

O Cativoiro da Besta-Fera^{1,2}

OTÁVIO VELHO³

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Os cientistas sociais que estudam grupos camponeses no Brasil têm se deparado com o uso de expressões pouco usuais em seu próprio meio. O estranhamento diante dessas expressões tem, mesmo, marcado num nível mais óbvio o clássico distanciamento entre observador e observado. Em muitos casos o reconhecimento disso não foi além do registro. Porém nos últimos anos, a partir sobretudo do trabalho de antropólogos, a busca do significado de algumas dessas expressões tem orientado a pesquisa e servido de chave para a compreensão do universo desses grupos, a ponto de por vezes ganharem o estatuto teórico de "categorias". No decorrer deste texto faremos referências a algumas dessas expressões. Todavia, desde já e para orientar o nosso próprio trabalho, é desejável apresentar uma das principais, que iremos privilegiar na nossa análise: a de *cativoiro*.

Essa expressão tem sido registrada em contextos muito diversificados, sobretudo na Amazônia (ver entre outros Martins, 1979; Musumeci, 1985; Soares, 1981 ; Velho, 1979 e 1981) e no Nordeste (ver entre outros Garcia Jr., 1975; Sigaud, 1979). Alguns pesquisadores têm, mesmo, acentuado a diversidade de contextos em que aparece para alertar contra a suposição de um significado único e geral, preferindo privilegiar as especificidades e a contextualização (Sigaud, 1979). Adiante enfrentaremos essa questão. Por hora, partiremos de uma situação concreta: as frentes de expansão da sociedade brasileira na Amazônia Oriental formadas por pequenos agricultores de origem (mediata ou imediata) nordestina. É esse, aliás, precisamente o *locus* onde pela primeira vez essa "categoria" foi tomada analiticamente como tal, e não como mera expressão corriqueira (Velho,

1 Agradeço a Leonarda Musumeci, Luiz Eduardo Soares, Pierre Sanchis (e seus alunos) e Rubem César Fernandes pela leitura atenta e as sugestões que procurei incorporar. E sobretudo a Carlos Fausto, mais do que um assistente de pesquisa, um "cúmplice".

2 Texto originalmente publicado em: O Cativoiro da Besta-Fera. Religião e Sociedade. V. 14.n. 1. 1987.

3 Antropólogo - Museu Nacional.

1981). Nosso objetivo fundamental será efetuar uma releitura do material e das análises já feitas a fim de propor novas possibilidades de interpretação que a nosso ver possuem implicações importantes para o conhecimento desses grupos, como também para uma discussão mais ampla da sociedade brasileira, da reflexão política e teórica.

II

O primeiro ponto a assinalar é como *cativeiro* aparece para designar ausência de liberdade ou, mais precisamente, de libertação; formando, portanto, os dois termos um binômio indissociável, sobretudo através das expressões derivadas *cativo-liberto*, como em *terra cativa* e *terra liberta*⁴. Ambas as expressões são extremamente plásticas, servindo para caracterizar situações as mais diversas, desde os contextos sócio-políticos mais amplos, até circunstâncias do cotidiano. Uma das descobertas fundamentais que foram feitas refere-se ao fato de que nesses grupos sociais o *cativeiro* está referido à escravidão histórica havida no Brasil. Assim, à primeira vista, trata-se de uma relação análoga entre as situações concretas vividas hoje e o cativeiro (escravidão) histórico. Todavia, para os informantes é também *mais do que isso*, já que existe a crença na *volta do cativeiro*. Ou seja, aquele cativeiro histórico poderá voltar, por ação da *Besta-Fera*; embora, devido à miscigenação havida na frente de expansão - não se podendo mais distinguir os pretos dos brancos-, teríamos agora o cativeiro dos *pobres* em geral (Velho, 1981).

Os analistas, uma vez constatadas essas noções, buscaram descobrir, afinal, o que é o *cativeiro*. Estabeleceu-se um dualismo pelo qual percebia-se os informantes vivendo com extremado realismo essas imagens, mas em que os analistas, por sua vez, buscavam a chave analógica explicativa que permitisse uma tradução. Assinalou-se, então, a sua associação a fenômenos como a expropriação (da terra, sobretudo) e a proletarianização. Na busca, porém, do seu significado mais amplo, dependendo da postura teórica e política mais geral que estivesse em jogo, em alguns casos o *cativeiro* foi associado ao autoritarismo (Velho, 1979), em outros ao capitalismo (Martins, 1981). Contudo, sem subestimar essas divergências, que em determinado momento constituíram um campo de discussão, pode-se assinalar, *ex-post*, que, apesar delas, o esquema subjacente de análise era basicamente o mesmo:

evento 1 (cativeiro-escravidão) → evento 2 (capitalismo, autoritarismo, expropriação, proletarianização etc.)

4 Para a análise dessas noções fundamentais de pontos de vista diversos é particularmente importante a leitura de Martins (1981) e Musumeci (1985).

Deve-se assinalar, desde já, o ganho havido nessas discussões em relação a momentos anteriores, no levar-se a sério essas noções do pensamento popular, buscando-se o seu significado e a sua tradução.

III

A figura da Besta-Fera era claramente reconhecida como um personagem bíblico, saído do Apocalipse (Ap, 13). Também aí houve variações na interpretação do seu significado analógico, ora acentuando-se a sua associação com o Estado (o que embora não tivesse entrado na época nas cogitações dos analistas, é até clássico nas interpretações bíblicas), ora a sua associação com a classe dominante, a economia mercantil, os bancos, o dinheiro ou os estrangeiros. Todavia, ainda aqui, tudo isso era tomado pelos analistas como mera analogia, apesar da *força* da referência bíblica: 666, o número da Besta-Fera segundo o Apocalipse (Ap, 13, 18), era não só reconhecido como tal pelos informantes, mas aplicado ao cotidiano. Considerava-se altamente significativo, por exemplo, que correspondesse à soma do valor das cédulas em circulação; bem como que em determinado momento a aposentadoria do Funrural tivesse exatamente esse valor. Assim, a identificação com o Estado e a economia mercantil era até bem explícita, impressionantemente próxima não só da letra do texto bíblico, mas também do seu significado menos evidente⁵.

O passo seguinte, que curiosamente não chegou a ser dado no âmbito das discussões havidas, estaria no reconhecimento de que o *cativeiro, tal como aparece em vários Livros do Velho Testamento e é retomado, sobretudo, por São Paulo, também era uma noção bíblica*. Assim, teríamos o seguinte esquema:

evento 0 (cativeiro bíblico) → evento 1 (cativeiro-escravidão) → evento 2

E com isso teríamos também o reconhecimento de uma "cultura bíblica" que serviria de referência para se pensar as experiências vividas.

Poderíamos parar aqui. Todavia, já assinalamos como mesmo antes, no esquema inicial, já era visível a existência de *mais do que* uma analogia pela presença da figura da *volta do cativeiro*. Parece, portanto, razoável supor que também em

5 Segundo nos explica a Bíblia de Jerusalém, 666 seria a soma do total das letras do nome César-Neron em hebraico.

relação à referência bíblica esteja em jogo do ponto de vista dos informantes mais do que uma analogia, além de uma concepção de tempo diversa da que estamos acostumados. Ou seja, que a "cultura bíblica" em questão o seja num sentido *forte*, que vá além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinja o nível das crenças e atitudes profundas. E isso de um modo menos perceptível para um observador que se coloque exclusivamente de um ponto de vista externo, a buscar traduzir os significados *reduzindo-os* a outros níveis de realidade; tomando-os mais como sinais de algo supostamente conhecido (como capitalismo, autoritarismo etc.), do que como simbologia plena de eficácia onde o que mais importa não é uma relação de sinonímia entre termos que se sinalizam (signos), mas a de ambos com aquilo que é simbolizado, o símbolo sendo entendido como a expressão possível daquilo que assumidamente não é conhecido. Não sendo, portanto, substituível com proveito (Velho, 1986).

