

**O SABER CAMPONÊS NOS CONTOS TRADICIONAIS DO BRASIL:
A NARRATIVA NA EDUCAÇÃO NO CAMPO**

*Farmer's knowledge in traditional tales of Brazil:
the narrative in the education in rural areas*

MORAES, Fabiano Oliveira¹

RESUMO

Sabendo-se que o saber camponês tem sido subalternizado pelo saber científico hegemônico, e que ainda assim a figura do camponês representa, nas narrativas populares, um saber que se contrapõe ao saber dominante, o desafia, e até mesmo o ridiculariza, objetiva este trabalho: por um lado, identificar que lugar tais contos tradicionais ocupam na resistência contra-hegemônica ao paradigma moderno e que espaço o saber subalternizado, representado pelo personagem camponês, ocupa nesses textos; por outro lado, definir, com base nas abordagens críticas acerca do caráter híbrido da identidade do camponês e da renovação e esclarecimento do senso comum, que funções desempenham essas narrativas quando presentes na prática do educador no campo. A pesquisa bibliográfica, com base em Santos (2005, 2008) e em Hall (2003), situa o saber do camponês ante o paradigma moderno dominante, indica as características do sujeito camponês enquanto identidade híbrida e destaca possíveis configurações históricas da identidade do camponês. Analisa dois contos tradicionais a partir de categorias levantadas com base nos intercessores teóricos apresentados. Os resultados não apenas apontam para a necessidade de romper-se com a tendência de essencialização do sujeito camponês e reconhecer-se o caráter híbrido de sua identidade, mas também indicam que o resgate e a propagação de tais contos por parte dos educadores populares no campo viabilizam estratégias de negociação de posições.

Palavras-chave: Educação; Saber camponês; Contos tradicionais.

ABSTRACT

Knowing that the farmer's knowledge has been subalternized by the hegemonic scientific knowledge, and that, the figure of the farmer represents, in popular narratives, a knowledge that is opposed to dominant knowledge, challenging him, and even ridiculing him, this work aims: on the one hand to identify the place that such traditional tales takes in counter-hegemonic resistance to the modern paradigm and the place that subalternized knowledge, represented by the character of the farmer, occupies in these texts; on the other hand, based on critical approaches about the hybrid character of identity of the farmer and the renew a land clarification of common sense, that functions these narratives perform when present in the practice of the educator in rural areas. The literature, based in Santos (2005, 2008) and Hall(2003), situates the knowledge of the farmer against the dominant modern paradigm, and indicates the characteristics of the subject farmer as hybrid identity and high lights possible historic configurations of the identity of the farmer. This article analyzes two traditional tales from categories raised on the basis of theoretical intercessors presented. The results not only point to the need to break with the tendency of essentializing the subject farmer and recognize the hybrid nature of their identity, but also indicate that the rescue and propagation of such stories by popular educators in the rural areas enable strategies for positions negotiating.

Keywords: Education; Farmer's knowledge; Traditional tales.

¹ Doutorando em Educação, Mestre em Linguística e Graduação em Letras/Português pela UFES.
E-mail: contato@fabianomoraes.com.br

INTRODUÇÃO

O saber camponês vem sendo há tempos, dentre outros tantos saberes de nossa sociedade, desqualificado, em sua cultura e em seu saber, pelo discurso hegemônico da ciência moderna. No entanto, diante desse incontestável fato, a figura do camponês (retratada através dos personagens: Matuto, Caboclo, Sertanejo, Pedro Malazarte, João Grilo, Mineirinho) representa nos causos, contos e facécias tradicionais do Brasil um saber subalternizado que se contrapõe ao saber hegemônico moderno, o desafia, e até mesmo o ridiculariza.

Neste artigo tomamos como ponto de partida as seguintes questões: Que lugar essas narrativas ocupam no movimento de resistência contra-hegemônico que se opõe ao paradigma moderno? Que espaço o saber camponês ocupa nessas histórias? Que funções desempenham tais narrativas quando presentes na prática do educador no campo no que diz respeito à renovação e ao esclarecimento do senso comum?

