações dos sujeitos nesses lugares e a circularidade de pessoas, que mostra a passagem de símbolos referenciais: os contornos significantes de Cibele e Caiçara. Não são as pessoas que se deslocam, mas seus saberes, as histórias de caçadas, lobisomens, as grades para os tapetes, as benzedeadas, as cantigas das folhas, o silenciar sobre os conteúdos de significado de crenças antigas, o trabalho nas roças e lavouras, a ecologia profunda vista como saber. Diferencio os povoados e aponto as amarras definidoras de sua matriz de sentido, de seu saber profundo, as suas similitudes e diferenças, tendo em mente que essas comunidades apresentam uma rede sobreposta de lógicas não homogêneas, lembrando Simmel que nos diz que o estar-junto pode ser muito bem o “um contra o outro” (*apud* MAFFESOLI, 2006, p. 185).

Aponto a relação sertanejos/roceiros, retomando a identidade pessoa/lugar e suas correspondências, pontuando a memória conteúdo de origem da aprendizagem desses sujeitos, ressaltando o que Halbwachs (1992, p. 166) diz sobre os espaços habitados, casas, “taperas”, os grupos segundo o autor: “de algum modo esboçam sua forma no solo e reencontram suas

lembranças coletivas no quadro espacial assim definido”. A primeira idéia é de que a memória do sertão, desse espaço, lugar desconhecido do outro bravo sertanejo, ainda é referência no dizer desses sujeitos. É o *locus* de Dioniso ambíguo, do campo, feminino, indomável. A representação e o termo “sertanejos” apareceram mais em Caiçara do que em Cibebe. A primeira possui acesso direto ao asfalto das cidades circunvizinhas, mas guarda esse conteúdo sertanejo como um atraso, no linguajar dos pioneiros de Minas em relação às gentes de Goiás, bem como a relação dos professores da escola, que moram na “rua”, na cidade quanto ao aprendizado mais “fraco” dos alunos da zona rural. Embora, pelo acesso, Caiçara pudesse ser vista na polaridade que critico, mais “urbana”, esse acesso pouco tem a ver com o sentido de núcleo sertanejo que o povoado encerra. Caiçara que é maior, mais populosa, com asfalto direto e já foi município, possui uma amarra sertaneja fortemente guardada na memória desses sujeitos, que se sentem esquecidos pela prefeitura de Faina, pelo atendimento médico e tem na escola seu ancoradouro de ponto oficial com o universo urbano: “A maioria recebe em Itapuranga. O Faina é chão né. E para Itapuranga é 25 quilômetros, daqui pra lá é 33. É tudo asfaltado aqui [mostrando a estrada para itapuranga]...”

A identidade contrastiva de “sertanejos” apareceu no contar das gentes desse povoado e esse fator terá correspondência com a atitude menos ambígua, em relação às benzedeadas nesse topos, que o silenciar de seu ofício em Cibebe, que parecia, à primeira vista, mais sertaneja, mais protegida em virtude da dificuldade de seu acesso, pela estrada de chão.

Trago falas sobre a referência aos “sertanejos”. Na primeira, a atitude de ver o sertão e seu tipo como agressivo, indomável no dizer de Dona Joana, mineira de nascimento. Na Segunda, a diferenciação entre as crianças que vivem na roça e as que vivem na rua (em Caiçara), de acordo com o relato de Luciene e Vanusa, diretora e professora da escola. Na terceira, a auto denominação (embora com certa desconfiança deste termo) sertanejos (goianos de fato e não mineiros que vieram na década de cinquenta) do relato de Marta.

Ao contar sobre uma moça, que bebeu veneno por gostar de um rapaz que a família proibia, Dona Joana ressalta o caráter “sertanejo” do rapaz:

S2 - Deixa eu ver... ieu alembro duma que morava fia duma muié – nem num tinha pai nem mãe mas morava cum a irmã e o cunhado numa casa amarela lá na onde tem a rua que desce pra baixo e a que vai pra federal ai, aonde tem uma casa sozinha e tem uma de lá e essa de cá, uma murada, era lá, lá tinha a fiota irmã da D.Gadina queria casar com o rapaz, o rapaz não prestava, preguiçoso, pinguço, a irmã e o cunhado num quis deixa ela pegou e bebeu [] fiota... era uma minina bunita... por causa [] fi da Benedita [] que morava ai – um sertanejo que morava ai, mas num valia de nada, como é que essa menina ia casar com esse rapaiz, que jeito né, não tinha como/não tinha como (s1)/, éh.

Para Luciene e Vanusa, professoras de Caiçara, a falta de vontade de aprender pode ser representada, no discurso oficial, como deficiência alimentar, salário baixo dos pais e/ou acesso difícil, traduzidos na *representação social*. Contraditoriamente, nesse mundo da fartura (ainda presente), como *preguiça* em aprender, em virtude do tipo “boçal” do sertanejo e do caipira de Hugo de Carvalho Ramos, o Jeca vivo nos anos 2006 de Monteiro Lobato, representação traduzida na linguagem de um tecido social de circularidade, silêncio e exclusão:

S2 - É bastante aluno da zona rural.

S1b - 195 alunos ao todo?

S2 - Isso, ao todo.

S1 - 60 alunos né da zona rural?

S2 - É!

S1 - Que bom né?

S2 - É!

S1b - Tem alguma diferença dos alunos que são da zona rural dos alunos que são daqui de dentro da Caiçara?

S2 - Olha em termos assim de estudo, quando eles vem da... igual quando começou no meu primeiro ano de gestão, a gente conseguiu trazer uns alunos do Caxambu pra cá, eles tavam tendo muita dificuldade, eles estudavam na escola Bela Vista, aquela... não sei se vocês passaram por Faina ali, aquela escola a gente indo pra Faina ele fica pertim do asfalto; essas crianças tinha muita dificuldade, mas eu não julgo só o aprendizado lá não é porque elas levantavam 4 horas da manhã e chegavam 3 horas da tarde em casa, elas só tinha o lanche da escola, então das quatro da manhã até esse horário, elas só ficava com a merenda da escola, então eu acredito que um pouco pode ser né eles não desenvolveram muito bem devido a alimentação porque uma criança com fome num consegue ter rendimento nenhum, então eu julgo isso aí um pouco. Ai foi por isso – até por isso que eles vieram pra cá, que a mãe tava achando difícil de mais dessas crianças porque era criança de 8, criança de 7, de 9 que tava saindo de casa 4 horas da manhã e retornando as 3 da tarde, a mãe trouxe pra cá devido isso aí.

S1 - Lá na outra escola tava tendo problema com alimentação né?

S2 - É uhum. Porque cê vê, levanta 4 horas da manhã, nunca que come né, não almoça, pra sair e retornar 3 horas ficar só com a merenda, porque a merenda é muito pouca então essa criança não tinha mesmo rendimento em sala de aula. Então o pouco prejuízo era esse. Eu acredito que um pouco era, agora assim até que a gente não tá tendo dificuldade com aluno – tem aquele aluno assim que é mais preguiçoso né, igual nós estamos com problema sério de um aluno aqui a gente até pediu ajuda na secretária em Goiás pra ver o que que a gente pode ainda tá fazendo com esse aluno – ele não tem rendimento no entanto ele tá com 3 ano e ainda tá na segunda série, esse ano tá fazendo os 3 ano dele na segunda, é um aluno muito fraco, despercebido; o pessoal de Goiás já vieram aqui, olharam levou pra analisar, ele é uma criança assim miudinha, magrinha, sabe cê vê que ele num é um criança sadia, mas a gente conversa com os pais, os pais até hoje não tomou providência nenhuma.

S1b - Ele é onde, da onde que é essa criança?

S2 - Ele é da fazenda, fica na... ele tá no morro preto, essa criança, então... os pais são fraco de situação também, não é pai assim vive é salário que trabalha em fazenda dos outros.

S1b - Aqui a maioria das crianças que são da zona rural, são filhos de pais que trabalham, são caseiro?

S2 - Não mais tem uns que os pais são próprios, é donos mesmo, tem alunos aqui que os pais são donos, mas eu tenho muitos também – a maioria os pais são que trabalha...

Quanto à classificação da identidade “rude”, “preguiçoso”, “despercebido”, Vanusa completa sobre a linguagem, mais sertaneja das crianças da roça e das regiões de Caxambu, Caxambu II, Água Espriada e do trevo de Faina

S1b - Tem alguma diferença das crianças que vem da roça daqui das crianças da rua?

S2 - Não, não tem.

S1 - Nenhuma []?

S2 - Não as crianças que moram na fazenda – a linguagem delas é mais assim... mais sertaneja né fala assim.../mais sertaneja? (s1)/, uhum, já algumas, não são todas não... algumas que não tem televisão ainda né que a televisão ensina muitas coisas p´ras crianças...

S1b - E as outras crianças quando vêem as crianças mais sertaneja... falar nessa linguagem mais sertaneja, que que acontece que criança []?

S2 - Ajuda a corrigir rs, corrige né... mas assim criticar ela não criticam não...

A respeito da representação social de sentido “sertanejo”, Marta, moradora de Caiçara, ressalta:

S1b - A senhora morava onde?

S2 - Morava na roça, na fazenda.

S1b - Aqui na região?

S2 - É!

S1b - Nasceu aqui?

S2 - Foi, na fazenda.

S1 - Qual fazenda?

S2 - Fazenda do Peixe, agora não é roça mais já vendeu né, meu pai e minha mãe faleceu ai nois teve que vender.

S1 - E você mudou pra cá pra Caiçara porque?

S2 - É por causa que já tinha vindido lá né ai não tinha jeito de nois ficá lá... quando vendeu minha mãe era viva, e ai/era não (criança 1)/, era uai, ceis nim [] ai teve que vende e nois mudô pra cá, ai ficava mais fácil pras minina istudá, já na roça onde que nois tava, tava muito difici né pra elas vim istudá né, e [] é muito longe pra pegar o carro pra elas vim istudá... também tive que mudá não tinha jeito de ficá lá/e [] também na estrada todo dia... é ia lá na estrada... ai té que um dia eu fui lá, lá perto da escola num foi mãe...? (criança1)...

S1b - Ai então a senhora mudou mais aqui pra dentro pra facilitar?

S2 - É! É que já tinha vindido né ai num podia ficar lá ai nois mudô pra cá.

S1b - Mas se não tivesse vendido a senhora ficava lá?

S2 - Nois tinha ficado lá.

S1b - E ai como é que ia fazer o negócio da escola das meninas, elas ia vim []?

S2 - [] tinha [] aluno né, [] estuda mas tava morando aqui.
 S1b - E a senhora é daqui da região, a senhora é de Goiás?
 S2 - É!
 S1b - E seus pais?
 S2 - Meus pais também é!
 S1b - Goiano também?
 S2 - É!
 S1b - Tudo sertanejo, a mãe e o pai?
 S2 - É!
 S1b - E seus avós?
 S2 - Ah agora meus avós eu num sei não...
 S1b - A senhora não conheceu?
 S2 - Não.

É este sertão que carrega “as pilhas” do imaginário das pessoas em Caiçara. Ele é *locus* praticado na memória dos sujeitos, em suas representações sociais do vasto *sertanum*, indicam o lugar e as pessoas: próximos, estranhos, ambíguos. Certeau fala do espaço que ocupa uma idéia anterior que se tem, ou seja, as pessoas ocupam os lugares numa geografia poética “ligando gestos e passos, abrindo rumos e direções (...) tornam-se espaços liberados e ocupáveis”. (CERTEAU, 2005, p. 185). Essa é análise central desse tópico: a idéia de Memória e Saber do sertão profundo. O sertão é íntimo, é profundo: por isso não está em lugar algum, e está em todos os lugares, ocupa a memória subterrânea desses sujeitos.

É objetivando buscar a paisagem imaginária desses povoados, que ressalto nessa tese a noite, o lado obscuro, o imprevisível do inconsciente desses sujeitos, das táticas cotidianas de seu relato:

Elas até lhe acrescentam o charme inquietante dos diabos ou dos lobisomens cujas histórias se contam de noite. (...). Escrutando essa realidade fugidia e permanente, tem-se a impressão de explorar a noite das sociedades, uma noite mais longa que seus dias, camada obscura onde se distinguem instituições sucessivas, imensidão marítima onde aparelhos sócio-econômicos e políticos seriam como que insularidades efêmeras. (CERTEAU, 2005, p. 105)

As casas, as vendas, as escolas (quando nos momentos lúdicos), as igrejas (no sentido de comunidade moral, encontros, novenas), são os lugares dos provérbios, das falas, dos contos, reino do imaginário, “o espaço privado deve abrir-se a fluxos de pessoas que entram e saem, ser o lugar de passagem de uma circulação contínua, onde se cruzam objetos, pessoas, palavras e idéias. Pois a vida também é mobilidade, impaciência por mudança, relação com um plural do outro. (CERTEAU, 2005, p. 207).”

As estórias do imaginário são silenciadas, sobretudo num universo de *habitus* evangélico, daí a resistência em Cibele às respostas a essas estórias, representadas. A fala, a

princípio, resiste à lembrança, vista como “anterior”, “católica”, das seitas antigas, cripta camponesa da memória subterrânea, lembrando de sacis, lobisomens, demônios. Tanto que, em Caiçara, o relato que vem a seguir, foi feito por Vanusa, professora, integrante da Assembléia de Deus. Essas personagens da mítica infância (e vida adulta sisuda e desconfiada) passa-se da negativa de que existam (ainda), à informação de que são contadas pelas crianças “sertanejas” da escola:

S1 - Vocês ouvia história de casa que tem assombração,?

S2 - Não.

S1 - Nunca ouviu falar []??

S2 - Não...

S1b - Histórias que as crianças te contam na aula no meio da roda?

S2 - Não.

S1b - Fala sobre essas coisas?

S2 - Ah uma menina lá que vem lá do Caxambu, até que ela falou que não sei se foi o tio dela que viu uma assombração mais assim nem num chegou em detalhes não só/contou como é que foi (s1)/, é, ai tem também da história do lobisomem rs... na semana santa né sempre eles falam...

S1b - Como é que é essa história ai?

S2 - Essa eu num sei explicar bem certo assim mais disse que... num sei se é se guardar, acho num me lembro, num sei se é se guardar bem a semana santa que o home vira lobisomem – é uma coisa assim... não sei explicar... []

S1b - E as crianças às vezes contam []?

S2 - Contam...

Mas quando se trata do universo de crenças católicas, as cantigas e estórias são representadas pela prosa solta dos roceiros, sertanejos (embora esse folião seja católico, e a esposa, evangélica):

S2 - Rs num tem nada não... é assim no caso assim que era aqui antes ele... o... a família de antes do [] pra poder aprender a tocar uma viola tocar um violão né que de primeiro não tinha os métodos que nois tem hoje né pra poder... ai já começava a fazer a folia, tocar a folia, mexer na folia... acompanhar a folia isso tudo né... inclusive parece que o [] que é o chefe da folia lá hoje que é o [] né bem que ele tava falando aquele dia lá [] menos... né e agora hoje tá diferente; hoje por exemplo no caso do Zé Costa lá... Zé Costa [] Zé Costa lá do Faina pega um folião lá da Vila [] traz pra cá traz pra folia/mas hoje depois [] num tem também mais (s2b)/, é agora cabô... agora terminô, cabô... quem tem do [] pra aquela folia agir morreu, morreu [] enterrou, enterrou, enterrou []... a... a... o benfeitor da folia cabô né, agora cabô né... aqui por exemplo, vem um folião aqui parece que são até [] aqueles [] né que... que... né vem aqui passa o dia na minha casa vem [] um almoço uma janta e tudo né... mas já é mas de fora então quer dizer... [aquela cocheira aqui como diz o outro []/[] de a pé né... (s2b)/, é... agora hoje/[] sai daqui [] (s2)/.[]

S1 - Como é que é a cantiga da folia, lembra?

S2 - Tem várias [].

S1 - Canta uma ai pra nois...

S2 - ã rs...?

S1 - Canta ai...

S2 - Rs... a daqui eu num lembro dela bem não... não não lembro não... lembro não... só lá na roça eu pego meu violão eu canto... mas aqui eu num lembro não...

S1b - [] violão [] roça o senhor lembra alguma?

S2 - ã?

S1b - O senhor lembra alguma da roça?

S2 - Lembro.

S1b - O senhor pode cantar um pedacinho pra gente?

S2 - ♪ “O senhor dono da casa escutá que eu vou falar... venham na porta e abram a porta que é pra nois então entrá... o senhor dono da casa...” []...

PAUSA

S2 - “[]quando o galo deu sinal”, é isso?

S1 - É!

S1b - Que mais?

S2 - O [] também sabe... ♪ “...que nasceu o menino Deus numa noite de natal... 25 de Dezembro quando o galo deu sinal é que nasceu menino Deus numa noite de natal ai... ai...” bonita oh aí oh... rs.

Já em Cibebe, a folia é recebida pelos católicos, mas os evangélicos lembram-se das cantigas, embora não a acompanhem mais, alterando o *habitus* religioso do campesinato nesse povoado de 42% de pessoas pentecostais. Número expressivo em comparação aos 15 % da Estatística Nacional (ver capítulo 2). A Folia de Reis que saía de Cibebe, já não faz esse percurso. A coroa, por não ter quem a receba, foi enterrada na entrada do povoado. Entretanto, os católicos de Cibebe recebem a folia que vem de Caiçara. A memória da folia está gravada na cabeça de seus sujeitos. A festa é o momento do aprendizado, da passagem via ritual, na cadência do tempo, rememora pessoas reais e imaginárias, lugares reais e míticos, caleidoscópio da lembrança no espaço do rito. Creio que o *habitus* (como veremos no tópico II) de Cibebe, mais puritanista (em virtude dos valores da AD), menos iconoclasta, silencia o tocar dos instrumentos dos foliões, o peso da coroa e as cores das vestimentas dos palhaços. Suas gentes (refiro-me aos evangélicos) esperam a chegada da folia de Caiçara, negativa de sua presença como “idolatria”, mas que introduzem, na contradição de suas vidas, um sabor antigo da vida camponesa, mescla de paganismo, catolicismo rural, anterior à conversão à verdadeira vida e mais racional, do encontro com Jesus. Pessoa (2005, p. 39) ressalta: “Enfim, há que se afirmar a exuberância educativa da festa popular. A festa é uma grande escola. As crianças que começam a dar as primeiras batidas de tambor ou os primeiros passos no ritual, as que vão acompanhando os pais para simplesmente verem a festa, introduzem-se numa grande aprendizagem.”

3.2 Topos II: os lugares, o trabalho, a proximia, a circularidade

O segundo ponto dessa análise gira em torno do recorte espacial entre Cibebe e Caiçara, a relação da rua, da casa, da roça e nesse espaço a circularidade de pessoas, afetos, gêneros alimentícios, tecidos, mantimentos, dinheiro no consórcio que garante a solidariedade orgânica desses grupos. Tomo de empréstimo esse termo circularidade, compondo a idéia de Bakhtin sobre a troca e reciprocidade entre a cultura popular e a erudita, assim como circulam saberes racionais e saberes profundos. Circularidade que está também ancorada na idéia de encontro, passagem entre pessoas, objetos, idéias, dos passos seguidos nas casas, observados quando do trabalho de campo. Ao caminhar, o transeunte circula sentidos, como se o traçado dos pés seguisse o significante da palavra. Certeau é um autor que ressalta a língua espacial, a retórica da caminhada (CERTEAU, 2005, p. 178).

Os povoados e seu recorte no espaço são territórios entre o não-lugar do sertão, tempo da chegada mítica dos carros de boi, da feitura dos ranchos de palha, e o lugar. É referência desse tempo, mas nele constam nominados, identificados: região da Canastra, Boi Frouxo, Baixa da Serra, Caxambu, ermo, origem, identificação pessoa/lugar. Roça da fartura, sertão desconhecido, cidade do banco, remédio. O patrimônio é o *locus* do sossego, da relação de confiança, ajuda mútua. Exalta-se tanto em Cibebe quanto em Caiçara a proxemia. No entanto, a representação da ajuda mútua parece ser mais presente em Cibebe. Em Caiçara essa rede é menos evidenciada pelo movimento do povoado, que recebe mais os de fora, para a construção de estradas, assentados em busca de trabalho (entrevistei um deles, Pedro Bernardo), até bordéis itinerantes. No entanto, a circulação de pessoas, idéias e objetos, ressalta a fraternidade camponesa, também presente neste povoado: Neneí, informante em Caiçara, relatou casualmente: “alguém deixou umas abobrinhas no portão, não sei quem foi.”. O imaginário mais sertanejo de Caiçara, como apontei anteriormente, faz dela um povoado tão rico de ligações mundo social e extra sensorial, revela a idéia de que tenha se tornado mais “urbana”, mesmo que a circularidade desse povoado seja menos evidente que o de Cibebe. Já que Caiçara possui mais moradores “de fora” em virtude da estrada, da escola de 2º grau, da colheita de pimentas (que embora tenha se recrudescido neste ano, ainda mantém alguns pólos de produção), e dos deslocamentos mais constantes o povoado supostamente perderia de valores camponeses. Não é o que acontece. Reforça-se a tradição como forma de pertença a esse lugar e de sentido de organização de seu ethos e visão de mundo a partir da profundidade de seu saber.

Caiçara, por ser aparentemente mais agitada, apareceu, na representação do deslocamento das pessoas e de suas trocas, num sentido de “ficar em casa, para evitar a

fofoca”. Ou “eu não sou de sair de casa”, “hoje porque vocês estão aqui a Caiçara num dorme”, conforme aponte sobre os provérbios. O número maior de bares e vendas que recebem os forasteiros acentuam as identificações dos seus moradores, o *habitus* da prosa camponesa. São os lugares de convivialidade, de conversação. Ritos de passagem para etapa seguinte, as casas e sua intimidade.

Cabarés, cafés e outros espaços públicos que são regiões abertas, quer dizer, lugares onde é possível dirigir-se aos outros e, por isso mesmo dirigir-se à alteridade em geral (...). Partimos da idéia de sacralidade das relações sociais. Esta se exprime, principalmente, na circulação da palavra que, em geral acompanha a circulação do alimento e da bebida. (MAFFESOLI, 2006, p. 60)

Aparentemente os contatos e sua circularidade guardam uma certa desconfiança nas relações neste povoado. Nos bares da cidade ficam os jovens, filhos dos pioneiros de Caiçara. Marilo, filho de Dona Júlia (informante- chave), mora na rua Minas Gerais, vizinho de Adjanir, dona da mercearia. A Minas Gerais é a principal via que sai diretamente de Itapuranga. Marilo é professor da mesma escola onde Luciene, a da Assembléia de Deus, trabalha. Luciene, por sua vez é filha do vereador João Macena, pessoa de “importância”, de acordo com Elis e “China”, antigos donos de um dos bares de Caiçara. Já Elis (tornou-se evangélica da Assembléia de Deus, depois de minha 2ª visita a campo), é filha de Neneí, católica, que faz parte da ordem dos vicentinos. Neneí cuida de Dona Joana, pioneira de Caiçara e uma das benzedoras de referência, é vizinha de Dona Júlia e da pessoa mais antiga da cidade: Senhor Sebastião Souza de 80 anos, benzedor conhecido. Na casa de Seu Sebastião estava dona Genesi, que retribuía numa vasilha café torrado. Ela cuida de oito netos e mora na antiga igreja de Cristo que atualmente está abandonada. Genesi é vizinha de Joana e Leonel que vieram de Lua Nova para serem empregados (ele) no transporte da escola. Joana indicou o irmão de Leonel, provável informante daquele povoado. Na casa da pastoral da criança, perto da casa do irmão de Leonel, vivem Sinair (folião) e sua mulher Hidelma, a qual trabalha na escola. Tem Marta como vizinha, portadora da identidade sertaneja que aponte. Sinair estava na missa da roça onde encontramos Josiane e o esposo, do casamento que assisti quando da primeira etapa do trabalho de campo. Este casamento foi feito na sala contígua a paróquia pelo tabelião Cesário, católico, vizinho de Vanusa, professora da escola e assembleana. O pastor Marcos mora na Assembléia próxima a casa de Neneí. Luciene é filha do pessoal que ofereceu a missa na roça, rezada pelo padre Sebastião, onde estava neneí. O contar de Caiçara é mais coerente, embora esse contato seja visto como de maior urbanidade.

Benedeiras são apontadas em seus ofícios sem serem um assunto periférico, ou proibido, como em Cibele. Voltarei a esse ponto. Os traçados das ruas no povoado não são representação de concorrência como em Cibele. Essa circularidade de pessoas, idéias e coisas em Caiçara parece demonstrar que a identidade desses sujeitos não é ameaçada pela entrada de um racionalismo mais marcante de um hedonismo neopentecostal ameaçador. Inclusive a Igreja de Cristo “faliu” em caiçara. A igreja Católica é ligada à diocese de Ceres e Rubiataba.

As pessoas de Cibele, povoado menor, interno entre estradas de chão, circulam a partir de retalhos para as colchas e tapetes de grades, a grade que vem de dona Maria (da assembléia) para Márcia (Igreja de Cristo). Dona Maria (esposa de Delcídio, tio do marido de Luciene, diretora do colégio de Caiçara) planta mandiocas e as fornece à mãe da Vaina (católica e educadora da escola, neta de Dona Alice, pioneira e benzedeira). Vaina, por sua vez, distribui o polvilho para Dona Antônia (benzedeira moradora há a menos de 4 anos no povoado, mãe de Emi e esposa do Edson, da lavoura comunitária). Antônia é quem benze os filhos de Sirlene, cujas raízes destinadas ao chá das meninas, busca com Adélia (benzedeira e curandeira), taxada de “feiticeira” pelo pastor Bento, da Assembléia. Este aconselha a família de Marta (jovem assembleana responsável pelo do posto médico, vizinha de Cláudia, professora e neta de Dona Judite). O pastor lidera a comunidade, é conhecido como “o pai de Cibele”. Olinda (esposa do católico Antônio) que frequenta os cultos do pastor Bento. É vizinha e amiga de Lázara e Manoel, casal idoso que vive sob os cuidados de Marta. Se Bento é o pai, Já a católica Alice é reconhecida como a “mãe de Cibele”. Alice recebeu o padre em casa para pagar uma promessa. Alice é considerada antiga benzedeira, tal como dona Judite da Assembléia e dona Rosa (católica, vizinha de frente de Maximínia). Quanto à dona Judite, costuma, quando benzia, livrar do quebranto a única filha de Brecholina católica responsável pela limpeza da igreja, madrinha de Vaina, cujo irmão é casado com a filha daquela. Brecholina, esposa de seu Losa, pertencera à Igreja de Cristo. Todavia, o marido, Losa, continua a frequentá-la. Ele, Márcia (cujas roscas troca pelos chuchus e tomates de Brecholina), Itamar (informante-chave e responsável pelo consórcio de dinheiro dessa comunidade) e filhos (Rafael, Sara, Ítalo), bem como Maximínia (esposa de D’Oliveira, mãe de Márcia e professora da Escola) frequentam a comunidade do Pastor Vantuir. Frequentam também Dona Ione e seu marido, pais da agente de saúde Aparecida. Tem ainda seu Raimundo, o quim preto, convertido há 10 anos, 78 anos (esposo de Dona Lázara), personagem simpática desse contexto. Negro, dono de uma roça dentro de Cibele, cuida da Lavoura comunitária, amigo e parente de Edson- (esposo de Dona Antônia), amigo também de Divina, católica, mãe de Keila, aluna de Vaina e Maximínia, na escola que tinha Heli como

diretor. A direção da escola passou deste para Irom, ambos da Assembléia de Deus. Heli é genro de Dona Albertina, antiga benzedeira e hoje participante da Assembléia. Os dois dão aula em Caiçara, à noite. Em Cibele a permanência da luta por bens de salvação é acirrada: assembleanos em primeiro lugar (contando o das roças vizinhas), igreja de cristo, em segundo (ligada a Itapuranga) e católicos.

A rede de proxemia é bem costurada. A representação desse universo torna Cibele como cápsula protetora dos seus sujeitos. Os passos fazem circular sentidos de permanência desses sujeitos e de outros, como o diferente (Jeová, uma pessoa “especial”), as crianças que estão sem os pais e que precisam trabalhar (que estavam na casa de Brecholina) são protegidos, assim como os estranhos pesquisadores.