IV

Neste ponto, o encontro com a obra de Paul Ricoeur (ver no caso esp. Ricoeur, 1969 e 1978) pode ser extremamente elucidativo⁶. Sobretudo devido à extraordinária "coincidência" de ser o cativo bíblico para ele *uma noção absolutamente fundamental para se pensar a condição humana*. E isso a partir da associação privilegiada do cativo com a *simbólica do mal*:

"(...) voltar à enorme carga de sentido contida em 'símbolos' pré-rationais como os que contém a Bíblia, antes de toda elaboração de uma língua abstrata: errância, revolta, alvo não-atingido, caminho curvo e tortuoso e sobretudo *cativo*, tornando-se assim o cativo do Egito, depois o de Babilônia, o segredo da condição humana sob o reino do mal." (Ricoeur, 1978: 237)

Efetivamente, essa colocação aparece como uma revelação. Uma vez feita, parece óbvio que se pode e deve pensar assim o cativo, a Besta-Fera e todos os seus agentes e instrumentos, tal como aparecem no nosso material de pesquisa. São, efetivamente, símbolos do mal. E aí se confirma a "cultura bíblica", pelo menos em seus termos analógicos. É até de se pensar se no fundo essa colocação, embora não controlada, não estava implícita nas análises que foram feitas.

Todavia, há um problema. Pelo menos à primeira vista esse mal do cativo e da Besta-Fera do nosso material de pesquisa comparece em termos de absoluta

6 Evidentemente que do ponto de vista teológico muitas das considerações feitas por Ricoeur não são substantivamente originais. É até importante para nós que não o sejam. Mas ele é um autor privilegiado para nós pelo fato de buscar estabelecer pontes entre essas discussões e o universo das ciências sociais.

exterioridade: o mal que se abate sobre nós na figura do inimigo. Mas esse é justamente um ponto crucial para Ricoeur. Para ele a recusa do mal-natureza, do mal-substância é fundamental na história do Cristianismo, marcando o combate à gnose e ao "pretensso saber que adere à letra da imagem", justamente, de errância, queda, cativo etc. Um realismo da imagem que constitui uma mitologia dogmática (*idem*: 230). Voltaremos a este ponto, mas independentemente da questão da visão da gnose passada pela patrística (e por Ricoeur), seriam os nossos informantes, nesse sentido, gnósticos? Aquilo que do ponto de vista do analista seria visto como analogia, seria vivido por esses grupos como imagens reificadas? À primeira vista, sim. O temor real com que encaram a possibilidade da volta do cativo, a figura da Besta-Fera e outras, é significativo. A propósito, transcrevemos um trecho em que nós próprios o constatávamos, embora com outras intenções analíticas:

"Uma demonstração da atitude de desconfiança e de como uma ação política engendrada num determinado meio sofre necessariamente uma refração ao penetrar em outro meio, a qual pode eventualmente ser bastante inesperada, é fornecida por um episódio ocorrido num povoado camponês quando da inauguração do trecho da Transamazônica que vai até Marabá em 1971. Coincidiu a época da inauguração da rodovia com a exibição em Marabá de um filme sobre vampiros que causou grande impressão entre alguns moradores do povoado que o assistiram. No dia da inauguração da rodovia foram vistos atravessando a nova estrada na direção de Marabá um grande número de 'carros pretos', certamente ligados à comitiva presidencial. Imediatamente surgiu a notícia no povoado de que estavam chegando vampiros à região, cuja técnica consistiria em oferecer bombons às crianças para a seguir agarrá-las e chupar o seu sangue. Estabeleceu-se um pânico generalizado com os homens se armando e as mães buscando os seus filhos. Meses depois o episódio ainda era comentado. Não deixa de ser curioso o contraste entre a visão nacional da inauguração da Transamazônica como um marco histórico e um efeito local que esse mesmo ato provocou." (Velho, 1979: 238)

É daí mesmo que gostaríamos de partir para indicar outras possibilidades.

O primeiro ponto a destacar é que no episódio acima o mal vem de fora (inclusive geograficamente) na figura dos vampiros e dos carros pretos. Porém, é preciso também assinalar que *age por intermédio dos bombons que são oferecidos às crianças*. Em outras palavras, age por intermédio da sedução e do encantamento. Ou utilizando a expressão num sentido mais rico que não nos é estranho: Cativando. Não é difícil, por outro lado, e é pleno de significado, imaginar também que os camponeses se identifiquem com essas suas "crianças". Ou seja, eles não

são apenas vítimas do mal, mas de alguma maneira os seus *cúmplices* - a sedução (ou o cativo) agindo como elemento mediador entre o externo e o interno⁷.

Na mesma direção, é importante assinalar o salário da Besta-Fera, que vem na forma da aposentadoria do Funrural e a que já nos referimos. *Não* é dinheiro extorquido; é dinheiro *pago* (e aceito).

Essa maneira de encarar o mal traz muitas possibilidades de releitura do material de pesquisa a que voltaremos adiante. Retornando, porém, no momento a Ricoeur, é importante assinalar que por outro lado ele não supõe que na tradição cristã o mal se reduza a essa dimensão "existencial" ou da vontade; embora essa tenha sido acentuada pela patrística no combate ao maniqueísmo. É no debate com Pelágio que aparece a outra face: em contraposição ao voluntarismo pelagiano acaba de se elaborar o conceito de pecado original, de uma falta anterior a qualquer falta pessoal, cuja motivação profunda - a demandar hoje um esforço de desconstrução - seria o testemunho da experiência de "uma vontade que escapa a si mesma e obedece a uma outra lei que não ela mesma" (Ricoeur, 1978: 235). Estaríamos diante, então, de uma *quase*-natureza do mal.

Como ficam em relação a isso os nossos informantes? Já vimos como, no que diz respeito aos vampiros e à Besta-Fera, há uma cumplicidade envolvida. Mas uma cumplicidade em relação a um mal que embora não possa se realizar sem ela, não se esgota, nem começa nela. Mas apenas esses exemplos poderiam parecer pouco para tornar verossímil essa interpretação. Vamos adiante, portanto. O que parece é existir a percepção de um mal tenebroso, "cósmico", por assim dizer, mas que *simultaneamente* existem figuras que funcionam simbolicamente como representações internas privilegiadas do mal. E o nosso material apontaria para duas dessas figuras: o *preto* e a *mulher*, além de um terceiro elemento associado à questão do *mau-olhado* a que nos referiremos adiante.

a) O preto é o alvo original do cativo. E mais uma vez uma "coincidência" - Ricoeur recorda como Jeremias no Velho Testamento compara a má inclinação do coração endurecido ao negrume de pele do etíope (1978: 238):

*"Pode um etíope mudar a sua pele,
Um leopardo as suas pintas?"*

7 Interessante lembrar que isso é coerente com a própria história clássica dos vampiros, os quais só penetrariam numa casa uma vez convidados. Como também lembrar que na Bíblia aparece esse sentido para o cativo. É o caso (igualmente associado "infantilmente" ao paladar) das queixas do povo que na travessia do deserto lembrava-se "do peixe que comíamos no Egito, dos pepinos, dos melões, das verduras, das cebolas e dos alhos. Agora estamos definhando, privados de tudo: nossos olhos nada vêem senão este maná" (Nm, 11, 5-6.)

*Podeis vós, também, fazer o bem,
Vós que estais acostumados ao mal?"* (Jr, 13, 23.)