Tomamos por base teórica as considerações de Boaventura de Sousa Santos (2005, 2008) – em *A crítica da razão indolente* e *A gramática do tempo* – e de Stuart Hall (2003) – em *Da diáspora* – no sentido de buscarmos situar o saber subalternizado do camponês ante o paradigma moderno dominante e hegemônico e identificar os mecanismos que ditam a sua subalternização, indicando as características do sujeito camponês enquanto identidade híbrida constituída por elementos de um saber local subalternizado e de um saber global amplamente disseminado. Em seguida, procedemos ao levantamento de algumas possíveis configurações históricas da identidade do camponês, presentes na análise efetivada por Sílvia Helena Barbi Cardoso (2003) em *A questão da referência*, que nos apresenta um contraponto entre a obra de Monteiro Lobato (fundador de uma memória que constrói um sentido de “agricultor” relativo ao personagem “Jeca Tatu”) e o discurso que busca romper tal memória, proferido pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Efetivamos a análise de dois contos tradicionais, que tem o personagem camponês como protagonista, fundamentada em categorias levantadas a partir dos dados teóricos apresentados. Os resultados apontaram para a necessidade de romper-se com a tendência de essencialização do sujeito camponês (o que naturaliza e oculta o aspecto histórico da diferença) e de reconhecer-se o caráter híbrido de sua identidade.

Inferimos, por fim, que as ações de resgate e propagação de tais contos aliadas a uma abordagem crítica e emancipatória, por parte dos educadores no campo, podem viabilizar a deflagração de estratégias que dirijam a atenção criativa no sentido da negociação de posições distintas, pois se, por um lado, a palavra e a cultura popular são arenas de luta e, por outro, a cultura e os saberes populares são forças materiais, a educação política é o que renova e esclarece o senso comum, e eleva o pensamento popular (HALL, 2003).

O SABER SUBALTERNIZADO DO CAMPONÊS ANTE O PARADIGMA DOMINANTE E A CONSTITUIÇÃO DE SUA IDENTIDADE HÍBRIDA ENTRE O GLOBAL E O LOCAL

Com base na perspectiva apresentada por Santos (2005, 2008) é possível lançarmos mão dos elementos necessários para que busquemos compreender a situação do saber subalternizado do camponês ante o paradigma moderno dominante e hegemônico, assim como os mecanismos que ditam a subalternização de tal saber popular.

Para Santos (2005), a Modernidade ocidental sustenta-se sobre dois pilares, sejam eles o pilar da “regulação social” e o pilar da “emancipação social”. Cada um desses pilares possui, como formas de conhecimento, um saber e uma ignorância. O saber concernente à regulação social é a “ordem”, enquanto a ignorância da regulação social é o “caos”. O saber relativo à emancipação social é a “solidariedade” (estabelecimento do outro como sujeito), enquanto a ignorância da emancipação social é a “colonização” (estabelecimento do outro como objeto). No entanto, na consolidação do paradigma moderno, a emancipação social rendeu-se à regulação social de modo que a colonização, ignorância da emancipação, foi recodificada e equiparada à ordem, saber da regulação. Em outras palavras, a colonização (ignorância da emancipação social) teve sua aplicação respaldada, no mundo moderno, na ordem (saber da regulação social).

Santos (2008) afirma ainda que o saber ocidental moderno, ao tornar a colonização equivalente à ordem, estabeleceu três lugares àquilo que passou a ser considerado “Outro”, diferente, alheio, com relação ao Ocidente. O “Outro” com relação ao Ocidente se estabeleceu no lugar do “Oriente”, que lhe é distinto; no lugar do “selvagem”, que lhe é inferior; e no lugar da “natureza”, que lhe é exterior e que se apresenta como recurso à disposição do homem ocidental. A produção da inferioridade inerente aos três lugares da alteridade do Ocidente justificou a colonização e a dominação dos povos “orientais” e dos “selvagens”, assim como a exploração desenfreada da “natureza” e a subalternização dos saberes outros que não o saber científico moderno. Nesse processo, tanto a experiência quanto o senso comum perderam espaço para a razão indolente do saber hegemônico.

Torna-se fundamental que o paradigma que emerge neste momento de crise do modelo dominante moderno, prossegue Santos (2008), se desenvolva no sentido de que o pós-colonial possibilite que se dê voz ao sujeito colonizado e ao seu saber, ambos subalternizados no processo de colonização, para que essas subjetividades se tornem protagonistas da constituição desse novo paradigma. Para tanto, faz-se necessário um trabalho de tradução que maximize a interculturalidade e que busque novos conceitos presentes nos saberes das tantas culturas desqualificadas e subalternizadas pelo saber hegemônico.