A partir da fala desses sujeitos cibelenses e caiçarenses ressalto a seguinte representação: cidade local de médico, da violência, da escola; patrimônio, lugar da solidariedade (Cibele), da desconfiança (Caiçara), mas do dinheiro pouco, da falta de recursos; e a roça: tranqüilidade, fartura, “o dinheiro era mais pouco, mas dava...”, local dos provérbios lembrados por seu Sebastião Souza (pioneiro de Caiçara), “perdeu o chapéu perdeu tudo”, a contar dos “bichos ” (assombração) que via na roça.

Esquema 4: Representação sobre os lugares.

Cidade: médico/farmácia (+)

Violência (-)

Dinheiro não dá (-)

Escola 2^o grau (+)

Patrimônio: médico/farmácia (-)

Dinheiro não dá mais é pouco (-)

Escola 1^o grau (+) em Cibele, e de 2^o grau (+) em Caiçara

Tranqüilo (+)

Roça: fartura (+)

Dinheiro era pouco mas dava (+)

Amizade (+)

Tranqüilo (+)

Aponto, a partir dos relatos em Caiçara e Cibele a representação de seus mínimos e o desejo de voltar para a roça. A cidade encanta pela comodidade, mas é também local que não se quer ir, ou não se pode, pelos gastos que implica, ou pela alteração do sentido sobre os laços. O Patrimônio recorda a memória da roça, *locus* positivo circundado do não lugar do sertão. O primeiro relato é de Marilo e Júlia, ambos de caiçara. O segundo de Vaina e Sirlene, ambas de Cibele.

Eu - O que vocês pensam da vida aqui?

Não sei não, num to sabendo não.

Eu gosto de morar aqui. Eu num dava conta de morar lá em Goiânia. Aqui, a gente sai, larga a porta encostada. E lá em Goiânia a gente num pode sair nem pro meio da rua, eu tenho medo. Esses dias eu tive lá, tava olhando assim, falei, num vou morar aqui não. Eu tenho umas filhas lá, dois que moram lá. Mas lá eu num costume não.

(Marilo) Quase não vai não. Sente muita dificuldade por ter sofrido acidente e de subir no coletivo, porque eles trabalham e a gente chega no horário que eles estão trabalhando então a gente fica esperando pra busca e demora demais.

(Eu) - Eles vem aqui? Que frequência?

Por ano. Algum vem no natal, outro vem mais em julho que quando pega férias. Outro vem mais assim, semana santa e no carnaval.

(Eu) Tem alguma coisa que a senhora não gosta?

Eu gosto. Aqui tudo eu acho bão. Não tem nada que eu não gosto.

(Marilo) Eu gosto daqui é a paz. Mas eu sempre tive vontade de ir embora daqui. Eu não fui porque eu cuido da minha mãe. Todos os filhos foram embora. (Júlia) – Ele não foi embora daqui só por causa de mim. (Marilo) – inclusive se eu tivesse sido o primeiro filho, ou o mais velho, eu teria ido primeiro, porque foi todo mundo crescendo ia todo mundo embora, trabalhar...

Crescer profissionalmente. Adquirir conhecimento. Muitas coisas que eu vejo quando eu vou lá eu não sei, porque é uma realidade que eu não vivo. Assim como eles quando chegam na área rural, falam, eu não entendo disso, eu não conheço. Então assim, há muitos anos que eu estou aqui... querendo estar mudando de lugar.

(Júlia)

Trabalhei fora. Trabalhava na fazenda. Esse menino era pequeno, ia comigo. É frita capado, fazer farinha, fazer sabão, cozinhar pra peão.

(Marilo)

Ce sabe como que minha mãe criou nós? Aqui tinha um fazendeiro da região. Na época, tinha muitos filhos e muitas filhas, ia fazer um casamento. Aí parava assim, pra organizar: aquilo matar vaca, matar porco, fazia leitoa, tudo isso, então minha mãe era a especialista pra fazer isso. Então ela ia, ela

ganhava (...). De tudo que ela fazia, ela criou nós, 10 filhos assim. Por exemplo: colhia aquele tanto de roça de feijão aí ela ia cata pra guardar tudo. Eu como era o menor, eu não estudava ainda, eu ia a semana inteira. Quando era possível o fazendeiro buscava a gente aqui, cedo. Quando não era a gente ia a pé. Na maioria das vezes a gente foi a pé.

(Julia) chora

(Marilo) É que a gente lembra, as dificuldade que passou. Mas o bom de tudo, é que nós nunca soubemos o que era dormir com fome. Toda vida assim, a panela muito cheia e tinha carne, tinha arroz, tinha feijão. Então, assim, ia matar porco, era aquelas coisa enorme, assim, eu ficava admirado, então assim, ela matava e trazia aquele tanto (!!) de coisas pra casa. Ninguém nunca dormiu com fome, ninguém... a minha família a gente não sabe o que é fome, eu nunca lidei com isso.

(EU) O que a senhora recebia não era dinheiro,...

Era as coisa pra come, né?.

Trabalhava para alimentar os filhos...

Os mínimos vitais permanecem mais em Cibebe que Caiçara, esta última carrega uma ambigüidade em ser um povoado mais sertanejo (pedido de socorro nas amarras culturais: folia, missas nas roças, rejeição aos valores exógenos da Igreja de Cristo, trocas dos mínimos com sabores artificiais de bolos e sucos industrializados), mas carrega uma forma externa de povoado-dormitório, estéril. A seguir aponto com base no o relato sobre os mínimos em Cibebe a representação do povoado como vista em sua tranqüilidade e também a relação da roça e da rua:

Vaina

Como é a vida aqui?

Ah!, tranqüila. Muito tranqüila mesmo.

Vivo aqui há 30 anos. Meus pais também.

Meus avós vieram de Minas, veio para Goiás, inclusive moraram aqui também. Todos moraram aqui, os paternos e os maternos. Inclusive os avós maternos moram na mesma casa que os meus avós paternos moravam.

Vantagem?

A tranqüilidade mesmo, esse ar puro que tem... ficar longe da cidade grande, a tranqüilidade, a gente conhece todo mundo, todo mundo é amigo dos outros...

O que não é bom?

Aí já é hospital que é longe, banco... essas coisas mais modernas... tem que ir em busca na cidade grande.

Mudança de antes...

Aqui chegou a energia elétrica, o posto telefônico, o posto artesiano. O mais importante para mim foi a água. A gente precisa muito dessa água... eu acho que foi importante.

Plantas no quintal

Abóbora, bananeira... tudo para despesa. Na roça também a gente planta, mandioca, mixirica, abacate, jaboticaba, cajamanga, banana... tudo pra nois... quem pede ganha a gente dividi para os vizinhos.

A gente percebe que na cidade grande é muito mais difícil, se não tiver o dinheiro não tem como comprar. Enquanto que aqui você ganha, se não tiver dinheiro você ganha...

S1b - E por quê que cê acha bom morar aqui, Sirlene?

S2 - Porque que eu acho bom?

S1b - É o que que é que é.?? Tem alguma coisa boa que cê gosta de morá aqui?

S2 - “Mamãe...” Não é porque aqui... calma ai agorinha... é porque aqui é lugar da gente mais fraco né, e ai pra comprá casa é até mais barato, porque Itapuranga é caro né/uhum (s1b)/, otros lugares também são caros, aqui é mais barato, por isso... [].

S1 - É é bom morá na própria casa né?

S2 - É melhor do que pagá aluguel... porque eu já morei de aluguel é cansa né, é muito caro.

S1b - Que que cê acha aqui da cidade?Que que tem.../e lá pra Itapuranga? (s1)/, coisas boas ou ruins na cidade?

S2 - Não eu sempre acho bom aqui porque aqui é sossegado né, num tem assim... fi da gente pode ficá a vontade né... nas outra cidade é mais difícil né?

S1b - Na cidade...

S2 - ...grande/grande (s1b)/, é. Aqui é muito melhor por causa disso né, a gente vei mais pra cá por causa disso né... é melhor.

Dona Antônia aponta no seu relato a representação roça-rua-corrutela:

S1b - E vocês gosta aqui... de morar aqui em Cibéli?

S2 - Ah eu to ai mas né porque eu gosto rs.

S1 - A senhora gostava de morar em outro lugar?

S2 - Eu gostava era lá da barra da serra né, barreros.

S1b - Porque, que que tinha de bom lá?

S2 - Ah por que lá é bão mermo né, lugar bão, sadio, água boa – agora eu nunca morei em currutela, a primeira vez.

S1 - A senhora sempre morou na roça?

S2 - Foi! Sempre na roça, agora é a primeira vez que eu to morando em currutela assim, nunca morei não.

S1 - Não gosta?

S2 - To ai mas não que a gente gosta né?

S1b - Que que tem de ruim aqui na currutela?

S2 - Rs. Ai, ai aqui sai muita fofuquinha né/não aqui é bão, tá no meio de gente demais (s2b)/, é sussegado mas se ocêis for suntá o que sai aqui né as fofuquinha, fica louco/é? (s1b)/, é, a gente tem que falar a verdade né?

S1b - Fofoca de que?

S2 - Assim cunversinha fiada, sabe/currutela [] (s1)/, pois é/mais gente [] (s2b)/,ah não a gente num [] (s1)/, essa menina minha aqui mermo óh, precisa vê o que que sai com o nome dela ai – trem mais ruim do mundo./igual nós morô lá embaixo, fui criado [] chegou pra i eu tava com 1

ano de idade [] trabaiano o dia inteiro, tinha dia que passava a semana inteira [] do patrão do dia que chegava, ai a gente chegava e tinha gente né?
(PAUSA)

S1 - E D.Antônia a senhora aqui dentro, que que é diferente daqui da de morar aqui dentro da rua e morar na roça.

S2 - Ah num sei, eu acho mio na roça porque parece que assim é mi[o a gente criá uma galinha, poico né, maisi e aqui a gente num tem essa liberdade • nois tem essas galinha ai maisi é pouca coisa...

S1b - A senhora é... tem galinha/tem (s2)/, que mais que tem?

S2 - Tem umas galiinha só mermo/criação? (s1b)/, é, poico num tem não.

A idéia do funcionamento da lavoura comunitária também é uma forma de representação das trocas que mantêm a proximia nos povoados. As referências ao mutirão e a traição deslocam-se para a organização da lavoura. Em Cibeles essa idéia vingou. A colheita deste ano foi em Abril, tocando 6 sacas para os que dela participaram e envolvendo parte da comunidade. Antônio Cândido (2003, p. 67) diz sobre o arroz: “O tipo de cultivo é mais delicado, exige mais atenção e a relação com a comunidade é outra. A lavoura comunitária de arroz seu funcionamento (...) nos povoados é a da relação da comunidade envolvida. Se não dá certo a idéia de comunidade não flui”:

S1 - Aqui cêis planta o que aqui no quintal seu Joaquim?

S2 - Aqui o que é de [] pra casa, o que Deus dá força de nois plantá, nois planta aqui, um pézim de ramo de mandioca, planta milho pra cumê uma pamonha, comê assado, aqui nois planta uns pézim de jiló, umas coisinha – é coisinha pôca, porque já tão já tudo muito “novo” num dá conta de zelá de muita coisa nada né, rs, noé,/éh [] né (s1)/,/[] (s2b)/, tá dando pra dispesinha nossa,/tá bom, mas já resolve muito né? (s1)/.

S1 - Cêis participa da lavoura?

S2 - Nois participa. E eu [] compretando 3 ano que eu entrei pra turma da lavora, e sempre tem dado certo.

S1 - Éh bom lá?

S2 - Bom.

S1 - O arroiz é bom?

S2 - Bom viu, bom mesmo.

S1 - E dá pro gasto, o arroiz?

S2 - O nosso arroizi... depois que noisiii passô a participá da lavora, nosso arroiz sempre tem sobrado do gasto um poquim.

S1 - Sobra?

S2 - Sobra./[] (s1)/, nois dois né?

S1 - Aham.

S2 - Esse ano passado ele “tocou” pra nois 6 saquinho de arroiz.

S1 - 6 sacos?

S2 - Incrisive eu ainda tem 2 saco de arroizi ainda na casca sem “pilar”...

S1 - E vai colher agora?

S2 - O outro já ta “cacheando”.

S1 - E colhe que dia, quando que colhe?

S2 - [] do dia, hoje éh... 21 de março,/éh (s1)/, vamo coiê agora do dia 21 de abril [] nois tamo coiendo... se Deus quiser.

S1 - Então o senhor ainda vai ter do ano passado ainda?

S2 - Têm.

S1 - Têm?

S2 - Tenho.

S1b - Quantos saco que dá?

S2 - O ano passado ele tocou pra cada um de nois 6 saco de arroz.

S1b - E esse ano o senhor acha que vai dá quantos sacos?

S2 - Eu faço a base de 6 a mesma coisa, se for menos é poquim que o [] esse ano ficô mais, que o que tava arresorvendo a prantadera, num intidia bem, o arroz caiu pôco demais na “maquininha né?”/hum (s1b)/... então ele ficô fraquim... assim fraco do tanto que ficô prantado, mais o que nasceu tá bom.../bom né (s1)/.

Já em Caiçara, a representação da lavoura como pilar comunitário não é destacada, mas ao contrário, fragmentada como se vê no trecho a seguir sobre as artimanhas políticas advindas das relações em Caiçara:

Algumas pessoas plantam...

* Lavoura comunitária

Uai, ainda em vai... começou com trinta, tá com 12. Planta arroz, pra despesa. A terra que dá é a Vilma Coelho. (aluguel?) Não, é que vai ficar a benfeitoria. Depois que terminar tudo aí vai formar, né, um pedaço.

Que dá a semente é a prefeitura.

Elis “A roça do Jorge, eles quiseram fala que é Lavoura comunitária, mas soa a família dele é que toca. E o candidato a vereador que não ganhou. Aí eles tem uma terra. O pai do Jorge tem uma terra, aé eles fizeram o mesmo que se fosse uma lavoura comunitária, só que ele num, num, passa para os outros, só toca a família dele.”

China “Vem as sementes... com as nota fiscal da lavoura mesmo.”

3.3 Topos III: *habitus* de lugar e não-lugar: de roça e de sertão em Cibeles e Caiçara

A terceira idéia de comparação entre os povoados passa pela noção de *habitus* construída pelas pessoas em Cibeles e Caiçara. Bourdieu (1998) é um autor clássico que conduziu seus estudos através da relação *habitus* e campo. *Habitus* é conteúdo, enquanto campo é contexto, forma, a armadura donde parte determinado habitus. Elementos identificadores que ligam esses sujeitos a uma menor ou maior ruralidade, como exemplifica este estudo. Tanto os cibelenses quanto os caiçarenses têm estruturas definidoras de sua ruralidade extraída da memória- raiz do aprender e ensinar social. *Habitus* é um axioma escolástico (CERTEAU 2005, p. 332), esquema de onde parte a estrutura de entendimento da tendência de um indivíduo, dada também pela *hexis* corporal (“acocorados”, ou “nariz

empinados”) e que define a tendência política, o voto, o gosto pela bebida, a escolha matrimonial, dentre outros. Ao estudar o *habitus* e a relação com a menor ou maior escolaridade, Bourdieu (BONNEWITZ, 2003, p. 72) diz que geralmente os filhos de agricultores sofrem de crise de identidade pela em virtude da mudança de *status* social através da escola, como aponto no relato do Zé do Burro e do Tião Lobó.

O *habitus* não é uma estrutura rígida. É a mediação entre o individual e o coletivo. A socialização realiza a incorporação do *habitus* de classe que, reproduzindo ao mesmo tempo a classe enquanto grupo que compartilha o mesmo *habitus*, podendo se tornar o mecanismo de mudança. A socialização é a formação do *habitus* que é um sistema de disposições duradouras adquirido pelo indivíduo durante o processo de socialização. Disposições são inclinações para perceber, sentir, fazer e pensar, interiorizadas pelos indivíduos, princípios inconscientes de ação, percepção e reflexão. A interiorização mecanismo essencial da socialização. Os esquemas de percepção são aqueles em se vê o ethos, ou seja, valores em estado prático e a *hexis*, as posturas disposições do corpo ao longo da história. Maus também estuda o *Habitus* (apua CERTEAU 2005, p. 332) para a análise da postura corporal, o corpo guarda a marca de sua cultura, na forma ativa do sertanejo e tímida do caipira.

Habitus é uma “grade de leitura pela qual percebemos e julgamos a realidade”, define a personalidade de um indivíduo: a escolha da bebida, comida, o voto, tudo isso produto do *habitus*.

Receber uma educação é fruto do *habitus* primário, ligada a uma posição de classe. *Habitus* pode ser considerado como um mecanismo de interiorização da exterioridade. Sujeitos situados em determinada condição social diferente vão adquirir posições diferentes em relação às escolhas, em relação ao corpo.

Habitus secundário é, por exemplo, o escolar. Não são totalmente determinadas e livres as escolhas de seus agentes. Diferenças de personalidade individual são apenas uma variante da personalidade social, sendo esta, a social, apenas o produto de um *habitus* de classe. Agimos no espaço social a partir do *habitus* e assim nos orientamos segundo a lógica do campo, sem recorrer à reflexão consciente, graças a disposições adquiridas. Por Economia das práticas, Bourdieu quer dar a entender algo como uma razão imanente às práticas, sem origem num cálculo explícito, tampouco em determinações exteriores aos agentes, mas em relação *habitus* destes. Cada campo é marcado por agentes dotados de *habitus* idêntico. O *Habitus* é um princípio que instaura uma orquestração das práticas sem maestro.

Segundo Bourdieu é pela cultura que os dominantes garantem a sua dominação. Os dominados participam da aceitação do estado de domínio. O sentido sociológico de cultura integra o tipo erudito, as práticas intelectuais e as representações dominantes. A Cultura é um capital na leitura de Bourdieu. O campo cultural funciona como um mercado, com sua oferta e sua procura. Produtores produzem códigos simbólicos organizados em sistemas culturais diferenciados, maneiras de ver, gostos pela pintura, cinema, televisão, publicidade. Maneiras de sentir também.

O que está havendo no universo de intensa ruralidade nesses povoados, ao contrário da postura bordieusiana, é um jogo de apostas do aumento do capital do saber profundo, pois a cidade com a estrutura escolar, médica, farmacológica vem perdendo para esses sujeitos de *habitus* camponês, a importância de pólo positivo no campo do saber, saberes não sabidos, versus saberes peritos. Os produtos do saber do campo escolar atraem para a mudança de vida desses sujeitos, mas a tática cotidiana desses sujeitos acredita na aprendizagem dada pela cultura de matriz camponesa. Essa referência terá como fundo: a organização dos sujeitos em relação ao trabalho, na lida da roça, “o derradeiro serviço”, que é sustento e saber. Outro pólo de organização dos sujeitos no cotidiano será visto nas formas de organização da terapêutica com o corpo: as curas, as imposições de mãos na igrejas pentecostais e neopentecostais e a suspeita pela medicina do Estado. A representação da escola como mudança de vida é o cimento desses sujeitos do povoado, uma representação da lógica macroestrutural do estudo, enquanto ganho. Entretanto, as pessoas em suas vidas prendem-se aos laços de seus saberes e realimentam na teia do profundo saber.

Conforme aponte, o ponto nevrálgico acerca o *habitus* das pessoas em Caiçara é que o sentido de comunidade consegue salvá-los pela comunidade de laços nos povoados. Embora Caiçara tenha um *habitus* sertanejo de fundo, guardado na esteira de seu saber, não há ambigüidade no contar de sua história. Os traçados e os locais de culto permanecem na memória desses sujeitos, as/os benzedeadas (ores) circulam e são identificados: Seu Sebastião, Dona Joaquina, Dona Margarida, numa representação simbólica desses laços que mantêm a campesinidade de sua estrutura. Em Cibeles, mais isolada da estrada de asfalto, no entanto, parece mais próxima a uma lógica racional, em virtude da alteração de seu *habitus* pela presença da Assembléia de Deus e da Igreja de Cristo, especialmente desta última. Se perguntamos sobre as benzedeadas, “não tem... ou tem...”, são as respostas temerosas da representação desse saber. A localização e circularidade dessas personagens será vista no último tópico desse capítulo.

A primeira vertente pentecostal, a Assembléia, mantém, por outro lado, um certo aspecto de resistência contra cultural, mito fundador dessa denominação (mulheres casadas sentam-se à esquerda, solteiras no meio e homens à direita. Nas cidades esse “costume” vem se modificando). Acredito que é esse fator que a torna uma denominação que cresça no mundo rural (conforme abordo no Capítulo 2) mais do que a Universal, por exemplo. Típica igreja de matriz de significados racional, urbano, individualista, hedonista da salvação, aqui e agora. A Assembléia, porém, tanto em Caiçara quanto em Cibele, reascende um sentido de comunidade via orações e cultos privados no dogma do arrebatamento que pode ser visto na Harpa Cristã, cânticos tais como “mui breve Cristo voltará e os seus ao céu levará (HARPA CRISTÃ, 183, BÍBLIA, 1995)”. Às representações da ancoragem da assembléia na vida de seus fiéis acrescentam-se às visões de mundo da lógica camponesa.

Em Caiçara, as festas católicas (da Igreja N.S da Guia em Maio) rememoram a comunidade de santos como a folia de Caiçara, por exemplo. Reforça-se o estar-juntos. Em Cibele as festas “urbanas” como a cavalgada ecológica e os cultos privados são também formas retraduzidas dessas comunidades primitivas: importa estar-juntos em unísono aquecendo-se como brasas uns aos outros. A participação dos vicentinos e a presença da Assembléia de Deus em Caiçara são feixes dessa mesma matriz do estar-juntos do sentido sertanejo de sua gente contra a lógica hedonista da Igreja de Cristo (uso de som *High Tech*, habitus racional individualista, apelo a idéia do demônio, leitura da bíblia a esmo, estrutura de igreja tipo empresa possuindo inclusive carteira de membros).

Martins (1995, p. 68-69) ao estudar o campesinato brasileiro relata experiências religiosas tais como conversões ao pentecostalismo ocorridas em Catulé no ano de 1954. Nesse processo deu-se início a uma matança geral, de crianças, inclusive. Esse surto místico foi analisado por Martins como passagem desses posseiros a possuídos. A referência à besta fera feita Por Velho (1987) no norte do país entre os caboclos demonstra de que forma circula o imaginário medieval, prenhe dessas figuras: anjos, demônios, almas penadas, lobisomens e que são ressemantizados via pretensa racionalidade pentecostal.

Os usos e costumes da Assembléia coincidiram com a moralidade e o aspecto tradicional da separação sexual (casa/rua, mundo feminino/masculino) de forte sentido camponês. Para Oro (1996, p. 49-50), o contexto formador do *habitus* camponês casa-se com a matriz ascética do pentecostalismo da Assembléia: “muitos pentecostais possuem um passado no meio rural e sustentam valores tradicionais, especialmente nos campos da moral e da religiosidade.”

A Assembléia articula-se como uma forma de utilizar a ordem para proveito próprio. É esse o domínio desta Igreja no meio rural, sendo salvos pela palavra de Deus devem falar de outra forma sobre o ser camponês: resistente a dura imposição da estrutura econômica, reforçar a moralidade e a honra de seu *ethos*, demarcar a exclusão na forma acética de seus pares, acentuar exclusão do homem do campo *tout court*. “O camponês brasileiro é desenraizado, é migrante, é itinerante. (MARTINS 1995, p. 17).” Certeau acrescenta (2005, p. 78-79):

Os crentes rurais desfazem assim a fatalidade da ordem estabelecida. E o fazem utilizando um quadro de referência que, também ele, vem de um poder externo (a religião imposta pelos missionários). Reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por ‘super ações’, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita, e com razão. Um uso popular da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida.

Cibele reinventa-se na lavoura comunitária, na cavalgada ecológica, nas trocas de seus mínimos. O estrangulamento de caiçara via avanço do capitalismo no campo suscita estratégias de reinvenção, pedido de socorro que altera a representação do “esquecimento” de que seus sujeitos queixam. Caiçara ancora-se na ebulição popular das festas como a folia, da missa na roça, da rejeição pela Igreja de Cristo, todas estratégias de manutenção de um código de matriz simbólica camponesa, reatam os laços pela memória desses momentos sociais.

Utilizando o modelo do tipo – ideal weberiano posso afirmar que Cibele tem o *habitus* do lugar (patrimônio) e da roça, Caiçara tem o *habitus* do lugar (patrimônio), da roça e do não-lugar do sertão ligado ao profundo saber camponês como forma de manutenção da comunidade, proteção vinda do saber camponês:

Esquema 5: Habitus do lugar e do não lugar

A.1) *Habitus* do não lugar: Cibele « _
Caiçara » +

A. 2) Saber Profundo:

Cibele (periférico e reticente) «-----» Caiçara (central e eloqüente)

Dessa forma, Caiçara embora seja menos isolada, tenha um maior trânsito de pessoas e uma menor circularidade (aparente) entre elas e uma maior proximidade de gente de fora pode ser classificada como um bairro de estilo urbano de intensa ruralidade, como os da periferia de cidades como Goiânia, por exemplo. Embora a idéia de representação “sertaneja” tenha sido mencionada mais vezes em Caiçara, por ser mais antiga, o contato com o outro a define na fricção fronteiriça entre tribos de maior ou menor ruralidade. É como se fosse a primeira vista uma cidade dormitório, mas que encerra um sentido de tribo sertaneja circundada, traspassada pela imposição do capital. É justamente essa proximidade que lembra à memória a essência de seu *ethos* e visão de mundo que a macro estrutura não absorve por inteiro: o imaginário, a estrutura familiar e de trabalho (ver o depoimento da roça de seu Afonso *versus* os das catadoras de pimentas), o saber das benzeções.

Esse dizer tem uma centralidade de eixo organizacional da comunidade que possui na briga de sentido simbólico⁸⁶ um contrato apaziguador entre seus agentes. Como se Caiçara fosse comparada na parábola do filho pródigo a essa personagem. Cibele (embora mais jovem seria a personagem do filho mais velho). O primeiro vai e gasta os bens do pai, mas se descobre, descortina a identidade de que ele verdadeiramente é e não o que deveria ser. Cibele é o filho que não saiu de perto (do universo de que é origem), mas por isso mesmo não viu, ou veja menos aquilo que a constitui verdadeiramente. Sob as amarras do capital Caiçara se descobre, Cibele mais incauta inebria-se pela lógica hedonista (falo do papel da Igreja de Cristo que está na comunidade desde 1992), embora não assuma por inteiro, porque está relativamente “isolada” desse universo, ambas no entanto, gerem-se pela matriz cultural de saber profundo. Seu Afonso da Horta é um desses sujeitos de saber profundo, emblema do que tento demonstrar. Nasceu em Minas, foi criado “toda vida em Caiçara”, fez cursos sobre plantação, drenagem de solo, mas no que ele confia mesmo é em seu saber, aprendido “não se sabe de onde”, tal como Mennochio, de cabeça:

Afonso da horta

O senhor mora aqui em Caiçara a quanto tempo?

20 anos. Eu sou de Minas, de Passatempo.

Eu só nasci em passatempo. Vim pra cá eu tava com dois anos e acabei de criar aqui, né? Aí se for pra mim voltar lá hoje eu estranho. Que lá a região é fraca demais, terra ruim, dá trabalho. Eu voltei lá quando eu tava com uns 21 anos de idade... hoje eu to com 52 anos.

⁸⁶ Na escola os dizeres católicos e da assembléia estampados lado a lado em virtude do dia das mães é um exemplo, bem como na refeição o suco industrializado rega o *cumê* antigo: arroz, feijão e mistura.

O senhor veio foi para caiçara mesmo?

Não nois veio pra Rio de Peixe aqui... mas só tinha Caiçara mesmo. Sou casado, uma filha mora aqui a outra mora em Goiânia.

A vida aqui eu adoro. Eu cuido aqui da horta tá fazendo dois anos. Eu mais gosto é de cuidar de horta. Eu, mode um problema meu, eu sofri uma parada cardíaca... e aí esse serviço eu faço ele ele á um serviço maneiro... porque eu só agüento trabalhando em horta, porque o serviço braçal, foice, machado, esse eu não dou conta não.

Antes eu trabalhava na roça, fazia de tudo. Aí a gente foi aprendendo na horta caseira, foi aprendendo com os amigos, a gente andava, a gente via, aí foi praticando.

