

## CARTOGRAFIA DO BANDIDO SOCIAL: O ACASO E A NECESSIDADE\*

DANIEL LINS\*\*

### RESUMO

Este ensaio propõe uma análise do "bandido social" levando em conta tanto a elaboração e os estudos clássicos de Hobsbawn sobre o tema como minhas próprias pesquisas e propostas teóricas trabalhadas ao longo dos anos. Trata-se, de fato, de revisitar o paradigma do "bandido social" inserindo-o na realidade histórica e imaginária do Cangaço construída, muitas vezes, sob o signo da devoção, da admiração, da intolerância, do espanto e do "racismo de inteligência".

\*\* Doutor em Sociologia e Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Ceará.

\* O texto que se segue serviu de base para uma série de conferências sob o mesmo título proferidas na Universidade de Berkeley, Califórnia, em 16, 17 e 18 de abril de 1996.

Um conjunto de versões compõe uma fotografia dos cangaçeiros, e em especial de Lampião, vistos pelos membros da sociedade sertaneja, em particular, e brasileira, em geral. Testemunhas de fatos e atores de sua transmissão oral e escrita, os camponeses entrevistados deixam emergir uma imagem de Lampião e dos cangaçeiros, imagem com mil aspectos, às vezes, difícil de ser compreendida na sua totalidade.

Todavia, um estudo aprofundado da obra de Eric Hobsbawn (1972) leva-me a afirmar que os traços que compõem seu bandido canônico podem gerar uma contradição entre dois níveis de realidade: por um lado, a emergência dos "primitivos da revolta", inseridos nas condições sociais de seu tempo, e por outro, a intriga que dá forma à vida de todos esses bandidos, o movimento do destino heróico em si mesmo. Resta saber se tanto um como o outro modelo podem também ser considerados "monolíticos"? (Blanc e Fabre, 1982: 110).

Ora, se Lampião é, de fato, um herói popular, é possível, entretanto, afirmar que ele é um bandido social? Podemos primeiro, a partir de uma análise sociohistórica, e a seguir, da memória oral, outorgar a Lampião o estatuto de bandido social?

A expressão paradigmática *bandido social* evoca, notadamente, cavaleiros generosos e desconfiados que de suas montanhas praticam uma justiça expeditiva que atrai a adulação dos pobres e dos oprimidos. Com efeito, o bandido social, compreendido sob este ângulo mítico, nos conduz, aparentemente, mais para o universo literário do escritor turco Kemal Yashar (1961) e à sua trilogia do bandido heróico *Memed O*

*Magro*, personagem legendário agindo nas montanhas da Turquia, que para as terras semi-áridas do sertão, "Pátria dos Cangaçeiros".

Por razões de ordem metodológica, trataremos aqui, num primeiro tempo, os pontos fundamentais do clássico estudo de Hobsbawn e do arquétipo, por ele proposto, do bandido social, inseridos nas nossas próprias reflexões e conclusões, resultado de longos anos de pesquisa sobre o cangaço (Lins, 1993, 1995, 1997).

Antes de tudo, não se deve negligenciar a parte do imaginário presente como uma tatuagem em toda trajetória do bandido, do salteador, ou do confiscador de liberdade, todos os segmentos sociais confundidos: coronéis ou poder patrimonial, bandido social ou herói camponês, bandos clânicos ou profissionais do gatilho. Nesse sentido, cabe

ao pesquisador do imaginário – historiador, sociólogo ou antropólogo – não perder de vista o axioma fundamental do objeto pesquisado sob pena de se deixar dominar por uma escrita epidérmica, por uma sociologia da *miserabilidade*, ou por uma história linear permeada pela cultura da vingança ou pelo *racismo de inteligência*, racismo de classe. Historicamente, o bandido social é o saltador de bom coração, presente em múltiplas sociedades rurais, sobre o qual proponho nove variantes que definem os traços essenciais do bandido social, à luz do estudo rigoroso de Hobsbawn, que leva em conta a polissemia infinita do personagem, sua invenção política e social calcada na construção histórico-imaginária:

1 - O saltador de bom coração não é, de início, um criminoso. Ele começa sua carreira de fora-da-lei como resposta, primeiro, a uma injustiça da qual é vítima; e segundo, porque perseguido pelas autoridades, por um ato que cometeu, considerado pela Justiça como criminoso, mas negado como delito ou crime pela comunidade que não o considera como tal, pois a objetividade que conduz ao veredito é da ordem da razão e esta, historicamente, segundo o imaginário social, sempre trabalhou para o poder, para o mais forte. O Direito, guiado pela lógica de um *logos* dominador, é muitas vezes o direito do mais forte, o direito de punir.

2 - Ele corrige os erros.

3 - Rouba os ricos para dar aos pobres.

4 - Ele só mata em caso de legítima defesa, ou para exercer uma justa vingança, sob a lógica implacável da cultura da honra.