No entanto, Santos (2008) nos alerta para a existência do seguinte problema: hoje os derrotados já não se interessam pelo futuro, pois foi justamente na promessa de futuro lançada pelas vozes oficiais do saber moderno que surgiu a derrota das subjetividades subalternizadas. Para esses sujeitos, o futuro perdeu sua capacidade de redenção, de salvação. Faz-se necessário, pois, reinventar o passado e expandir o presente. Vejamos de que forma.

A razão indolente da ciência moderna, na arrogância de seu discurso hegemônico, propõe uma teoria geral que se supõe superior a todos os outros saberes. A essa teoria geral, afirma Santos (2005, 2008), é necessário que se contraponha um trabalho de tradução dos saberes subalternizados. Trabalho este que possibilite a coexistência dos mesmos de forma que seus sujeitos praticantes possam se afirmar enquanto protagonistas. Ao mesmo tempo a razão indolente, ao estabelecer-se como saber total, contrai o presente para que dele os outros saberes estejam ausentes. Para que se reverta essa situação, Santos (2008) sugere que seja expandido o presente, de modo que nele possam ser criadas constelações de saberes que viabilizem um mundo melhor não no futuro, mas a partir do próprio presente. Consequentemente, para se expandir o presente é necessário que se contraia o futuro, que por sua vez foi expandido pela razão indolente quando esta, ao torná-lo uma promessa previsível, nele reprimiu a emergência de saberes outros que não o saber hegemônico.

A contração do futuro, a expansão do presente e o trabalho de tradução entre os saberes viabilizam a efetivação de uma “justiça cognitiva global” que, por sua vez, possibilitará uma “justiça social global”. A emancipação social se consolidará, pois, tanto na substituição da colonização pela solidariedade como na valorização do saber do senso comum e da experiência.

Para compreendermos de que modo se constitui a identidade do camponês em meio ao seu saber subalternizado pelo discurso hegemônico da ciência moderna apontaremos, a partir de Hall (2003), para as características do sujeito camponês enquanto identidade híbrida constituída concomitantemente por elementos de um saber global amplamente disseminado e de um saber local subalternizado.

Em *Pensando a diáspora* e em *A questão multicultural*, Hall (2003) considera que a globalização, iniciada no Caribe em 1492, ganhou uma configuração transnacional a partir dos anos de 1970, ocasião em que o modelo de nação gradativamente foi subvertido em decorrência do descentramento da globalização, que doravante tem seu centro em todo lugar e, concomitantemente, em lugar nenhum.

Para Hall (2003), a globalização cultural é desterritorializante na medida em que afrouxa os laços entre a cultura e o lugar. Se o hibridismo iniciado em 1492 no Caribe tornava plurais as identidades subvertendo gradativamente o purismo, a globalização transnacional apresenta por sua vez: de um lado, uma globalização homogeneizante vinculada a um mercado que subjuga as culturas e dissemina a mesmice; e, de outro, as traduções dos saberes que disseminam a diferença global lenta e sutilmente.

Em virtude desse movimento, hoje emerge, em diversos pontos do planeta, um localismo exterior à globalização que não apenas resiste à homogeneização, mas que também articula forças instáveis, ameaçando a estabilidade da globalização hegemônica em seu apogeu ao dar voz às diferenças subalternas constituídas de identidades híbridas.

Hall (2003) ressalta a necessidade de se dar voz às identidades híbridas constituídas nas parcelas do povo ocidental que de uma maneira ou de outra foram excluídas, caladas e subalternizadas em seu saber e em sua voz, de

modo que se viabilize a emergência dessas diferenças subalternizadas que, por terem uma compreensão única do Ocidente, permitirão desmantelar a globalização hegemônica e constituir uma globalização na qual os localismos tenham espaço, tenham voz, para que por meio de um trabalho de tradução possa-se lançar mão das distintas visões de Ocidente e de mundo.

A partir do exposto, almejamos, com este artigo, compreender até que ponto a figura do matuto nos causos, contos e nas facécias populares, representando uma das tantas identidades híbridas caladas pela razão indolente, agencia um movimento de resistência do saber subalternizado, constituindo uma possível resposta contra-hegemônica ao paradigma dominante.