Este ano já saiu um curso aí, já aprendeu alguma coisa que a gente não sabia. Mas eu mesmo falei eu vou assisti o curso, mas pro que eu já sei... eu não preciso não, é assim bom para alguma coisa que a gente não sabe...

O diferente que eu aprendi no curso, foi só o veneno caseiro que eu não conhecia... urina de vaca, e um outro tipo de plantação... mas eu não uso... aquilo lá foi só a aula que ele deu... ta tampado até hoje... e eu não vou usar... eu acho melhor manter a horta no limpo, inseto vê, pegar e matar do que passar o veneno... Aqui eu mando para o Faina, e o que vende aqui é para manter a horta.

Figura 20: Afonso da Horta.



Fonte: Acervo da autora.

Embora tenha ter feito o curso, entrado em contato com o saber racional, Afonso assinala que não precisa dele, “aquilo foi só aula que ele deu”, mas, “pro que eu já sei... eu não preciso não”. A representação do saber em Caiçara assegura-se na identificações com o universo camponês emaranhado da lógica urbana. De acordo com Ellen e KlaasWoortmann na análise sobre a lógica e a simbólica da lavoura camponesa (1997, p. 11): “a transmissão do saber é mais do que transmissão de técnicas: ela envolve valores, construção de papéis, etc.”

A relação trabalho, terra, família que engendra o saber camponês é um apelo deste povoado a um retorno às raízes camponesas. Seu Afonso é um personagem deste saber. Quando a lavoura comunitária é citada neste povoado a idéia de comunidade não parece clara, e não é reforçada por esse intermédio, como ocorre em Cibeles. Nesse último, a lavoura atinge as pessoas naquele lugar. No entanto, as pessoas de Caiçara pontuam em seus sujeitos de saber profundo, tal como seu Afonso, os paradigmas da profundidade, recorrendo à tradição camponesa de que precisam para recordar em que o trabalho, a terra, a família são os eixos que mantêm o povoado vivo.

Cibeles, por outro lado, parece ser dominada à primeira vista pela natureza e menos pela racionalidade da macro estrutura econômica. Neste contexto, a circularidade entre pessoas vai costurando uma rede afetiva típica de uma comunidade de estrutura camponesa tão somente. Ocorre porém, que há um aspecto concorrencial bastante forte. O contrato dos agentes na briga por bens de salvação é bastante acirrada e o isolamento (digo de Cibeles em relação a estrada que é de terra) poderia aparentemente protegê-la da lógica racional. A representação da Assembléia de Deus (rígida demais), da igreja católica (negligência no tocante às missas mensais) e a presença por parte dos fiéis da Igreja de Cristo são forças que brigam neste campo. Esta última, além do contato político e do acesso à prefeitura de Itapuranga dá uma roupagem diferente a esse *habitus* primário. Dos 222⁸⁷ moradores 93 são evangélicos totalizando 42%. Desses 93, 50 são da Igreja de Cristo. A Assembléia foi perdendo em capital na briga por bens de salvação. No entanto, a AD possui 70 membros contando os da “roça” (43 de Cibeles e 27 das regiões vizinhas). A representação da AD por parte dos fiéis da Igreja de Cristo é exemplificada pela frase: “cala onde deve falar, fala onde deve calar”.

Esse aspecto da novos significados religiosos, desde a década de noventa, altera a centralidade da matriz camponesa, seu *ethos* e visão de mundo. As formas tradicionais, a moralidade, a fartura, os mínimos são lidos em novos tempos globais como “tomar posse da palavra”, “ser próspero”. Nessa luta entre evangélicos e seu poder de força nova lógica acompanha um silenciar das formas camponesas do saber que aparece periférico no povoado. Um dizer ambíguo sobre a localização da primeira Igreja Católica (“ficava na entrada onde é a rua asfaltada”/“ficava onde sempre esteve”), sobre se há ou não benzedeiras (“tem”/“não tem”), fazem com que a circularidade entre as pessoas e esses sujeitos, guardem esse saber profundo.

⁸⁷ Levantamento feito em documentos do cartório local.

O profundo é mais praticado no cotidiano de Caiçara apesar da estrada que corta a cidade. Caiçara é uma cidadela medieval, enquanto Cibele está a caça das bruxas porque o *tónus* racionalista invadiu o *habitus* de seus sujeitos. Não é que a crença nos demônios não esteja no imaginário do campesinato de memória pagã, mas que a volta desse sentido de expurgo, neopentecostal está presente na memória subterrânea desses sujeitos como a passagem da Era Medieval a Era Moderna. A pobreza comunitária é a demonização de uma amarra coletiva que na igreja é lembrada como a vida anterior à conversão e que hoje na riqueza e na posse da palavra Jesus pode salvar, dar a retribuição do filho que crê na riqueza e na mudança. Modelos de sentido similares aos neopentecostais: Igreja Universal, Comunidade Cristã e Igreja de Cristo.⁸⁸ Para os curandeiros e benzedoras convertidos outros nomes aparecem: obreiros, pastores. Esse é um dado também visto na Assembléia de Deus, mas o fator da riqueza como dom divino é mais trabalhada pelo neopentecostalismo.

O apelo à maldição é típico desse expurgo ao atraso, “perda de tempo” (folias, benzeções): pobreza, vida antiga e desejo de mudança no eclipse do saber profundo pelo saber perito do cálculo e da lógica racional, que contradizem a representação tradicional sobre o mundo dos sujeitos de Cibele. Esta é comunidade em que seu saber profundo está mais ameaçado por ser considerado não legítimo, varredura por debaixo do tapete de saberes arcaicos da identidade desses sujeitos, identidade em crise. Abordo a seguir a representação para a lógica neopentecostal do suicídio como fato social e da crença na feitiçaria de tipo contágio. Essa referência é outra inserção de uma lógica neopentecostal da explicação do suicídio (na fala dos fiéis da Igreja de Cristo) que no dizer dos adeptos dessa denominação propensão de suicidas dá-se mais entre os católicos. Não é o que Durkheim vira no século XIX e que comparo com base no relato de Itamar. O alcoolismo, a prostituição, as crenças nas feitiçarias e ritos camponeses são substituídos pela idéia de prosperidade. Entretanto no contexto da fala dos convertidos na liminaridade entre a vida tradicional que está em crise, o *ethos* católico de antes e o pentecostal de agora é indício da concorrência entre as lógicas simbólicas. O suicida perde a sua referência, seus valores estão em xeque. A coesão tradicional da crença é abalada pela passagem de um fio neopentecostal que enxerga a crise (social de variação individual) pessoal como maldição hereditária que atrasa a pessoa e deve ser quebrada na Igreja.

S2 - Ai [] alto [] é isso quando alguém que abre a boca porque a palavra tem poder então quando alguém fala ele ta fazendo uma maldição, e aquela

⁸⁸ Ainda sem estudo conforme pesquisa bibliográfica.

maldição pode acompanha segundo a bíblia até a 3º a 4º geração, se num fô quebrada ela vem arrastando o [] né até chegá.

S1 - O quebrado...

S2 - Agora a hereditária, por exemplo, um pai morreu de suicídio, aquela maldição, depois vem também, vem acompanhando até 3º e 4º geração.

S2b - É quando Itamar fala quebrada [] deixa eu te falar: eu não conheci, aliás, eu conheço o Itamar acho [] conhece ele/sei (s2)/, cê já viu como ele anda né, toda... aquilo foi um tiro. A família da minha mãe, foi uma maldição de suicídio com um tiro de revólver [] a pessoa,/ã (s1)/, é ele mesmo atirava nele, a família da minha mãe/no ouvido? (s1)/, ouvido e eu não conheci ele, minha mãe me contava/mas atirava dentro da boca ou no ouvido? (s1)/, no ouvido, mas a minha mãe contava: “ah fulano, tio fulano de tal suicidou, tia fulana de tal deu tiro no ouvido; depois, isso foi em Minas, quando nois... depois já deu casada, veio esse homi fala nesse [] né que hoje ele mora em Itapuranga ele [], Seu Zeca []; quando eu conheci ele, eu não encarava ele de jeito nenhum, ai um dia eu perguntei pra minha mãe: “mãe porquê seu Zeca tem o rosto, a boca dele daquela jeito? “Ela falou assim: “Foi um tiro que ele mesmo deu nele um tiro/[] (s1)/, [], a boca dele é toda torta, o olho todo puxado pra fora; e ai o que que aconteceu, começou a surgir as pessoas que é mais esclarecida que tinha que ser quebrado a maldição, que esse espírito [] fazendo as pessoas [], então graças a Deus hoje/diminuiu muito? (s1)/, nossa a família da minha mãe graças a deus já num... né. É uma geração mais nova né então mas...

O suicídio, como fato social, exemplifica as atitudes individuais que refletem uma maldição de contágio (nível individual em contato com um contexto social, ir a um centro espírita por exemplo) a uma maldição mais estrutural (demônios hereditários: suicídio, alcoolismo, pobreza etc). Uma e outra devem ser quebradas e se referem à estrutura tradicional nas crenças antigas demonizadas na representação do neopentecostalismo: da crença a uma crença maior da força dessa tradição que atrasa a vida da pessoa. Não é uma ruptura na crença, mas um expurgo dessa estrutura tradicional que ainda se crê, que é, entretanto, um empecilho à mudança de vida do indivíduo.

Segundo Eliade (1998, p. 326):

A expulsão dos demônios e dos espíritos, o regresso simbólico ao caos primordial, tudo isso significa a abolição do tempo profano, do tempo antigo. No qual se verificaram, por um lado, os acontecimentos destituídos de sentido, e por outro, todos os desvios.

Para Durkheim em sua obra *O suicídio* que data de 1897, há uma indagação central “quais são as fronteiras que unem os homens uns aos outros?”, como a sociedade se conserva? A questão da solidariedade social é fundamental no pensamento de Durkheim principalmente sobre o seu estudo do suicídio. Não é objetivo traçar uma correlação do número de suicídios em uma estatística como Durkheim fez em seu trabalho, mas verificar a

representação para o universo neopentecostal desta referência ao suicídio. Durkheim quando diz que os suicídios ocorrem mais no universo protestante reforça a idéia de que em momento de crise e pela próprio *habitus* protestante o indivíduo sente-se mais sozinho no mundo, a tendência é maior devido a socialidade de base antiga, católica, ter-se fragmentado

Se em lugar de vermos no suicídio apenas eventos particulares, isolados uns dos outros e que exijam, cada um deles, exame em separado, considerarmos o conjunto dos suicídios cometidos em dada sociedade durante um dado espaço de tempo, iremos verificar que o total assim obtido não é a simples soma de unidades independentes, um todo de coleção, mas que constitui por si mesmo um fato que é novo e *sui generis*, com unidade e individualidade, e pois com sua natureza própria, e que, além disso, essa natureza é eminentemente social. (DURKHEIM, 1982, p. 18)

Durkheim afirma que há em cada sociedade uma ordem de classificação de indivíduos predispostos ao suicídio, em virtude de sua maior ou menor ligação com a estrutura basal da sociedade. Quanto maior a adesão do indivíduo ao grupo, menor a tendência suicida dada por causas sociais.

Há essa perda da coesão social constituinte de Cibele, crise de valores, em virtude de seu momento de confluência neopentecostal que desarticula o *habitus* camponês de base. Caiçara provavelmente deve ter passado por esse estágio (agonia do tradicional, entrada de novos movimentos religiosos, retomada da estrutura constituinte de seu *ethos* organizado no eixo- igreja católica, vicentinos e assembléia de deus). Em Cibele a referência a estados limítrofes de morte individual, suicídios que são citados na fala dos adeptos neopentecostais (ruptura do usos e costumes da AD, proselitismo, *glossolalia*, prosperidade e “quebra de maldição) deve ser fruto da crise dos valores pelos quais Cibele passa, um limite entre a aposta no saber perito *versus* a ambígua relação com o saber profundo que a constituiu, vetor primário de seus pares.

“A influência benfazeja da religião não se deve, pois, à natureza específica das concepções religiosas. Se ela protege o homem contra o desejo de se destruir, não é porque lhe pregue, com argumentos peculiares, o respeito por sua pessoa, mas porque é uma sociedade”. Explica, também, que “o que constitui essa sociedade é a existência de certo número de crenças e de práticas comuns a todos os fiéis, crenças que são tradicionais e, por conseguinte, obrigatórias”, para o universo católico, por exemplo (DURKHEIM, 1982, p. 129). Para o autor, o número de suicídios entre os protestantes é maior (visto no século XIX-XX), em virtude da solidão pelo qual o indivíduo na busca de salvação pessoal se encontra. Weber apontou anos mais tarde esse fator relativo ao crescimento do ascetismo intramundano

da crença na salvação e na teoria da predestinação, bem como na ausência dos mediadores mágicos do protestantismo histórico (calvinismo, puritanismo). Todos eles causas do crescimento do capitalismo, o aumento do capital individual pela desarticulação da comunidade católica de base. Esses autores validam o que procuro abordar: a pessoa da relações tradicionais que sente-se, pela busca racional da salvação, rompendo com os valores que a constituíam a família, a comunidade, em que o trabalho passa a ser encarado como dom de Deus, na busca individual e não mais coletiva.

S1 - Mas fora as amigas da sua mãe, outras famílias daqui de [], outro tipo de maldição, cê falou desse pessoal da prostituição, tem outro...??

S2 - É povo de [] mesmo eu acredito que é maldição, cê pode vê, uns fala: “não isso é hereditário, segundo o que a gente aprendeu por exemplo, na família tem um, sofre de coração, todos os irmão morre do coração, na verdade isso não é uma coisa... tem um caso que... mais no fundo mesmo é uma maldição que tem. Pode vê que quando morre um de câncer na família, quase todos também morre de câncer...

S1b - Que que faiz pra quebrar essa maldição?

S2 - Uai, num é que as igreja evangélica, são mais... sabe aquelas, mas é porque elas trabalha com arma certa.As igreja evangélica segundo a bíblia eles tem condição de quebrá [] arma certa que ta na bíblia; através de jejum, de oração.

S2b - E em todas falando que eu não aceito.../pode determinar que não aceita (s2)/, eu não aceito isso na minha vida, aconteceu, os meu familiares me disse, na minha vida não [].

S1b - E os familiares que aconteceu isso, eles era de alguma religião?

S2b - Não, que eu saiba eles eram católicos.

S2 - Tem uma coisa que gera a maldição é uma pessoa que procura sempre, sempre “terrero”

S1b - Terrero.

S2 - Aqui tinha uma mulher, ela foi pra nossa igreja, um homi também o Joaquim né, esse Joaquim ele quase morreu um dia, sempre mexia com esse, procurava ele disse que algo vinha, vinha algo [] mesmo, ele me contando, ele passou mal quase morreu, ai ele veio pra igreja e fiava possesso; você já viu alguém possesso?

PAUSA (...)

S1 - Mas essa pessoas que vão lá nenhum é da igreja evangélica?

S2b - Não... as pessoas que vão lá que num é evangélica não...

S2 - Inclusive esse vizim meu aqui, sempre eu carrego ele sabe, [] no médico lá[] ele veim aqui em casa pra mim levá ele num curador pra lá de Itapuranga, eu peguei e tentei convencer, falei:”oh isso só talvez melhore agora, o inimigo também num vai quere trabalha de derrota assim né duma vez, e geralmente a pessoa que vai num coisa desse na hora ele melhora, ele é iludido né, mas depois ele paga um preço muito mais alto...

S1b - E aqui dentro do [] tem gente que faiz oração?

S2 - Pra...?/[] (s1b) (s2)/,é evangélica faiz (s2b)/, tem... inclusive eu já fui, eu já [] uma vez eu trabalhava na mata, eu peguei um saco de arroiz pesado e eles fala.caiu a espinha./caiu a espinha (s1b)/, [... eu ia jogá bola e ficava com falta de ar/[] (s2b)/, disse que era espinha caída, eu fui lá/aonde? (s1b)/, e benzeu e sarou.

Os possessos perderam o eixo tradicional de crença, e passam a apostar na busca individual de cura a solução de seus males. *O indivíduo* (sujeito da racionalidade) pivot da era moderna convive nas tribos, como em Cibele sendo também *pessoa* (sujeito da comunidade, das tribos). Segundo Da Matta (2000), foi Tocqueville que “inventou, em 1842, a expressão individualismo” com base no trecho a seguir discuto a liminaridade entre os eixos indivíduo (sujeito da era moderna) e pessoa (sujeito da era medieval e da pós-moderna) que são manifestados em Cibele, sobretudo:

A questão central aqui, como Dumont tornou claro e repetidamente acentuou, indo além do ensaio clássico de Marcel Mauss (1974) sobre a idéia do "eu", é a diferenciação crítica entre o indivíduo como realidade empírica e o estabelecimento deste como uma entidade social autônoma ou um valor social $\frac{3}{4}$ um fenômeno sociopolítico importantíssimo, original e primordialmente associado à ideologia construída na Europa Ocidental, agigantada nos Estados Unidos e contemporaneamente massificada por meio de um processo mundial de aculturação.

Meu ponto de vista é que esse problema diz respeito a uma *passagem* da *individualização* (e da *individualidade*), que □ permitam-me a grande narrativa □ são experiências da condição humana, para o *individualismo*, que é uma ideologia (um valor ou uma determinação social coercitiva e consciente) central apenas na chamada civilização ocidental. Assim, se a *individualização* é uma experiência universal, destinada a ser culturalmente reconhecida, marcada, enfrentada ou levada em consideração por todas as sociedades humanas, o *individualismo* é uma sofisticada elaboração ideológica particular ao Ocidente, mas que, não obstante, é projetada em outras sociedades e culturas como um dado universal da experiência humana.

Outra representação que emergiu das narrativas entre os neopentecostais procurando responder quem é esse sujeito camponês de hoje foi a menção à hierarquia no reino demoníaco. Esta se dá pelo contágio em determinados povoados e sua força correlativa indo do demônio menor ao maior, da igreja mais fraca a mais forte. Assim, precisa de maior organização para a quebra de sua força:

PAUSA (...)

S2 - E tem outra coisa também, que a gente foi aprendendo assim, que o reino do inferno é muito atualizado, por exemplo também tem um caso que ela pega uma região tipo Itapuranga, ele usa essa [] também... pega uma região como Itapuranga e trabalha ali só naquela área; cê pode vê que tem uma cidade que as pessoas morre de [], tem área que cê pode vê que é uma região que acontece tantos acidentes né[] acidente, então o reino do inferno é assim, ele trabalha por área sabe, tem região que ele só age daquela forma... toda região tem um caso de maldição... nós aprendemos assim, que ele pega por área.

S1 - É tanto aqui [] que eles tem acidente, Por causa de[]?

S2b - Sempre tem um acidente ali naquela local, sempre tem...

S1 - Nesse local do...

S2b - Éh... [] O tipo de morte que a gente suicida.../[] (s2)/, tipo de acidente, daquela área como se tivesse um espírito ali né./isso (s2)?

S2 - Tem a maldição, mas geralmente é maldição, mas geralmente também da organização do reinos das trevas que trabalha naquela área, porque não vai pegar toda uma área... que cê sabe que tem escala, tem, o que nois aprendemos que o inferno também tem as como chama a.... como uma escadas tem os inferiores, superiores./uhum (s1b)/, tem os que age naquela, por exemplo... em Brasília, se você chegar lá tem um principado, em Brasília, toda cidade tem um principado que age/onde que fica esse principado? (s1b)/.Eu já vi um pastor pregá, quando ele chega numa cidade por exemplo né, e tem gente que chega um nível de tão alto de espiritual que ele conhece, que ele sabe quem é o principado, geralmente é uma pessoa alta envolvida com espiritismo... com lado oposto sabe?

S1 - E Itapuranga tem... cê acredita assim?

S2 - Eles fala que o principado do Brasil, chama “Leviatan”, e ele, ele age nas águas.

S1 - Nas águas?

S2 - Nas águas...

S1 - Então nos lugares que tem água, rios...

S2 - Eu num entendi, eh inclusive eu até marquei na minha bíblia, o pastor pregando falando que o principado do Brasil [] o nome de “Leviatan”, e ele age nas águas... agora eu num sei que forma que.../exatamente né? (s1b)/.

S1b - E o principado por exemplo teria que ser [] em Itapuranga ou não?

S2 - Eu creio que sim./[] (s2b)/.O principado, mas seja na escala deles um espírito mais baixo né.../mais baixo? (s1b)/, eu creio que um principado ele vai pega por exemplo, as capitais...

S1 - Ah por que Itapuranga é pequena?

S2 - É num sei se cÊ já ouviu falar assim []... que o homem surgiu, eu num creio naquela... na posição dos cientista que o homem surgiu do macaco.../uhum (s1b)/, e talvez até tinha outras vidas após adão, e realmente é quando [] primeiro versículo da bíblia lá fala que Deus criou o céus e a terra; no versículo dois já fala que houve né, que vê pode [] a bíblia?

S1b - É[] né, todas...

S2 - Todas são...

S1b - Olha ai no versículo de... Mateus...

S2 - No segundo versículo, entre o versículo/[]Ivete? (s1b)/, é, é um... primeiro versículo...

S1 - “...No princípio criou Deus os céus e a terra... a terra porém era sem forma e vazia, havia trevas sobre a luz, o espírito de Deus se espalhava por sobre ás águas...”

S2 - Ai oh, esse versículo primeiro... eu to fazendo ideologia... e o que a gente aprendeu foi o seguinte, entre esse versículo um e o versículo dois... houve milhões de anos... porque há uma tradução da bíblia fala que no versículo 2 que a terra se tornou sem forma e vazia, foi quando os dinossauro morreram... foi quando muitas, cê pode ver que a terra houve, ela ficou sem forma e vazia; agora na bíblia não fala mas foi possível que teve seres viventes e verdade teve, não a semelhança nossa, ai muitos dizem não é certo mas o pastor afirmou uma coisa que pode ser aquela de Lúcifer, quando ele era o chefe maior junto com deus no céu, ele foi caiu e foi mandado pra terra e os anjos que ficava junto com Lúcifer é os principados hoje/aham (s1b)/, abaixo de Lúcifer é o principado [] que age nos lugares entre o céu a e terra sabe? Agora o castigo daqueles seres...

Este adepto da Igreja de Cristo, possibilitou que eu verificasse que em Cibeles há um maior controle da igreja pentecostal e neopentecostal sobre as benzedoras, que calam o seu saber profundo. No entanto, elas estão presentes no cotidiano dessas pessoas, mais do que em Caiçara. Há dois sentidos do saber, um via racional da igreja que acentua nas crianças evangélicas um gosto pelo saber escolar já que o número de analfabetos entre essas denominações é menor, caso de Cibeles. Outro, via circularidade de saber profundo com base no imaginário das crianças, caso de Caiçara. Entretanto, a ambígua relação entre saberes em Cibeles faz com que esta tenha uma atitude reticente quanto ao peso e legitimidade deste saber. A proximidade com Itapuranga em que cresce o número de igreja neopentecostais pode ser um dado na correspondência denominação religiosa/saber profundo.

3.4 Topos IV: religião, benzeção, vivos e mortos (nascimento, vida e morte)

A existência no presente de um ofício antigo que a benzeção traduz é o tema central deste item. Materializa-se na fala, principalmente em um contexto de estudos do mundo rural que elegi para a verificação da presença desse saber, um estranhamento pela medicina. Esse conhecimento douto deixou gravado nas comunidades camponesas um sabor concorrente de um espaço que foi tomado pela Razão na passagem para o século XVII, no qual se queimaram os curandeiros, a maioria de sexo feminino (TREVOR-ROPER, 1985). A eclipse do saber que chamo de profundo baseia-se em ritos classificadores de tempo, espaço, toques, imposição das mãos e da presença de objetos sagrados de cura. Baseia-se também em pessoas determinadas, instituídas, agentes representados por parteiras (que estão na memória dos antigos), benzedoras, curandeiros (investidos de poder) desse conhecimento profundo nascido da pessoalidade das relações do mundo comunitário. Nele o sagrado feminino versava os seus ensinamentos revivido hoje em tempos pós modernos, ou melhor, nunca deixou de existir na periferia pulsante e inculta que o saber culto centralizou, aparentemente.

O que é marcante nesse processo que a eclipse da razão e da ciência *cogito cartesiana* (*penso logo existo*) masculina tenha, em pleno avanço do capitalismo flexível, mantido pela existência de formas de consultas e curas não oficiais, um apelo constante da memória do profundo saber terapêutico em tempos de tylenol genérico. A fala reconhecida é a da tradição de uma benzedura que “curou” e de um remédio que “fez mal”. Essa polaridade entre esses dois sentidos positivo e negativo chamou minha atenção pelo estudo do reconhecimento social dessa ancoragem da cultura camponesa sobre a eficácia simbólica da

benção contra a suspeita marcante do saber douto no mundo rural. Não somente nesse universo, mas pelo número de processos também do universo urbano contra erros médicos, de falsos remédios, vacinas que mataram que pululam em nossos jornais podem comprovar essa suspeita. A valorização do que é moderno parece ser mais uma “tradição inventada” da razão, da ciência do modo de ver burguês nascido na Era Moderna. Sustento essa idéia tão presente em nossos discursos. Poderia verificar esse dado em vários espaços: no mundo da moda e a utilização de um estilo “caipira” (crochês, jóias com capim dourado, roupas de chita) no *design art naïf*, na comensalidade e valorização de um gosto de mostarda a *l’ancienne* dos supermercados europeus, na opção pela comida caseira, interiorana, sem agrotóxicos. Carneiro (1998, p. 66-67) ao estudar os *Paysans des Sept Laux*, nos Alpes, insiste na noção de “ruralidades” e acrescenta:

Novos produtos são estimulados pelo incremento do turismo local, tais como: o queijo e outros produtos chamados “da fazenda”, tidos como “naturais” por sua forma de fabricação-artesanal-e sem agrotóxicos (geléias, iogurtes, patês, frangos e mesmo refeições congeladas). Essa criatividade em novas formas de produção é sustentada em parte, pela recuperação de um saber “tradicional” que teria sido negado e “esquecido” pelo processo de modernização maciça a partir dos anos 60. (Grifos da autora)

Este crédito ao antigo evoca uma suspeita que extravasa espaços e passa pelo temor pela internet, no que tange a cópia de dados, fraudes, além do perigo da pedofilia. Celulares que causam câncer e explodem, microondas aposentados pela comida a gás no devaneio do fogão a lenha. Suspeitamos do que é “moderno” e traduzimos em nossa fala essa suspeita, opinião que alinhava de senso comum essa reserva quanto ao novo.