5 - Quando sobrevive, ele retorna ao seu território – vila, fazenda, montanha, região – e torna-se um cidadão honrado e um membro respeitado da comunidade. Geralmente, ele não deixa nunca mais sua comunidade.

6 - A comunidade o admira, o ajuda e o apóia.

7 - O bandido social morre invariável e unicamente por traição. Ele é sempre vítima de um traidor.

8 - Inserido na comunidade da qual, vítima de uma injustiça, o bandido se afastou temporariamente, ele conta com o respeito e a fidelidade radical de todos e nenhum de seus membros se voltará contra ele, o denunciá-lo ou facilitar o trabalho das autoridades, da polícia, dos capangas ou pistoleiros a serviço dos coronéis ou do poder clânico e patrimonial.

9 - Ele é, no plano simbólico e imaginário, invisível e invulnerável. Ele não é o inimigo do rei ou do imperador, mas apenas dos opressores locais: nobreza, clero, potentados, e outros mandarins (Hobsbawn, 1972: 36-37).

Ao traçar o retrato canônico do bandido social, Hobsbawn não questiona, de maneira sistemática, a natureza dos dados que analisa. Historiador, ele desconfia da História dos historiadores, transformada, muitas vezes, numa espécie de narração dos vencedores nutrida pela discriminação ou pela nostalgia de uma ordem regulada sob o signo do chicote num clima beirando a anomia social. Hobsbawn, privilegia as biografias, os romances, os lamentos dos menestréis, cantados nas feiras, mercados, cidadelas medievais ou nos aglomerados de excluídos e desalentados do mundo moderno, herdeiros pobres da revolução industrial do século XIX. Ele deixa de lado os documentos das polícias ou do judiciário, quer dizer, os arquivos do Poder. Ao investir no imaginário, ele refaz, à sua maneira, a história, reinventa arquivos, e elabora, como um arqueólogo, uma história nascida das cinzas da censura, simbolizada, quase sempre, pela História Oficial, transformada, muitas vezes, na história dos ressentidos: poder patrimonial, direita inculta, liberais que militam contra a ética e pela moral positivista ou, ainda, esquerda, quase sempre oriunda das **elites intelectuais**, vítimas de uma “consciência infeliz”!

Como em outros exemplos de diferentes bandidos dos quais Hobsbawn se serve para construir seu modelo de bandido social, o autor não reivindica que os dados e informações sobre Lampião, por exemplo, correspondam a imagens verídicas do personagem histórico. Ele escolhe livremente, e às vezes deliberadamente, entre os mitos, as fontes supostas verdadeiras, mas seu relato tem origem, em particular, nas lendas ou no imaginário, este real-próximo que se rebela contra a verdade-longínqua do historiador ou do antropólogo urbanos.

Tudo indica que a opção de Hobsbawn – estudar os mitos, enveredar pelo imaginário, desconfiar da história linear – corresponde ao fato de que as “verdades” sobre Lampião, por exemplo, e sobre os cangaceiros em geral são elas mesmas imaginárias, quer dizer, fenomenais, resultado de uma história extraordinária, fantástica, mas não isenta de preconceitos, medos infantis e pobreza metodológica. Nesse contexto, Hobsbawn se aproxima de Paul Veyne, segundo o qual não temos uma falsa idéia das coisas; é a verdade das coisas que, através dos séculos, se constituiu radicalmente: «Houve um tempo em que poetas ou historiadores fabulavam, com todas as peças, dinastias reais, com o nome de cada potentado e sua árvore genealógica; não eram, contudo, falsificadores nem tampouco de má-fé; eles seguiam o método então usado para chegar às verdades.» (Veyne, 1983: 11-12).

Para Paul Veyne «as verdades são em si imaginações; é que a imaginação está sempre no poder; ela e não a realidade nem a razão, nem o longo trabalho do negativo», o que leva o autor a concluir que «os homens não encontram a verdade; eles a fazem, como constroem sua história» (*ibid.*).

Em síntese, a grande contribuição de Hobsbawn, em relação à história dos cangaceiros brasileiros, e notadamente de Lampião, foi transformar esses “heróis negativos” ou

“heróis salteadores” em personagens históricos, percebendo-os e compreendendo-os por intermédio da lenda e do olhar “simplório” dos poetas, cordelistas e camponeses mergulhados, quase “sempre, numa subjetividade criativa que busca, na compreensão do “herói negativo” o sentido e não a significação, o não-dito e não o discurso linear dos intérpretes oficiais, o espírito e não apenas os corpos demoníacos de bandidos, ainda adolescente, ou no caso dos cangaceiros do bando de Lampião, ainda crianças.