CONFIGURAÇÕES DISCURSIVAS DA IDENTIDADE DO CAMPONÊS

Com o intuito de indicarmos possíveis configurações discursivas da identidade do camponês, apontamos para a análise efetivada por Cardoso (2003) no que diz respeito à relação entre o referente e os sentidos de “agricultor”, realizada a partir da perspectiva da análise do discurso francesa no que tange aos trabalhos que enfatizam o acontecimento discursivo. Para ela,

As abordagens discursivas ditas “históricas” [...] têm procurado encontrar a “medida” dos embates subjetivos e objetivos a que todo discurso está sujeito. É ponto de grande interesse, nessas abordagens, a questão da determinação recíproca entre linguagem e realidade (o quanto e o como a realidade social determina o discurso e o quanto e o como o discurso é determinante da realidade) (p.122).

A autora efetiva, em sua exemplificação, um contraponto da obra de Monteiro Lobato (enquanto fundador de uma determinada memória que, por sua vez, constrói um sentido de “agricultor” relativo ao seu personagem “Jeca Tatu”) com o discurso que busca romper com essa memória discursiva, proferido pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

O sujeito rural de Lobato, no caso o Jeca da obra *Urupês*, é estabelecido no espaço de “sujeito universal” a ele relegado, no qual se encontra destituído da fala:

“Só ele não fala, não canta, não ri, não ama. Só ele, no meio de tanta vida, não vive”. Sem palavra, o Jeca de “Urupês” também não tem consciência política: “O sentimento da pátria lhe é desconhecido”, “Não tem noção do país em que vive” (CARDOSO, 2003, p.136).

Reitera-se, na fala de Lobato, a “interdição” da fala do sujeito camponês, um dos procedimentos de exclusão apontados por Foucault (2008) em *A ordem do discurso*.

No que diz respeito à relação do agricultor com o trabalho, no sentido conferido por Lobato à identidade do camponês, o autor afirma, ainda em *Urupês*, que o caboclo Jeca Tatu é:

[...] um “selvagem real”, “feio”, “brutesco”, “anguloso”, “desinteressante” e “fraco”, “adorador da deusa Cachaça, divindade que entre os caboclos não encontrou herético”, o “sacerdote da Grande Lei do Menor Esforço”, aquele que, por ser preguiçoso, não remenda o teto da casa, e, quando a água da chuva pinga pelas fendas da palha apodrecida, apara a água gotejante numa gamelinha (CARDOSO, 2003, p.134).

A autora considera que esse sentido foi retomado por Lobato tanto nessa quanto em outras de suas obras, referindo-se a esse sentido enquanto “retomado” pelo autor pelo fato de que o mesmo reforça todo um processo histórico de exclusão social que tem como uma de suas vítimas o trabalhador rural brasileiro. Ao mesmo tempo Lobato é considerado fundador desse sentido na memória discursiva pelo fato de tê-la registrado e disseminado através de seus livros.

A autora aponta em seguida para o discurso do MST enquanto recurso através do qual o trabalhador rural brasileiro reivindica o direito à palavra. No entanto, muito embora tal direito seja reivindicado junto a outros direitos, a maioria dos quais garantidos constitucionalmente, os controles sobre o discurso do MST, efetivados através da interdição da fala do trabalhador rural sem terra e da limitação ou impedimento do seu discurso, têm como intuito aplacar os perigos que o mesmo oferece à ordem estabelecida, cercando-o em seus poderes e aplacando qualquer indício de periculosidade.

Esse discurso de interdição e desqualificação da fala dos trabalhadores rurais, segundo a autora, constitui-se a partir da retomada na memória discursiva dos sentidos registrados na figura do Jeca Tatu de Monteiro Lobato e, posteriormente, nos procedimentos de censura do período ditatorial. A dominância do discurso neoliberal, em complemento, inviabiliza o discurso do MST, como apontado pela autora a partir de determinados termos por ela destacados da matéria veiculada pela revista *Veja* de 3 de junho de 1998, na qual o movimento do MST é caracterizado como um “bando de baderneiros”, “transgressores da lei”, enquanto seu discurso é considerado “desfocado”, “anacrônico”, “um caldeirão ideológico”. Tais considerações se justificam, na matéria, através dos seguintes argumentos:

Caldeirão ideológico, porque em seu discurso socialista há um pouco de tudo: Marx, Lênin, Guevara, Mao e tantos outros. Anacrônico, porque os discursos reivindicatórios de classe estão fora de moda – não são próprios do momento atual. Desfocado, porque os discursos de esquerda não cabem mais nesse contexto de avanço do neoliberalismo econômico, marcado pela decadência dos sindicatos, pelo “fim das ideologias” e pelo “fim da história”. Além do mais, segundo a revista, não existe mais uma ideologia capaz de unificar as diversas minorias socialmente marginalizadas (CARDOSO, 2003, p.139).