O preto é símbolo do mal. Mas nas circunstâncias de vida desses grupos camponeses seria, então, do mal internalizado. Não só porque o "etíope" habita entre nós, mas porque, pela miscigenação, se *misturou*. Não há mais como separar o bem do mal, numa situação em que o sujeito é o grupo. Não seria esse um caminho promissor para se entender as raízes mais profundas do preconceito racial entre nós e as ambiguidades da "democracia racial"?

b) Segundo um informante, expressando um ponto de vista mais difundido em termos muito expressivos:

"No homem nada pega, a não ser o roubo; ele pode cair num barreiro que depois de limpo é o mesmo homem. Mas a mulher é feito o leite: qualquer ponto de sujeira toma conta e estraga tudo." (Velho, 1981: 110)

Eis um ponto em que o nosso material direciona explicitamente para a questão do mal. E mais uma vez uma "coincidência":

"O mais arcaico simbolismo de que possamos partir é o do mal concebido como uma sujeira, vale dizer, como uma mancha que infecta de fora . (...) A idéia de que algo quase material que infecta de fora, que contamina mediante propriedades invisíveis, possui uma riqueza simbólica, um potencial de simbolização que se atesta através da própria sobrevivência desse símbolo, sob formas cada vez mais alegóricas. (...) Não abandonamos por completo o simbolismo do puro e do impuro." (Ricoeur, 1978: 356-7)

Estamos aqui diante do mal como mácula e impureza, a mais exteriorizada das concepções do mal. Com graus maiores de internalização teríamos pela ordem o pecado (a que pertenceria mais propriamente a questão do cativo) e, por fim, a culpa (Ricoeur, 1969: 25-157 e 1978: 355-67). Mas na transcrição acima estamos diante de uma distinção no interior da própria concepção do mal como mácula: a sujeira que se limpa (do homem) e a sujeira que infecta irremediavelmente (a da mulher). É como se a mulher também fosse símbolo da internalização do mal, embora num nível ainda mais profundo que o do preto, preto por nascença, ao passo que nela o mal depende dum ato de vontade. E em contraste com o homem (símbolo, também), que em relação ao mal mantém uma distância. Distância que para a mulher só é possível mediante uma separação preventiva total, condensada na simbologia paradoxal (um bem devido ao risco iminente do mal) da virgindade. O oposto é tornar-se *sendeira*, tomando uma senda que desvia do caminho principal.

Teríamos então, binariamente:

Externo	Interno
Branco	Preto
Homem	Mulher

Essas oposições, evidentemente, prestam-se a cruzamentos que mereceriam reflexão. Mas importa no momento destacar que o preto e a mulher representariam, ainda, um esforço de no interno... externalizar, demarcar. A miscigenação já representaria uma primeira crise dessa solução simbólica. E toda a questão (e ameaça) do cativo que se abate sobre o conjunto dos pobres expressa também essa crise, bem como uma exegese cultural viva, que busca reelaborar os mesmos temas em novas circunstâncias. Pode-se imaginar o que seria a crise, mais fundamental ainda, na quebra da separação homem-mulher, tal como estabelecida. Talvez até, se abdicarmos do distanciamento em relação aos nossos informantes, possamos por um momento visualizá-la em nós mesmos, enriquecidos pelas intuições que eles nos trazem. A análise que Pitt-Rivers (1977) faz da política do sexo no Mediterrâneo parece ter pontos de contato com o que estamos sugerindo. Não só pela importância da Bíblia (aí incluído com destaque o Velho Testamento), mas sobretudo pela idéia de que a falta de castidade masculina *desonra para fora*, ao passo que a feminina, *para dentro*, contaminando a casa, a família e o próprio homem. Bem como que a quebra da divisão sexual do trabalho, na medida que significa as mulheres transformarem-se em homens, devido às representações envolvidas, coloca em xeque toda a estrutura da moralidade. Isso não impede no caso por nós examinado que uma vez devidamente reclassificadas como prostitutas ganhem por sua autonomia certa espécie de respeito e camaradagem com os homens que é vedado às demais mulheres. A zona de prostituição passa a ser um local público de sociabilidade intersexo muito particular e, possivelmente, revelador de necessidades não satisfeitas pelo cotidiano dominado por esse estrito dualismo. O que não prejudica a importância dos significados que buscam expressar-se através dele, mas sugere um lado produtivo duma eventual crise simbólica.

c) Por último, nessa linha de raciocínio, chamaríamos a atenção para a distinção que registramos em nosso trabalho de campo entre *mau-olhado* e *olho mau* ou *ruim*, em que, apesar de isso não ter tido consequência anteriormente na análise, a questão do mal aparece explicitamente. No primeiro caso, os efeitos dependem de um desejo e/ou emoção (admiração extremada, inveja). No segundo caso, os efeitos (que podem ser similares aos do *mau-olhado*) são em função de propriedades de que certas pessoas são portadoras, independentemente delas mesmas. E nesse caso, o mal pode até se tornar útil, o que parece longe de uma concepção reificada ou maniqueísta:

"... as mulheres gostam de ir lavar roupa no rio com uma mulher de *olho ruim* para ficarem protegidas contra cobras. Da mesma forma, há casos de fazendeiros que chamam uma pessoa dessas para livrar o seu pasto de cobras quando estas estão matando o seu gado." (Velho, 1981: 110)

Reconhece-se, portanto, a diferença entre o *olho* (ontológico, por assim dizer) e o *olhar* (existencial). E, aqui mui claramente, ambos se referindo ao *mal*; e como que apontando para o seu caráter complexo, onde inclusive, justamente em sua face mais ontológica, não se opõe de modo absoluto ao bem, antes pode ser posto a seu serviço. No caso das cobras (exemplo que privilegiam), remetendo também por aí, no plano simbólico, à Bíblia e à questão do mal.

Por que, então, como dizíamos antes, a questão do mal não estaria à primeira vista colocada no material de pesquisa nos termos de Ricoeur? Também aqui talvez estejamos diante de uma questão de olhar. No caso, o olhar do pesquisador (e/ou do militante). Como a experiência moderna do mal é fundamentalmente associada ao indivíduo e à internalização na figura do pecado e sobretudo da culpa, diante de suas manifestações mais próximas da substancialização temos dificuldade em apreciar a sutileza do *quase*; que inclui uma dimensão de internalização menos evidente, mas igualmente fundamental. Retorna-se, aí sim, ao maniqueísmo, desta vez na forma da exaltação de um *bom* selvagem, posto diante do mal representado pelo capitalismo, o autoritarismo, as multinacionais, os fazendeiros etc. Não se percebe que tudo isso (cobras, olho etc.) também pode funcionar como símbolo; mas numa situação de extrema *ênfase no significante* (Sanchis, 1986), a qual, apesar de estar longe das representações simbólicas mais intelectuais e alegóricas, não deve ser confundida com uma reificação. É como se por uma espécie de *carisma*, algo do significado passasse para o significante, o que demandará na vida prática ações concretas e ritualizações tendo-o como objeto. E é como se essa passagem e essa ênfase fossem *quase-naturais*, na medida que se está diante de um significado, para todos os efeitos, desconhecido, para o qual, apenas, se aponta.

Nas análises feitas, apoiando-se no discurso dos informantes, o cativo, em oposição à libertação, acentuava a existência de algo que tolhe a ação. Sobretudo, o controle sobre a vida, o trabalho e o tempo:

"A categoria de cativo é extremamente importante nas formulações ideológicas dos participantes da frente. A referência mais estrita prende-se à escravidão, tal como existiu até a sua abolição. O que os impressiona fundamentalmente no cativo, tal como ouvem contar, é o fato de trabalhar-se sem receber nada em troca, a não ser alguma roupa e comida. Por extensão, qualquer situação considerada de muita exploração e perda de autonomia é identificada com o cativo.

Simplesmente trabalhar regularmente como empregado já apresentaria certas características de cativo. Por isso mesmo, tendo de realizar um serviço para alguém, o que se prefere sempre é a empreitada.

Porém, em sua forma mais acabada, o cativo é a pura e simples escravidão, que contrastaria com a situação hoje vivida pelos lavradores, em que cada um decide como orientar a sua vida, não está sujeito a horários, não precisa trabalhar quando se sente doente, pode-se deslocar para outra região quando lhe der vontade; enfim, exercer a sua liberdade, o que talvez ajude a compreender, no plano ideológico, o chamado nomadismo do brasileiro do interior. Existe, entre os participantes da frente, numa espécie de anti-revivalismo, o medo constante de que o presente, relativamente bom, ou pelo menos livre, será substituído no futuro por uma volta ao passado de cativo que viria através da ação dos ricos, do Governo e talvez de estrangeiros. A diferença entre o antigo e o novo cativo é que este atingiria não só os pretos, mas os pobres em geral, já que os pretos estão misturados no meio do povo. Talvez, aliás, se ligue a isso certas manifestações de racismo, que poderiam representar um esforço de separar-se dos pretos, contra quem se dirige, preferencialmente, o cativo.