Existimos e pensamos sobre esse existir, embora não a todo momento refletimos sobre ele. O arbítrio cultural é naturalizado e soltamos na fala valores que (a) creditamos. A razão é resultado de um complexo de fatores. É um dado a mais da realidade dos sujeitos, e não é a sua única explicação. A ciência médica, exemplo desse pêndulo racional, pode ser vista nos pequenos povoados com esse sabor de suspeita, já que a presença de um saber arcaico ligado a cura pelas jaculatórias, ervas caseiras tem um resultado quantitativa e qualitativamente melhor. Representações da fala popular na tradução de uma memória oral de um saber profundo. Jacques Le Goff (1996) preocupado com a democratização da memória salienta que o poder que a história conserva em guardar no texto um saber oral divide os que tem e os que não teriam salvo a sua identidade. Algumas fontes oficiais tomam a fala da elite e causam perigo a identidade do “homem comum”. O texto guarda a chama sagrada da memória. Penso que a presença da história como arcabouço de um saber e de um poder é feita

nas práticas de um saber profundo, muitas vezes oculto e que esse temor poderia ser deixado de lado ante a prerrogativa da oralidade, do aprender não sistêmico que a benzeção em pleno século XXI é exemplo. O papel, o texto traduzem um exercício em comprovar um saber que “se sabe, mas não se pode falar alto”. Paradoxalmente não minimiza esses saberes não doutos. A prática cotidiana desse homem ordinário, comum, benzedor (eira), sustenta a sua legitimidade por intermédio de saberes praticados porque são usados; as curas não oficiais exemplificam isso. Astúcias são guardadas na arca da memória, repassadas no contar da prosa social. Certeau assinala:

Mesmo das práticas só se há de reter os móveis (...) ou esquemas descritivos (...) deixando de lado o inarrigável de uma sociedade: modos de usar, as coisas ou as palavras segundo as ocasiões. Algo essencial se joga nessa historicidade cotidiana, indissociável da Existência dos sujeitos que são os atores e autores de operações conjunturais. (CERTEAU, 2005, p. 82)

No mundo da razão, o que ajuda a eficácia da cura médica são os diplomas e artigos de jornais, prêmios recebidos e a quantidade de especializações feitas, paliativos da suspeita. Precisa-se especializar em títulos para comprovar o que a “fé natural” instituída pelo dom do *xamã*, curandeiro ou benzedora tem de sobra – a crença pessoal e comunitária de um profundo saber. Um contrato social apostando na prática cotidiana e na força vital do mana que resiste ao tempo. Essa terminologia foi estudada por Mauss (1980) entre os grupos da Melanésia. *Mana* é substantivo, é adjetivo, é força vital. Fé e *Mana* são similares, derivam de um substrato de ritualização e precisam existir para que a cura tenha a sua eficácia. Perder a fé é perder o mana. O corpo falece com o fenecimento desse código de crença. Ele se realimenta na profunda certeza desse saber que é um poder dado, identificador de um sujeito que carrega esse dom. Mauss diz que “todo médico, todo pastor é em certa medida um curandeiro”. Essa bricolagem de crenças nasceu da ritualização arcaico da alquimia do benzedor e sua terapêutica. Mauss acrescenta:

Pouvoir de sorcier, qualité magique d’une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement; il nous présente, réunis sous un vocable unique, une série de notions dont nous avons entrevu la parenté, mais Qui nous étaient, ailleurs, données à part. Il réalise cette confusion de l’agent, du rite et des choses qui nous a paru être fondamentale en magie⁸⁹. (MAUSS, 1980, p. 101-102)

⁸⁹ Poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, ser encantado, agir magicamente, nos apresenta reunidos sob um vocábulo único uma série de noções em que vimos o parentesco, mas que nos eram, aliás, dadas a parte. Ele realiza essa confusão do agente, do rito e das coisas que nos parece ser fundamental na magia.

Essa passagem compõe a estrutura de um processo de benzeção. Muitas são as formas desse contexto terapêutico, santos, orixás e guias para cada mal específico, além do ritual e das personagens envolvidas nesse ato. Elda Rizzo Oliveira (1985) acrescenta que a benzeção produz conhecimento, é um saber do mundo rural construído pela história de vida dos camponeses, sua ligação com a natureza e sua memória.

O saber profundo passa como conteúdo encenado dentro do universo privado das casas, seus quintais, fogões a lenha de onde sai a panacéia de muitos males, males desses sujeitos que se curam nas benzeções, cuja eficácia simbólica tem se tornado cada vez mais “forte” num movimento de retorno ao profundo de nossa memória de crenças coletivas. As benzeções tornam cada vez mais presentes como opção de cura desses sujeitos. Nesse sentido, procuro demonstrar a guinada de núcleo de sentido que vivenciamos, retorno ao tradicional, sede de ressemantização que cuida dos saberes das gentes do sertão. Na fala de um de meus interlocutores, seu Antônio de Caiçara: “fui curado de benzida de cobra, o benzedó me curou de longe... fez oração... meu cunhado já não teve a minha sorte o médico passou o remédio errado e ele morreu.”

Esta suspeita pela medicina do Estado, representada pela presença mensal dos médicos das cidades circunvizinhas e da carência de medicamentos e de médicos é um dado importante. Além deste fator, a permanência de uma crença viva nas raízes, plantas medicinais e na aposta que esses sujeitos tem em seus benzedores eleitos, novos e antigos, reforçam esse ofício como aquela certeza incontestada de sua eficácia. O fato dessa carência apontada, entretanto, é uma representação social que mascara o sentido maior que quero expor – mesmo se o atendimento médico fosse “eficaz” a crença na terapêutica popular seria a referência para esses sujeitos. É por essa ligação do estar-juntos que o espaço pulsante desse freio é o dos povoados: neles o saber profundo das benzeções é tecido, costume antigo, “torcidas de nariz” às curas dos médicos e aos seus remédios. Aposta no concreto conhecimento das ligações pessoais de valores aprendidos na memória cultural. Woortmann (1990, p. 17-18) traz em seu texto *Com parente não se neguceia* um relato sobre um sitiante que embora tivesse valores racionais em termos weberianos apostava no saber profundo, camponês, ligado à crença na terra, que é de Deus:

Embora analfabeto, revelava-se perfeitamente racional, nos termos de uma lógica empresarial. Em certo momento considerou que seria necessário mandar benzer o gado, condição *sine qua non* para o sucesso de sua estratégia, e lembrou-se, então, de que o benzedor que havia fechado o seu próprio corpo contra doenças havia falecido poucos dias antes. Como a força da reza termina com a morte do benzedor, era preciso fechar o corpo novamente com outro benzedor.

A suspeita pela Modernidade e o crédito das comunidades volta a cena nesse momento reconfigurando um papel ao mágico e um domínio presente do “sexo bruxo” (PITANGUY, 1985) e das curas no mundo privado das casas. O papel da medicina institucional (dos hospitais) reforça a relação coletiva de um controle do corpo na Era Moderna contra o atendimento pessoal entre o curador e o paciente da Era Medieval, essa idéia foi trabalhada por Foucault (...) “com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolveu-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho (FOUCAULT 2004, p. 80)”.

De um lado temos a cura privada mágica da relação pessoal, de outro, uma condução coletiva de um corpo segmentado em várias especializações, otorrinos, médico de tronco e pescoço, partes de um totalidade. Esse todo é o corpo biológico, emocional, religioso, é o *anthropos*. Nas comunidades a relação pessoal das curas é um dado dessa própria condução desses sujeitos entre si, no estar-juntos. Saberes passados imposições de mãos, jaculatórias, conversas entre curador e paciente. Elos perdidos no mundo racional douto da medicina. Entre sertão e roça esses sujeitos de relação pessoal nas comunidades de Cibeles e Caiçara têm o direito ao próprio corpo: a resistência, ou melhor a sua existência cultural desse saber, passa pela posse do corpo, poder sobre seu controle que no mundo racional se desfragmenta. Nas comunidades, ao contrário, tenta-se recompor o sujeito a partir do seu atendimento pessoal, alvo de saberes curativos da benzedeira. A cura diária é feita por esses sujeitos de saber profundo em que se confia, e o hospital é um máquina de curar que coletiviza ao mesmo tempo que homogeniza os seres, diferentes em sua totalidade, pessoas em sua subjetividade, tratadas dessa forma pelas mãos das benzedeiros.

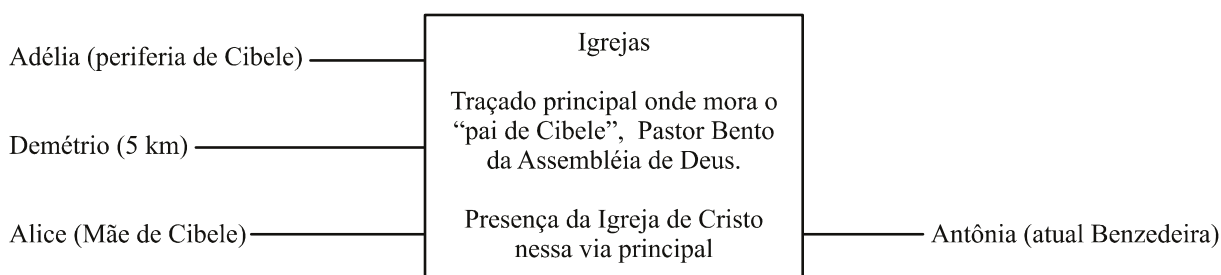
Em Cibeles, conforme aponte, a ambigüidade em relação às benzedeiros (Alice, Rosa, Antônia) e curandeiros (seu Demétrio que mora na roça) é fator importante no entendimento da briga entre agentes com maior ou menor capital simbólico de cura. Embora a crítica que teci a respeito de Bourdieu na introdução sobre ser negligente quanto aos sujeitos, sobretudo do saber feminino, não poderia deixar de pensar na idéia de campo para exemplificar o que ocorre nesses povoados no tocante a esse saber.

Há uma centralidade, um eixo legítimo dos que podem ter acesso à cura, racional e simbólica (pela fé) – médicos, agentes de saúde, pastores instituídos de poder, antigas benzedeiros (dona Judite, Dona Albertina) que se tornaram pentecostais e são agentes de saber e de cura. Na periferia desta comunidade estão – as benzedeiros, feiticeiras que “fora do

mundo” são procuradas pelos católicos para o atendimento de males: quebrante, espinhela caída, olho gordo. Para problemas de saúde (gripes, resfriados, pressão alta) as raízes vêm de Dona Adélia. Para os casos mais complexos: trabalhos, despachos, benzeduras de cobras, o curandeiro Demétrio é a solução. Todos chamados de feiticeiros na representação dos pentecostais e neopentecostais.

O habitus pentecostal nesse campo simbólico de cura reinverte no discurso a importância destes benzedores, entretanto guarda uma suspeita de seu poder, tal como os inquisidores curiosos do início da Modernidade, especulando com um ar negativo sobre as artimanhas deste outro: possuído pelo demônio (no qual se crê) ou feiticeiro (no qual se tem medo). Portanto, a racionalidade é mais crente do que julga ser “neutra” quanto a esses efeitos, é essa a representação do papel das benzedoras em Cibebe.

Esquema 2: Topos de Benzeção em Cibebe.



A escolha negativa e marginal do feiticeiro, no entanto já é característica do estar-fora-do-mundo e guarda certo individualismo, não como valor dentro da concepção do indivíduo (personagem do ocidente racional), mas como posição do feiticeiro já analisada por Weber (ver DA MATTA, 2000), do estar-fora – do-mundo como atributo do mágico para a cura na coletividade. Renunciar ao mundo é ser anticomplementar, saber das coisas, zombar da ordem legítima tal como Dioniso. É ser ao mesmo tempo recíproco, dado importante do estar-juntos em Cibebe como anticomplementar/periférico. “A tradução mais correta para 'estudioso' [ou sábio, *scholar*] (um homem que sabe das coisas) entre os Tiv, é feiticeiro” (BOHANAN, apud DA MATTA, 2000). Para Geertz estudando a obra de Evans Pritchard sobre os Azande ressalta a estrutura da crença na feitiçaria dadas as suas variantes no contexto rural: “Quando o próprio Evans- Pritchard estava doente – ou, em suas próprias palavras, sentia-se ‘pouco saudável’ – e se indagou em voz alta, na presença de alguns azandianos, se a causa de seu mal-estar não teria sido as muitas bananas que comera. E eles: ‘bobagem, banana não faz mal, deve ter sido feitiço.’” (GEERTZ, 2001, p. 119).

A narrativa de dona Alice como “mãe de Cibele” complementa-se com a entrevista com o pastor Bento, da Assembléia, que se referiu como pai de Cibele. A mãe, Alice, benzedeira, antiga parteira, oitenta anos. O pai um homem de sessenta anos, pentecostal. O discurso, a representação sobre as benzedeiros como “algo que não existe”, ou como prática de feitiçaria reforçam a luta entre mãe – mundo feminino, pagão, camponês, benzeção, saber das parteiras) contra o pai – mundo racional, ciência, posto médico (dos doutores Hiron e Getúlio), masculino, dominador. O traçado do asfalto que corta a “principal” rua de Cibele é prova disso. Nela o comércio, as igrejas pentecostal e neopentecostal competiram e ganharam contra o discurso de Dona Alice, pioneira, católica que e se queixa porque deveria ter sido asfaltada (ver mapa de Cibele) a sua rua, que sempre foi a principal, paralela à rua do comércio, partiria da entrada, passaria pela igreja católica e seguiria até a rua que vai “morrer no cemitério”, novamente, a Vila de Confins de Mário Palmério. Em Cibele, conforme fala de Dona Alice “quero dar o derradeiro suspiro”.

Analiso as entrevistas das benzedeiros em Cibele, depois falo da benzeção e de seu traçado em Caiçara e faço um esquema “receituário de benzeção”. Esta tese afirma que o ato de benzer nas comunidades retoma a teatralidade segura do cotidiano, a lógica do tocar maffesoliana (2006, p. 134) “estar-juntos permite tocar-se” dessa religiosidade de saber profundo.

Dona Antônia conta de seu ofício de saber profundo, e reitera na fala a memória desse aprender não institucional, embora pleno de ritos e regras coletivas. Como aprendeu a benzer? Quem instituiu a ela esse poder de benzedeira, de feiticeira? Pessoas apresentam receitas de médico, resultados de exame para ela olhar, “as vezes ela falha”, confessa. As provas racionais: exame, fotos do doente indicam que ao lado do “desencantamento do mundo” convive uma crença profunda e mais segura no universo encantado de raízes, rezas e cura espiritual.

S1b - E tem gente que sabe que a senhora...

S2 - Ih tem dia que entrega esses negócio pra mim de exame... vem acha que eu sou médica falei não, eu tem dia que eu falho.

S1b - O povo vem muito aqui então?

S2 - [] tá aí... eu já falei que [] benzo mais, do jeito que eu benzo [].

S1 - A senhora num preocupa que nois acredita...

S2 - Não pois é eu sei que ceis [] credita né?

S1 - O povo que vem pedi que a senhora benzer escondido vem de tudo quanto é religião?

S2 - Hum... [] vem... [] é.

S1b - Vem por exemplo uma pessoa da assembléia benzer?

S2 - [] da assembléia?

S1b - Uhum.

S2 - Não.

S1b - Vem mais de qual?

S2 - É assim mermo da minha religião né, crente cê sabe na nu gosta/mas nem os menino? (s1b)/, [] crente é [] de jeito nenhum.

S1b - Mas não vem benzer nem os menino quando tão...

S2 - Nem os menino...

M.E: - Quem ensinou a senhora?

D.A: - Foi um subrim meu, uma irmão minha rs. Minha mãe também era benzedeira mas ela num ensinava nois não, eu aprendi com minha irmã e meu subrim.

M.E - E a sua irmã aprendeu com quem?

D.A - Foi um vizinha dela lá de Itapuranga.

Antônia fala sobre o porquê não pode benzer e se contradiz, aprendeu a benzer com a mãe “de ficar olhando” e com a sogra “as veiz eu ficava com ela ela falava, pegá umas raizada que cê tem que conhecê... os véi vai morrendo e os novo tem que aprendé”:

S1 - E essa história, porque que seu marido ficou bravo, com essas coisas de benzeção, que que é que houve?

S2 - É porque [] por isso que ele num gosta ele falou que faz o bem pros outros depois [] só isso, que ele tá ai né... que era pra ter cuidado [] eu sou [] pra fazer[]... a minha mãe também rumou isso [] coitada ela era boa pra benzer, ela morreu né ih eu num importo não, Deus tá vendo que eu num [] essas coisa né/éh (s1)/, eu num importo que fala não.

S1 - E a senhora gosta ai do padre que vem ai?

S2 - Nossa eu adoro principalmente esse Severino rs gente boa, o [] também é boa pessoa né rs... que ele é mais coisa do que o Severino né?

S1 - E o povo quando falta remédium, quando o povo tá mais assim doentim vem aqui pra senhora dá uma benzeção?

S2 - Uai vem... [] vem

S1 - Traz menino, traz [] e tudo?

S2 - Traz minino, os véi tudo vem []...

S1 - A senhora tem amizade ai com o pastor, assembléia também a senhora conhece?

S2 - Ah eu conheço né agora, esse aqui que é eu num tem muito costume com ele que ele mudou pra i um dia desse né, da igreja de cristo mas lá da assembléia eles é gente boa até.

S1 - Visita a senhora?

S2 - Não por enquanto ainda não veio aqui também não rs... [] num vei aqui não.

S1 - Então além do fedegoso, quais as erva que a senhora mais usa?

S2 - Eu aqui oh, santa maria, aqui quer vê, [] oh!

S1 - Bom pra que?

S2 - É bão pra gripe... aqui oh isso aqui é o sabuguerim... esse aqui é o [] só também, meu puejo cabô ai ele vai, eu pranto ai ele vai dando aquelas lêndia né... e vai inté que caba.

S1 - E puejo é bom pra que?

S2 - puejo é bão pra gripe.

S1 - Hum...

S2 - Bão demais.

S1 - E a senhora benze os de casa?

S2 - Uai... de veiz em quando eu benzo a Emi né que ala fica ruim... mas o rapaiz [] num gosta, ai num benze não.

S1 - Sua mãe benzia a senhora?

S2 - Benzia, nossa... qui qualquer coisinha ela tava empurrando [] rs.
 S1 - E levava oéis pra benzer em outra pessoa também?
 S2 - Levava não.
 S1 - Era ela mesmo?
 S2 - Era porque era ela mermo né?
 S1 - Que benzia?
 S2 - É!

Dona Antônia ressalta sobre o fraco poder dos remédios indicados pelos médicos:

M:E - Vocês sempre, esses médicos ai, eles ajudam vocês assim, qual dos dois que dá mais certo?
 D:A - Uai o Dr, Getúlio é inté bãozim demais, Dr Hiltom também não é ruim não... esses dia ai minha fia passou um remédio pra mim, quais que eu fui embora com esse remédio... remédio brabo, mas eu fiquei ruim, fala que vem Sexta as veiz, mas num vem...

Diz também sobre a confiança no seu saber, (a) creditada pela comunidade de Cibele que a indica ou como “feiticeira” (por isso o marido a “proíbe” de benzer) e ou como a “mulher dos ramos” e ensina uma oração que associa o ramo (fedegoso) aos males (quebrante, ventre virado, mal olhado):

M:E - É o fedegoso né que benze?
 D:A - É fedegoso ai a gente fala o que que eu benzo, benzo de quebrante, de ventre virado, de mal olhado, benze deste mal, benze com toda raizada, benze com fé nas três pessoas da santíssima trindade Nossa Senhora espírito[sentado?] seu filho verdadeiro só isso.
 M:E - Tem hora pra benzer?
 D:A - Não... no correr do dia assim qualquer hora...
 M:E - Benze á noite?
 D:A - De noite não, que de noite eles fala que num vale né, a pessoa tem que ter muita fé, eles fala isso agora num tem fé ai a gente benze assim mesmo né, mas benze mais é cedo assim, meio dia, [] não.
 M:E - E a senhora ficou então é conhecida na cidade?
 D:A - Uhum conhecida né?
 M:E - E o povo vem aqui?
 D:A - Vem, o povo vem... i aquela D. [] mermo [] que que é que ta oiando lá [] rs... e povo que é rs... é curioso esse [] ai ai... ela mermo tem uma fé doida comigo...

Essa *fé doida* que garante o “mana” sempre vivo das benzeções, uma estrutura de crença individual e coletiva nas curas, esteira de um tempo antigo revivido, existente:

Na maneira de as benzedeadas verem o mundo, e o seu processo de legitimação dentro dele, sempre estarão: de um lado, os clientes e, de outro, a constelação de relações de que eles participam, como os amigos, as famílias, os parceiros, às vezes o médico, o padre, a professora, legitimando

ou realimentando o seu dom, para que ele sempre aceso e atuante.
(OLIVEIRA, 1985, p. 42)

Falo a seguir da crença na Benzeção de dois participante da Igreja de Cristo, que são da alta hierarquia dessa denominação. Demonstro que antes havia a crença e hoje é traduzida pelo poder da oração e da fé que são maiores do que o da benzeção. Os dois, conforme será visto reforçam que não há mais benzedores. Antes Itamar foi curado de espinhela caída por Adão e refere-se à Rosa como antiga benzedeira. Hoje ela não exerce mais esse ofício. Quando estive na primeira vez na casa de Dona Rosa a entrevista foi muito difícil porque o filho temia que ela fosse vista como benzedeira por causa da representação entre os pentecostais e neo pentecostais dessa forma de religiosidade vista como: antiga, adepta à feitiçaria. O silêncio de Dona Rosa e a astúcia do filho encobrem o sentido dessa luta entre os agentes nesse campo simbólico.

S2 - Pra...?/[] (s1b) (s2)/,é evangélica faiz (s2b)/, tem... inclusive eu já fui, eu já [] uma vez eu trabalhava na mata, eu peguei um saco de arroz pesado e eles fala.caiu a espinha./caiu a espinha (s1b)/, [... eu ia jogá bola e ficava com falta de ar/[] (s2b)/, disse que era espinha caída, eu fui lá/aonde? (s1b)/, e benzeu e sarou.

S1b - No Adão?

S2 - No Adão.

S1 - Adão... ele benze?

S2 - Não mas ele é falecido hoje, mas ele era benzedor.

S1 - []

S1b - Uai D. Rosa.

S2 - Em frente D. Cininha naquela casa de casa de cá é dele.

S1b - Tem mais alguém que cê sabe que benze aqui?

S2 - Não...

S1 - Mas o senhor tinha que idade essa época?

S2 - Acho que foi assim que meu pai morreu eu tava com 16 anos.

S1b - E além da D. Rosa tem maia alguém que vocÊ já ouviu falar?

S2b - Não, que eu saiba não.

S1b -... é assim que ainda mexe?

S2b - Não!

S1 - Mas com outras coisa assim com [] aqui dentro que benze., aqui na rua?

S2 - Não, não.

S2b - Tem não.../[] (s2)/.

Seu José, fala de seu saber profundo que atualmente como diácono da Igreja é de muita serventia para a cura e oração. Relata sobre esse saber aprendido com o pai:

S1b - É de costume do senhor assim levá os minino pra benzê?

S2d - Era. Eu era de primero eu era benzedô taméim rs/ah... (s1)/,/benzia? (s1)/.Agora hoje graças a Deus eu sô obrero [] igreja.

S1 - O senhor aprendeu a benzer com quem?

S2d - Uai aqui os mais véi né rs. Cê sabe que eu vou te explicá uma coisa, muita [] a binzição, mais num é, é a fé, ocê benze cum aquelas palavra cum fé em Deus né, era valido, hoje por exemplo os católico, benze cum a fé, cum aquelas oração, os crente, eles ora cum fé em Deus, é diferente quando a fé né?

S1 - A fé é igual?

S2d - É. Entãotendo fé tá valendo.

S1 - Aqui o que vale é a fé né?

S2d - É!

S1 - Antigamente a benzeção/Maria[] (s2)/, sarava alguma coisa, o senhor benzia mais de que, o povo procurava o senhor pra benzer de que?

S2d - []uma, falava um quebrante, minino dava ali parece um quebrante, malóiado né essas coisa assim né?

S1 - Ai como é que faiz assim pra benzer?

S2d- Uai binzia ali rezando, nas oração.

S1 - Pega alguma planta como é que é?

S2d - Muitos pegava/o senhor fazia como (s1)/, eu nem pegava ramim nada rs/não, só falava? (s1)/, é, só falava,/só falava (s1)/.é.

S1b - E quem é que descobriu que o senhor era benzedô?

S2d - Ah era muito poco. Uma veizi eu benzia assim um neto, uma pessoa assim cunhecida, uma criação, eu benzia bichera que caia os bicho.Num é binzição: “sãopatia” né, pro cê vê, é a fé né?/é a fé (s1)/.

S1 - Hoje a oração também/é ora a Deus né, a fé – tendo fé vale (s2d)/, hum.../tchau (s2c)// tchau viu D.Maria (s1b)/,/té mais viu depois nois vamu lá (s1)/,/tá cedo Maria (s2)/,/tá cedo Maria vai embora não (s2b)/,/não [] tchau pro ceis (s2c)/,/tcahu (s2)/...

S1 - Ah então o senhor benzia em casa mesmo e depois os vizim né, o senhor já benzeu cobra; de cobra assim?

S2d - Não, meu pai sabia benzê isso, eu num sabia não.

S1 - Eh né, seu pai sabia benzê de cobra?

S2d - Meu pai binzia.

S1b - O senhor olhava seu pai benze e aprendia?

S2d - É Sim.

S1 - O senhor ia pra roça cum ele quando o senhor era pequeno assim?

S2d - Ia trabaiava diária na roça, enquanto ele foi vivo eu trabaiava junto cum ele.

S1b - Então ele ensinô né?

S2d - É!

S1 - Ensinô o senhor benzer?

S2d - É!

S1b - Também né?

S1 - E assim é os filhos do senhor, alguns, interessou em aprender benzer quando era criança?

S2d - Nenhum interessô né, tem uns que é [], eu tenho um fi que é pastor né, até a depois de amanhã é a comemoração, ele formô, formô e passô i é direito né, depois da manhã é comemoração da formatura dele em Goiânia.Essa Ana Cláudia, é a professora dele em Goiânia. Esses dia vei inda foi lá dá os parabéns pra ela.

Seu “quim preto” que estava com seu José nesse momento e fala da oração na Igreja de Cristo reforçando a representação que não há mais benzedores, traduz como coisa do passado, o que vale mesmo é a oração:

S1b - O senhor conhece aqui perto na região assim Cibeli, gente éh de outra religião sem ser católica, ou pentecostal/evangelho (s1)/, ou evangélico,/sem ser crente, sem ser católico, tem outra religião aqui? (s1)/.

S2 - Tem adventista.

S1 - Aham, e tem outras, ou não?

S2 - Tem [].

S1b - E tem gente que faiz oração aqui perto, de outras religiões, que benze assim?

S2 - Não, que benze não! O evangélico não benze.

S1 - Só os católicos?

S2 - O evangélico não [] quando [] de vocês fala: “ieu benzo”, “ah porque é bobagem e tal”, não, o evangélico não pode fazer isso, mas o evangélico não benze. • Agora uma coisa que o evangélico • faz, • que ele precisa fazer quando Deus dá sabedoria a ele, orar • orar, não tem dia, não tem hora que até na bíblia fala, pode pega e oiá • “orar sem cessar”, né não?/éh (s1)/,/certo (s1b)/.

O próximo relato traduz a passagem do legado de Alice à Antônia, antiga e atual benzedeira:

S1 - Emi, você conhece aqui [] é alguém que benze?

S2b - Benze que de...??

S1 - Mal olhado, quebrante?

S2b - Minha mãe benze!

S1 - Sua mãe benze?

S2b - Aqui que eu to sabendo só ela.

S1 - É? Ela benze têm muito tempo?

S2b - Têm muito tempo que ela benze.

S1 - Ela benze mais daquilo que eu falei?

S2b - É!

S1 - E como é que ela benze... assim[]?

S2b - Ela pega assim[]. Por quê, por quê?...

*S1b - Não, não é porque eu tava... a genti éh ficou sabendo que tinha uns benzedeiros aqui eu queria conhecer mas sua mãe[]/éh (s2b)/.

S2b - Eu já vi falar que a D. Alice benze maisi ela ta fraquinha demaisi né, só que ela num mexe[].

S1 - Mas aqui é vem muita gente procurar sua mãe?

S2b - Tem gente que vem mais meu pai fica bravo num gosta. Que tem muita gente, assim gente daqui mermo que chama ela de feiticera e ele fica brabo pra ela largar né, ela num mexe cum essas coisas assim igual os otô fala macumba, esses trem né,/aham (s1)/, só cum mal oiado, cobrero essas coisa ela[],/ah, ta (s1)/[].

Dona Ione integrante da Igreja de Cristo que está no trânsito religioso Católica ----

--» Assembléia -----» Igreja de Cristo que diz não acreditar na benzeção fala que antes havia a cura:

S1 - D. Ione a senhora éh sabe aqui, a senhora é evangélica, mas sabe aqui gente que benze... que que faiz benzeção?

S2 - D. Antônia que é né benzedeira.
 S1 - Uhum.A senhora lembra de mais algum?
 S2 -...[] da Rosa do Damião que mora ai acho que é benzedeira.
 S1 - Uhum... mais pra frente ali né?
 S2 - É.
 S1 - A senhora era de levar os meninos quando tinha problema de “espinhela caída”, quebrante?
 S2 - Quando eu era católica levava.
 S1 - Levava e parava?
 S2 -...Eu acho que tanto faiz a benzeção, a oração acho que manda é a fé da pessoa...
 S1 - Mas na época sarava...
 S2 - Sarava... [].oração.uma hora a pessoa sara outra hora num sara né acho que o que manda é a fé.
 S1b - Mas benzeção sempre sarava ou às vezes não sarava; mas sarava?
 S2 - Sarava!
 S1 - Parece que sarava...
 S1b - Mais ai sem fé a oração também né...
 S2 - É eu acho que depende da fé da pessoa...