Cardoso (2003) afirma, a respeito dos sentidos relativos ao referente “agricultor”, em Lobato e no discurso do MST, que, se o sujeito pode ser definido a partir da superposição entre o sujeito da enunciação e o sujeito universal, como afirma Pêcheux (1988) em sua obra *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*, o “agricultor” de Lobato consentia (ao permitir que se calasse sua voz) o sentido que se lhe era atribuído através do discurso universalizante, ocupando, por tal razão, o lugar do “bom sujeito”. No entanto, o “agricultor” do MST, rebelando-se contra o sujeito universal, passa a ser considerado um “mau sujeito”. Tal análise demonstra, afirma Cardoso (2003, p.141), que há um movimento constante que “[...] constitui os sentidos e os sujeitos em suas identidades na história. [...] Os referentes também são passíveis de mudanças, as quais ficam inscritas na história.”

De modo análogo, Bakhtin e Volochinov (1992, p.46), em *Marxismo e filosofia da linguagem*, afirmam que “o signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes. [...] O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em

alegoria [...] não será mais um instrumento racional e vivo para a sociedade.” Em complemento, Hall (2003), nos artigos *Significação, representação, ideologia* e *Para Allon White: metáforas da transformação*, defende que não apenas a palavra, o signo, mas também a cultura popular, são arenas onde se dão as lutas de classe pelo significado tanto dos signos quanto das práticas culturais. A palavra, dessa forma, tal como a cultura popular, não possui em si a conotação determinada por uma classe específica, podendo perder sua ancoragem na luta em torno das cadeias de conotação. Tanto a palavra quanto a cultura popular são, pois, plurivalentes. Portanto, se a classe dominante tenta torná-las monovalentes para ocultar a luta dos índices sociais de valor nelas presentes, torna-se necessário, como nos sugere Allon White, lançar mão das metáforas da transformação enquanto mecanismos que

[...] nos permitem imaginar o que aconteceria se os valores culturais predominantes fossem questionados e transformados, se as velhas hierarquias sociais fossem derrubadas, se os velhos padrões e normas desaparecessem ou fossem consumidos em um “festival de revolução”, e novos significados e valores, novas configurações socioculturais, começassem a surgir (HALL, 2003, p.219).

Ainda referindo-se a Bakhtin, Hall faz alusão ao “carnaval” enquanto metáfora da suspensão e inversão temporária da ordem. Nele o baixo se torna alto e o mundo é posto ao avesso. O “carnavalesco”, pois, procedendo à ligação com novas formas de energia e vida, dá-se na combinação dos contrários efetivada no “popular”. Torna-se necessário, portanto, desconstruir a conotação de “popular” enquanto peso da vulgaridade, do informal, do grotesco, do que se contrapõe à cultura de elite e à tradição dominante. De posse da fundamentação teórica acima apresentada, passemos aos contos populares a serem analisados.

APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS CONTOS

Ambos os contos da tradição oral analisados, dos quais serão apresentados resumos neste artigo, foram adaptados e registrados a partir da narração de Nemir Antônio de Moraes, progenitor do autor deste artigo.

O primeiro conto, *O fazendeiro, o padre e o matuto*, é classificado por Câmara Cascudo, em *Contos tradicionais do Brasil*, como uma facécia: divisão que engloba piadas e anedotas que possuem o formato estrutural dos contos tradicionais. No livro, o autor apresenta a versão *O caboclo, o padre e o estudante* recolhida por Gustavo Barroso em *Ao som da viola*. Outra versão desse conto foi publicada por Joel Rufino dos Santos sob o título *História de Trancoso*, lançada em livro homônimo e, posteriormente, junto a outros contos na sua coletânea *O saci e o curupira e outras histórias do folclore*.

Do segundo conto, *O cientista, o matuto e o trem* – que também classificamos como facécia –, não encontramos versão escrita, mas tivemos a oportunidade de escutar outra versão do conto, narrada em 2002, no Simpósio Internacional de Contadores de Histórias, no Rio de Janeiro, pela narradora venezuelana Dunia de Barnola.