Segundo muitos, há sinais de que esse tempo do cativo se aproxima, o que pode ser comprovado, por exemplo, pela ação dos grileiros nas suas terras de origem, pelo fato de os fazendeiros estarem fazendo restrições a que as mulheres quebrem babaçu em suas terras e por qualquer tentativa governamental de ingerência em sua liberdade...

Padre Cícero, segundo eles, disse que o cativo voltaria, e nesse tempo não haveria mais inverno e verão, o povo ficaria como formiga, andando dum lado para o outro sem se aquietar, nação voltar-se-ia contra nação, pai contra filho e filho contra pai. Tudo isso já estaria começando a acontecer.

Entre alguns camponeses remediados manifesta-se certa dúvida quanto à volta do cativo. Segundo um deles, o que chamam de cativo é o domínio das leis, 'e isso é um cativo bom'. Todavia, a questão é aceita pelo menos como motivo de discussão séria. " (Velho, 1981 : 130-31.)

Alguns desses pontos já foram comentados. Mas na perspectiva da simbólica do mal convém acentuar não só a ausência de reciprocidade e a cumplicidade como elementos importantes envolvidos nesse cativo, mas também reorientar a pergunta para aquilo que é tolhido: a liberdade referida seria liberdade *para quê?* Desde o momento em que estabelecemos com razoável grau de verossimilhança a existência, viva e profunda, de uma "cultura bíblica", já parece razoável completar algumas das referências com o auxílio do texto bíblico. E a propósito, no próprio

trecho acima já há uma referência que o permite - a declaração de que o cativo é o domínio da lei. Ou, como nos explicou uma informante em outro momento e lugar: "A Besta-Fera não é um animal que se veja, é uma lei".

Assim, libertação do cativo seria libertação do domínio das leis, concepção que, como examinamos em trabalhos anteriores (Velho, 1979), é particularmente dominante (em termos de contexto) nas ideologias engendradas em situações de "fronteira". Mas não é isso mesmo que diz São Paulo? Toda a Epístola aos Romanos não tem outro tema. Numa célebre formulação a que Durkheim não deve ter sido indiferente é dito que pela Lei vem o conhecimento do pecado. Lei e pecado formam o círculo infernal do cativo a ser rompido pelo poder libertador da graça⁸.

"Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor." (Rom, 5, 20)

Só que essa liberdade não é para pecar, pois

"...livres do pecado, vos tornastes servos da justiça." (Rom, 6, 18)

Pois como diz também na 1ª Epístola aos Coríntios:

"Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens." (I Cor, 7, 23)

Qual a implicação disso tudo para a nossa análise? Sobretudo alerta-nos para os estreitos limites com que enxergamos a questão do cativo e da libertação sob a ótica da "autonomia". É essa a ótica a que se ativeram os analistas, quer quando realçavam a busca da reprodução de identidade camponesa, não proletária, quer

8 O tema da graça nas discussões teológicas é normalmente associado preferencialmente à tradição protestante, e não à católica. Todavia, o tema parece surgir naturalmente do material examinado. E o mesmo ocorre ainda mais no caso similar do cativo-libertação e da própria ênfase no Velho Testamento. Uma hipótese a desenvolver é que em determinado nível está-se diante de um *cristianismo* popular, referido à "cultura bíblica", devendo-se relativizar e/ou localizar devidamente a oposição catolicismo-protestantismo. Isso poderia, inclusive, ajudar a entender a atual proliferação de seitas protestantes, estranha quando examinada da perspectiva de uma tradição católica no sentido estrito. Como também alguns aspectos do milenarismo, em geral tratado sociologicamente apenas como "movimento", e não como manifestação cultural. Nesse contexto geral, a sugestão (feita por Rubem César Fernandes) de explorar mais a questão da *Aliança* parece promissora. A suposição de um *pacto pessoal*, na própria linha do presente trabalho (ver adiante), parece ser vivida como o antídoto necessário contra a reificação da lei (e do mercado).

quando realçaram a busca democrática (pequeno) burguesa antiautoritária. São esses, de certa forma, os limites de toda análise que toma a realização libertária humanística como referência (implícita ou explícita).

A sugestão, aqui, é de que essa "cultura bíblica" aponta para uma liberdade direcionada para a abertura e uma disponibilidade a uma relação com o transcendente. Mas, poder-se-ia perguntar, empiricamente isso não acaba por dar na mesma? Cremos que não, e que essa possibilidade alternativa é compatível com os nossos dados. E também que aí reside uma chave explicativa (ou pelo menos uma melhor compreensão) para uma série de ambivalências que dividiram os próprios analistas na medida que privilegiaram pólos diferentes. É o caso, tipicamente, da própria questão de como compatibilizar o óbvio desejo de autonomia com o não menos óbvio desejo de dependência, expressos ambos com referência ao sistema de patronagem na ambiguidade do "ser patrão de si mesmo" *versus* a busca de um "bom patrão". Mas que, em última instância, se estende ao governo e ao sistema político, a hipótese do "bom patrão" passando então - e não por outra razão - pela insistência no estabelecimento de relações pessoais (reais ou imaginárias) como única maneira de evitar a execrada reificação da lei. A partir da referência que estamos sugerindo, o desejo de dependência ora apontará para o de autonomia, na medida que essa autonomia, por sua vez, é no fundo apenas condição para uma outra e mais alta servidão⁹; ora representará um deslocamento do objeto original da relação (com o transcendente), risco permanente que corre a ênfase no significativo de atingir os limites do terreno do simbólico. Nesse caso constituirá aquilo que em linguagem religiosa se conhece como *idolatria*, nominação que representa uma maneira de enxergar a alienação que inverte o modo pelo qual os humanismos a põem (Velho, 1986). Mas nesse segundo caso, o nosso material, por sua vez, enriquece a percepção do fenômeno e da natureza do simbólico na medida que sugere não ser essa substituição jamais perfeita (ponto a que voltaremos adiante), e sim acompanhada do sentimento de que pelo movimento de secularização somos levados (cativados) a ingressar no terreno do mal através da Lei da Besta-Fera, o que obviamente supõe o vislumbre ou a reminiscência de outro estado, por vezes expresso através do que se costuma considerar "idealizações do passado". Mesmo quando, como no caso do informante citado mais acima, já consideremos esse cativo como "bom".

Não é preciso frisar as implicações profundas disso, não só para a vida social em geral, mas para a relação com a política e entre representantes de grupos sociais

9 Tema que em outro contexto, os debates da Reforma, chegou a tomar o significativo nome de *servo-arbitrio*. Jung expressou idéia muito próxima da que estamos sugerindo quando disse: "'Domínios' e 'poderes' estão sempre presentes, não sendo necessário que nós os criemos. É como se apenas nos restasse *escolher* o 'senhor' a quem queremos servir, para que esse serviço nos proteja contra o domínio do 'outro' que não escolhemos. 'Deus' não é *criado*, e sim escolhido." (1965: 98)

portadores de socializações diferentes. Como também até para o entendimento de uma postura, por assim dizer, epistêmica, que *sempre* supõe uma segunda leitura ou um *duplo sentido* em tudo. Isso pode aparecer, do ponto de vista de um observador externo, como uma espécie de "desconfiança ontológica", que pode desenvolver-se utilizando a figura da Besta-Fera e a imagem do cativo; mas que pode também lançar mão de outros recursos disponíveis, sejam eventuais (caso dos vampiros e dos carros pretos), sejam mais permanentes, como o *capa verde*, "o cão, dissimulado de amigo e conselheiro, fazendo a bondade e querendo a maldade, falando em paz e fazendo a guerra" (Martins, 1980: 143).