Dona Divina (católica) ressalta as personagens Judite (ex. benzedeira e atualmente evangélica), Alice (antiga benzedeira) e Antônia (atual benzedeira):

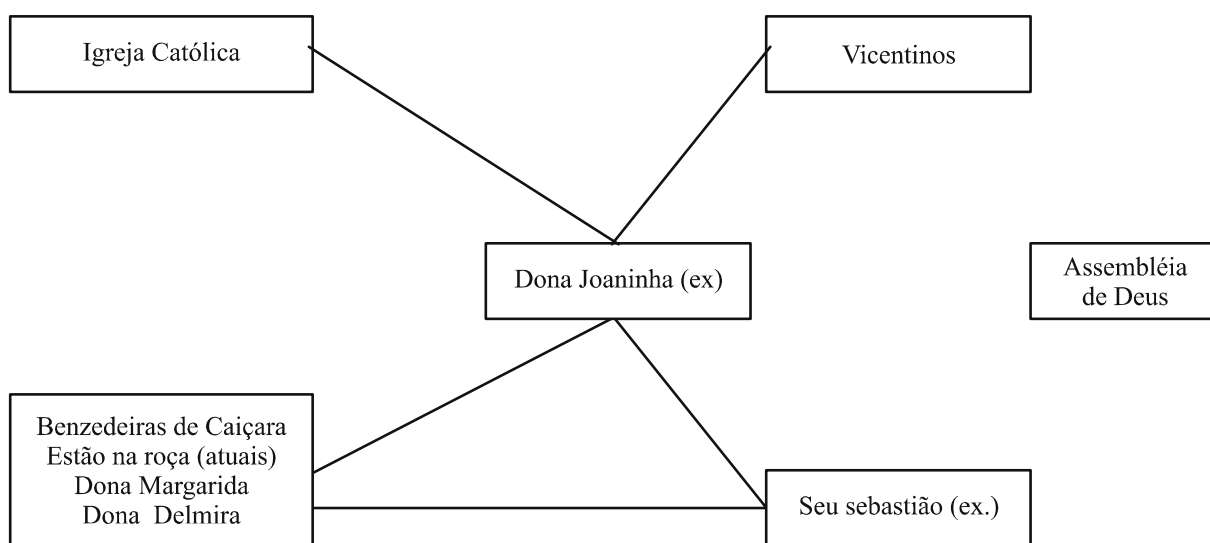
S1 - E senhora conhece alguma benzedeira aqui?
 S2 - A a D. Judite é benzedeira mais ai ela largô...
 S1 - Era uai por que?
 S2 - Ah num sei não... que ela agora passou pra ser crente que[] falar pra ela não benze mais não.
 S1 - A senhora conhece mais de uma que benze assim?
 S2 - Não... aqui não tem cê sabe?
 S2b - Tem lá na roça avó da Vânia.
 S2 - Eu não conheço não.
 S2 - Alice.
 S1 - A senhora que passô []?
 S2 - Foi. Sabe []... minha avó me benzeu ai...
 S1b - []. A D.Antônia já foi lá levar alguém pra benzer []?
 S2 - A D.Antônia foi assim... ela passou aqui na porta de casa e a Keila tava ruim demais tava vomitando, ai ela pego i chego aqui [] cê sabe o que eu dô pra essa menina... falei: uai essa menina ta é com “espinhela caída”[]ai ela benzeu, o [] que ela usou e parou de [] nois foi lá [] tava com a espinhela caída ela passo/[]... ai ela foi lá no pasto cum nós pra tirá ai ela pegou e falou pro pai dela que tinha uma vaca no pasto que tinha tirado o bezerro, alembro??./ai não podia sair na chuva, que neim no frio... [] parece que era.../[] (s2b)/, rosa [] rosa... foi muito bom pra ela.

Em Cibele as benzedeiros estão nesse limbo na representação do mundo pentecostal, o que não significa ruptura, e sim um *locus* anticomplementar de que falei. Nesta próxima parte falo da benzeção em Caiçara e a relação neste campo simbólico entre os agentes católicos e pentecostais.

Conforme mencionei a Igreja de Cristo em Caiçara teve que “fechar”. Isso pode significar que a perda de capital simbólico desta denominação indica uma relação mais tradicional com o plano divino, o que significa uma socialidade integrada na vida camponesa, neste habitus camponês.

As igrejas neopentecostais, de acordo com os estudos, está mais presente no meio urbano: a racionalidade do seu conteúdo e a forma de igreja-empresa é uma de suas tônicas, além da teologia da prosperidade. Se estes bens de salvação não foram comprados por estes consumidores religiosos é que a demanda, provavelmente, está em outro tipo de necessidade – a cura, a relação do imaginário crente de mulas sem cabeça, demônios e santos, as trocas e ajudas dos vicentinos (para os católicos) e a forte moralidade, as relações vicinais ainda presentes nos cultos particulares (nas casas) que são produtos consumidos pelos da Assembléia de Deus.

Esquema 3: Topos de benzeção em Caiçara.



Os benzedores antigos estão na cidade, enquanto os atuais na roça. A relação de Caiçara com a crença tradicional desloca para o campo esse saber, local de retorno, espaço mítico da lógica camponesa. As pessoas em Caiçara tem o falar mais liberto da pressão da racionalidade, quando, por exemplo, nominam os benzedores, como se precisassem deles para identificar a si mesmos. O que é revelador é que a prática está mais na memória dessa benzeção “que curou” do que um cotidiano em que as benzedoras participam, diferentemente de Cibele. Neste último, as benzedoras estão no dia a dia receitando, curando, benzendo. Em Caiçara colhi relatos em que exemplifico essa diferença, a necessidade de retorno a essa prática como pedido de socorro à tradição. Dona Margarida, por exemplo, vivia em Caiçara e

se mudou para a roça, mas atende seus clientes. Por outro lado, Dona Joana e Seu Sebastião, em virtude da idade avançada, não atendem mais. Os relatos a seguir demonstram que os sujeitos de Caiçara precisam desse refúgio de crença, em virtude das estruturas mais urbanas que se atam à realidade dessa gente paradoxalmente mais “sertaneja”:

A diretora da escola, Luciene, é da AD, mas refere-se à Margarida como benzedeira, não sendo o mesmo sentido dos da AD em Cibele, que disseram que não havia mais benzeção, embora os relatos sejam contraditórios, porque a prática é uma constante na terapêutica daquele povoado. Em Caiçara, que esta mais afastada no dia a dia da benzeção, povoado mais antigo, as pessoas, entretanto, têm se deslocar para serem benzidas e dizem que há benzedores em Caiçara, tamanha a necessidade de uma estrutura simbólica de raiz camponesa. O relato a seguir denota o que analiso:

S1b - Agora voltando na tua história, você, era católica, na época que você era católica você lembra de seus pais levar você pra benzer?

S2 - Levava, levava sim...

S2 - Levava pra benzer de quebrante, espinhela caída...

S1 - Cê sabe quem benze assim aqui em Caiçara?

S2 - Olha eu sei duma que morava aqui agora ela foi pra fazenda, ela mora na fazenda hoje que é a D.Margarida... que é uma benzedeira.

S1 - Benzedeira forte?

S2 - Éo pessoal aqui tem muita confiança nas benzeção dela – os católico.

S1b - E sarava quando cê era católica e levava pra benzer?

S2 - Uai eu eu era minina nesse tempo; porque assim, eu fui católica só porque eu nunca fui daquela de apegar em santo, eu nunca fui dessas de acreditar nessas coisa, sabe, eu ia pra igreja, freqüentei muito, participava de tudo que tinha na igreja, toda festividade que tinha na igreja eu tava participando, só porque essas coisas assim, eu nunca fui de acreditar, eu própria – meus pais acreditavam igual folia de reis essas coisas meus pais... agora eu nunca fui dessas de acreditar nesse tipo de coisa.

S1b - Você chegou a levar um filho seu?

S2 - Não! Meus filhos não. Porque quando eu tive vontade de ser evangélica eu tinha 12 anos de idade, mais ai meus pais não aceitaram eu ser evangélica com 12 anos, então eu vim ser evangélica já depois de mais velha.

S1 - E na igreja assim [] assisti um culto lindo [] na casa da D.Albertina conhece lá, sogra do Ely?/conheço (s2)/, né foi lá foi bonito né [] da assembléia. E aqui acontece assim de fazer oração pra [] cura dentro da igreja?

S2 - Acontece, sempre quando – ontem mesmo a gente teve um culto na nossa igreja- que a gente tem um culto só os guerreiros de oração – eu sou uma que faço parte de grupo, e agente tá tendo assim – é claro que de Deus, mas a gente tá tendo uma as pessoas tão gostando muito porque não pela nossa fé né, mas cada um vai com aquela fé de ser curada e ontem mesmo a gente teve, quando terminou o culto um irmão deu um testemunho que ele aliviou uma dor que ele tava com ela já... quando terminou o culto ele pediu pra tá falando e falou sobre essa bênção que ele recebeu.

A professora de Caiçara, Vanusa da AD aponta a presença de dona Margarida e também do avô, benzedor de Cobras e não há referência a esse saber como anticomplementar e negativo (feiticeiros não foi a representação ouvida por mim):

S1b - Lindo né?? E sua mãe, cê lembra se ela já te levou pra benzer?

S2 - Não lembro.

S1 - Quando você era criança?

S2 - Não, não lembro não.

S1 - Você lembra se tinha benzedeira?

S2 - Tinha... até minha tia mesmo, benze – só que ela mora na fazenda, não mora aqui mais.

S1b - Como que ela chama?

S2 - Margarida.

S1b - [] é famosa...

S2 - É ela é... irmã do meu avô – não o esposo dela que é irmão do meu avô, o esposo dela, ai ela mudou pra lá.

PAUSA

S1 - Você éh [] sua tia que benze né/uhum (s2)/, ela... você já viu ela benzendo?

S2 - Não.

S1 - Nunca viu contando história, gente que contou que ela benze bem que sarou?

S2 - Não isso que... agora se sarou também num... ouvi não, mas sempre que ela é bem procurada é – todo mundo procura ela aqui... procurada mesmo.

S1 - Quando ela morava aqui a casa dela era cheia de gente?

S2 - Cheia de gente.

S1 - Que que cê acha que acontece assim... que que cê acha que aconteceu[]?

S2 - Ah... [...]/acreditavam muito? (s1)/, ah isso eu num sei falar... eu acho assim [] que tinha resultado né... ela benzia – ah meu avô também benzia, [] até um dia um fazendeira aqui, ele, benzeu, benzeu aqui da casa [] e as cobras, expulsaram as cobras da fazenda, elas foram tudo prum canto e ele voltou pra pedir [] a de novo que valeu.../[]? (s1)/, uhum. E foi bom ai ele voltou pra benzer de novo/o fazendeiro? (s1b)/, aham,/vei aqui de novo? (s1b)/, eu num me lembro o nome dele, mas eu lembro que ele veio aqui.

Lèvi-Strauss (1996, p. 252), transcreve o espírito do sertão, base da memória destes caiçarenses sobre a benzeção de cobras, a necessidade da crença, como prova de que há salvadores em que se deve crer, variantes singulares de uma crença universal, variantes do saber profundo:

Em Barra dos Bugres, povoado do Mato Grosso ocidental no alto Paraguai, vivia um curandeiro, que curava mordidas de cobra; principiava picando o antebraço do doente com dentes de sucuri. Em seguida riscava no chão uma cruz com pólvora de espingarda, que acendia para que o doente esticasse o braço no fumaça. Por último, pegava o algodão carbonizado de um artifício (isqueiro de pedra cujo pavio é feito de um chumaço de algodão amassado num recipiente de chifre), embebia-o de cachaça que o doente tomava. Mais nada.

Um dia, o chefe da turma de poeiros (grupo de colhedores de ipecacuanha, planta medicinal), assistindo a essa cura, pede ao curandeiro que espere até o próximo domingo pela chegada de seus homens que, certamente, quererão todos ser vacinados (a cinco mil-réis cada um, ou seja, cinco francos de 1938). O curandeiro aceita. No Sábado de manhã, ouve-se um cachorro uivar fora do barracão. O chefe da turma despacha um camarada para reconhecimento: é uma cascavel, cobra de chocalho, enfurecida. Manda o curandeiro capturar o réptil; o outro se recusa a fazê-lo. O chefe se zanga, declara que sem captura não há vacinação. O curandeiro obedece, estende a mão na direção da cobra, é picado e morre.

Quem me conta essa história explica que fora vacinado pelo curandeiro e que em seguida deixou-se morder por uma cobra para controlar a eficácia do tratamento, com absoluto sucesso. É verdade, ele acrescenta, que a cobra escolhida não era venenosa.

Transcrevo o relato porque ilustra muito bem essa mistura de malícia e ingenuidade – a propósito de incidentes trágicos tratados como pequenos acontecimentos da vida cotidiana – que caracteriza o pensamento popular do interior do Brasil. Não devemos nos enganar quanto à conclusão, absurda só na aparência. O narrador raciocina como o chefe da seita neomulçumana dos Ahmadi, que eu iria ouvir mais tarde durante um jantar para o qual ele me convidara, em Lahore. Os Ahmadi afastam-se da ortodoxia, sobretudo mediante a afirmação de que todos os que se proclamaram messias no decorrer da história (entre os quais incluem Sócrates e Buda) o foram efetivamente: caso contrário, Deus ter-lhes-ia castigado a imprudência. Da mesma forma, talvez pensasse meu interlocutor de Rosário, se a magia do curandeiro não fosse real, os poderes sobrenaturais provocados por ele fariam questão de desmenti-lo tornando venenosa uma cobra que em geral não era. Já que a cura era considerada mágica, num plano igualmente mágico ele, afinal de contas, a controlara, de modo experimental.

Da mesma forma, Vanusa conta da eficácia do benzedor, que a coletividade institui. Pessoas do saber profundo. Não importando, como disse Dona Antônia, se as vezes “falha”, mas a aliança perpétua dessa fé é inabalável, assim como as amarras da socialidade que dela se constitui. Feitiço, magia, religião, sinal da cruz, batida na madeira, *Insha Allah* frutos de crenças que evocam: “tudo é o que é e nada mais” (GEERTZ 2000, p. 121).

Seu Cezário, tabelião do povoado, relata, com certa nostalgia, sobre os benzedores de Caiçara:

S2 - Olha no tempo que a gente foi criado tinha muita essas... assim de benzeção né, é... porquee tem certas coisas gente que... a gente num pode duvidar, num pode... e... vamo dizer assim... é... zombar né, mais é porque é certas coisa que parece que até ajuda né, interessante né... por exemplo: o mal jeito que a gente arruma nesses cadera, o pessoal fala custurá né, e é uma coisa interessante né, uma coisa que acontece... acontece e melhora né... outra coisa também, espinhela caída – médico não cura, cê sabe que médico não cura espinhela caída né, e tem outro tipo sem ser benzeção também que cura né, é o exercício de manhã, o levantamento do corpo também faz a espinhela voltar pro lugar... mas a benzeção é uma coisa incrível né; benze a pessoa se tiver fé... a coisa de um dia pro outro tá bão né – é uma coisa interessante né...

S1B - Aqui tem benzedor?

S2 - Não, hoje é uma coisa que tá muito escasso, muito difíci é o tal de benzedor... [] aqui a gente não tem, é uma coisa que tá se acabando né assim os mais antigo é que tinha mais... assim hoje o pessoal não []...

S1 - O senhor conhece uma benzedeira aqui dentro de Caiçara?

S2 - Aqui tem um senhor ata mais novo [] bem mais novo que eu, maisi ele benze, muitas coisa [].

S1b - Quem é essa pessoa?

S2 - Ai... éh... eles chama ele de “neném”, mas ele num mora... hoje ele mora... tá morando fora... ele pra cá[] na casa lá na saída pra lá do Faina mais... ela tá alugada pro pessoal da firma né, então foi pra roça lá... []... na fazendinha lá perto do pexe.

S1b - Tem outros benzedor aqui?

S2 - Tem, tem outras mulher aqui dentro... maisi... até difíci né de falar...

S1 - Quasi são, nomes?

S2 - Ai... nome assim é difíci... éh... tem a Dalmira, ela mora também na roça, [] também benze.

S1 - Aqui dentro da rua mesmo?

S2 - [] dentro da rua mesmo [] tem... pra falar a verdade né... ela tem uma casinha ali também mais fica mais é lá na roça mesmo...

S1b - Ai o povo... o senhor vai lá em Itapuranga de vez em quando?

S2 - Não...é muito pouco.

S1b - De vez em quando?

S2 - É muito pouco... a gente aqui hoje... hoje o povo num acredita nisso mais não... como também não tão acreditando muito em religião não... essa é a verdade.

S1 - Seu Cezário é... quando as suas crianças eram pequenas, o senhor levava pra benzer?

S2 - Levava, á vez levava, ventre virado, essas coisa assim.

S1 - Ventre virado, aqui?

S2 - É, mas justamente essas pessoas que era na época benzedeira, hoje tão tudo... tudo falecida né?

S1 - Ah é?

S2 - Era pessoas já de idade... []/senhor levava? (s1)/, era pessoas ótimas... [] pessoas religiosas.

S1 - Quem era?

S2 - A tia [] Francisca né, que é falecida há muitos ano, D.Iraci que hoje é até viva mas ela mora num setor lá em Goiânia – [], tinha o sei Valdemar marido dela também era uma pessoa muito boa []... essas pessoas assim tão se acabando.

S1 - Tinha benzedor de cobra aqui?

S2 - Seu Valdemar me parece que benzia... benze, mas hoje pra falar a verdade aqui eu não conheço ninguém que benze de cobra – pra falar a verdade.

S1 - [] que benze aqui?

S2 - Não, não eu num to lembrado... eu num tô lembrado de ninguém que... possa... que benze de cobra.

Para finalizar esse topos de saber das casas, quintais desse mundo profundo, feminino do saber da benzeção e das ervas medicinais, quero apresentar um quadro chamado receituário das benzeções dessas doenças do não- lugar:

Quadro 4: Receituário das Benzeções.

DOENÇA:	CAUSA	ORGÃO E NÃO-ORGÃO	ORAÇÃO
Espinhela caída	Dor na altura do estômago	NÃO- ÓRGÃO	Mede um cordão na cintura assim oh e da ponta do dedo mindim assim, da ponta do dedo mindim na ponta do ombro assim: se encontrar, ai mede na cintura... se encontrar cabou não tá caída não e se passar o cordão um tanto assim ta caída pra dentro, e cê passa, dá um tanto assim pra encontrar o cordão, ta caída pra fora ai pede nosso senhor Jesus pra levantar aquela espinhela? é reza ai pra ele e oferece e fala: “cristo nasceu espinhela desceu cristo vivei espinhela subiu”, fala 3 vez ai reza pra ele um pai nosso se ela tiver caída pra dentro a pessoa vomita, e se ela tiver caída pra fora a pessoa dá desânimo.
Quebranto	Abrir boca	Não órgão	Reza Para São Elias ou: pega o fedegoso e fala Benzo de quebrante, de ventre virado, de mal olhado, benze deste mal benze [com toda raizada], benze com fé nas três pessoa da santíssima trindade Nossa Senhora espírito sentado, seu filho verdadeiro. A pessoa tem que devolver um ramo tirado do terreiro da benzedeira porque o que ela utiliza fica murcho.
Ventre Virado	Gazes causados quando se vira a criança	Não- órgão	Idem
Cobreiro	Pele cobre-se de uma espécie de alergia	Manchas na pele ORGÃO	Reza para São Lázaro de dia. 1 Pai nosso e três ave-marias
Olho Gordo	Inveja atribuída ao olhar de uma pessoa	Não- órgão	Idem + arruda
Pressão Alta	Pressão arterial	Órgão	Erva Cidreira
Gripe	Mal estar, dor de cabeça, congestão nasal	Órgão	Sabugерim, puejo, alecrim. Cheirar arruda. VAPORUBA
Diabete	Alta Taxa de Glicose no sangue	Órgão	Hortelã
Engasgo	Garganta	Órgão	São Brás
Picada de Cobra	Ferimento que se acredita ser venenoso	Órgão	São Bento reza 9 X + “são clemêncio, pai do peçonhento a cobra te mordeu Foi uma formiguinha cabo verde.” Planta: JALAPA
Dores musculares	Artrite	Órgão	Arnica + erva de Santa Maria

Como relata Seu Sebastião⁹⁰ (entrevista dificultada pela avançada idade, a voz estava muito fraca) deve se ter “carta branca” se não mata a pessoa. Na farmácia não é todo remédio que serve porque não se tem carta- branca. Caiçara é esquecido de tudo dos médico e dos parentes, a isso serve o saber de Seu Sebastião, filete de memória coletiva deste não-lugar tão próximo e distante, deserto de não caiçara, poeira de tempo no profundo saber do sertão.

Figura 21: Seu Sebastião (antigo benzedor).



Fonte: Acervo da autora.

⁹⁰ Autor de vários provérbios: o homem que não ama a mulher não ama ninguém! Perdeu o chapéu, perdeu tudo! Mulher tem mais idéia que homem.

Capítulo 4

SEGURANÇA NO SABER PROFUNDO E SUSPEITA PELO MODERNO

4.1 O saber dionisíaco da cultura rural

Neste capítulo discorro sobre o saber profundo que traduzo como lugar de uma memória do saber seguro, baseada nas amarras do mundo rural, tomando como base a seguinte interpretação:

- a) Caiçara passou por um estágio de crise que possibilitou a volta à tradição. É o elo perdido da tribo que se reforça. Ela é pós moderna (medieval, moderna, primitiva), sertaneja no conteúdo e na forma mais urbana. Seu eixo tradicional se mantêm, embora o acesso seja direto pela estrada asfaltada. Caiçara é o elo perdido destes povoados porque outros o seguirão, como por exemplo, Cibebe – o eixo central da comunidade, do saber profundo permanecerá como fundo da idéia segura de seu saber.
- b) Cibebe ainda está no estágio de racionalismo mais presente, com um sentido maior de modernidade. É ambígua – camponesa e ao mesmo tempo traz a relação pessoa e indivíduo, embora seja mais isolada pela estada de chão. Diante disso, o componente do acesso não foi um dado relevante.

Quero enfatizar nesta análise sobre a representação do moderno, do novo, das tecnologia, dos remédios – toda uma panacéia moderna de instrumentos, objetos, indivíduos peritos – que são vistos em sua função de pretensa segurança de um saber outro: científico, “ter ciência” como o dizer para o mundo do sujeito comum de algo que não se conhece direito. Esta opinião global do que se vive atualmente pode ser analisada sobre o porquê do aumento dos votos em branco nas eleições, do número de movimentos nazi-fascistas da atualidade, da procura por alimentos orgânicos requeridos pelos sujeitos no mundo global. Estes falam e dão opiniões às vezes duradouras ou não, sobre sua condição enquanto pessoas da “pós-modernidade”. Portanto, as conclusões A e B ressaltam a aposta no saber profundo e a suspeita pelo moderno que serão os eixos analíticos deste capítulo

O que busco como central, entretanto, é analisar o saber profundo para as comunidades camponesas (e que poderia se estender na circularidade que tanto enfatizo às comunidades, ou indivíduos das sociedades urbanas) como a fonte mais segura e confiante sobre de que forma as coisas funcionam “de verdade” – pela “fé” na benzeção, pela certeza que o vizinho não te deixará passar fome, que a retribuição do alimento dado será certa e “costumeira”, pela rede de afetividade e prosas que mantém a pessoa na comunidade dando sentido ao estar no mundo. Giddens (1991) referindo-se à Modernidade se questiona: “Por que vivemos num mundo tão descontrolado diferente daquele que o Iluminismo previu?”. Modernidade é, antes de tudo, “estilo de vida, costume, organização social” típica do Ocidente Europeu vindas do século XVII que se baseia sobretudo na Ciência (explicação sobre o mundo, voz da Modernidade), na Instituição (modelo, armadura da Modernidade), no Indivíduo (agente da modernidade). Lyotard (1985) quando escreveu sobre a condição pós-moderna afirma que a base do grande enredo da humanidade passado, presente e futuro típico da Era Moderna deslocou-se. A pós-modernidade não vê a ciência, as grandes receitas como as instituições, por exemplo, como centrais. As Tribos, o localismo, o conhecimento local (GEERTZ, 1997), as irrupções plurais deixaram a modernidade com um sabor de que a ciência, sistema abstrato, não resolveu os males da humanidade por inteiro, deixando um gosto incerto por uma confiança que não atinge 100 %. Risco e confiança, aumento da expectativa média de vida e medo da impotência sexual, essas são as polaridades do sujeito da condição pós-moderna. Quer-se, ao mesmo tempo o concreto das relações locais, porque há o desencaixe provocado pelos encontros fortuitos, quer-se a familiaridade a certeza pelo pessoalismo, o mágico, o contato com a natureza, ser menos um para tornar-se alguém – a neneí, o quim preto, o “sô”.

Desta forma, o foco centra-se no conteúdo de proximidade visto nas comunidades rurais. O nível de ruralidade, ou de campesinidade que autores como Carneiro e Woortmann têm trabalhado configura os níveis do saber profundo, menor ou maior que se tem desse núcleo de sentido rural. A ruralidade é uma das facetas do conhecimento profundo ancorado nas amarras da memória, ditos e práticas conceituadas como rurais, tradicionais do “saber não sabido” de Certeau (2003; 2005). Onde estão alguns de nossos topos de saber? Na fala, gestos, no gosto pela comida genuinamente caipira, nas formas de parentesco nas casas cheias de padrinhos, mães outras, vós, tias, nas histórias contadas na primeira infância, nos tempos antigos, todos traduzem uma oralidade na teia de uma memória cultural as vezes silenciada, no medo pelo homem do saco de nosso imaginário infantil, nas cantigas de antigamente: *nesse surrão entrei nesse surrão sairei por causa da minha mãe que no caminho deixei* “. Até

mesmo na forma de prosa institucionalizada nos vários barzinhos das cidades médias (vendas antigas e prosas nas calçadas), ruralidades de um tempo vivo e presente. A sabedoria desse saber camponês, despertou minha atenção. Entretanto, colocar em relevo as Comunidades de Saber Profundo (CSP) que se espalham pela cidade grande não se constituiria em um estudo rural, embora nenhum purismo em encontrar o rural, em sua forma intocada pelo urbano seja o propósito dessa tese, afinal salienta Carneiro (1998, p. 73):

Como sustentamos, a ruralidade não é mais possível de ser definida com base na oposição à urbanidade. O rural e o urbano corresponderiam, portanto a representações sociais sujeitas a reelaborações e ressemantizações diversas de acordo com o universo simbólico a que estão referidas. A ruralidade se expressa de diferentes maneiras como representação social – conjunto – que orienta práticas sociais distintas em universos culturais heterogêneos, num processo de integração plural com a economia e a sociedade urbano-industrial.

Assim, o estudo das comunidades de saber profundo dirigiu minha atenção para Cibele e Caiçara, para buscar a profundidade que reveste o universo de saber tradicional e localizar a sua trama, numa atitude do encontro talvez do essencial “resistente”, ou melhor existente que se extrai a partir destes povoados. A existência deles é prova de que o sentido que se têm de seus saberes ainda preserva uma ruralidade acesa – limite entre a roça e a cidade.

O conhecimento popular, o saber profundo, aparecem no jogo cotidiano em que o *complexo* e o *imaginário* reinam. Neste estudo, a crítica parte do racionalismo a que Piaget é alvo porque tenta criar com base na criança (ser autista) o elo egocêntrico entre o seu pensamento e o dos adultos, o pensamento orientado, que é o pensamento social sendo influenciado pela experiência e da lógica propriamente dita. O pensamento autístico, ao contrário é individualista e obedece a leis que lhe são próprias. Essa idéia remete ao mito de Dionísio e Penteu, o antagonismo entre emoção, mundo infantil, homens do campo desordem indomável *versus* razão, mundo adulto, homens citadinos, ordem aristocrática, científica.

Nesse mito, nos conta Vernant (2000), Dionísio chega à cidade e inverte a ordem, num carnaval que parece não ter fim, as mulheres enlouquecem, saem da cidade e *vão para o campo*. Penteu, o monarca quer manter uma ordem hierárquica, os homens no espaço público, as mulheres ficam em casa, “os estrangeiros não são admitidos e em que a Ásia e o Oriente tem fama de ser povoados por gente efeminada, habituada a obedecer às ordens de um tirano enquanto a Grécia é habitada por homens livres” (VERANT, 2000, p. 149-156). Confusão, ordem invertida, tal como na ciência do paradigma clássico que a escola, instituição do saber douto, é um de seus resultados.