Durante quase vinte anos de pesquisa sobre o cangaço e, particularmente, sobre Lampião, pude perceber, à maneira de Hobsbawn, a importância de ir além do Texto Brasileiro, espécie de Doxa Oficial ou de censura de classe, que relegou ao esquecimento ou à “microhistória” acontecimentos maiores como a Guerra de Canudos, Caldeirão, o Cangaço, etc., confinando-os no que Castoriadis (1979) chamou de “lutas implícitas”, consideradas pela História Oficial como “acontecimentos menores”, a-históricos ou insignificantes. Lá onde, segundo a *Doxa*, existiriam apenas “profetas fracassados”, “analfabetos dementes e revoltosos” ou “vulgares bandidos”, descobrimos “santos”, “profetas revolucionários”, “príncipes” ou “reis” com olhar de crianças, crianças-bandidas ou banidas.

Hobsbawn atribuiu, com razão, a esses personagens, classificados oficialmente como atores menores das “lutas implícitas”, um lugar no Panteão da imaginação instituída, e do imaginário oficial histórico, incluindo na sua escrita narrativa atores de todas as classes sociais, políticas e religiosas confundidas. No discurso sobre o Cangaço, por exemplo, salvo exceções, as elites – esquerdas, liberais ou direitas – se encontram, muitas vezes, no mesmo terreno: o preconceito e a discriminação os une quando se trata de interpretar o indizível, a diferença impensável, representado pela “cultura do pobre” (Hoggart, 1970).

O fenômeno do banditismo social integra o que Hosbsbawn chamou de “movimento social primitivo”. Embora constituindo uma manifestação social do mundo contemporâneo, esse fenômeno apresenta características semelhantes às aquelas surgidas na Antiguidade e na Idade Média. Trata-se, de fato, de uma forma de rebelião primitiva que emerge por ocasião de modificações bruscas nas sociedades rurais orientadas por um sistema de valores “tradicionais” e cuja organização social é de tipo tribal ou familiar. Essas sociedades agrárias “tradicionais” estão inseridas no sistema econômico baseado numa estrutura rígida de classes e sobre a propriedade fundiária nas quais os ricos e os pobres, proprietários e não proprietários, constituem categorias sociais antagônicas. O termo tradicional é aqui utilizado com o objetivo de caracterizar uma formação específica cuja relações sociais internas e os valores que as orientam são determinados por uma estrutura econômica que não é, ainda, predominantemente capitalista.

Esses movimentos emergem nas regiões onde perduram as formas de produção pré-capitalistas e onde a organização social está impregnada de valores tradicionais. Esse fenômeno é típico do mundo rural pré-capitalista em crise no qual a sociedade familiar entra em desagregação. Na verdade, é esta situação que confere às manifestações do fenômeno características semelhantes, independentemente da época e das regiões onde ela surge. Nesse sentido, o movimento dos cangaceiros, na fase rápida e efêmera de banditismo social, representado por Antonio Silvino, “o bom cangaceiro”, e a seguir pelos mingua-dos anos de cangaço de honra e de vingança do jovem Virgulino Ferreira, o futuro Lampião, emerge no sertão, no começo deste século, e coincide com o período de expansão da agricultura capitalista na exportação de algodão e a intensificação da criação de gado (Lins, 1993).

## TOPONIMIA E MEMÓRIA: PARA ALÉM DAS APARÊNCIAS

As regiões de difícil acesso, como as montanhas, as florestas, os planaltos virgens, as regiões inóspitas – sertão, caatinga – são, por razões táticas, propícias ao desenvolvimento do banditismo rural ou “primitivo”. O total conhecimento pelos “revoltosos”, salteadores ou “místicos loucos”, da região onde nasceram ou vivem ainda, facilita a ação dos rebeldes. Seus adversários, “forasteiros”, vindos de fora, são quase sempre desvantajados. O banditismo não seria, nesse caso, uma revanche contra o Estado brasileiro, apenas estabelecido e ainda fragilizado? Fernand Braudel observa que ele se aloja nas zonas frágeis nas montanhas onde uma tropa não pode sequer agir com força. Entretanto, não é a situação geográfica *per se*, mas a posição da economia regional na relação com a dinâmica do sistema econômico global que vai explicar a formação de bandos nessas regiões. Na verdade, em razão das características climáticas e de seu solo, essas regiões se encontram, geralmente, na periferia de um sistema nacional, funcionando como uma fonte de acumulação primitiva de capital para esse sistema. A pauperização que advém do processo da expropriação das terras, ou da utilização limitada da mão-de-obra, no caso das economias pastorais, em períodos de crise, são extremamente favoráveis ao desenvolvimento desse tipo de rebelião. Acrescente-se o fato de que os pequenos comércios (bodegas, mercearias), os jovens sem-terra, os meeiros opõem sua precariedade à prosperidade dos senhores.