Essa postura (aparentada, talvez, do marxismo dos militantes enquanto hermenêutica da suspeita), por sua vez, cria equívocos profundos para a tentativa de estabelecer um sistema político com que se pretenda, justamente, fixar regras impessoais, transparentes e universais sujeitas a leitura unívoca e direta, e não à reinterpretção, e cujo valor e credibilidade formal todos aceitem sem contestação. De certa forma exatamente o *oposto* do que tende a se dar, transtornando quer os esquemas de análise, quer os de engenharia social.

Essa "desconfiança ontológica" (lembrar-se do episódio dos vampiros e dos carros pretos) também serve para ajudar a compreender fenômenos sociais concretos que a ritualizam, como é o caso da própria "errância" tomada no seu sentido mais literal (mas, então, também simbólico) e expresso paradigmaticamente nas frentes de expansão. Mistério que já levou analistas de outras épocas a falarem em "instinto migratório atávico" do brasileiro, termo que em sua ingenuidade conceitual pode talvez hoje ser recuperado pelo seu reconhecimento dos limites de nossas análises sócio-econômicas. O receio do *mau-olhado*, a dúvida quanto à salubridade de um local, a crença difusa de que o pobre jamais será deixado em paz por muito tempo ou estórias fantásticas quanto às riquezas de outras terras, como a das *bandeiras verdes* das profecias de Padre Cícero (Martins, 1980:143). São essas algumas das explicações dadas para se mover. Todas, evidentemente, baseadas em experiências muito reais, mas ao mesmo tempo expressando a desconfiança e uma vontade de testar a possibilidade (ainda) de exercer a sua liberdade. Além de estar plenamente integrada à tradição bíblica, para a qual desde pelo menos o Êxodo representa uma *fuga* ao cativo, simbologia que Ricoeur (1969:151-57) chega a acreditar poder pertencer, pelo menos como desenvolvimento lateral, a todas as culturas, associada à questão do servo-arbítrio (ver nota 8).

Uma das figuras mais acionadas no contexto da desconfiança é *derivada* da Besta-Fera - trata-se do seu *enviado*. Pessoalmente, em momentos e lugares diferentes, vimos como o próprio pesquisador pode ser tomado como *enviado da Besta-Fera*, tanto o antropólogo quanto, por exemplo, os entrevistadores do ENDEF (Estudo Nacional de Despesas Familiares - Fundação IBGE). Em ambos os casos acentuou-se o fato de vir de fora, instalar-se no local e fazer perguntas; acrescentando-se no

caso do ENDEF o fato extraordinário de *pesar-se* tudo o que as pessoas comiam. Nossos informantes sabem (e o expressam) que o falso profeta a serviço da Besta

"...seduz os habitantes da terra, incitando-os a fazerem uma imagem em honra da Besta que tinha sido ferida pela espada mas voltou à vida. (...) Faz também com que todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos recebam uma marca na mão direita ou na frente, para que ninguém possa comprar ou vender se não tiver a marca, o nome da Besta ou o número do seu nome." (Ap, 13, 14-16)

A mesma ambivalência, dividindo os analistas, registra-se no que diz respeito à atividade comercial. Ao passo que a maioria deles (bem como dos militantes políticos e religiosos) preferiu acentuar a ligação do camponês da frente de expansão com a terra, e a rejeição de outras atividades que não caracterizavam propriamente o *trabalho*, outros (esp. Musumeci, 1985; Soares, 1981; Velho, 1982) viram no comércio uma atividade extremamente valorizada:

"Em síntese, o campesinato em questão opera dentro de um ambiente econômico em que os ganhos advêm essencialmente da atividade comercial-especulativa, esta assentando na possibilidade de controlar, não diretamente o trabalho alheio, a terra e os meios de produção agrícola, mas sim uma parte ou o conjunto dos meios de circulação, ou dos instrumentos de valorização do produto. (...) Daí o nosso lavrador pobre afirmar que é 'simplesmente' dono dos seus meios de produção e que isso pouco lhe adianta. Daí, também, ser tão disseminada entre os camponeses (e não só da fronteira, por sinal) a percepção de que, sem participar do bolo dos lucros comerciais, nem que seja com uma fatia pequena, através de alguma atividade de intermediação, lavrador nenhum 'vai pra frente'..." (Musumeci, 1985: 407).

A linha de raciocínio seria a mesma. Uma vez lembrado que o comércio e a patronagem estão inextricavelmente ligados, a rede de intermediação comercial constituindo a configuração mais óbvia do sistema de patronagem, a participação no "bolo dos lucros comerciais" ganha o seu pleno significado. E aí, também, a imagem social, igualmente ambivalente, daqueles que "vão pra frente". Na verdade, tal como acontece na política sob a forma do populismo, da ótica das questões que estamos aqui discutindo a patronagem poderia ser vista por seu pólo positivo como a solução possível para o formalismo mercantil, a separação espaço-temporal entre troca e consumo e a equivalência de valores no ato da troca, usualmente vistos na própria literatura não só como características inevitáveis da economia mercantil, mas também como problema.

Em consequência disso tudo, as relações dentro dos povoados camponeses são muito mais complexas do que geralmente é apresentado pelos observadores. E essas questões se repetem com espantosa regularidade de povoado para povoado. Àquelas análises que levam a sério essa complexidade sob a forma das diferenciações, conflitos e contradições internas, por vezes em contraste com um passado mítico da terra liberta e das relações de reciprocidade, restaria acrescentar uma dimensão de "pecado comunitário", distante da ideologia individualista moderna e que empresta a isso tudo o seu profundo significado ontológico em que o mal não só se abate de fora, mas habita entre os homens. E em que num universo relacional *todos* estão implicados.

Restaria resgatar na mesma direção a questão do tempo, estreitamente solidária da própria questão da terra. A exigência de autonomia na sua utilização (idealmente, o trabalho para si), em contraste com o tempo marcado e heterônomo das diversas manifestações do cativoiro (conforme o caso, o trabalho assalariado, as colônias agrícolas oficiais), não existiria em função de uma concepção simplesmente individualista e/ou familística mas sim porque, fiel à mesma tradição que fez com que a Igreja condenasse a usura, o *tempo* (tal como a terra) *é de Deus*, e não dos homens¹⁰. Concepção que leva mais universalmente à adoção da solução de compromisso da ênfase no caráter particularmente sagrado de determinados dias (dias santos, domingo) em contraste com o tempo do trabalho. Bem como, talvez, os tempos extremamente ritualizados de doença, os resguardos etc. Não é por outra razão, igualmente, que nos movimentos milenaristas é comum interromper-se o trabalho para se manter em disponibilidade total. Mas em tempos normais, trata-se também de uma situação de ambivalência, no caso em relação ao trabalho, que não representa, portanto, o valor absoluto com que aparece em certas análises. Embora o controle sobre ele seja uma situação de mal menor, valorizado não por si mesmo, mas na medida que esse controle permite manter-se na expectativa para um *chamamento*, esse sim a referência fundamental. O trabalho serve ao mesmo tempo como uma espécie de preparação para isso. O chamado milenarismo parece ser apenas a ponta do *iceberg* de uma concepção do mundo bem mais geral, que gerada em outro contexto vem a chocar-se com a apropriação burguesa do tempo, que ignora o ritmo referido à natureza.