O FAZENDEIRO, O PADRE E O MATUTO

Um fazendeiro e um padre andavam por uma estrada muito seca. Depois de muito caminharem com sede, com fome e sem encontrar nem ao menos uma alma viva eles viram que, vindo de outra estrada, aproximava-se um matuto que usava um chapéu de palha e levava uma moringa com água. O padre aceitou a água do matuto, mas o fazendeiro preferiu ficar com sede a beber no mesmo lugar que aquele homem quase sem dentes colocava a boca. Os três seguiram sem encontrar nenhuma casa habitada ou cacimba com água até que o fazendeiro, observando um quebradinho na boca da moringa do matuto resolveu beber nesse lugar “em que ninguém bebe”. O matuto, ao vê-lo bebendo, disse que os dois tinham o mesmo gosto, pois ele também só bebia naquele canto quebradinho. O fazendeiro, contrariado, deu uma cuspada, disse que estava satisfeito, devolveu a moringa ao matuto e seguiram viagem.

Depois de muito andarem, encontraram uma casa, encheram as moringas e ganharam um pequeno pedaço de queijo. Agradeceram e seguiram. O padre sugeriu que guardassem o queijo para que, na manhã seguinte, aquele que tivesse sonhado o sonho mais belo, comesse o queijo sozinho. O padre confiava em sua oratória e em seu conhecimento das escrituras, o que certamente lhe garantiria a vitória. O fazendeiro, que não aceitava ficar para trás, aceitou, alertando o padre de que seus sonhos costumavam ser sempre muito bonitos. Não ligaram para o matuto considerando-o sem chances na aposta por ser homem sem instrução. Amarraram o queijo em um galho e dormiram sob os arvoredos. Na manhã seguinte, acordaram e a disputa começou.

O padre contou que sonhou que estava andando por um campo verde quando avistou a escada de Jacó que levava até o céu e por ela subiu enquanto os anjos e querubins tocavam trombetas anunciando a sua chegada. O fazendeiro, disse que sonhou que enquanto o padre subia a escada de Jacó, ele já estava no céu cercado pelos anjos e querubins que tocavam suas trombetas. Para os dois, o matuto não teria chance. Já queriam dividir o queijo, mas, para zombarem do matuto pediram que ele contasse seu sonho. O matuto falou que não tinha sonhado nada tão bonito quanto os sonhos deles, mas que seu sonho tinha sido muito real: ele estava andando na estrada seca do sertão sem nada de verde até que viu bem adiante o padre subindo a escada de Jacó, indo para o céu. Ao olhar mais para cima viu o fazendeiro no céu cercado de anjos e querubins tocando trombetas. No seu sonho, o matuto chamou por eles, avisando que eles haviam esquecido o queijo e eles responderam que não precisavam de queijo, pois já estavam no céu. E o matuto arrematou: “o sonho foi tão real, mas tão real, que eu levantei e comi o queijo todo sozinho.”

O CIENTISTA, O MATUTO E O TREM

Um matuto viajava de trem quando embarcou em seu vagão um homem distinto e estudado, com terno, gravata e maleta: um cientista matemático. Este, ao sentar-se ao lado do matuto, viu que não havia levado livros para a longa viagem e como não teria o que aprender ao lado de um homem ignorante, pensou que poderia ganhar dinheiro facilmente daquele matuto. Propôs ao matuto então uma aposta em que ele, o cientista, faria uma

pergunta ao matuto e caso este não soubesse responder, teria que lhe pagar um real. Depois o matuto faria uma pergunta ao cientista que, caso desconhecesse a resposta (o que para aquele douto senhor parecia ser algo improvável), pagaria um real ao matuto. O homem simples ajeitou o chapéu de palha, mascou seu capim, pensou, pensou, e recusou a proposta.

A viagem prosseguiu e, depois de um tempo, o cientista refez sua proposta apresentando vantagens para o matuto: caso este não soubesse a resposta, pagaria apenas um real, enquanto que, caso o cientista não soubesse, pagaria cinco reais ao seu oponente. O camponês ajeitou o seu chapéu, deu mais uma mascada no seu capim, pensou, pensou, agradeceu e disse que não queria.