Entretanto, a toponímia que cobre com sua rede fechada os espaços, as regiões cultivadas ou povoadas, áridas ou exploradas erradamente reenviam, com efeito, à propriedade, aos seus limites, às brigas e às lutas ou as guerras de clãs que elas provocam. Daí a importância de controlar perfeitamente, por exemplo, a geografia do cangaço, maneira

igualmente de perceber o sentido e a memória desses lugares:

*Tudo os lembra, não existe monte, barranco, floresta, fonte ou gruta que não estejam ligadas a algumas de suas memoráveis aventuras ou sucessos, ou que não os tenham servido de coito; todos os lugares secretos serviram como esconderijo para seus encontros de negócios ou estratégicos; não existe uma só capelinha no campo onde não tenham deixado cartas de ameaças e esperado o dinheiro dos resgates (Levi, 1977:156).*

Este belo texto de Carlo Levi sobre os bandidos de Gaglianico, na Itália, corresponde perfeitamente à memória dos lugares na longa trajetória dos cangaceiros. O sertão é, com efeito, assombrado por Lampião, que não só marcou a paisagem mas deu uma origem a muitos conflitos familiares, sociais e políticos. Aspectos geográficos ou ecológicos, tensão social, defesa da honra e ferocidade individual, o perigo, diz Braudel, «é de restringir a um desses aspectos o imenso e complexo problema» do banditismo social ou rural» (1947: 153).

Em regra geral, esses movimentos são marcados nos seus primórdios por reações individuais que se transformam em ação de um grupo minoritário vinculado à população local. Essas reações acontecem, frequentemente, fora dos períodos de passagem para o capitalismo agrário, ou em um momento histórico determinado no qual as formas capitalistas de produção generalizam-se e intensificam-se (Costa, 1975).

O banditismo social surge também em situações de dominação social como forma de dissidência à ordem estabelecida ou de resistência contra a opressão estrangeira, como foi o caso da Argélia (Oussedik, 1989: 19).

Esse tipo de rebelião social desaparece, contudo, nas estruturas agrárias, claramente

definidas como capitalistas, em razão de um desenvolvimento das forças produtivas e de um sistema de comunicações e administração pública eficazes que impedem ou dificultam, em geral, a emergência de rebeliões inseridas no modelo hobsbawiano de banditismo social. Entretanto, é no processo de transformação das relações sociais e de trabalho que se forma uma consciência política da população dominada, dotada de um grande conhecimento de seus interesses e instrumentos de luta e que se exprime, necessariamente, sob a forma de protestação social, com múltiplas variantes.

O banditismo rural pode ser considerado, sobretudo, como um fenômeno social ligado ao destino rural. É aí que os bandos vão, na sua grande maioria, ser recrutados: «A formação de bandos depende do apoio dos camponeses que consideram, muitas vezes, os bandidos como um instrumento de compensação das desigualdades materiais e sociais, à maneira de Robin Hood» (Geremek, 1988: 110).

De fato, é toda uma estrutura social, religiosa e política que devemos interrogar no que se refere às diversas origens e começos do bandismo rural. É necessário, pois, fugir de todo pensamento unitário, binário ou dualista, evitando, assim, cair num determinismo simplificador que confunde bandido com banditismo, crime com criminoso, e que procura a causa e o efeito ao invés de tentar perceber os efeitos da causa. Além das semelhanças muito gerais, as estruturas sociais, os mecanismos de marginalização, suas estratégias de repressão, os códigos e práticas políticos impõem sua marca específica. Quero com isso alertar para o fato de que os homens não são apenas os filhos de seus pais, mas «os produtos de instituições fundadas sobre o estado de ciências mecânicas na época em que nasceram e onde cresceram. São essas coisas que fazem de cada um de nós o que somos» (Butler, *apud* Deleuze, 1956: 47).

## BANDIDO SOCIAL: ROMÂNTICO, PASSADISTA OU REVOLUCIONÁRIO?

Ao contrário dos movimentos sociais específicos de sociedades capitalistas nas quais o conflito de classe é mais definido e os objetivos políticos mais explícitos, como, por exemplo, o movimento operário, o banditismo rural não apresenta um projeto de sociedade nova, mas se volta para o passado, com o objetivo de restabelecer a antiga "sociedade tradicional". A origem do banditismo rural está profundamente vinculada às lutas pelo poder entre as grandes famílias das sociedades agrárias. Nesse modelo de sociedade, a economia e o poder político são controlados por estas famílias, fortemente centralizadas na pessoa de um chefe patriarcal, o grande proprietário fundiário. No caso específico do Brasil, notadamente do nordeste, o prestígio social dos grandes latifundiários é determinado não só pela extensão de suas propriedades, mas também pelo número de pessoas dependentes, conhecidas sob o nome de agregados. Assim, o controle da política local é importante tanto para garantir a supremacia da luta pela posse da terra, como para manipular os mecanismos jurídico-institucionais decisivos à arbitragem dos conflitos.