É interessante observar como esse chamamento, no nosso caso, pode por sua vez ser substituído por chamados mais profanos, como as obrigações familiares, de compadrio, amizade etc. É o caso das queixas que registramos de um lavrador "maranhense" que foi despedido por um fazendeiro baiano por ter atendido ao

10 "O usuário age contra a lei natural universal, porque vende o tempo, que é comum a todas as criaturas. (...) Donde resulta que é especialmente contra eles que Deus diz: 'Quando eu retomar o tempo, isto é, quando o tempo estiver em Minha mão de tal maneira que um usuário não possa vendê-lo, então eu jul garei conforme a justiça'." (Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, III, 21, f 225v, citado por Le Goff, 1977: 46-47)

chamado de um cunhado para caçar, o que, segundo ele, não poderia recusar (Velho, 1981: 142). Mas a força desses chamados, por sua vez, parece variar como que sub-culturalmente (na medida que já houve uma rendição à Besta-Fera?): o material coletado por nós e outros pesquisadores na Amazônia (Lins e Silva, 1980) sugere que dificilmente um "cearense" reagiria da mesma maneira¹¹. Isso pode indicar uma separação mais marcada entre o sagrado e o profano e um peso prático maior do valor do trabalho, que no entanto não invalida a relação geral sugerida entre tempo e trabalho. Tal como, no caso da terra, o sentimento de falta não exclui o seu tratamento como mercadoria.

VI

Tudo isso ainda pode soar um tanto fantasmagórico. Como é possível esse historicismo extremo pelo qual eventos bíblicos, como os relatados no Êxodo, venham a ter efeito tão poderoso sobre camponeses instalados no interior do Pará ou do Maranhão? Afora o fato de que na noção de tempo desses grupos o passado e o presente se combinam e se aproximam muito mais do que na noção estritamente linear (sem no entanto se tornar cíclica), há também outras razões consistentes com essa para se considerar que não se trata propriamente de historicismo. A noção de *texto* trabalhada por Ricoeur em fase posterior à sua discussão da simbólica do mal (mas que constitui uma generalização de elementos lá já presentes) é um dos caminhos possíveis para colocar a questão nos seus devidos termos. O fundamental para Ricoeur é que pela objetivação o texto livra o seu significado da intenção, e a referência dos limites, da referência ostensiva. O evento é superado, pois "...só o homem possui um mundo e não apenas uma situação" (1984: 201). O poder revelatório do texto é desdobrado para além da situação existencial em que foi produzido.

Pois o que ele sugere, adicionalmente, é que a ação social significativa, na medida que também se *fixe*, pode ser tratada como texto:

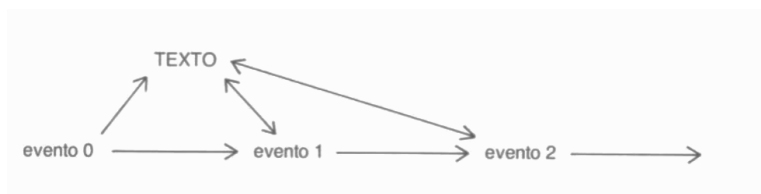
"Uma ação importante, poderíamos dizer, desenvolve significados que podem ser atualizados ou realizados em situações outras que não aquela em que ocorreu essa ação. Ou seja, o significado de um evento importante vai além, supera, transcende as condições sociais de sua produção e pode ser reatualizado em novos contextos sociais. Sua importância é sua relevância durável e, em alguns casos, sua relevância onitemporal.

Esse terceiro traço possui implicações importantes no que diz respeito à relação entre fenômenos culturais e suas condições sociais. (...) Se isso é verdade, essa maneira de superar as suas próprias condições de produção

11 Para o uso das identidades "maranhense", "cearense" e outras, ver Velho (1982: 93) .

é a chave para o intrigante problema levantado pelo marxismo referente ao estatuto das 'superestruturas'. A autonomia das superestruturas no que diz respeito a sua relação com suas próprias infra-estruturas tem seu paradigma nas referências não-ostensivas de um texto. Um trabalho não apenas espelha o seu tempo, mas abre um mundo que carrega dentro de si." (1984: 208)

Trata-se, portanto, de distinguir *texto e contexto* (situação dialógica), descobrindo a vocação universal da mensagem do texto. Nas palavras de Ricoeur, o que precisa ser compreendido não é a situação inicial do discurso, mas aquilo que aponta para um mundo possível; não aquilo que diz, mas aquilo de que fala o texto (1984: 218). E embora em nosso caso haja um texto de referência no sentido estrito, parece fértil a idéia da ampliação do seu sentido, talvez na direção daquilo que denominamos "cultura bíblica". Pois trata-se realmente para Ricoeur da relação entre "fenômenos culturais e relações sociais" que está em jogo. De qualquer maneira, o fundamental é não estarmos mais restritos a um modelo de relação *direta* entre eventos. Novos eventos são interpretados à luz do texto e por sua vez levam à sua releitura e à descoberta de outros sentidos e possibilidades de que ele é portador. O nosso esquema poderia agora ser:



A partir desse novo esquema estaríamos em condições de discutir a orientação teórica que acentua as especificidades situacionais da noção de cativeiro, representada paradigmaticamente na fina análise que faz Sigaud (1979) do cativeiro entre os trabalhadores da cana-de-açúcar da Zona da Mata de Pernambuco. Nesse estudo, Sigaud vê a idéia fundamental de cativeiro como sendo a quebra da reciprocidade (1979: 235), representada por uma "situação bastante específica do engenho" (1979: 206) em que se dá a perda do sítio e do roçado, a qual é contrastada com um passado mais remoto do *engenho liberto*. Do ponto de vista do trabalhador na *rua* (i.e., fora do engenho), o momento atual se apresenta positivamente como liberdade oposta à sujeição da morada (situação anterior no engenho) e, ao mesmo tempo, como negatividade, como falta de um elemento positivo presente na situação do engenho tradicional: qual seja, o sítio ou roçado, a possibilidade do trabalho para si na terra.

Trabalhos de contextualização como esse podem e devem ser incorporados à perspectiva do texto. Funcionam de maneira similar à que Ricoeur atribui à análise estruturalista, como maneira de ultrapassar a superficialidade imediata, embora em direção oposta. Porém, ainda se colocam ao nível do signo. No fundo, no que diz respeito ao cativo, Sigaud está respondendo ao gênero de questão que foi colocado pelo campo intelectual em determinado momento - no caso, o que é o cativo -, mas rompendo com a busca de uma solução universal-abstrata. Ora, uma vez que nos colocamos ao nível do texto, essa pergunta, ela própria, tem que ser refeita, já que nenhuma aplicação o esgota. Dessa perspectiva, Carlos Fausto, em trabalho que é parte integrante da presente pesquisa, diz:

"...o quadro inicial apresentado peca ao aprisionar o símbolo na particularidade histórica - ele torna coerente, do nosso ponto de vista, o discurso sobre o *cativo*, estabelecendo uma correspondência exata entre o símbolo e uma experiência concreta dos trabalhadores. Submete o pensamento simbólico a uma lógica da identidade que lhe é estranha: afasta, desta forma, a dificuldade apresentada por juízos contraditórios: O cativo é a morada. O cativo é a ausência de reciprocidade. O cativo é o engenho. O cativo não é o engenho, etc.

Esta flutuação em relação ao que a 'categoria' do cativo se refere poderia facilmente ser explicada por um argumento empirista e utilitarista: cada indivíduo manipula o conjunto de significações posto em circulação pelo símbolo a partir de seu ponto de vista numa situação determinada, como forma de legitimação de estratégias individuais (ou coletivas) de maximização dos seus interesses. Ora, isto é um truismo que só pode causar alguma celeuma em função de um mito inverso da individualidade tendendo a zero nas sociedades primitivas. A manipulação 'instrumental' do símbolo não define uma ontologia do símbolo, apenas expressa um fato humano banal: a saber, que o homem manipula significados para emprestar sentido a suas ações. A questão deve ser assim posta de modo inverso: por que é que o símbolo não se presta a estar preso a um conteúdo substancializável?

O *cativo* não pode ser reduzido a uma situação histórica, a uma experiência particular do grupo. O *cativo* não é uma 'categoria explicativa': ele é uma imagem reguladora às avessas. A substancialização dos significados colocados em movimento pelo símbolo leva a dificuldades insuperáveis - uma exegese do *cativo* no contexto histórico específico da Zona da Mata pernambucana não pode aprisionar o símbolo em uma estrutura que encerra determinadas relações de produção (tampouco na dissolução dessa estrutura), sob pena de confundir a sua verdade

(do símbolo) que se realiza na história, com a própria história." (Fausto, 1986: 8-9)¹²

Esse esquema geral, no entanto, não exime o analista de buscar perceber o que na situação histórica específica permite lançar-se mão do símbolo do *cativeiro* (ou outro). Isso foi feito no presente trabalho a propósito das frentes de expansão na Amazônia. E o elemento comum da quebra da reciprocidade e a experiência histórica, entre outros, permite pensar em esforço semelhante para a Zona da Mata.