A longa viagem seguiu até que, na certeza de que responderia a qualquer pergunta que pudesse ser feita por aquele matuto, o matemático disse, desta vez, que caso o matuto não respondesse, ele teria que pagar apenas um real, enquanto o cientista, caso não respondesse à pergunta do matuto, lhe pagaria dez reais. O matuto pensou, pensou, ajeitou o chapéu na cabeça, olhou para o cientista e, decidido, aceitou.

O cientista perguntou quais eram as partículas elementares de um átomo. O matuto, que nunca tinha ouvido falar em átomo, não quis perder tempo e logo pagou um real ao matemático. O cientista, vitorioso, dividiu mentalmente o tempo de viagem pelo número de questões, considerando para a resolução de cada uma das perguntas o tempo máximo de dez minutos e viu que ganharia um bom dinheiro do matuto. Este último, por sua vez, perguntou ao cientista qual era o animal que subia o morro com cinco orelhas e descia com três.

O erudito pediu que o matuto repetisse a questão, escutou com atenção e logo se empenhou em buscar a resolução do enigma, revisando em sua mente todos os livros de história natural que havia lido em sua vida e tentando se lembrar de todos os museus de história natural que havia visitado e das aulas de zoologia que já tinha assistido e ministrado, mas não encontrou a resposta.

Imaginou então que talvez se tratasse de um enigma matemático, e pensou, pensou, fazendo todos os cálculos possíveis envolvendo três e cinco, mas não encontrou a resposta.

Pensou por fim que pudesse ser uma metáfora e buscou na psicanálise e na mitologia todas as possíveis simbologias que pudessem resolver a questão, mas não encontrou.

Percebendo que já havia perdido dez minutos, e que com isso, de acordo com os seus cálculos, já estava perdendo dinheiro, o cientista, muito contrariado, entregou dez reais ao matuto dizendo que algum lapso lhe ocorrera e que por ora não poderia responder àquela questão.

Depois, sem conseguir esconder o nervosismo da derrota, perguntou ao matuto, afinal, que animal era esse?

O matuto, calmamente, entregou um real ao matemático e respondeu: “também não sei não, moço!”

É perceptível a presença de elementos, em ambos os contos, que, ao descreverem os personagens, posicionam o herói no lugar do fraco, como afirma Zilberman em *Como e por que ler a literatura infantil brasileira* (2005) ao analisar outra versão do nosso primeiro conto: *História de Trancoso*, de Santos (2002). Tais elementos, nos contos por nós analisados, destacam a inferioridade e submissão do matuto: o chapéu de palha, a falta de dentes e o capim mascado, representando o lugar ocupado pelo “popular” de Hall (2003) enquanto vulgar e grotesco, contrapondo-se à cultura de elite e à tradição dominante, contrastando claramente com a opulência e a força da elite, representadas pelo fazendeiro, pelo padre e pelo cientista. O matuto, ressalta Zilberman (2005), com esperteza e inteligência sutis os vence, mostrando sua superioridade sob uma aparente inferioridade.

Se no primeiro conto o herói desafia por um lado o “poder” da aristocracia rural, do coronelismo representado pelo fazendeiro que, através da força das armas, da posse dos latifúndios e da exploração da mão de obra do trabalhador rural exerce e salvaguarda sua superioridade, e por outro o “saber” representado pelo padre que detém o conhecimento da oratória, da palavra escrita, do sacerdócio, das escrituras; no segundo conto o herói desafia o próprio “saber-poder” do discurso hegemônico da ciência moderna, o paradigma dominante, a razão indolente. O saber camponês, representado no personagem do matuto, supera o pensamento formalizado e matemático com criatividade e astúcia, exercendo em seu “saber-fazer” uma inversão de posições que caracteriza a carnavalização.

Cabe observarmos essa resposta contra-hegemônica sob a lente da metáfora da transformação de Allon White (HALL, 2003) para detectarmos o quanto tais contos figuram como um questionamento e transformação dos valores culturais predominantes, derrubando velhas hierarquias e padrões. No entanto, seu caráter “carnavalesco” e transitório requer um movimento a mais, pois, ao mesmo tempo em que propõe tal inversão, o conto corre o risco de levar à essencialização do sujeito camponês em um modelo estereotipado convencional, não considerando o aspecto histórico, uma vez que a luta pelo significado dos signos, das palavras e das práticas culturais requer a desarticulação das conotações impostas e a sua concomitante rearticulação, tendo em vista a plurivalência dos mesmos. Embora seja necessária e urgente a rearticulação da identidade do camponês, faz-se imprescindível, destaca Hall (2003) nos artigos *A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade* e *Que negro é esse na cultura negra*, não retornarmos à visão ingênua do popular, o que também precisa ser levado em conta em um trabalho de reconstrução da identidade híbrida e do reconhecimento das diferenças do sujeito camponês.