A luta pela posse da terra torna-se mais intensa nos períodos de passagem para uma organização mais rentável da produção, quando a terra começa a ser utilizada de uma maneira mais racional. Esta nova organização tende a determinar o fenômeno clássico do desaparecimento progressivo dos pequenos proprietários; isso pode ser observado no sertão quando a expansão da economia do algodão e do gado leva a ocupar as terras mais férteis destinadas antes à agricultura de subsistência a que se dedicavam os pequenos proprietários, agricultores, meeiros e trabalhadores sazonais.

No sertão, esse processo provoca o empobrecimento das famílias que perdem suas

terras. Como sublinhamos, uma maioria de bandidos é originária dessas famílias. Essa situação não é, porém, uma característica única do sertão, pois a história do banditismo aponta numerosos exemplos, fora do Brasil, de bandos que emergem em circunstâncias semelhantes às nossas: Juan Buksh, em Java, na Indonésia, 1850; Eleodoro Benel Luloeta, no Peru, no começo do século; Malas Patas e Uñas Largas, no século XVIII, na Andaluzia, Espanha; Oumeri, o bandido social com fortes marcas políticas e revolucionárias, "vindo da montanha", atua na Cabília, Argélia, em 1940.

O camponês que se torna bandido parece incapaz, por razões diversas, de formular uma crítica à estrutura social existente. O movimento do banditismo é, por outro lado, integrado por pessoas, em geral, analfabetas ou semi-analfabetas, que só se exprimem por intermédio de uma linguagem própria diferente da das elites urbanas, e que não conseguem formular suas aspirações em terreno politicamente claro. Esta constatação levou Bakunine, na sua idealização do bandido-herói, a afirmar que o bandido social ou rural é «o revolucionário único e original, um revolucionário sem frases bizarras, sem retórica cultivada, irreconciliável, infatigável e indomável, um revolucionário popular e social, político e independente de todo Estado» (*apud* Zugasti, 1982: 23).

Sociologicamente, entretanto, os bandidos sociais parecem presos ou dependentes de um *habitus lingüístico* que é, segundo Bourdieu, o produto de condições sociais, daí por que eles não têm as palavras para dizer lá onde é preciso falar e quando dizer, afirmar, reivindicar tornam-se necessários. Da falta da palavra à entrada na violência, é um passo: a violência não está, de fato, implicitamente inserida na crise de palavras? A palavra garante a consciência da alteridade; ora, sem outrem, todo processo de civilização está com-

prometido. Mas o *habitus lingüístico* não é «a simples produção de discurso, mas produções adaptadas a uma 'situação', a um mercado ou a um campo» (Bourdieu, 1981: 121).

Evidentemente, os cangaceiros não possuíam um mercado lingüístico, as volantes também não e, na maioria das vezes, os grandes proprietários, ricos em capital econômico, padeciam de uma carência radical de capital lingüístico e cultural. Embora os cangaceiros não detivessem um capital lingüístico rico, eles codificavam, entretanto, sua linguagem. Utilizavam quase sempre uma expressão e um vocabulário próprios, incompreensíveis para os leigos e para as autoridades. A elite brasileira, por exemplo, sempre zombou de Lampião, pois, ao ser confrontado com personagens importantes, quando das tratativas políticas, como em Juazeiro, em 1927, ele “perde seus meios”, seu capital simbólico declina, seu pequeno capital lingüístico entra em colapso, confunde-se no emaranhado de conchavos, estruturados numa língua “estrangeira”, marcada por um capital político construído segundo interesses da época, permeado pelo sagrado (padre Cícero Romão) e pelo profano: o poder político e suas mazelas firmadas com Deus e com o Diabo!

Entretanto, a despeito do estatuto de bandido semi-analfabeto, refém de sua história pessoal, de seu *habitus*, que é, à maneira dos escolásticos, sua “propriedade”, seu único “capital”, Lampião cuidou bem de sua imagem “literária” e romântica. Ele alimenta os campos simbólicos, consciente ou inconscientemente. Assim, malgrado sua “falta de gênio” de escritor, e ausência quase total de capital lingüístico, ele investe em seu capital simbólico, construindo à sua maneira, uma estética romântica numa mescla de ecologia e beleza, de poesia e violência, de sonhos dourados e pesadelos imagéticos. Ele passa os últimos anos de sua vida, ninado pela paixão de uma “bela” – Maria Bonita –, a se enfeitar, a cuidar de sua apa-

rência, a enfrentar as câmaras, as máquinas fotográficas, pois sabe que a imagem que ele dava a ver só tinha como referencial a si mesmo. De imagens em imagens, Lampião, apesar de sua pobreza lingüística e cultural, tornava-se, paradoxalmente, a citação que circulava de boca em boca estruturando-se no imaginário social como uma referência, uma espécie de *dâimon* – gênio do bem e do mal. Diferentemente da escrita, o autor da citação não tinha nome... Na falta de citação literária, ele se impunha na lembrança de todos substituindo com ondas oníricas dirigidas à multidão a palavra, o texto literário ou a escrita “faltante”. Ao desempenhar seu próprio papel, ao se auto-enfocar, Lampião se perpetuava através da transposição e produção desenfreada de imagens e símbolos gerados pela estética da violência, misto de gestos heróicos, amor às massas, ideal ecológico (sobretudo nas imagens de Benjamin Abrãao) e baralhamento dos códigos (DaMatta, 1979).