VII

A relação dos eventos com o texto revela o caráter fundamentalmente simbólico da realidade social. E mesmo, como sugere Lévi-Strauss, a instauração da sociedade pelo simbólico. Mas o texto, por sua vez, não deve ser reificado (Ricoeur, 1984:218), sob pena de nos aprisionarmos no fundamentalismo ou no seu correspondente cético, o relativismo. Isso talvez deva ser expresso levando a sério o seu caráter simbólico e a *abertura* que esse caráter implica para as aporias da existência e a questão do ser. Tal abertura supõe, através de mediações culturais, um *pre-texto*, que embora só possa ser dito através do testemunho de um texto (o homem como pastor do ser), corresponde a uma pré-compreensão do ser, refletida para Ricoeur exemplarmente no mito da queda (1969: 232-78; 1980: 42). Somente "a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado" (Heidegger, 1973: 366).

Isso poderia envolver toda uma discussão filosófica que não é o caso e nem existe a competência para travar agora. Mas é registrado na medida que parece uma necessidade revelada pela nossa própria *démarche*; de outra forma, ao passar do historicismo para a perspectiva do texto criaríamos outro mistério: o da própria permanência do texto¹³.

12 O mesmo se aplica, evidentemente, no caso da *Besta-Fera*, para o qual outro autor fornece urna resposta exemplar quando assegura:

"O Otávio Guilherme [Velho] fez referência no trabalho dele à 'besta-fera'. (...) Faltou ali, a meu ver, precisar o que é esta 'besta-fera'. A 'besta-fera' é um personagem muito definido para o posseiro amazonense. A '*besta-fera*' é o *dinheiro*". (Martins, 1981: 132, grifos O.V.) Em outro trabalho que faz parte da presente pesquisa, Carlos Fausto (1987) analisa a obra de José de Souza Martins, explorando o fato de que na sinonímia estabelecida para *cativeiro* e para *besta-fera*, a passagem não se dá indiferentemente entre os termos, privilegiando-se, pelo contrário, a direção das traduções supostamente explicativas com que se justifica e garante o estatuto de *cientificidade* da análise. E essa, uma vez estabelecida, tem o efeito de fazer "desaparecer" os termos anteriores.

13 Em termos heideggerianos, a questão do ser seria a radicalização de uma tendência essencial que pertence ao *Dasein* e que o define: a compreensão pré-ontológica do ser, a qual funda a possibilidade da reflexão sobre o próprio ser. Isso representa uma relação íntima com o ser por parte do *Dasein* que constitui a *existência* do homem, a qual é sua

Nosso esquema, então, em sua forma final apareceria assim:



E com o *pre-texto* fechamos o círculo. Retornamos à questão do mal enquanto experiência ontológica de queda, exílio, falta, errância, distanciamento e, no limite, "esquecimento". Embora neste último caso os dados da nossa pesquisa sugiram que o "esquecimento", a alienação, a reificação nunca chegam a apagar os rastros do ser. Este tende sempre a irromper, nem que seja pela via das idolatrias ou da própria gnose, que podendo ser portadoras duma alta eficácia específica, não cobrem a sua ausência, antes *revelam-na* pela própria necessidade agonística de buscar fazê-lo. Para bom entendedor continuam a fornecer pistas de interpretação, até privilegiadamente ricas e profundas (como, por exemplo, as que a alquimia ofereceu a Jung); mesmo que nesse caso demandem aquilo que hoje se consideraria um esforço de desconstrução. A partir dos casos extremos também se pode recuperar o significado das objetivações, ultrapassando a valorização estrita das situações dialógicas.

Este último ponto, porém, de qualquer maneira já começa a ultrapassar o limite do nosso material empírico. Trata-se mais daquilo que Ricoeur denomina o reencontro da epistemologia das ciências sociais com a ontologia da realidade humana numa filosofia da imaginação produtiva (1984: 39-40). Poderíamos parar antes. Mas circularmente, ainda aqui é possível que essa perspectiva ilumine alguma coisa daquilo que estamos examinando. Ou pelo menos permita distinguir as implicações dessa perspectiva em contraste com as de outras. E cremos que uma maneira de esclarecer este ponto poderia partir de uma menção à chamada Teologia da Libertação, a partir de dois trabalhos: *Teologia do cativo e da libertação*, de Leonardo Boff (1985), e *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*, de Severino Croatto (1981).

essência. Existência, no caso, referindo-se à descrição formal da estrutura do ente homem (questão ontológica), e não à realização fática do existir (questão ôntica). (Heidegger, 1962: § 4, 32-35; Trotignon, 1982: 16.) O que está sendo acentuado no presente trabalho é o fato de a compreensão, por via da interpretação (o ser é interpretante), se dar universalmente; mas, então, preferencialmente por intermédio da simbolização (que respeita o pleno estatuto ontológico da linguagem), e não de instrumentos conceituais. O *símbolo dá a pensar*, para utilizar uma expressão cara a Ricoeur. E os símbolos do mal, particularmente, "mostram, de uma maneira exemplar, que há sempre mais nos mitos e nos símbolos que em toda nossa filosofia" (1978: 280). A própria reflexão, então, deve se constituir na via longa de apreensão do esforço para existir e do desejo de ser através das obras que os atestam simbolicamente e que são como que uma palavra do ser (1978: 268-78).

Uma primeira constatação a fazer é de como o título do livro de Boff nos indica, de saída, que a questão que estamos aqui examinando está posta bem claramente nos debates teológicos. O cativo constitui no caso a contrapartida necessária da chamada teologia da libertação, cujos adeptos são interlocutores inescapáveis para quem faz pesquisa na Amazônia.

Uma segunda constatação é como a idéia de abertura-fechamento está presente, como correlato de libertação-cativo, podendo tornar-se fértil para o alargamento do horizonte de análise ao ajudar a pensar as diversas possibilidades de relacionamento com o contexto (e com o "texto"). É assim que Boff a coloca:

"...o homem cria para si um arranjo vital (político, econômico, filosófico, religioso, etc.). Como toda concretização, move-se dentro de coordenadas e limites, e realiza as possibilidades reais que se dão dentro deste arranjo. O homem e a sociedade só vivem na medida em que criam uma circunstância. (...) Embora não possa viver sem sua circunstância, ele contudo surge sempre maior do que qualquer circunstância dada. (...) O homem encontra-se sempre dimensionado para o mais, para a abertura, para o outro diferente, para o horizonte ainda não determinado. (...) Manter e preservar permanentemente esta abertura é o específico humano." (Boff, 1985: 21-22)

Essa colocação parece um antídoto importante contra o cativo dos sociologismos. Porém, a abertura a que se refere é a consequente possibilidade de libertação, quando os arranjos vitais tornam-se cativo pela sua busca de autoafirmação e perpetuação, se dá a partir da tomada de consciência das condições sócio-político-econômicas, embora

"Seria ideológico e por isso empobrecedor se reduzíssemos a categoria libertação ao seu conteúdo sócio-analítico. Ela eclodiu dentro desta experiência. Mas não se exaure nem se limita nela. A libertação como processo se liberta de sua própria origem e adquire o estatuto de um horizonte a partir do qual se podem visualizar realidades novas em outros campos diversos daqueles da política e da sociologia..." (*Idem*: 19)

O livro de Croatto segue a mesma orientação e busca fazer uma leitura dessa ordem do evento bíblico do Êxodo que ajudaria a entender a nossa própria experiência pessoal - "cheia dessas manifestações-de-sentido de acontecimentos que, só mais tarde, ou pouco a pouco, emergem de sua profundidade originalmente oculta" (1981: 38).