Como podemos inferir a partir de Michel Foucault nas obras *A arqueologia do saber* (2007) e *Vigiar e punir* (1987), o saber e o poder dominantes definem as verdades, os conceitos, os temas, os objetos de discurso, os tipos de enunciado e as configurações de mundo, de indivíduo e de realidade que podem vir à tona em determinado período. Esse saber e esse poder dominantes que desafiam o herói nos contos analisados parecem ter relegado a segundo plano os tantos contos tradicionais similares a estes. Alguns contos de Pedro Malasartes, como pudemos observar em nossa prática de educador e narrador, chegam a ser vistos com certa desconfiança

por profissionais de educação no meio escolar (mesmo por educadores que atuam no campo) em virtude de seu caráter subversivo e carnavalesco, ao proporem uma inversão da posição de poder e uma ameaça ao seu detentor tradicional, representado pelo fazendeiro, pelo rei, pelo padre, pelo cientista.

POR UMA EDUCAÇÃO POLÍTICA QUE REARTICULE A IDENTIDADE DO CAMPONÊS

Romper a tendência de essencialização do sujeito “camponês” requer que se reconheça, portanto, o caráter híbrido de sua identidade, de seu saber, permeado por princípios de saberes antigos das culturas indígenas, africanas, europeias, asiáticas, assim como das ciências avançadas. A essência naturaliza e oculta o aspecto histórico da diferença, assim como reduz o caráter híbrido da identidade. É necessário, afirma Hall (2003), dirigir a atenção criativa negociando posições distintas. Parafraseando o autor, na ocasião em que este se refere ao negro, afirmamos o mesmo a respeito do camponês: é um momento de espontaneidade, do fim da noção de inocência do sujeito camponês, ou do fim da noção ingênua de que existe um sujeito camponês essencial. Um fim que é também um começo.

Se tanto a palavra quanto a cultura popular são arenas de luta e, de um lado, temos a cultura e, de outro, as crenças populares são forças materiais, é a educação política (HALL, 2003) o que viabiliza a renovação de modo a esclarecer o senso comum e elevar o pensamento popular. Através de uma abordagem crítica dos contos tradicionais que trazem o matuto como herói, o educador, em sua atuação no campo, pode e deve promover uma educação política reflexiva que desencadeará a urgente renovação e o necessário esclarecimento do senso popular, assumindo a tarefa de desconstruir tanto o lugar a que é relegado o sujeito camponês desprovido de sua voz quanto o caráter essencial e puro com que é revestida a sua imagem; e de reconstruir, em seu discurso, a identidade híbrida do sujeito camponês levando em conta o seu caráter histórico.

Por fim, este artigo posiciona-se contra o desperdício da experiência e a subalternização dos saberes e, com base nos termos de Santos (2005, 2008), a favor do questionamento à razão indolente que desqualifica tantos saberes, culturas e sujeitos; a favor da emergência de uma razão cosmopolita que, através do trabalho de tradução, possibilite o estabelecimento da justiça cognitiva em comunidades heterológicas nas quais a pluralidade de vozes dos vários saberes, visando a um consenso sempre parcial e nunca total e promovendo a solidariedade enquanto saber da emancipação social de forma a viabilizar, por um lado, a igualdade através da redistribuição social e, por outro, o reconhecimento das diferenças, pois “temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 2008, p.136).

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1992.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. Ilustrações: Poty. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

CARDOSO, Sílvia Helena Barbi. **A questão da referência**: das teorias clássicas à dispersão de discursos. Campinas: Autores Associados, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 2008.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: UNICAMP, 1988.

SANTOS, Joel Rufino dos. História de Trancoso. In: _____. **O saci e o curupira e outras histórias do folclore**. Ilustrações: Zé Flávio Teixeira. São Paulo: Ática, 2002. p.45-52.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008.

ZILBERMAN, Regina. **Como e por que ler a literatura infantil brasileira**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

Data da submissão: 16/04/12

Data da aprovação: 29/08/12