## INDIVIDUALISMO OU SINGULARIDADE MÚLTIPLA?

Em um primeiro tempo, pois, o bandido reage individualmente, a seguir ele assume o papel de vingador ou de justiceiro, protetor da comunidade indefesa, denunciador da situação de pobreza e de opressão na qual os camponeses se encontram. Mas é sobretudo pela sua insubmissão, real ou simbólica, à miséria e à humilhação que o bandido se distingue dos outros membros de sua comunidade. Sua revolta é um “exemplo” para a população rural, na medida em que ele consegue provar que a justiça é possível e «que não é necessário para os pobres serem humildes, impotentes e resignados», mas ao contrário, como ele, cada um pode se rebelar contra o destino social legitimado pelo conformismo de uns e a heteronomia de outros. (Hobsbawn, *ibid.*: 51).

Nesse sentido, o bandido representa simbolicamente o potencial de luta da comunidade, e é por isso que, embora não constituindo uma real ameaça para o sistema, ele é severamente punido e perseguido sem tréguas. Esse ator que tem uma vida fulgurante, porque geralmente breve, efêmera, não deve apenas ilustrar esta qualidade que Hobsbawm atribui ao bandido "individual": a liberdade possível é demonstrada pela ação fora da lei do cangaceiro – bandido social ou salteador "primitivo" – diante dos camponeses subjugados, mas é igualmente o valor simbólico do excesso, do gasto gratuito, do consumo exarcebado que o bandido faz sua regra. Existe, evidentemente, uma diferença de natureza entre a revolta vinculada à miséria e a fome, e "uma revolta do orgulho e do necrotério" marcada pela cultura da violência ou pela violência dos desesperados (Veyne, 1987:9).

Entretanto, visto que um homem é um indivíduo, as revoltas, frutos de uma anomia social que engendra uma crise generalizada de solidariedade, ou de injustiças, morais ou sociais, comportam também aspectos de subjetividade atestados, por exemplo, pelo movimento operário francês do século XIX, marcado pela defesa da "dignidade operária". Sabemos que esta "fome de dignidade" comportava também o dever, para o operário, de «crescer em instrução e em moralidade» (Veyne: *ibidem*).

Diversos exemplos, que vão no mesmo sentido, trespassam a história do Brasil e representam uma rica monografia com diversas características e geografia variada. Do Norte ao Sul do País, movimentos eclodiram nos quais podemos constatar as aspirações, no começo, é verdade, à justiça, mas que tinham, à medida de sua evolução, reivindicado, explícita ou implicitamente, o direito à existência, à autonomia e à significação, e isto malgrado o discurso redutor, puramente "material", ancorado no *economicismo* limitado do começo do século:

*Eles se revoltam porque têm fome!*

A violência pertence de fato a nosso patrimônio cultural. Querer explicá-la unicamente pelos seus aspectos morais ou ideológicos, econômicos ou psicológicos não dá à violência um sentido social, pois, a "vitimização" corre o risco de caricaturar a análise e produzir efeitos perversos e contraditórios.

## **BANDIDO RURAL: O MESMO E O OUTRO**

O meeiro que abandona a terra do "Senhor", e que, por causa de um "acidente da vida" e "pela força do destino", torna-se bandido, pode também ser sensível aos papéis de justiceiro e de bandido político que são muitas vezes atribuídos, por camponeses e testemunhas sertanejos, aos personagens dos cangaceiros, e querer por outro "acabar" com as injustiças sociais, etc. Ora, o bandido não precisa possuir as características pessoais que dizem ser as suas; o importante é o tipo de "história" que se conta a seu respeito. Às vezes, o chefe se distingue de seu bando: se este é composto por homens "vulgares" e violentos, o chefe não perde sua honorabilidade durante sua vida de fora-da-lei. Tudo depende da construção imagética que o outro faz dele. O que ele é importa, às vezes, muito pouco. O imaginário se encarrega de fazer do mesmo um outro imaginal, fenomenal, inclusive porque a verdade nunca interessou a ninguém: Caxias "herói verdadeiro" foi relegado não apenas ao esquecimento, mas sofre um processo radical de amnésia coletiva. A verdade heróica é também, muitas vezes, uma invenção do imaginário enganador, uma produção ideológica.