Uma nova razão tenta retomar o sujeito e seu conflito, sem temor de lampejos irracionais, calcanhar de Aquiles do classicismo racional que tem sua fonte no ocidente e no seu eurocentrismo, logocentrismo e suspeita de todo e qualquer pensamento bárbaro, mítico, fantástico, holista. A imaginação, entretanto, para a hermenêutica desse saber profundo que analiso, é muito bem-vinda e tece no embalo das construções de uns com os outros a permanência de saberes, contos, lendas infantis, costuradas no *logos*:

(...) O mesmo tipo de pensamento que procura conquistar para o ser humano uma posição de extra-territorialidade, de transcendentalidade face ao mundo, é o mesmo que fornece uma base de apoio consistente ao ato unilateral de se privilegiar – segundo a terminologia tornada clássica por Nietzsche, Freud, Bachelard e Morin – o apolíneo sobre o dionísíaco, o consciente sobre o inconsciente, o diurno sobre o noturno, o *sapiens* sobre o *demens*. (BARBOSA, 1997, p. 101)

Quanto ao Imaginário, a carga emocional mágica do dia a dia, os sujeitos em seu fazer cotidiano, toma-nos porque vivem de seus mitos e de sua magia. No entanto, a estrutura racional por intermédio da escola como instituição torna os corpos dóceis, aprisionando qualquer forma imaginativa, tal como ressalta diz Bachelard (2001, p. 259):

Que o orvalho desça realmente do céu (...) os verdadeiros filósofos chamam suor do Céu e saliva dos Astros: o Sol é seu pai, e a lua sua mãe. (...). A educação moderna nos afasta de tais imagens. As pessoas cultas às vezes não gostam de que se lembre o sucesso evidente dessas imagens no decorrer dos séculos. Mas quem quer conhecer a imaginação deve ir à extremidade de todas as linhas de imagens.

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 a imagem iconoclasta em *out-doors*, no cinema, televisão, internet. Durand (1997), no entanto, não entende tais imagens como pedagógicas. Em seu entender, elas estão voltadas para o lucro, porque a lógica capitalista detém o poder sobre a imagem, são científicas, puramente técnicas. 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, podendo, ao mesmo tempo, saturar-se para dela surgir formas de aprendizagem do mundo subterrâneo inculto, do saber popular.

Fios passados entre Cibele e Caiçara recompõem a rede textual de um manuscrito incoerente da narrativa simbólico- cultural cheia de personagens e mistérios – santos, guias, olho gordo, espinhelas caídas, quebrante, mulas sem cabeça, cobras peçonhentas. Gabriel Garcia Marquez ao falar sobre o seu estilo literário diz que não se trata de realismo fantástico, em entrevista à Plinio Apuleyo Mendoza e relata que o cotidiano é mais imaginário que concreto, não há separações entre esses domínios:

A vida cotidiana na América Latina nos demonstra que a realidade está cheia de coisas extraordinárias (...). Basta abrir os jornais para saber que entre nós acontecem coisas extraordinárias todos os dias. Conheço gente inculta que leu *Cem Anos de Solidão* com muito prazer e com muito cuidado, mas sem surpresa alguma, pois afinal não lhes conto nada que não pareça com a vida que eles vivem. (MARQUEZ, 1993, p. 39)

A análise que visa privilegiar o paradigma complexo, profundo, o suspeita da obsessão cognitiva encerrada pelo paradigma clássico (termo de Durand) que esvazia o real, na procura de abstrações teóricas longe da relação sujeito-sujeito, sujeitos-natureza. A objetividade, como profissão de fé da ciência, simplifica o que é complexo – o universo genético, fenótipo, neg-entrópico (que vai além do sistema normativo explicativo), o *demens*, as irracionalidades, o emocional – o *anthropos complexus*. Em nome de uma universalidade a ciência reduz a diferença, exclui o que não é abarcado nas percentagens estatísticas, simplifica o que é complexo – o humano profundamente humano de Nietzsche e rejeita a simpatia compreensiva do sujeito (CARVALHO, 1982, p. 125). A acolhida do outro, em termos de Ricoeur (*apud*, Carvalho 1982), exige a relação eu-tu, e não pauta-se na dicotomia objeto e sujeito investigador, como mostrou Geertz na corrida contra os agentes oficiais por causa da briga de galos interdita em Bali. A investigação é inserção entre sujeitos. O paradigma do profundo nasce dessa polaridade entre autonomia e heteronomia, paradoxo apontado nos trabalhos morinianos. Quando o homem *sapiens* aparece ele já era *socius* (CARVALHO, 1987, p. 77). O homem é o *paradigma perdu* – ele é genético (possuímos genes que nos possuem⁹¹), fenótipo, social, complexo. A formulação do ser humano é *genos* (origem), e *phainon* (aparecer em grego) – é indivíduo. É preciso perceber a unidade da dualidade e a dualidade na unidade. “temos nossa inscrição genética (...) é a vida e a possibilidade de viver por si mesmo uma existência inédita, incerta, aleatória, precária, contingencial (BARBOSA, 1997, p. 129)”.

⁹¹ Cf. Morin *apud* Barbosa (1997).

A antropologia, nascida da simplificação positivista, a procura de princípios e leis que a regiam, perdeu-se no universal. É pelo particular complexo desse sistema de totalidades do ator em seu fazer cotidiano que deve procurar o seu elo perdido, o elo do significado. A crise da antropologia passa pela morte do primitivo, os Bororo de Claude Lèvi-Strauss iriam resistir ao tempo, assim como a cultura camponesa? A própria resposta é a conduta estruturalista do afã de se construir uma grande gramática de resposta aos universais humanos, seriam absorvidos pelo nosso pensamento abstrato, e as vidas concretas e praticadas dos selvagens. Pelos pares binários a estrutura social podia ser apreendida, como o binômio *langue/parole* de Saussure que inspira-se no estruturalismo. Ocorre que a parole, a fala, o discurso é cheio de ruídos, como nos diz Polanyi, também de reticências. O modo de dizer o quê a quem, nos diz Bourdieu, é direito de alguns. Assim a estrutura *pain- pain* (dor, pão, inglês, francês) depende de seu contexto dor-pão na morte de Cristo, dor-pão nos carvoeiros de Zola em seu germinal, dor-pão das catadoras de pimentas. O nó- górdio entre o particular e universal é resolvido pelas facetas do cotidiano e sua prática, seus desvios. Somos e fazemos parte de um universo que pensa, tal como Jung postula, arquetipicamente, pelo inconsciente coletivo, mas fazemos cada qual a nossa maneira. E a ciência antropológica a educação também passam por esse filtro do sujeitos de um inconsciente mítico do fazer singular do cotidiano.

Barbosa em suas leituras de Edgar Morin diz que o princípio da universalidade levou a rejeição do local e do singular. A Ciência enquanto paradigma clássico visava descobrir a verdade única do mundo “a única linguagem que decifraria a totalidade da natureza. A partir dela, acreditava-se muito sinceramente que se poderia deduzir em princípios tudo o que existe”. (BARBOSA 1997, p. 32).

O saber deve então levar em conta as concepções do profundo, desse movimento em torno das ciências do homem na Psicologia Profunda de Jung, na Sociologia Profunda de Gurvith, na Antropologia Profunda de Eliade/Paula Carvalho, no Paradigma Complexo de Morin, na Antropologia do Imaginário de Durand e no Paradigma da Pessoa/Comunidade em Maffesoli. Este último (2006, p. 72-73) acrescenta:

eu arriscaria a dizer que existe no povo um saber de fonte segura, uma direção certa.” Um vitalismo que faz com que as coisas perdurem para as massas e ressalta “trata-se de uma coisa patente nos trabalho de C. G. Jung, cuja fecundidade (re) começa, hoje, a ser reconhecida. Mas também à margem do movimento freudiano, “o princípio organizador da vida” está no centro da obra de Goddeck.

Carvalho diz (1990, p. 25) que “a referida elaboração deve ocorrer em termos Kuhnianos, bionianos e morinianos: o paradigma é uma matriz ontológica, epistemológica, gnoseológica, metodológica e ética, sendo enfim: *uma matriz sócio-psico-dinâmica e organizacional e uma antropolítica educativa* (grifo meu).”

A idéia do profundo encontra-se na memória, na cultura, no cotidiano. O novo espírito antropológico deve seguir as pegadas de Bachelard, fazer uma remitificação. O profundo, o cotidiano, conforme Teixeira (1990) apontam a raiz oximorônica, ressaltada em Goffman (*apud* TEIXEIRA, 1990, p. 93) pela “teatralização da vida cotidiana, densidade da concretude do cotidiano.” O denso vem do profundo saber, do arcaico conhecimento e do imaginário: “o Imaginário é um[sic.] dimensão insubstituível de uma vida em profundidade” (CARVALHO, 1985, p. 36).

O peso da tradição no caminho do profundo é a forma principal desse conteúdo de vidas que se unem, que estão juntas por traços verticalizados que compõem a teia da comunidade. Klass Woortmann em seu trabalho, se centrou no peso sobre o passado, a tradição. Essa a volta, segundo o autor, em sua tese, é uma articulação do presente com base no passado para sustentar o futuro. A meu ver, há nesse processo um núcleo de sentido de desvalorização simbólica da ordem do mercado, mesmo que aparentemente haja uma busca pelo poder macro econômico. Essa força não parece perder nas fichas no jogo do campo de significações simbólico- moderno *versus* tradicional. A Ambigüidade é certa, porém há uma maior valorização do tradicional nesses tempos, uma valorização profunda não somente no discurso de nostalgia, mas das crenças nas benzenções, por exemplo, em contraposição ao saber culto da medicina, além disso na valorização da comida, nas relações domésticas pessoais. Maffesoli no seu trabalho *O Tempo das Tribos*, destaca o declínio do individualismo em plena era da massificação do capitalismo flexível. Investe na pessoa e na comunidade e diz que há um movimento de tribalização ancorada na cultura. O autor afirma que:

(...) antes de ser político, econômico ou social, o tribalismo é um fenômeno cultural. Verdadeira revolução espiritual. Revolução dos sentimentos que ressalta a alegria da vida primitiva, da vida nativa. Revolução que concordaremos, está muito afastada dos valores universalistas ou racionalistas, próprios aos detentores atuais. (MAFFESOLI, 2006, p. 6)

Woortmann e Maffesoli, cada um a seu modo, destacam a pessoalidade das relações e o movimento da sedimentação da comunidade, das tribos. Nesse estudo a ajuda mútua, os traços que compõem os sujeitos das tribos têm sido, revalorizadas em pleno

domínio do capitalismo, do racionalismo e do avanço tecnológico. O saber profundo tem avançado sobre a racionalidade científica nos moldes clássicos, não somente na surdina, mas em uma valorização em alta voz da concretude dos saberes no profundo da tradição, da memória, em tudo que se confia, sem temor, já que a ciência trouxe uma sensação de um eterno pavor, “machado sobre nossas cabeças”, hecatombe nuclear de uma morte anunciada. O saber profundo refrigera a pessoa dessa teia comunitário-tribal, nas relações afetivas, na cura pelas mãos do pastor, do médico alternativo, da benzedeira e curandeiro, da *mistura* sem transgênico, fartura de *cumê* e proteção.

Em “*A massa: resistência e sociabilidade*”, Maffesoli faz uma síntese categorial da cotidianidade: as “categorias” (“noções” seria melhor, ou algo mais plástico a se pensar...) seriam a aceitação da vida, a existência de uma solidariedade orgânica, o silêncio e a astúcia como meios de existência, o jogo duplo” (CARVALHO, 1986, p. 94). É no cotidiano que o ser é criado, gerado como resultado de conflito e desordem.

De onde surgiu esse estudo da desordem? Bénard- Prigogine (*apud* CARVALHO, 1986) aponta o desvio na lei da termodinâmica que pode provocar na estrutura, uma desordem organizatória. René Thom (*apud* CARVALHO, 1984), outro autor desse movimento da desordem estudou a teoria das catástrofes. Em 1950 Von Neumann (*apud* BARBOSA 1997) diz que o autômata natural, isto é o ser vivo funciona com a desordem. Em 1959 von Foerster (*apud* BARBOSA 1997) assinala que a organização viva se constrói com a desordem com base no diálogo de uma ciência nova, um novo espírito antropológico (DURAND *apud* CARVALHO 1984, p. 259) em que a cibernética, a física quântica contribuem para a realidade complexa do Homem. Carvalho (1987, p. 62) ressalta este aspecto como o trecho a seguir assinala:

Atlan, enfim, e sobretudo, deslinda a idéia da “álea organizatória”. Assim, o primeiro aparecimento (termodinâmica) da desordem nos trouxe a morte. O segundo (microfísica) o ser. O terceiro (genésica) traz-nos a criação. O quarto (teórica) liga morte, ser, criação, organização. Essa Quarta evidência consiste na formulação do tetragrama ou tetrálogo ou anel tetralógico em Morin.

É pelo paradigma do ator em seu saber profundo que parto desse capítulo para construir com base na memória de um contexto cultural as formações da pessoa em sua comunidade nas casas, nas vendas, no cotidiano de seus sujeitos apostando na segurança de suas amarras. Esse cotidiano que está imerso em contradições e ancorado em certezas protetoras. Teixeira (1990, p. 181) referindo-se às categorias de Maffesoli diz sobre o jogo teatral da vivência cotidiana:

É nesse sentido que a teatralidade é uma astúcia que assegura a permanência social. Em outros termos, Maffesoli vê a teatralidade como a expressão da aparência, do simulacro, da duplicidade. Nesse sentido, é na teatralidade da vida cotidiana que se expressam as atitudes invariantes da aceitação da vida, de duplicidade, de silêncio e astúcia como meios de existência e de solidariedade orgânica. Dessa forma a compreensão do cotidiano escolar por meio dessas categorias deve partir da consideração da teatralidade em ação no interior da escola.

Conforme afirma Nietzsche, “não nos importa a vida eterna o que nos importa é a eterna vivacidade” (*apud* Maffesoli 2005). A eterna vivacidade base de todo ritual no contexto cotidiano eclipsado pela razão como mito da sociedade burguesa, a escola nesses moldes é um de seus resultados. Entretanto, seus sujeitos absorvem no tempo espaços de outras vivências, de um universo de base comunitária enraizada no imaginário, nas realidades passadas, um saber profundo. Os processos racionais de nosso tempo são fruto da lógica que o institui, o utilitarismo simbólico de hoje que reina também na escola. Deve-se então, instituir, conforme Javeau (*apud* TEIXEIRA 1990, p. 171-174), uma relação entre o paradigma do ator e da consciência coletiva, para não incorrer em nenhum reducionismo, ouvir o “grande” e o “pequeno murmúrio do mundo”. A chave de saída é então a orientação fenomenológica. Baseando-se em Simmel, Javeau suspeita das dicotomias e pretende uma hermenêutica que coloque o micro e macrosociológico como dois ângulos de visão concomitantes do social (*apud* TEIXEIRA, 1990, p. 174).

Os autores, dessa forma, na apreensão do cotidiano, insistem em demonstrar a relação do sujeito com o mundo social, um apreendendo do outro as suas estruturas, o seu saber. As impressões do profundo nascem dessa nucleação de sentido buscada nas formas de saber ontológico pautadas na tradição silenciada de saberes que emergem, seja em época de crise de sentido, ou eloqüente, como a atual em que a afirmação da ambigüidade tradicional e moderno é um traço. Este é sempre um indício de que a base de aprendizagem de um meio social sobrevive de suas raízes.

A origem de certos processos racionais pode ser procurada no costume. “A racionalidade é nossa racionalização”, diz Sahlins (2003, p. 77). A questão é que, quando estamos impregnados dessa lógica prática racional na escola quanto mais nos afastamos dela mais se revela o saber profundo “interpretamos o convencional como útil, ele também se transforma, para nós, no natural, no duplo sentido de inerente à natureza e de normal à cultura” (SAHLINS 2003, p. 77). Por isso é que Morgan fez dessa contradição uma teoria etnológica, o status do que poderia ser então descrito como a apropriação das realidades significativas das vidas de outros povos pelas racionalizações secundárias das nossas próprias.

O reducionismo da “ideologia do homem que calculava” investe na análise antropológica e no processo educativo. Sahlins (2003, p. 113-114) insiste nesse ponto ao afirmar de Durkheim a interação do processo educativo par a par com a lógica da cultura:

Por um lado, Durkheim escreve que ‘toda educação é um esforço contínuo para impor na criança maneiras de ver, sentir e agir às quais ela não poderia chegar espontaneamente (1950 a [1895], p. 6).’ Todavia, algumas páginas adiante, ele diz: ‘Os moralistas pensam que é necessário determinar com precisão a essência das idéias de lei e ética. Eles ainda não chegaram a verdade de que, como nossas idéias (représentations) das coisas físicas são derivadas dessas próprias coisas e as expressam mais ou menos exatamente, assim [como estudiosos] nossas idéias de ética devem ser derivadas da manifestação observável das regras que estão funcionando sob nossos olhos.’

Com essa narrativa, tem-se que como central o jogo do cotidiano e os sujeitos na relação com as coisas na realidade social. “O sujeito é o seu duplo” conforme propõem Morin, Maffesoli e Sahlins. O homem duplo da fenomenologia nasce de um processo relacional entre a percepção individual e concepção social. Sendo assim, a arbitrariedade do sujeito (SAHLINS, 2003, p. 115) nasce da vivência cotidiana, jogo do ator em sua comunidade, as formas de permanência, as irrupções irracionais, os desejos, a mística e o imaginário latente.

Nas leituras feitas em J. C. Paula Carvalho e Teixeira o paradigma a que a escola está vinculado prende-se na razão técnica do Estado, no aspecto científico e racional da abstração da lógica do ensino pela disciplina de um saber branco, eurocêntrico, urabnocêntrico, macro estrutural e se fazem divisor de águas num processo de exclusão e de concepções meritocráticas conforme salienta Bourdieu. O campo de aprendizagem nesse processo que abarcou na Revolução Industrial o mundo urbano, sustentou sua lógica, e a representação contrastiva desse universo como o melhor, o que sustenta a mudança de vida para as pessoas das comunidades rurais. Entretanto, é preciso ver o paradoxo nesse processo. Meu interesse é demonstrar um retorno ao princípio comunitário em pleno tempo de expansão de um globalismo hegemônico. Nesse aspecto temos para esse tipo de abordagem o núcleo de sentido na formação de um homem completo e complexo. A completude a a complexificação baseia-se na formulação dos pares da hermenêutica e da fenomenologia, o homem em seu conflito, o homem no campo, o paradigma da pessoa e da comunidade que os sujeitos das pequenas comunidades sustentam. Teixeira (1990, p. 114) na leitura que faz de Durand em seu *Science de l’homme et tradition* coloca

Para Durand, a figura do homem tradicional tem, como primeira característica, não distinguir o eu do não-eu, o homem do mundo. Existe, segundo ele, uma participação, uma relação simpática entre o homem e o universo, relação que o pensamento ocidental desprezou ao separar o homem do mundo e a natureza da cultura. Dessa primeira característica decorre a segunda: o conhecimento do homem tradicional é um e sua consciência sistematizada, o que lhe permite uma concepção unitária do cosmos.

O homem em sua *comunidade profunda* não distingue anjos, demônios, saberes caseiros, tudo está concêntrico no núcleo de sentido do saber profundo na segurança que ele provoca, da crença em tudo o que sustenta e sustentou os seus antepassados – o estar- junto na prosa com os mais velhos, na benzeções que mantém na “cabeça” das crianças na zona de desenvolvimento proximal da primeira infância uma inculcação profunda. A unidade homem, natureza, matéria, sobrenatural é sem dúvida no mundo do *pagos*, do homem do campo um eterno aprendizado calcado na memória coletiva. É o homem dionisíaco da leitura de Nietzsche que vez por outra aparece em Foucault, Maffesoli e nos autores que deles tiram suas referências.

Assim sendo, o sentido de pertença a um grupo em seu cotidiano em que reina a festa formal ou informal da cultura é o aparato de onde os sujeitos extraem o seu aprender de si e do mundo. A escola vem reafirmar um saber de antes retraduz saberes em outros contornos. A razão, a ciência, a fé, o imaginário, todas essas representações pululam na cabeça desses tantos *menocchios*, de outras paragens na travessia do tempo nos espaços domesticáveis e indomáveis do sertão.

A dialética do senhor e do escravo de Hegel citada por Paulo Freire em seu *Pedagogia do oprimido*, nunca esteve tão viva nessa fricção do moderno e do tradicional. Ponte que constrói sentidos, ranhuras de significados que as disciplinas as vezes rotineiras da escola esvaziam saberes e cálculos antigos: o dinheiro era mais pouco, mas hoje não se tem tanta fartura. A fartura é o saber de um cálculo que multiplica solidariedade, uma solidariedade que Maffesoli, inverte de Durkheim, orgânica no tempo das tribos. O nosso tempo de retribalização.

4.2 Tribos de saberes: natureza e cultura

A formação cultural do sujeito possui certos universais bem presentes em alguns mitos fundantes, a feitura dos seres humanos pelo barro, o dilúvio as tráfades os jogos de interesses entre deuses, semi deuses e homens que fazem crer que pensamos universalmente,

temos um compêndio de regras coletivas que nos explica. Táticas no céu, no ar, na água que fazem dominar e trocar na natureza um domínio que a cultura encerra. Elementos que inter cruzam homem-natureza.

Claude Lèvi-Strauss repudiou qualquer tentativa evolucionista de separação entre povos selvagens, bárbaros e civilizados. Escala que acompanhou a antropologia clássica desde o seu nascimento com Morgan. Na separação entre raça e cultura, o antropólogo belga aposta na relativização contra a suspeita etnocêntrica que germina nas culturas humanas. Ele pretende estudar o outro, o persa, o bárbaro para entender mais sobre o parisiense. A diversidade humana o encanta. Em seu trabalho analisa as diferenças culturais não pelo isolamento dos grupos humanos, mas pela proximidade. Talvez seja por isso que Geertz, um de seus críticos, tenha afirmado que o outro “pode estar do outro lado do corredor”, pode também, como é esse o caso, estar ao lado de nossa carteira na sala de aula ou em um amontoado de casinhas no caminho das férias à cidade de Goiás. O etnocentrismo latente é um desafio na sala de aula, este é “civilizado”, este é sertanejo, não parece ser uma representação tão anacrônica assim:

(...) é na própria medida em que pretendemos estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes que nos identificamos mais completamente com aqueles que tentamos negar. Recusando a humanidade àqueles que surgem como os mais “selvagens” ou bárbaros dos seus representantes, mais não fazemos que copiar-lhes as suas atitudes típicas. O bárbaro é em primeiro lugar, o homem que crê na barbárie. (LÈVI-STRAUSS, 1996, p. 19, grifo do autor).

Ao procurar explicar a travessia humana da natureza para um composto de regras e trocas na cultura, retira de uma universalidade natural como o instinto sexual como uma regra que dependendo do outro inverte em leis das mais variadas que se tocam em algum ponto nas culturas humanas com base num fundo comum a *proibição do incesto*, por exemplo. Ele é um expoente desse apelo ao universal e sua regra, como uma gramática maximizadora de dados que servem para dar conta de nosso ser e estar cultural, que vai além do determinismo da natureza sobre o homem. Na obra *As Estruturas Elementares do Parentesco* analisa a regra criticando três vias de explicação. Primeiramente ela não viria da eugenia endogâmica pelo horror dos nascimentos geneticamente reprováveis. Em segundo lugar não estaria explicada por fatores psicológicos do instinto, do apelo à voz do sangue. A terceira explicação rejeitada vem do fator social objetivo do medo do sangue dos parentes via superstição religiosa tal como acreditava Durkheim.

A aliança natureza/cultura transmite de uma a outra uma filiação, a segunda impotente diante da primeira sem a qual não existiria deve “inclinarse diante da fatalidade da herança biológica”. Entretanto, a cultura toma “consciência de seus direitos e na aliança com aquela afirma “primeiro eu” e diz a natureza: “não irás mais longe” (Lévi-Strauss, 1982, p. 71). Ao dizer que procura as causas mais profundas na proibição do incesto e não em sua preocupação histórica, Lèvi Strauss diz que a passagem da natureza à cultura foi constituída por esta regra que está em todas as culturas humanas. É pela procura dessa regulamentação que a atitude do esforço racional do investigador perante o seu objeto de estudo caminha: O “fato da regra”, considerado de maneira inteiramente independente de suas modalidades, constitui com efeito, a própria essência da proibição do incesto. (...). O papel primordial da cultura está em garantir a existência do grupo como grupo, e portanto em substituir, neste domínio como em todos os outros, a organização ao acaso. (LÈVI-STRAUSS, 1982, p. 72, grifo do autor).”

A comunicação, seja ela pela troca de mulheres, pela língua, troca de palavras é a vida social se comunicando a partir das estruturas. Jean Poullion em seu estudo sobre Lévi-Strauss publicado na revista *Temps Modernes* (apud LÈVIS-STRAUSS, 1996, p. 81), elucida:

O casamento é uma comunicação lenta de realidades da mesma natureza e da mesma ordem de grandeza que os sujeitos comunicam; as mulheres são sujeitos e valores. A linguagem é uma comunicação rápida de puros signos – que, todavia, puderam ser originalmente valores – diferentes dos sujeitos.

As estruturas seriam fórmulas, operações de onde as equivalências seriam tipificadas. O vivido, descrição, pura fenomenologia, seria então transformado em uma forma racional. Os tipos teriam caracteres intrínsecos. A multiplicidade de fatores de uma cultura poderiam ser pelo esforço racional do etnógrafo decomposta em estruturas em um menor número de correspondência. Os pares binários articulam desde a forma de parentesco, a arquitetura das casas até a comensalidade, por exemplo. A crítica de Lefort em seu *L'échange et la lutte des hommes* (Apud POUILLION in LEVI STRAUSS, 1996, p. 84-85) a esse sistema matemático baseia-se no que Lèvi- Strauss teria por referência, as leis, a construção simbólica e não os comportamentos, rejeitando o vivido, a experiência reduzindo os homens a uma função abstrata e não a realidade experienciada. Lefort nesse artigo é criticado por Poullion que logo depois, páginas a frente diz que o autor tem razão em que Levi- Strauss tenha racionalizado a experiência e tirado a dialética e a importância do diacrônico, ressaltando o sincrônico.

O par natureza/cultura, universal/particular teria como ponto a estrutura de formação da cultura, os pólos universal/particular se inscreveriam numa estrutura de regras, de qualquer forma. Geertz, por outro lado sustenta a crítica a Lèvi- Strauss dizendo que o esforço de uma etnografia densa não é buscar leis, normas, mas sim o significado. O esforço de interpretar culturas e fazer falar a partir do nativo a sua voz e não separar numa atitude sujeito- objeto a ser investigado o próprio nativo- que fará a interpretação em primeira instância. A atitude de “meu nativo” é uma dicotomia metodológica, conceitual e teórica desse esforço em reduzir via abstração teórica uma realidade vivida. Lèvi- Strauss em seu *Tristes Trópicos* (1996, p. 201), incorre nessa atitude e reafirma a crítica dos trabalhos sobre ele. Ao investigar a aldeia dos Bororo no mato grosso diz do primeiro contato: “E depois, um dia, logo após ter atirado com sucesso uma ‘irara’, que é uma espécie de lince. Avistamos duas formas nuas que se agitavam na margem: *nossos primeiros Bororo*. (Grifo Meu).”

Bourdieu, ao estudar as formas de parentesco entre os Kabyla, insiste em que Claude Lèvi Strauss tenha visto as formas ideais de casamento como a estrutura de regra mais aceita e por isso seguida. Ao contrário, em seu estudo Bourdieu diz que o que era a regra, a pretensa linguagem a ser seguida tornava-se mais exceção na prática do fazer cultural. Tudo se dá a partir da tática do jogo cotidiano.

Carvalho, ao estudar a crítica de Durand a Claude Lèvi- Strauss, defende que o trajeto antropológico não deve separar a natureza da cultura: “pois bem, o trajeto antropológico em Durand articula Natureza/Bios e Cultura/Logos, por meio do processo de simbolização. O símbolo (sinnbild) é bifronte e unificador de pares opostos como Jung evidenciara” (CARVALHO, 1984, p. 268).