Os autores são extremamente preocupados com a eficácia política da sua teologia. Mesmo no que diz respeito à abertura, Boff preocupa-se em demonstrar que a

libertação generalizadora que engendra não esvazia a "mordência" e o "caráter explosivo" da categoria libertação (1985: 20). Em consequência, é possível que em sua *intenção* as formulações que transcrevemos expressem mais a preocupação pastoral de buscar um compromisso entre a consciência religiosa e a prática política moderna do que uma formulação final. Algumas passagens mais ambíguas o sugerem. Mas para nossos propósitos podemos levá-las a sério. Mesmo porque, é assim que costumam ser tomadas.

Na verdade, a nossa experiência indica que a "categoria libertação" *não* surge da "consciência aguda dos mecanismos que mantêm a América Latina no subdesenvolvimento" (Boff, 1985: 17). Apesar de no campo teológico ser mais associada à tradição protestante (ver nota 7), é na verdade muito mais antiga que a experiência política recente. E pelo que vimos pode-se dizer que essa posição - que pode fundamentar uma pedagogia de inspiração empirista - subestima o próprio patrimônio religioso popular. Por isso, não é questão de alargar o seu uso a partir dessa suposta origem. Pode-se entendê-la menos como consciência e mais como texto que supõe referências não-situacionais e não-ostensivas. E as próprias idealizações do passado, tão disseminadas, podem também ser tomadas como representação de uma compreensão prévia, de uma "saúde" no sentido mais forte¹⁴. Tal como está posto, o teólogo se distingue do militante comum por admitir um "alargamento". Mas esse alargamento preexiste! Ou será por coincidência ou mera analogia que essas noções são também bíblicas? Talvez se a atenção estivesse mais voltada para o *cativo* e menos para a *libertação* isso fosse mais óbvio. De qualquer maneira, a perspectiva do texto sugere que a noção de abertura deveria ser desenvolvida em sua dimensão receptiva de *acolhida* e de *escuta*, não se reduzindo à idéia de uma *práxis* ativa de caráter humanístico.

A "reserva de sentido" do Êxodo, de que fala Croatto inspirado em Ricoeur, não está apenas nos novos sentidos que aquele evento foi adquirindo, mas na possibilidade objetiva de aproximar outros eventos dele pela mediação do texto; a quem, mais propriamente, pertence essa "reserva de sentido". Isso *não* é mero exercício teórico-erudito, mas se dá de maneira viva. A perda (ou adiamento) da dimensão ontológica do cativo (e da libertação), ao contrário do que parece, não facilita necessariamente a vinculação com a prática política. Por outro lado, pode emprestar-lhe- lembrando a acusação de Nietzsche - um caráter de *ressentimento*, a que não é de maneira alguma imune o progressismo cristão. Croatto trata os eventos de que hoje somos protagonistas como novos eventos fundantes. Mas

14 Boff também usa essa expressão. Talvez valesse a pena explorar este veio na pesquisa de termo aparentemente tão peculiar da nossa herança galaico-portuguesa e que ao mesmo tempo pode estar apontando (do mesmo modo que outros termos, como reminiscência e nostalgia) para um *pre-texto* mais amplo que o texto cultural e para um espaço intermediário entre a presença-verdade e o esquecimento-ocultamento. Vem-nos à cabeça a noção de "potencialmente universal" de Róheim (1967).

como vimos, a relação entre esses vários eventos não é de mera analogia. Está mediada pelo mesmo texto e o "mesmo" *pre*-texto. É essa percepção que permite simultaneamente tratar os eventos em sua concretude - vendo-os como únicos e insubstituíveis, inseri-los na história e perceber a sua relação com questões que ultrapassam as circunstâncias imediatas, as quais não são responsáveis por tudo.

A consciência sócio-política, se pode alargar, pode também fechar por um efeito de substituição, de maneira semelhante ao que vimos na relação entre os desejos de autonomia e dependência. Para os teólogos parece alargar a *sua* experiência eclesial, mas o efeito mais amplo pode não ser o mesmo. A não ser que a dimensão sócio-política seja *símbolo* da luta pela libertação. Assim como os "arranjos vitais" podem se fechar, o mesmo pode se dar com o discurso da libertação.

A tentativa de buscar novas alianças e romper os limites eclesiais cria para o teólogo novos constrangimentos, dados pela necessidade de demonstrar preliminarmente a sua firmeza política e ideológica. Mas essa preliminar contamina toda a *démarche*. No caso da problemática do mal, este é, então, inevitavelmente externalizado. Isso não só impede uma visão sociológica mais clara (como já vimos), mas o próprio cumprimento de uma vocação profética que abra um espaço para a conversão, respondendo (no caso dos grupos a que fizemos referência) a uma demanda clara nessa direção.

Se a luta sociopolítica chegar a ter um caráter pleno de abertura, poderá servir de campo eficaz, embora não exclusivo, de iniciativa - através da imaginação produtiva - de reelaboração simbólica. Nós mesmos já indicamos anteriormente a existência de uma crise de solução simbólica, embora esta crise só possa ser plenamente reconhecida e elaborada de dentro do próprio texto cultural. Essa é a problemática em que nós também estamos envolvidos uma vez que a traduzamos, em linguagem filosófica, em termos da busca da relação entre o ser e o ente. Acreditamos que este exame do material de campo sobre o cativo seja uma contribuição para isso. Não só pela maneira como se deu a análise, mas também pela tentativa de apreender com a ajuda dos nossos informantes um modo pelo qual pode operar o pensar. Ao invés de supervalorizar a própria filosofia (ou a teologia), recolher a linguagem do ser para junto do simples dizer. Buscando abrir sulcos na linguagem mais invisíveis do que aqueles que "o camponês, a passo lento, traça pelo campo" (Heidegger, 1973:373).

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis, Editora Vozes, 1985.
- CROATTO, J. Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1981 .
- FAUSTO, Carlos. "Cativo e terra liberta." Museu Nacional, mimeo, 1986.
- _____. "Do monólogo à arte dialógica: considerações sobre textos de José de Souza Martins". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 14 (1), março, 1987.
- GARCIA JR, Afrânio R. "Terra de Trabalho." Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1975.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Nova Iorque, Harper & Row Publishers, 1962.
- _____. "Sobre o 'Humanismo'." In: *Os pensadores*, v. XLV. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973.
- JUNG, C. G. *Psicologia e Religião*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1965.
- LE GOFF, Jacques. *Pour un Autre Moyen Age*. Paris, Ed. Gallimard, 1977.
- LINS E SILVA, Tatiana. "Os Curupiras foram embora: um estudo sobre a identidade social cabocla." Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1980.
- MARTINS, José de Souza. *O Cativo da Terra*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Expropriação e violência*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1980.
- _____. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1981.
- MUSUMECI, Leonarda. "O Mito da Terra Liberta". Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1985.
- PITI-RIVERS, Julian . *The Fate of Shechem or The Politics of Sex; essays in the anthropology of the Mediterranean*. Cambridge University Press, 1977.
- RICOEUR, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston, Beacon Press, 1969.
- _____. *O Conflito das interpretações*. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- _____. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- _____. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Nova Iorque, Cambridge University Press - Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, 1984.
- RÓHEIM, Géza. *Psychanalyse et Anthropologie*. Paris, Ed Gallimard, 1967.
- SANCHIS, Pierre. "Uma identidade católica". *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ISER, ano V, nº 22, novembro de 1986.
- SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1979.
- SOARES, Luiz Eduardo. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1981 .

- TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa, Ed. 70, Biblioteca Básica de Filosofia, 1982.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e campesinato*. 2 ed. (1 ed., 1976.) São Paulo, Difel, 1979. (Coleção Corpo e Alma do Brasil)
- _____. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. 2 ed. (1 ed., 1972.) Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1981.
- _____. *Sociedade e agricultura*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1982.
- _____. "Religiosidade e Antropologia". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 13 (1), março, 1986.