É claro que além dessas reações que refletem as estruturas ideológicas mais profundas – a história mostrou como muitas vezes foras-da-lei se juntaram a movimentos de revoltas ou a grupos revolucionários, um pouco em todo mundo. Assim, durante a campanha de libertação de Garibaldi, na Itália, de



1861 a 1865, unidades de guerrilheiros foram formadas por camponeses e constituídas igualmente por bandidos. O mesmo aconteceu com Pancho Villa durante a Revolução mexicana. Em 1855, um “certo” José Astudillo foi fuzilado em Arcos da Frontera, acusado de pertencer a associações secretas subversivas. Na Itália, Giuliano pôs suas armas a serviço dos massacradores de “comunistas ateus” de maneira tão espontânea que ele foi considerado o campeão do separatismo siciliano. Em 1927, Lampião, convidado pelo padre Cícero Romão – aceitou, sem jamais entrar em ação – lutar contra a Coluna Prestes. Em Cabília, no final de 1940, Oumeri e Hadj Ali Areski combateram os traficantes do mercado negro como também os agentes das forças francesas na Argélia “colonizada”, ou melhor ocupada, então, pela França. Resistiram com eficácia ao inimigo (os franceses) bem armados e organizados: «Oumeri foi um anti-colonialista (...) Ele deixou para as gerações futuras um exemplo rico em ensinamentos (...) que devia conduzir um povo a conseguir sua independência ao preço de mil ações heróicas.» (Moral 1974; Quieros, 1974).

Ao ser questionado: «Como fazer para salvar a China?», o jovem Mao Tsé-toung respondeu: «É preciso imitar os heróis de Liang Shan P’o», quer dizer os bandidos-guerrilheiros do célebre romance chinês *A beira d’água* (Schram, 1966: 43). Tudo leva a crer que até 1929 a grande maioria dos soldados que integrava o Exército Vermelho, de Mao, era composta por “elementos desclassificados”, ou seja «soldados, bandidos, ladrões, mendigos e prostitutas» (Hobsbawn, *ibid.*:105).

Cabe, contudo, observar que se o banditismo social ou rural pode tornar-se rebelião ou colabora, num momento dado, com causas revolucionárias, não podemos considerá-lo verdadeiramente como o equivalente da revolta ou da luta de classes. Como observou Bronislaw Geremek, exímio estu-

oso da questão, nas «estruturas essenciais, ele decorre de processos próprios à marginalidade social e encontra suas raízes, como na maioria de seus processos, na patologia social. Na prática e na lenda, ele ameaça não só os ricos mas também as classes populares, não apenas os poderosos e os fortes mas também os fracos» (Geremek, *ibid.*: 110).

Entretanto, o meeiro ou o trabalhador rural que se torna cangaceiro, por exemplo, representa uma reação individualista de sua própria condição de desesperado. Ele não pensa efetivamente na possibilidade de mudar a estrutura da sociedade. Alguns camponeses, porém, em certos casos, ao tornarem-se cangaceiros – penso em Antonio Silvino, o exemplo típico do “bom cangaceiro” brasileiro – queriam partilhar a terra com os camponeses pobres e defendiam uma vida humana e digna para todos. De fato, o cangaceiro no Nordeste é, às vezes, comparado com o messias, e seu bando, com uma confraria. Evidentemente o caráter limitado da organização interna dos bandos, que eram incapazes de formular um modelo de sociedade futura, não permite esperar desse movimento repercursões imediatas de tipo revolucionária. Sua luta consiste em corrigir os erros e as injustiças da sociedade tradicional sem por isso pôr em questão a situação da pobreza e da opressão dominante no meio rural. O que o bandido procura de fato restaurar é a justiça ou “os costumes de antanho” quer dizer «uma certa forma de honestidade numa sociedade opressiva. Ele pune os erros. Ele não procura promover uma sociedade fundada sobre a liberdade e a legalidade» (Hobsbawn, *ibid.*).

A carreira de um bandido social começa sempre por um incidente sem muita gravidade em si, mas suficiente para fazer dele um fora-da-lei aos olhos das autoridades ou torná-lo, às vezes, um personagem heróico, um bandido autóctone e herói juvenil, segundo o imaginário da população (Lins, 1998: 191-199).

É importante, entretanto, sublinhar que a particularidade do banditismo rural é sustentada pela encenação de uma representação do mundo social estratificado, muitas vezes, em um imaginário positivo que traduz, embora simbolicamente, a revanche dos pobres contra os ricos. Esse imaginário social, nutrido por um conjunto de relações simbólicas e de referências concretas, faz com que o bandido, herói e guerreiro torne-se no seu próprio país reconhecido e célebre, pois ele encarna a injustiça original. O ponto de partida é, pois, uma injustiça da qual o bandido é vítima; sua força consiste, portanto, em socializar sua situação de vítima colocando a comunidade, objetiva e subjetivamente, em seu favor. Ele torna-se, assim, o lugar da inscrição coletiva de uma violência radical cristalizada numa denegação que demanda reparação: «Minha avó afirmava que tudo o que se dizia a respeito de Lampião era boato e que ele tinha sido um bom filho, boa criança, antes de tornar-se o que fizeram com ele...» (João de Trinta, camponês, Serra Talhada, 1988).