Bourdieu em seu *O Poder Simbólico* analisa as estruturas não em si mesmas (Sausurre) mas porque são estruturadas. O poder simbólico é um poder de construção da realidade para dar sentido ao mundo num conformismo lógico Durkhiemiano como se fosse uma concordância entre as inteligências. Os símbolos são instrumentos da integração social. Nos sistemas simbólicos as estruturas estruturantes e estruturadas de dominação, asseguram a dominação de uma classe sobre a outra, num movimento de domesticação dos dominados. O monopólio da violência simbólica legítima do poder de impor instrumentos de conhecimento e de expressão são arbitrários da realidade social, embora ignorados como tais. “As ideologias devem a sua estrutura às condições sociais de sua produção”, como por exemplo o corpo de especialistas brigando na Divisão Social do Trabalho. O poder deve ser reconhecido ignorado como arbitrário ele está na própria estrutura do campo que produz e reproduz a crença. Os símbolos de poder, insiste o autor (ceptro, coroa) são apenas capital simbólico objetivado. “A

crença na legitimidade das palavras é o que dá o poder”. A não tomada de consciência do arbitrário reforça o poder, essa estrutura investe no simbólico e segundo Bourdieu reproduz na escola o padrão de uma classe, seu habitus no campo do saber.

O símbolo arquetípico como húmus universal não pode ser visto sem a subsequente simbolização que dele emana. As formas simbólicas que vão além da linguagem colocam o símbolo como arbitrário, “plurívoco”. “O trajeto antropológico permite, destarte, uma reavaliação da ruptura introduzida pelo par Natureza e Cultura, ao mesmo tempo que, evidenciando o caráter basal da linguagem num projeto de unidade da ciência do homem, nos fala de uma outra forma de linguagem: as formas simbólicas (e não semióticas) que integram o amplo domínio do imaginário (CARVALHO, 1984, p. 268)”. O mito é a forma por excelência do texto simbólico, projeto de uma sociologia profunda, recolocar o mito e tirar dele o ranço ideológico – movimento que inscrevem Bachelard, Ricoeur, Eliade- movimento da hermenêutica do profundo. Ver no homem em sua inscrição de auto formação, mithopoesis o sentido que tem de si, o seu texto e suas variantes, o seu saber profundo.

A movimentação em torno dessa antropologia profunda tendo o saber por objeto, a sua tarefa (só para acertar a ponta dessa controvérsia local versus universal) consiste em explicar contextos diferentes em linhas de proximidade, sucatas de explicação, modelos de construção de tribos presente em nosso universo tão global. Geertz (1997, p. 118) apostando no senso comum e no cotidiano, entende que “o senso comum mostra muito claramente o impulso que serve de base para a construção dos subúrbio um desejo de tornar o mundo diferente.”

Nesse tópico o apelo à diversidade, aos fios que recobrem no cotidiano as amarras da cultura em seu desenhar simbólico tem na formação de grupos, comunidades de sentido nucleadas no estar-junto o seu fundamento, esse estar-junto construído pela memória que perfaz um caminho de proximidade os sujeitos que aparentemente se estranhariam, evangélicos e católicos, camponeses em Cibebe e Caiçara, por exemplo.

Geertz, nesse caminho da construção de um projeto de densidade, profundidade calcada no senso comum dos sujeitos em um dado grupo de referência, de pertença nos diz acerca de alguns autores que fazem dessa construção contextual, o seu caminho, a sua episteme de explicação:

A ênfase que Wittgenstein, Austin e Ryle dão à linguagem comum; o desenvolvimento da chamada fenomenologia do cotidiano por Husserl, Schutz, Merleau-Ponty; a glorificação das decisões pessoais, tomadas no cotidiano (‘no meio da vida’) do existencialismo europeu; a utilização de solução de problemas através de comparações com a variedade de coisas que acontecem em um jardim como paradigma da razão no pragmatismo

americano – Tudo isso reflete esta tendência a buscar as respostas para os mistérios mais profundos da existência na estrutura do pensamento corriqueiro trivial. (GEERTZ, 1997, p. 116-117)

A cultura no jogo cotidiano nasce mais da experiência do seu ato do que meramente de sua estrutura conceitual, inscrita. A cultura é feita, representada, revivida, é pública. Uma feitura em papel, texto amassado *so-letra-do de-cor*. É existente, vivificada e pela voz de sujeitos em seus locais de efervescência social que aparecem publica-se um texto na opinião de senso comum nos bares em Cibele de Maximina, em Caiçara de Joana ou em Friuli de Mennochio, pergaminho vivo do sentido de ser e estar no mundo, da cultura evocada pela memória, texto dito.

Nossas representações, pois tornam o não-familiar em algo familiar. O que é uma maneira diferente de dizer que elas dependem da memória. A solidez da memória impede de sofrer modificações súbitas (...), fornece-lhes certa dose de independência dos acontecimentos atuais (...) exatamente como uma riqueza acumulada nos protege de uma situação de penúria. (MOSCOVICI, 2003, p. 78)

A memória é uma forma de maiêutica (ação de trazer para fora), um conhecimento que nos protege e diz de uma realidade que sendo experienciada objetiva (aparece como fenômeno) o que é ancorado (na profunda raiz de si mesmo). A memória é a cultura oculta enquanto a cultura traz a memória de sua profundidade. O movimento aparece em momentos de crise nas quais a tradição, conforme Klaas Woortmann declarou, deve ser o porto seguro, reforço do que antes era a naturalização de um contexto de sentidos, a memória é chamada a ser cultura, cultuada, ritualizada. Por outro lado, a cultura, vivência desse compêndio de lembranças tira de seu aparato de significações a explicação de sua realidade, de sua atuação.

Faulkner em seu *Absalon, Absalon*, citado por Geertz, traz a narrativa entrelaçada de que falei no jogo da objetivação da memória o contar de si, o texto dito do saber-se nas vozes também de outras narrativas contando sobre os antepassados:

O que temos são uns poucos rumores, passados de boca em boca; exumamos de dentro de velhos baús, caixas e gavetas, cartas sem saudação ou assinatura, nas quais homens e mulheres, que um dia viveram e respiraram são hoje nada mais que iniciais ou apelidos nascidos de uma afeição que é incompreensível para nós, e nos parece mais sânscrito ou Chocktaw; vemos, meio indistintamente pessoas, pessoas vivas em cujo sangue e semente nós mesmos estivemos latentes, esperando, vemo-las agora, nessa atenuação sombria que o tempo produz. (*apud* GEERTZ, 2000, p. 77)

Assim sendo, a linguagem e o imaginário configuram no texto da cultura a dança viva de uma memória de saberes densos. Morin (*apud* CARVALHO, 1984, p. 274-276) inaugura um tempo de uma ciência rumo a *noologia*, cujo objeto é o espírito humano. Uma “reconfiguração geral do saber”, coroando a antrope-sociologia. A noção de educação deverá então coincidir com “a própria vida concreta e cotidiana do grupo”, sua circularidade nos termos de Bakhtin com o saber profundo.

Por outro lado, o que pretendo nessa crítica é, atendendo ao sentido desta tese, a porosidade do cotidiano que retraduz na estrutura estruturada os atores que expressam saberes. Essa idéia homogeneizadora atravessa muitas análises que enxergam na Classe, no estado as suas únicas explicações. Um compêndio de ruídos, conflitos, paradoxos podem ocorrer mesmo na escola, representante da reprodução de um poder simbólico, de um campo de domínio urbano, de lógicas no pé do chão da escola rural.

Há um desafio conceitual de uma realidade vivida onde é o olhar macro, etnocêntrico nas vezes que vê “a pobre educação pobre” tautologicamente, ignora com vistas a um quadro conceitual as interferências do que pode ser reinventado, retratado, reconfigurado, vivência de tantos saberes na dialética atores, seus universos e impressões. Recortes de muitas vidas e composição de uma profundidade manifestada em momentos de crise de recomposição, de salvação de um grupo e seus sujeitos. Por isso, ênfase a comunidade, no sentido *comum a*, dessas muitas idiosincrasias que tecem fios comuns, diferenciam-se e se aproximam. O que importa é o fundo dessas subjetividades, por isso a instituição da sociedade, ou do campo social, é vivida, é imaginária, nela os sujeitos acotovelam-se nas suas diferenças, pelas significações, simbolizações de seu fazer cotidiano, de uma forma quietista, desbravada, farturenta. Castoriadis (1982, p. 404) salienta que

A instituição da sociedade é toda vez instituição de um magma de significações imaginárias sociais, que podemos e devemos denominar um mundo de significações (...). A sociedade faz ser um mundo de significações. (...) o que permite pensá-la em sua *ecceidade*, como *esta* sociedade e não a outra, é a particularidade ou a especificidade de seu mundo de significações (...). (CASTORIADIS, 1982, p. 404, grifo do autor)

Esse magma social atua no cenário de comunidades específicas como apresento Cibele e Caiçara, no sentido de comunidades de saber profundo. As diferenças, as significações de seu sentido próprio aparecem na instituição escolar e no *tête à tête* da confusão sadia dos saberes em ebulição.

Woortman (1990) explica a concepção de trabalho e de homem camponês, um modelo moral típico. Retrata a variação dos modelos tradicionais mesmo em tempo de crise

de valores a partir da terminologia “campesinidade” e busca a análise do trabalho a partir dessa relação do sentido, da significação que o trabalho possui dentro de uma comunidade que valoriza a ajuda mútua em tempos de estrutura macro, capitalista de valores outros. O homem se move do *oeconomicus* para o *moralis*. O valor família do trabalho parte de uma tradição que não se fixa no passado, mas no presente, para explicar o futuro (WOORTMAN, 1990, p. 17). O fundamento dessa relação está na comunidade citada em seu trabalho e que nesta tese tem o sentido de reforçar esse movimento contextual de valorização de Cibele e Caiçara, modelos limites entre cidade e roça, comunidades típicas como os antigos bairros rurais, tendo seu núcleo fundante a *communitas*. Como afirma, Woortman, retomando Mendras “a comunidade é a cápsula protetora do campensinato (1990, p. 31-33)”, ela o é por constituir-se numa ordem moral.

O saber profundo parte desta idéia de comunidade a partir do conceito do estar-junto, das tribos à margem do mundo urbano. A idéia da relação com o Estado é vivenciada pelos sujeitos na comunidade. Não se relega o seu papel, mais sim coloca-se em evidência o que foi feito desse poder, como os sujeitos o absorvem e tentam viver cotidianamente juntos, como numa colcha de retalhos protegidos contra as imposições estatais. Afirmo, desse modo, a idéia de que a ciência, a razão, o modelo oficial de escola são suspeitas de uma modernidade que se rasga, em seu lugar, foram retraduzidas por comunidades como nos tempos críticos do comunismo primitivista, aparecem com alguns sinais de permanência, as formas inclusive de acesso aos sites é um indício desse movimento, orkuts instauram comunidades, filiações de sujeitos que se imaginam com os mesmos valores, na idéia de Anderson (1983) de comunidades imaginadas. Maffesoli afirma que os meios de comunicação cuidam da vida de todos os dias “eles reinvestiram em uma certa cultura tradicional da qual a oralidade é um vetor essencial” (MAFFESOLI, 2006, p. 62). Tudo isso é reflexo de um modelo econômico, mas explico que é o filtro simbólico do tempo atual que convive com representações diferentes como as do apego às comunidades para esses sujeitos. Trata-se de uma lógica pautada pelo universo de representações tradicionais, micro tecidos de imaginário e de memória camponesa.

A idéia de pessoa, vínculo, comunidade, nunca esteve tão valorizada⁹². Maffesoli em seu artigo *Société ou commnauté. Tribalisme et sentiment d'appartenance* reforça nesse sentido quando diz

⁹² A suspeita da medicina oficial (ver os relatos) e o número de processos contra erros médicos, assim como notas sobre celulares que explodem, micro ondas que dão câncer, representam no senso comum a suspeita pelo moderno de que falei.

Mais, nous assistons maintenant à un passage de l'identité aux identifications multiples. C'est ce passage là qui me paraît fonder la naissance, peut-être vaut-il mieux dire la renaissance, de formes tribales d'existence. Le tribalisme est ainsi une métaphore utile pour essayer, provisoirement, de prendre acte de la saturation dont il a été question, et du fait que l'individu ou l'individualisme s'estompe désormais au profit de micro-ensembles, de formes communautaires. On a trop souvent l'habitude d'insister de nos jours sur l'individu ou l'individualisme. En fait, maintenant prévalent des « affinités électives » qui ne sont plus le fait de quelques uns, mais qui sont le fait d'un assez grand nombre et qui nous constitue en tribus au sein de nos institutions. C'est frappant dans le monde universitaire. Ça l'est, tout autant dans l'ordre religieux où l'évolution sectaire est une évidence. En fait, toutes les institutions se fragmentent en entités microscopiques⁹³. (GRIFO MEU)

A comunidade é o meio educativo do homem. Esse movimento em torno da afirmação de um retorno, ou melhor, de um passado presente, como diria Braudel (*apud* BOURDIEU, 1998) de longa duração (“vivemos 95 % de nossas vidas no passado”) é o aporte que sustenta a idéia de primitivo próximo que quero abordar, âncora, sujeito primevo (presente) de um pensamento concreto e abstrato, racional e não lógico, que se manifesta no mundo das comunidades de saber profundo. Como diz Sahlins (2003, p. 214), mesmo na troca, o movimento das sociedades primitivas tem como coeficiente o social diferentemente das relações de produção. Assim, o primitivismo está para as relações de parentesco, assim como o valor heurístico do capital está para a racionalidade burguesa.

Com base nessa leitura analiso o retorno das comunidades pelas relações menos monetárias nas trocas e pelo estar-junto como aquilo que “cola uns aos outros”, nas afinidades, no sentido do religare, sentido religioso significando que o cimento dos sujeitos nos grupos passa pela segurança-conforto-afeto-ligação de ajuda mútua. “O dinheiro é para o ocidente, o que o parentesco é para os demais” (SAHLINS, 2003, p. 214). É o nexa que assimila nas comunidades todas as outras relações até a produção.

A sede de dinheiro ou o desejo de riqueza disse Marx, necessariamente traz consigo o declínio e queda das comunidades antigas. Daí ser a antítese delas. Ela mesma é a comunidade (Gemeinwesen) e, não pode tolerar que qualquer outra esteja acima dela. Assim procede a economia, como locus institucional dominante: produz não somente objetos para sujeitos apropriados, como sujeitos para objetos apropriados”. (SAHLINS, 2003, p. 214)

⁹³ No entanto, nós assistimos agora a uma passagem da identidade às identificações múltiplas. É esta passagem que me parece fundar o nascimento, talvez melhor dito o renascimento de formas tribais de existência. O tribalismo é assim uma metáfora útil para tentar, provisoriamente de tomar a saturação onde foi questão e do fato do indivíduo e do individualismo se fragmenta em proveito de micro-ajuntamentos, de formas comunitárias. Temos o hábito de insistir nos nossos dias sobre o indivíduo ou o individualismo. De fato, agora prevalecem as “afinidades eletivas” o fato de não somente alguns, mas de um grande número e que se constitui em tribos no seio de nossas instituições. É imenso o número no mundo universitário. O mesmo se dá nas ordens religiosas onde a evolução sectária é uma evidência. De fato, todas as instituições se fragmentam em entidades microscópicas.

Carvalho (1986, p. 100) conforme salientei analisa essa polaridade macro e micro estrutural, uma pautada no paradigma clássico (macro), e outra no paradigma holomônico (micro), diz; “por fim, uma observação de Maffesoli é todo um programa de investigação: a abordagem macro é solidária do que chamo ‘paradigma indivíduo- Estado, ao passo que a abordagem micro-remete ao paradigma pessoa-comunidade’”. O autor evoca um personalismo comunal, conforme afirma Bernadiev (CARVALHO, 1986, p. 100) que acentua um peso maior da identificação dos sujeito a sua matriz profunda de significações articuladas nas comunidades de saber profundo, de sua memória, de seus sujeitos, primitivos próximos de uma teia concreta de conhecimento.

Em outro trabalho Carvalho extrai de Turner e Goffman as noções de *communitas*, símbolo ritual, drama simbólico sendo relacionados ao corpo nocional de onde se explicam as antro-po-lógicas da organização, eixos que são sempre simbólicos. Haveria uma unidade do homem na diversidade da cultura (CARVALHO, 1982, p. 113) para fechar a questão que levanto do debate estruturalismo, pós estruturalismo e hermenêutica.

Os agentes pedagógicos citados por Erny (*apud* CARVALHO, 1982, 120-123) estão também fora da escola, são esses personagens do saber profundo- mães, amas, pais, demônios, anjos, ancestrais, almas penadas, as crianças, benzedeiros. A circularidade dos rituais cotidianos do aprender e ensinar, o conflito entre gerações as travessias entre modernidade, tradição dessa aprendizagem dionisíaca, conflituosa tecida na cotidianidade que o Estado na relação macro estrutural não consegue abarcar já que entende ainda a educação circunscrita à escola. Eis aí a tarefa da antropologia e seu dialogar com a educação que expus...

Carvalho diz que a cultura compreende (1982, p. 120-126) um sistema de valores, ethos, estilo de vida e de pensamento e retoma as verbalizações de Erny – “sugerir, aconselhar, sancionar, proibir, deixar fazer” dentre outros. Implica também no mundo fantasmagórico (em Kardiner), na contradição, no simbólico (Lacan) e que irá culminar no “esboço do estilo peculiar de cada educação”. A correspondência entre educação e cultura, insiste o autor, na análise de Dufranne, instaura uma totalidade e abrange traços educacionais: “Se a educação funda a cultura no indivíduo, inversamente a cultura regula a educação... Entre educação e cultura deve-se falar de afinidade ou, como o próprio Gorer diz, de correspondência...” (CARVALHO, 1982, p. 123).

A antropologia da educação deve partir da noção de pessoa via etnologia e etnografia, sendo uma antropologia aplicada criticando o modelo cartesiano e “apontar as perspectivas ampliadas abertas pelo modelo dialético-compreensivo de Bastide, Cito essa

noção central da pessoa como substrato do entendimento o que chamo a busca do primitivo próximo, sujeito da comunidade de saber profundo. Geertz, e referem-se a busca desse nativo, construção como objeto de tantos trabalhos de antropólogos, os “Azande” de Pritchard, os “Bororo” de Claude Lévi-Strauss. Uma certa angústia de se construir uma gramática de referência sobre populações em extinção: a morte do primitivo e a crise de identidade da antropologia. O mesmo ocorre com o estudo das populações que vivem em povoados, que tem ao longo dos anos principalmente de 1990 aos dias de hoje uma lembrança doída dos anos áureos da década de 1970. Qual o papel da antropologia nesses estudos de contextos que *parecem* se extinguir?

A idéia de se buscar uma etnografia de um nativo em extinção não é o caminho de traçar o texto dos atores nessas comunidades como um aspecto central de um purismo epistemológico. Os Bororo não são mais os mesmos de Lévi- Strauss, e certamente os cibelenses e os caiçarenses não serão os mesmos daqui a alguns anos. O etnocentrismo ontológico da busca de um nativo que possa ser descrito como modelo não foi a pretensão deste trabalho, mas busco ouvir a voz desses atores que reconfiguram conhecimentos de outrora, sedimentam uma comunidade porque reconduzem vozes de seu imaginário, das técnicas de trabalho na terra, das festas e tradições reinventadas das folias, cavalgadas ecológicas, benzenções públicas e interditas, substrato de saberes, saberes vivos.

A cultura é então a grande panacéia para os males dessa extinção de que tantos temem, ela é instrumento é a razão de ser dessa comunidade e nutre os seus atores de sentido, de localidade (espacial e imaginária) e de pertencimento. Ela é um compêndio simbólico de uma realidade cotidiana, naturaliza-se o que é sentido. A escola é então um reflexo de um recorte puído de modernidade, danças, textos e cantos antigos. Diferenças vistas pelos testes como o do ABC de Lourenço Filho (ver CONSORTE, 1997, p. 34-35) que incluía a tentativa de alfabetizar os migrantes vindos da zona rural desde a década de 1930 vêem a diferença no tocante a classe. Essa macro visão excluí da análise a diversidade de culturas. As aprendizagens se diferem, porque as lógicas e significações para o aprender de uma multiplicidade de representações se diferenciam, entre as lógicas rurais e urbanas. A razão se transforma em mito, as personagens ocidentais desse aporte ideológico – Zeus, Apolo, Palas Athena constróem um caminho maniqueísta entre razão/irracional positivo/negativo do saber: um local – a cidade, a ágora, um sujeito: o urbano.

A perspectiva do saber profundo visa encetar uma pluridimensão paradigmática desse ator – desse sujeito da educação, quebrar o abismo entre cultura, saber, imaginário, universo privado. Crespi na leitura de Teixeira (1990, p. 85) nos diz que

a análise da realidade precisa levar em conta a dimensão simbólica que a informa. Levar em conta o papel da dimensão simbólica na constituição do social e do poder que lhe é inerente. Considerando-a como o conjunto de todos os produtos culturais: linguagem, arte, ciência, religião e mito. (...) a mediação simbólica é a função basal de constituição da ordem social na medida em que o comportamento social dos indivíduos é sempre o resultado de uma pré compreensão simbólica do real.

Essa troca levará a uma noção de solidariedade maffesoliana, uma dimensão de estar-junto, como o ser-junto de Schutz da empatia entre sujeitos, numa organicidade do grupo primário, fundamento primeiro num primitivismo próximo a que nossa mensagem contemporânea apregoa: o neotribalismo. Na burocracia do papel em todas as trocas com o Estado na escola, no apelo ao médico, dentre outras a pessoa inverte na relação indivíduo o que ela é livremente na comunidade. A colcha de retalhos, a cápsula protetora dos povoados e sua relação vicinal e de compadrio fica comprometida. A comunidade é então o refúgio desse ator comunitário. A comunidade torna-se uma “entidade confusional” em que o eu se dilui, o coletivo desenvolve-se na troca orgânica (TEIXEIRA, 1990, p. 137). A comunidade é então emocional. Lembro aqui as análises de Daniele Hervieu-Leger a propósito dessa terminologia de Max Weber, sobre a questão da religião e dos novos movimentos religiosos orgiásticos nas cidades por exemplo. Eles tem o sentido de ligação que os indivíduos na religião racionalizada que os tempos pós modernos rejeitam a Renovação Carismática Católica e os movimentos pentecostais e neo pentecostais seriam resultado dessa busca de sentido em uma comunidade moral, chamada igreja, como nos diria Durkheim.

A comunidade absorve a diferença, não a elimina, reincorpora na prática do fazer cotidiano seres imaginários pomba girias pedagógicas, cartas de são paulo, água bentas hierofanias desse sagrado de Eliade, o sagrado que extrapola o religioso (e nele está) que reincorpora na comunidade uma busca de sentido profundo. Por isso vemos a busca pelo tradicional por querer viver de uma forma concreta, em segurança em meio a uma modernidade estudada por Giddens onde o indivíduo está sempre temendo um perigo eminente, uma hecatombe nuclear, um meteoro avassalador, uma tsunami real.

A tribo que na idéia maffesoliniana pode ser traduzida pela concepção de comunidade é a pedagógica cultural de um saber pautado na profundidade de uma memória aconchegante e segura de uma identidade a salvo das pressões da modernidade perturbadora da ordem. “O ideal comunitário de bairro ou de aldeia age mais por contaminação do imaginário coletivo do que por persuasão de uma razão social” (MAFFESOLLI *apud* TEIXEIRA, 1990, p. 141).

Canto então uma aldeia querendo recriar no texto as vozes de um contar de vidas das tribos dentro de tribos como a boneca gigone, aldeias que foram analisadas que são Caiçara e Cibele, comunidades de saber profundo *locus* de estudo de um movimento universal de suspeita pelo moderno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Era das Luzes cegou de racionalidade a visão sobre o aprender e ensinar no Ocidente. Com este fio condutor, procurei refletir sobre o conteúdo da aprendizagem direcionando minha análise para a raiz do conhecimento vivo no cotidiano de pequenas comunidades de influência cultural caipira e sertaneja. A escola, palco do saber legítimo, tornou-se o lugar institucionalizado para a atuação dos saberes, práticas da Ciência Moderna e de seus atores – o indivíduo racional em busca da verdade científica.

Desde então, a voz unívoca da racionalidade tem excluído os sujeitos sem cultura, selvagens, bárbaros, primitivos que viram-se destituídos da posse de seu saber, do poder que somente a legitimidade das graduações, dos diplomas e títulos de doutor conseguem obter – a distinção adequada para falar com autoridade sobre o que é a verdade do conhecimento aceito pela Razão.

Esta tese, volta a sua atenção para o saber- não- sabido das gentes caipiras e sertanejas do interior de Goiás, primitivos- próximos. Durante décadas este estado se tornou símbolo do atraso e da tentativa de mudar esta representação do outro na adoção de elementos da modernidade, por exemplo com a construção de Goiânia, atitude desenvolvimentista que objetivou minimizar o legado da exclusão de sua gente matuta, de saber inculto, emblema do jeca tatu escolar.

O saber profundo é a criação de uma matriz conceitual que procura (des) vender os olhos da trava da Ciência, da Escola, da Razão, da Cidade, do Indivíduo, do deus Apolo. Volto-me para a verticalidade subterrânea deste porão que é a memória coletiva camponesa, núcleo de sentido da aprendizagem para os sujeitos em seu cotidiano. Dionísio, ser primitivo (primo, primeiro, primevo), está próximo, inserido em nós Apolos na exterioridade e muito íntimos da raiz dionisíaca do campo. A passagem alquímica da Era Medieval à Era Moderna não foi um corte abrupto de saberes, mas sim uma nova inscrição sobre um manuscrito antigo reelaborado a partir do conhecimento de outras gerações, anões em ombros de gigantes. Os titãs carregam os pilares dos conhecimentos da memória profunda de aprendizagem camponesa que a Ciência eclipsou pelas tratativa racional da prova. Fricções entre lógicas

simbólicas do saber que não se polarizam mais como no mito da racionalidade dos séculos XVIII e XIX. Neste tempos atuais desfragmenta-se o maniqueísmo razão/emoção. Este conteúdo agregado tem sido chamado de pós -modernidade, mescla entre Apolo e Dionísio. A Razão, o Estado, a Ciência têm sido abalados, seja pela recomposição das moléculas ou desfragmentação de estados até mesmo a falta ou acréscimo de planetas. Tudo está em movimento sob o sinal de Heráclito.

Procuro a *mêtis* (astúcia) de um saber que não precisa de uma prova, conhecimento que é. Dito aceito em um contexto que sabe – “cobreiro só se cura com benzeção”. Lugares em que a espinhela, órgão que não está nos livros de anatomia, existe de fato. Assim como o sertão é um não- lugar, a espinhela é um não- órgão de dionísio, o eterno sujeito errante de identidade ambígua, atravessando o tempo e o espaço, carregando a prosa de um saber profundo de raiz longínqua, o não- saber. Enlaçados estão os sujeitos aprendendo e ensinando “de cabeça mesmo” por uma memória que cria comunidade, por uma construção de lógica simbólica própria. Mitos que se contam, narrativas da origem de seu ser e estar no mundo, aprendendo e ensinando.

Cibele e Caiçara, são os povoados que elegi como locais para entender o processo de aprendizagem que a cultura traduz. Baseio-me nos estudos da campesinidade em Antônio Cândido, Maria Isaura Pereira de Queiroz, José de Sousa Martins, Carlos Rodrigues Brandão, Jadir de Moraes Pessoa. Pautei minha análise a partir de estudos voltados para a discussão da positividade da Ciência simplificadora do homem, que é ser complexo. Tais reflexões retomam o Paradigma da Complexidade, como os de Edgar Morin, da Antropologia do Imaginário, em Gilbert Durand; da Fenomenologia em Gaston Bachelard, coadunando com os processos educativos em Manoel Barbosa, José Carlos de Paula Carvalho e Michel Maffesoli. Este último, discute sobre o processo de retribalização dos sujeitos na crise do individualismo frente à relação afetual das pessoas em sua socialidade. Tendo em vista este parâmetro do ator em sua complexidade sócio cultural, investiguei, à luz da teoria interpretativa de Geertz, nas aldeias colocando em relevo a voz presa na garganta da memória cultural o dito de seus atores, referenciando Bergson e Halbwachs. Procuro a representação sobre quais são os saberes seguros e profundos que esses sujeitos crêem que funcionam seguramente, e de que forma a escola, a ciência médica, sobretudo, são vistas como as mediadoras para o mundo racional da cidade. Entretanto, elas ao mesmo tempo são vistas com certa suspeita.