O que o diferencia do criminoso comum é sua relação com a comunidade com a qual ele se identifica, enquanto que o bandido comum não guarda laços profundos com a população e constitui, de fato, um corpo estrangeiro para a comunidade. O bandido social é percebido pela população como um herói, um justiceiro, aquele que age em nome dos que não podem expressar seus sofrimentos. Para os camponeses, ancorados num imaginário positivo, pouco importam as razões reais que o levaram ao banditismo. Os crimes que a ele foram atribuídos não são considerados como tal pela comunidade, pois tais crimes não vão de encontro aos modelos morais estabelecidos pelo código ético da sociedade tradicional. O fato de se opor à tirania dos poderosos, embora muitas vezes simbolicamente, é suficiente para fazer do bandido social uma vítima e um herói (Lins, 1997, 1998).

O culto ao cangaceiro pode ser explicado também pela compensação viva do fracasso da massa, mesmo se em todos os casos de figura, trata-se de uma luta entre David e Golias. A coragem, a rebelião, a vingança e a honra são valores positivos segundo seu código. Os sertanejos continuam a exigir de cada um a submissão e o respeito absoluto às leis tácitas que regem a vida da sociedade. Não se negocia a honorabilidade, com ela não existe comércio possível, «é preferível a honra na pobreza que a desonra na opulência», dizem os velhos sertanejos.

De fato, a ação reparadora do bandido é aceita pelos sertanejos como sua própria ação. Esta comunhão é alimentada pelo romance e pela literatura de cordel carregadas de emoção e transmitindo uma linguagem simbólica que fere e regenera, numa passagem do universo imaginário para o cotidiano, ou vice-versa, imbuídos, quase sempre, de uma carga de devoção incondicional.

Na verdade, o bandido obedece a uma norma e sua conduta é considerada e interiorizada pelos camponeses como justa. Imposta ao bandido-herói, direta ou indiretamente pela comunidade, esta norma pode operar, de fato, como um valor não apenas estético, mas também moral, deontológico e ético. Dito isto, o cangaceiro ou o bandido rural, para grande surpresa dos românticos contestadores, se apresenta, pelas suas ações esvaziadas de conteúdo ideológico, como um conservador, decepcionando àqueles que procuram nele um perfil de um revolucionário precoce ou de um bandido social na verdadeira acepção do termo.

## BIBLIOGRAFIA

- BLANC, Dominique & Fabre, Daniel. (1982). *Le brigand de Cavanac*. Paris: Verdier.
- BOURDIEU, Pierre. (1981) *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit.

- GEREMEK, Bronislaw. (1970) "La lutte contre le vagabondage à Paris aux XIV et XV Siècles". **In:** *Ricerca storica ed economica in memoria di Corrado Barbagallo*. Napoli, vol. II, p. 230.
- BUTLER (1865), *apud* DELEUZE, Gilles (1956). *Lucubratio Ebria*. Paris: Hachette.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1979) "Duvidas na História das Lutas Operárias" (O paradigma das "lutas implícitas"). **In:** *Oitenta*, vol. 1. Porto Alegre: LPM, novembro.
- COSTA, Maria Célia Leite. (1975) *Cangaço - Manifestação de uma sociedade em crise*. Dissertação de Mestrado, apresentada ao "Programa de Pós-Graduação em Sociologia" da UFPE, Recife.
- DA MATTA, Roberto. (1973). *Caravais, mandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio: Zahar.
- HOBSBAWN, Eric. (1972). *Les Bandits*. Paris: Maspéro.
- HOGGART, Richard. (1970). *La Culture du Pauvre*. Paris: Minuit.
- KEMAL, Yashar. (1961) *Mèmed le Mince*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1976) *Mèmed le Faucon*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1984) *Le retour de Mèmed le Mince*. Paris: Gallimard.
- LEVI, Carlo. (1977). *Le Christ s'est arrêté à Eboli.*: Paris: Gallimard.
- LINS, Daniel Soares. (1993). *L'imaginaire de l'ordre et de la violence au Brésil. Étude d'un cas: Lampião et le Cangaço*. Tese de doutorado. Université de Paris 7 - Jussieu.
- \_\_\_\_\_. (1995). *La passion selon Lampião - Le roi des cangaceiros*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Lampião o homem que amava as mulheres - Imaginário do Cangaço*. São Paulo: Annablume.
- \_\_\_\_\_. (1998, org.) *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus.
- MORAL, Juan Diaz del. (1974). *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. Madrid: Alianza.
- OUSSEDIK, Tahar. (1989). *Oumeri*. Rabat: Presse Libre.
- QUIEROS, Bernaldo. (1974). *El espartaquismo agrario andaluz*. Barcelona: Turner.
- SCHRAM, Stuart. (1966). *Mao Tsé-toung*. Londres: University of London.
- VEYNE, Paul. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil.
- ZUGASTI, Julian. (1982) *El bandolerismo*. Madrid: Alianza.