Por profundo, não entendo o saber certo, racional que reduz a leis, teoremas simplificadores com pretensa verdade absolutizante um dado fenômeno. Seu Afonso da Horta é ícone deste sentido do saber que é, desarticulado à primeira vista, não sistêmico, produzido

e comunicado em um contexto de uma ordem simbólica própria que não é a Escola: “pro que eu sei o estudo não valeu muito”. A esfera das relações cotidianas é o palco deste saber profundo, teias de relação interpessoal, de circularidade de pessoas, textos, saberes.

Os estudos em que me baseei são o alicerce da construção teórica do que vi, ouvi e recompus em texto o dito, as reticências, as negativas. A partir da minha inserção nestas comunidades de relações fechadas pude vivenciar a neg entropia (o não sistêmico) de a que se refere Morin, a noologia (o estudo do espírito humano) em Durand, a rede afetual de Maffesoli. Este teórico do passeio é “surrado” pela etnografia, recurso insubstituível do sujeito investigador de outros, viagem interna e externa da construção de lógicas vividas dissertadas em palavras ouvidas e conceitos lidos, todos revividos em texto.

A compreensão que tenho nesta reflexão sobre a profundidade é a busca do saber “costumeiro” das gentes das comunidades de intensa ruralidade dos povoados que estudei. Saber verticalizado porque é enraizado sobre a cultura camponesa, expresso em uma oralidade, ancorado na memória coletiva de seus sujeitos.

Estas páginas nos aproximam de Cibele e Caiçara, povoados que atravessamos as vezes de carro com um olhar indagador sobre as âncoras de permanência de seus atores nestes lugares de pequenas casas cercadas de roças, pequeno comércio, igrejas e escola. O conhecimento sobre a lógica destas que chamo comunidades é a rede, a trama de trocas, ajuda mútua, laços que permanecem e sustentam a idéia comunal, convivência de uns e outros, uns contra outros no jogo conflituoso do cotidiano. O balanço de um trampolim é a metáfora que me vem neste momento, a que melhor elucida a forte sustentação destas comunidades na astúcia da vivência cotidiana traspassada da macro estrutura econômico racional. As fortalezas do “Estado, da Fé, do Rei” são imperativos, mas não são o sustentáculo dominador dessas tribos – o laço formado pela ajuda mútua e pessoal do estar- juntos, as reuniões que abrigam as vozes mudas de seus pares, os mutirões eternos, as mãos de arruda, a proteção de uma prática sabedora e profunda permanecem como o verdadeiro sustentáculo destas pessoas.

Deixo, por fim, a idéia de que vivemos um tempo com nova lógica mítica, Cibele e Caiçara foram neste estudo os lugares elegidos para a verificação do que chamei de suspeita pela modernidade. Um novo mito se instaura duvidando das articulações certeiras da ciência, explicações que não asseguram mais a proteção que se deseja por um saber seguro. As representações apolíneas do conhecimento científico não prevêm tsunamis, não localizam no radar aviões de “terroristas islâmicos”, não impedem que se lance bombas em escolas. Este, local que tem se tornado “perigoso”, “violento”, “superficial”, esfera do medo e insegurança pelo saber perito.

O saber profundo não é completo e nem pretende ser, mas “é *valido*” quando dele se precisa. Deixo para que os outros pesquisadores de menor ou maior saber profundo procurem ouvir nos demais contextos os encaixes que engrenam os tentáculos de construção do aprender e ensinar nos portais de outros lugares, outras lógicas. Assim, abrir as portas de novas *Ágoras* e numa infinita rede de prosas contar sobre os outros e seus saberes seguros, acreditados como aqueles que verdadeiramente são valorizados. A reticência, o conflito da fala tortuosa, são os entraves destas portas, mas se abertas revelam lugares em que profundidade canta o saber e na voz “brejeira” ouvida numa tarde quente de setembro, interior de Goiás, se revela a oralidade de Seu Losa “a roça é o derradeiro lugar... porque lugar... é laço”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Ruben. **Por Uma educação romântica**. Campinas: Papirus, 2002.
- AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro. V. 1, n. 15. p. 145-151, out, 1995.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**. Londres: New Left Books, 1983.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. 5. ed. São Paulo: Ed Boitempo, 2001.
- ARAUJO, Cyllenêo de (LEO LYNCE). **Poesia quase completa**. Prefácio de Darcy França Denófrio. Goiânia: Editora da UFG, 1997.
- ARAUJO, Maria. Emília. Carvalho de. **Tecendo os fios da trama coletiva: possessão e exorcismo rituais na Igreja Universal**. 2001. 211f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Departamento de Filosofia e Teologia. Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.
- ARIÉS, Philippe. Por uma história da vida privada. *In: História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, v.3.
- ARISTÓTELES, **Metafísica**. A 2, 928b 18.
- AUGÉ, Marc, Non-lieux. L'exemple du Sertão, **Géographie et cultures**. Paris, V.1. N° 21, p. 93-118, nov, 1992.
- AZEVEDO, Erlinda P; GOMES, Nilcéa M. A Instituição Escolar na área rural de Minas Gerais: elementos para se pensar uma proposta de escola. *In: Educação: a encruzilhada do ensino rural*. Cadernos do Cedes. Campinas, v. 1 e 2, n.11, p. 34-45, nov. 1991.
- BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças**. 2. ed. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento**. 2. ed. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **A poética do espaço**. 6. ed. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKTHIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1997.

BARBOSA, Manoel. **Antropologia complexa do processo educativo**. Universidade do Minho: Braga, 1997.

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

BARTHES, Roland. De la science à la littérature e De l'œuvre au texte in: BARTHES, Roland. **Le bruissement de la langue**. Paris, Editions du Seuil, 1984, p. 21-52.

BENEDETTI, Luis. Roberto. **Propostas teóricas para se entender o trânsito religioso**. Rio de Janeiro, v.45, n. 13, p. 18-23, fev. 1994.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNARDES, Carmo. **Jurubatuba**. Goiânia: Departamento Estadual de Cultura, 1972.

_____. Força da nova. **Memórias**. Goiânia: Secretaria de Educação do Estado de Goiás, 1981.

BERREMAN, Gerald. D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, Alba Guimarães. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1980, p. 123-173.

BEZERRA Neto, Luiz. **Sem terra aprende e ensina**. Estudo sobre as práticas educativas do Movimento dos Trabalhadores Rurais. Campinas: Autores Associados, 1999.

BÍBLIA de Jerusalém, A. 7ª Impressão. São Paulo: Paulus, 1995.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. In: **Religião e Sociedade; pentecostais e nova era: fronteiras e passagens**. Rio de Janeiro, v.17, n.1-2, out, 1994, p. 90-109.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, A. et alli (org). **Nem anjos nem demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 24-33.

BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras lições sobre a Sociologia de P. Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade, lembrança de velhos**. São Paulo: Quêluz, 1994.

BRANCALEOLI, Ana Maria L. A escola de uma assentamento rural: dinâmica e papéis desempenhados no desenvolvimento comunitário. In: **Fórum Da terra**. Anais. São Paulo: Itesp, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Casa de escola**. Campinas: Papyrus, 1983.

_____. **O que é educação**. 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Col. Primeiros Passos).

_____; RAMALHO, José Ricardo. **Campesinato Goiano**. Goiânia: Editora da UFG, 1986.

_____. Ser católico: dimensões brasileiras - um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião, em AA.VV., **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **O trabalho de saber. Cultura camponesa e escola rural**. São Paulo: FDT, 1990.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Do sertão à cidade: os territórios da vida e do imaginário do camponês tradicional. MESQUITA, Z.; BRANDÃO, C. R. (orgs.). **Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Editora da UNISC, 1995, p. 155-177.

_____. **A educação popular na escola cidadã**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

_____. Soletrar a letra P: povo, popular, partido e política – A educação de vocação popular e o poder de Estado. In: FÁVERO, O; SEMERARO, G: (orgs.). **Democracia e construção do público no pensamento educacional brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 105-146.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean. Claude. **A reprodução**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Do Brasil, 1989.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.

_____. NOGUEIRA, M. A. CATANI, A (orgs.). **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CALAZANS, Maria Julieta Costa. Para compreender a educação do Estado no meio rural – traços de uma trajetória. In: THERRIEN, Jacques e DAMASCENO, Maria Nobre (coord.). **Educação e escola no campo**. Campinas: Papirus, 1993, p. 15-40.

CALDART, Roseli. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 1999.

CAMPOS, Leonildo. S. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento Neopentecostal**. São Paulo: Simpósio Ed. Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

_____. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 9 ed. São Paulo: Duas cidades, Ed 34, 2003.

CARNEIRO, Maria. José. Ruralidade: novas identidades em construção. **Revista Estudos, Sociedade e Agricultura**. CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, v.1, n. 11, out. 1998, p. 53-75

CARVALHO, José Carlos de Paula. Rumo a uma Antropologia da Educação. Prolegômenos I. **Revista da Faculdade de Educação da USP**, São Paulo, v. 8, n. 2, jul/dez, 1982, p. 113-132.

CARVALHO, José Carlos de Paula. Rumo a uma Antropologia da Educação. Prolegômenos II. **Revista da Faculdade de Educação da USP**, São Paulo, v.10, n. 2, jul/dez, 1984, p. 257-283.

_____. A dimensão do imaginário na problemática organizacional da educação. **Revista da Faculdade de Educação da USP**, São Paulo, v.11, n.1e 2, jan/dez 1985, p. 19-42.

_____. Derivas e perspectivas em torno de uma Sócio- Antropologia do cotidiano. Das organizações às atitudes coletivas. **Revista da Faculdade de Educação da USP**, São Paulo, v.12, n.1 e 2, jan/dez.1986, p. 85-105.

_____. 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 p. 44-89.

_____. **Antropologia das organizações e educação. Um ensaio holomônico**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

CASTELS, Manuel. **A Sociedade em rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999, v.1.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud; Rev. Téc. de Luis Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar**. 5. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2003.

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

CHAUL, Nasr Fayd Chaul. Goiás: identidade, paisagem e tradição. *In*: CHAUL, Nasr Fayd; RIBEIRO, Paulo Rodrigues. (orgs). **Goiás, Identidade, Paisagem, Tradição**. Goiânia: Editora da UCG, 2001, p. 1-13.

CIAVATTA, Maria. O conhecimento histórico e o problema teórico-metodológico das mediações. *In*: FRIGOTTO, Gaudêncio; CIAVATTA, Maria. **Teoria e educação no labirinto do capital**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 130-157.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Culturalismo e educação nos anos 50: o desafio da diversidade. **Antropologia e Educação: origens de um diálogo. Interfaces no ensino e da pesquisa**. Cadernos. Cedes. V.18 n.43, p. 26-37, dez. Campinas: Papirus, 1997.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Trad. de Mariana Nunel Ribeiro Echalar. Petrópolis: Vozes, 1996.

CORALINA, Cora. **Meu livro de cordel**. Goiânia: PD Araujo: Cultura Goiana, 1976.

_____. **Vintém de cobre: meias confissões de Aninha**. 5 ed. São Paulo: Global, 1995.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. 23 ed. São Paulo: Francisco Alves, 1954.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter 'Anthropological Blues'. *In*: NUNES, E O (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **O que faz o brasil, Brasil?** 7 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. 2 ed. Trad. de André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama; rev. técnica Junito Brandão, Roberto Lacerda, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: UnB, 1998.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHEIM, Emile. **O suicídio – Um estudo sociológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. 2. ed. Paris: Quadriège Presses Universitaires de France, 1990.

ECKERT, Cornélia. Memória e identidade. Estudo etnográfico dos ritmos temporais e da duração social de uma comunidade de trabalho no sul da França. *In*: FREITAS, Carmelita. (org). **Memória: anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás**. Goiânia: Ed. UCG, 1998, p. 139-176.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. Trad. Beatriz Perrone e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Tratado de História das Religiões**. 2. ed. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FERNANDES, Florestan. Anotações sobre o capitalismo agrário e a mudança social no Brasil. *In*: SZMRECSANYI, Tamás e QUEDA, Oriowaldo (orgs.) **Vida rural e mudança social**. 2.ed. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

_____. **Microfísica do poder**. Org. e Trad. Roberto Machado. 20. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

FREI BETTO. Práxis educativa dos movimentos sociais. *In*: FÁVERO, O; SEMERARO, G. **Democracia e construção do público no pensamento educacional brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 175-186.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1987.

_____. **Educação como prática da liberdade**. 25. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. *In: ANTONIAZZI, A. et alli (org). **Nem anjos nem demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo.*** Petrópolis: Vozes.1994. p.67-162.

FREUD, Sigmund. Obras completas. **Totem y Tabu.** Trad. Luiz Lopes Ballesteros y De Torres. Buenos Ayres: Ed. Americana, 1943, v.8.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala.** 41. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio De Janeiro: Guanabara, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Trad. De Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Uma nova luz sobre a Antropologia.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GENTILLI, Pablo. **A falsificação do consenso, simulacro e imposição na reforma educacional do neoliberalismo.** Petrópolis: Vozes, 1998.

GERMANO, José W. **Estado militar e educação no Brasil. (1964-1985).** São Paulo: Cortez, 1993.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** Trad. Raul Filker, São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição.** Trad. Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GROSSI, Mauro Eduardo del; SILVA, José Graziano. A pluriatividade na agropecuária brasileira em 1995. **Revista Estudos, Sociedade e Agricultura.** CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, v.1, n.11, p. 26-52, out. 1998.

GRYZBOWSKI, Cândido. Esboço de uma alternativa para a educação no meio rural. **Contexto & Educação, v. 1, n. 4, p. 21-52, out, 1984.**

GUIMARÃES, Maria Tereza Canesin. **Um estudo sociológico dos evangélicos neopentecostais: os fundamentos ético-valorativos, as concepções de trabalho.** Projeto de Pesquisa, Goiânia: UFG, 1996.

GUSMÃO, Neusa. Antropologia e educação: origens de um diálogo. **Interfaces no ensino e da Pesquisa.** Cadenos Cedes, Campinas, v.18 n.43, p. 8-25, Dez. 1997.

HADDAD, Sérgio; DI PIERRO, Maria. C.**Satisfação das necessidades básicas de aprendizagem de jovens e adultos no Brasil: contribuições para uma avaliação da década da Educação para Todos.** INEP/MEC, Brasília: 1991.

HALBWACHS, Maurice. **The collective memory** [1951]. New York and London: Harper and Row, 1980.

_____. The legendary topography of the gospels in the holy land: Conclusion. *In: HALBWACHS, M. On collective memory*. Edited, translated, and introduced by L. A. Coser. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992, p. 191-235.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, Vol.18 nº1. P.31-47, jan., 1997.

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

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000, v.1.

IANNI, Octavio. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

_____. O mundo agrário. *In: IANNI, O. A era do globalismo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1997, p. 37-57.

_____. A utopia camponesa. *In: IANNI, O. Dialética e capitalismo*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 101-112.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**, II Volume, Rio de Janeiro, 1957.

_____. **Censo demográfico 1991**. Resultado do universo relativos às características da população e dos domicílios. Goiás. nº27. Rio de Janeiro: IBGE, 1991.

_____. **Censo demográfico de 2000**. Questionário da Amostra, IBGE, Rio de Janeiro, 2000.

JAEGAR, Werner. **Paidéia**. A formação do homem grego. Trad. Arthur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KREUTZ, Ineiva Terezinha. **Religião e educação: a face (re) velada do movimento social rural**. 1999. 279f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEFEBVRE, Henri. **Critique de la vie quotidienne**. Paris: L'Arche éditeur, 1961.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LEITE, Sérgio Celani. **Escola rural: urbanização e políticas educacionais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002 (Coleção Questões de Nossa Época).

LEITÃO, Rosani. Estudantes indígenas em escolas de brancos, expectativas e dificuldades. *In: OLIVEIRA, D. D. 50 anos depois. Relações raciais e grupos socialmente segregados.* Goiânia: MNDH, 1999.

LÉVI-STRAUSS, C. A obra de Marcel Mauss. *In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia.* Trad. de Lamberto Puccinelli. São Paulo: E.P.U./UNESP; v. I; p. 1-36: Introdução, 1974.

_____. **As estruturas elementares do parentesco.** Trad. Mariano Ferreira, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **Raça e História.** Trad. Inácio Canelas. 5.ed. Lisboa: Presença, 1996.

_____. **Tristes Trópicos.** 2 Reimpressão. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **O desencanto do Oeste.** Goiânia: Editora da UCG, 2001.

LISBOA, Henriqueta. **Literatura oral para infância e juventude: lendas, contos & fábulas populares no Brasil.** Prefácio e ilustrações de Ricardo Azevedo. São Paulo: Petrópolis, 2002.

LYOTARD, Jean. François. **The post-modern condition.** Minneapolis University of Minnesota Press, 1985.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente.** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.

_____. 4. Ed. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas.** Apresentação e rev. téc. Luiz Felipe Baêta Neves. Trad. Maria de Lourdes Menezes; Trad.do anexo e do prefácio Débora de Castro Barros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **A diary in the strict sense of the term.** Stanford: Stanford University Press, 1989.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Maria Cecília L; MACHADO, Maria das Dores. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, Vol. 17 nº. 1-2, p. 140-159, fev. 1994.

_____. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. **Comunicações ISER.** Rio de Janeiro, v. 1, n. 45, p. 24-34, out. 1994.

MARIZ, Maria Cecília L. Libertação e ética: uma análise de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. *In: ANTONIAZZI, A et alli (org.). Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.* Petrópolis: Vozes.1994, p. 67-162.

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

_____. O demônio e os Pentecostais no Brasil. *In*: BIRMAN, p...; NOVAIS, R.; CRESPO, S. (orgs.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ. 1997, p. 45-61.

MARQUEZ, Gabriel Garcia. **Cheiro de Goiaba: conversas com Plínio Apuleyo Mendonza**. 4. ed. Trad. Eliane Zagury. Rio de Janeiro: Record, 1993.

MARTINS, José de Souza. A valorização da escola e do trabalho no meio rural. *In*: MARTINS, J. de S (org.). **Capitalismo e Tradicionalismo**. São Paulo: Pioneira, 1975, p. 43-50.

_____. **Os camponeses e a política no Brasil**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: Hucitec, 1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. De Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

_____. **Sociologie et Anthropologie**. 7. éd. Introduction Par Claude Lévi-Strauss. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

MEC. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: Lei n. ° 9394/96**. Brasília: MEC. 1996.

MÉNARD, René. **Mitologia greco- romana**. Trad. Aldo Della Nina. São Paulo: Opus, 1991.

MENDRAS, Henri. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTEIRO LOBATO, José Renato. **Cidades Mortas**. 19. ed. São Paulo: Brasiliense, 1977.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thompson, 2002.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

NOLASCO de Araujo, Pedro. **Revista Goiânia: um patrimônio cultural goianiense**. 2005. 132 Fls. Dissertação Mestrado do Programa Profissionalizante em Gestão do Patrimônio Cultural – Universidade Católica de Goiás (UCG), Goiânia, 2005.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é benzeção**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

OLIVEIRA, Maria Antonieta. **Pentecostalismo e construtivismo: a construção da autonomia do sujeito na prática pedagógica de professores pentecostais**. Estudo de caso de uma escola de Ensino Fundamental da Assembléia de Deus. 1997. 260 fls. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação da PUC-SP, São Paulo, 1997.

OLIVEIRA, Martha Kohl. de. **Vygotsky – aprendizado e desenvolvimento**. Um processo sócio-histórico. São Paulo: Scipione, 1997.

OLIVEIRA, Francisco de. A nova hegemonia da burguesia no Brasil dos anos 90 e os desafios de uma alternativa democrática. *In*: FRIGOTTO, G. & CIAVATTA, M. (orgs.) **Teoria e educação no labirinto do capital**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 51-80.

OLIVEIRA, Romualdo Portela. Reformas educativas no Brasil na década de 90. *IN*: CATANI, A; Oliveira, R. **Reformas educacionais em Portugal e no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 77-94.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneiras, 1976.

ORO, Ari Pedro. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. **Cadernos de Antropologia**. Porto Alegre, v.1, n.9, p. 7-44, out.1992.

_____. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORTÊNCIO, Bariani, W. **Sertão sem fim**. 2.ed. Goiânia: Ed. da UCG, 2000.

PAGNOL, Marcel. L'Eau des collines, en deux parties: I. **Jean de Florette**;II. **Manon des sources**, roman. Monte-Carlo; Pastorelly, 1962. Paris, Éditions de Provence, 1963.

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

PESSOA, Jadir de Moraes. A volta dos mortos nas histórias de Catuçaba. *In*: **Boletim de Antropologia**. Vol 2. Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1987, pp36-54.

_____. **A revanche camponesa**. Goiânia: Editora UFG, 1999.

_____. **Saberes em festa; gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. Goiânia: Editora UCG; Goiânia: Kelps, 2005.

_____. Movimentos Sociais e novos movimentos sociais: da crise conceitual à teoria dos campos. *In*: **Saberes do nós: ensaios de educação e movimentos sociais**. Jadir de Moraes Pessoa (org.). Goiânia: Ed. UCG, 2004, p. 29-42.

PIERUCCI, Antônio Flávio... Reencantamento e dessecularização: A propósito do autoengano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

PIMENTEL, Sidney V. **O chão é o limite: A festa do peão de boiadeiro e a domesticação do sertão**. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

PITANGUY, Jaqueline. O sexo bruxo. **Religião e Sociedade**. Iser, Rio de Janeiro, v. 12, n.2. out. p.24-37, 1985.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. Do rural e do urbano no Brasil. In: SZMRECSANYI, T.; QUEDA, O. (orgs.). **Vida rural e mudança social**, 2. ed. São Paulo: Nacional, 1976.

QUEIROZ, João Batista P. **O processo de implantação da Escola Família Agrícola (EFA) de Goiás**. 1997. 277f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 1997.

ROLIM, Francisco Cartaxo A propósito do trânsito religioso. **Comunicações Iser**. Rio de Janeiro, v. 13. n. 45, p 24-34, nov. 1994.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão veredas**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1965.

_____. **Manuelzão e Miguilim (Corpo de baile)**. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

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

SAID, Edward. **O Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia nova: da crítica da Geografia a uma geografia crítica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

_____. **Pensando o espaço do homem**. 5. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1987.

SARAMAGO, José. **Levantado do Chão**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

SAVIANI, Demerval. **A Nova Lei da Educação, LDB: trajetórias, limites e perspectivas**. 6 ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2000.

SENA, Selma Custódio. A categoria sertão: um exercício de imaginação antropológica. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 1, n. 1 jan/jun. 1998.

SILVA JUNIOR, Valter. **Construindo Identidades. Memória e cotidiano de migrantes mineiros no Vale do São Patrício 1940/50**. 2002. 123 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

SILVA, Reijane Pinheiro da. **Aqui o sistema é bruto: Movimento *country* e a Identidade Goiana**. 2001.131 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2001.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches. **Antropologia, cotidiano e educação**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. O concreto e o simbólico no cotidiano escolar. As abordagens de Michel Maffesoli e José Carlos de Paula Carvalho. **Educação e Sociedade**. Campinas:, v.1, n.1, abr.1991.

THOMPSON, Paul. **A voz do Passado**. 2. ed. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

TREVOR-ROPER, Hugh R. A fobia às bruxas da Europa. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 12, n.2. p.38-63, set. 1985.

TURCHI, Maria. Zaira. **Literatura e Antropologia do Imaginário**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

VALLA, Victor V. O que a saúde tem a ver com a religião? VALLA, Victor V. (org.).**Religião e Cultura Popular**. São Paulo: DP&A, 2001. p. 113-139.

VEIGA, José. J. **Aquele mundo de vasabarro**s. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1987.

VELHO, Octavio Guilherme Cardoso Alves. Cativo da Besta-Fera. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 14, n.1, p. 4-27. 1987.

_____. **Individualismo e cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VERNANT, Jean Pierre. **O universo, os deuses, os homens**. Trad. Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer; WOORTMANN, Klaas Axel Anton Wessel. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: UNB, 1997.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. Homens de hoje, mulheres de ontem. Gênero e Memória no Seringal. In: FREITAS, C. (org). **Memória**: anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás. Goiânia: Ed. UCG, 1998, p. 89-116.

WOORTMANN, Klaas Axel Anton Wessel. Os desafios da Antropologia no Brasil em face do fenômeno da Globalização da Cultura. In: FREITAS, C. (org). **Memória**: anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás. Goiânia: Ed. UCG, 1998, p. 67-88.

_____. Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral. In: **Anuário Antropológico**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Tempo Brasileiro, 1990, p11-73.

WEBER, Max. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. 12. ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

CD ROM

RAMOS, Hugo de CARVALHO. **A informação goiana** Anno II, Rio de Janeiro vol 2I, n.3.p.240-241, out.1918.CD rom.

REVISTAS E JORNAIS ELETRÔNICOS:

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT) disponível em [Http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=930&eid=17](http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=930&eid=17) - 98k - Acesso agosto 2006

DAMASCENO, Maria. Nazareth;BEZERRA, Bernadete. **Studies on rural education in Brazil: state-of-the-art and perspectives.** *Educ. Pesqui.* [online]. Jan./Apr. 2004, vol.30, no.1 [cited 23 April 2006], p. 73-89. Available from World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022004000100005&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1517-9702.

DAMATTA, Roberto. **Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade.** *Mana.* [online]. Apr. 2000, vol.6, no.1 [cited 21 July 2006], p. 7-29. Available from World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132000000100001&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313.

GROSSMAN, Eloisa. **La adolescencia cruzando los siglos.** *Adolesc. Latinoam.* [online]. jul./sep. 1998, vol.1, no.2 [cited 28 Septiembre 2006], p. 68-74. Disponible en la World Wide Web: <http://ral-adolesc.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-71301998000100003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1414-7130.

MAFFESOLI, M., «Société ou communauté. Tribalisme et sentiment d'appartenance», *Corps et Culture [En ligne]*, Un auteur: Michel Maffessoli ou le lien social repensé, Mis en ligne le: 20 décembre 2004. Disponible sur: <http://corpsetculture.revues.org/document520.html>.

PEDRO, Maria Samieiro. **Tendências narrativas e influências das novas tecnologias na Literatura Portuguesa.** Disponível em <http://www.eseb.ipbeja.pt/sameiro/sameiro.pdf>, acesso em 15 de Abril de 2006.

VYGOTSKY, Lev. S. **Pensamento e Linguagem.** Disponível em: [ttp://www2.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/pensamento_linguagem.pdf](http://www2.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/pensamento_linguagem.pdf), acesso em abril, 2006.

VIDEO CONFERÊNCIA

MAFFESOLI, Michel. **Du nomadisme.** Université D'Aquitaine. (01h:10min.). Ville de Pau, France. 02/12/2005.

APÊNDICES

Quadro 1: Número de Alunos do ensino Fundamental em Cibebe

Ensino fundamental-1ª fase	Ensino fundamental-2ª fase	Total
1ª série 8 alunos 6 a 17 anos	5ª série 12 alunos 11 a 24anos	
2ª série 5 alunos 7 a 24 anos	6ª série 10 alunos 12 a 39anos	
3ª série 4 alunos 8 a 35 anos	7ª série 15 alunos 13 a 34anos	
4ª série 8 alunos 10 a 39 anos	8ª série 14 alunos 14 a 33 anos	76 alunos

Fonte: Pesquisa de Campo.

Quadro 2: Número de Alunos em Caiçara

Ensino fundamental-1ª fase	Ensino fundamental-2ª fase	Ensino Médio
1ª série 25 alunos 6 a 17 anos	5ª série 21 alunos 11 a 24anos	1ª série 42 alunos 15 a 49 anos
2ª série 20 alunos 7 a 24 anos	6ª série 23 alunos 12 a 39anos	
3ª série 17 alunos 8 a 35 anos	7ª série 18 alunos 13 a 34anos	
4ª série 21 alunos 10 a 39 anos	8ª série 16 alunos 14 a 33 anos	

Fonte: Pesquisa de Campo.