

POLÍTICA E IMAGINÁRIO: O CASO QUINTINO

M. Alexandre da Cunha¹

RESUMO - O presente trabalho, feito a partir de observação participante e pesquisa documental pelo autor, estuda um caso de "banditismo social" ocorrido na área rural do Pará, entre 1983/85, procurando estabelecer as relações entre imaginário e política, dado que a literatura sobre esse tema coloca esses movimentos como incapazes de lidar com a ação política e com os conceitos da modernidade. Superando esta posição, o trabalho mostra a necessidade da articulação entre imaginário e política para compreender o significado intrínseco do "banditismo social".

PALAVRAS-CHAVE: Banditismo social, Imaginário, Política, Campesinato.

ABSTRACT - The study presented in this article was conducted by participant observation and documental research. The studies concerned a case of "banditism social" which occurred in Pará rural area in 1983/85. Its objective is to stabilish the relation between imaginary and politics. The literature on this subject states that social actors are disabled to work with political action and concepts of modernity. From this vantage point, this work shows the necessary articulation between imaginary and politics by examining the concept of "social banditism", in intrinsec significance.

KEY WORDS: Social Banditism, Imaginary, Politics, Peasant.

¹ Universidade Federal do Pará. Dept^o de Antropologia. Professor Adjunto IV e Doutorando da UNB.

O objetivo do presente trabalho é estudar o caso “Quintino”; um movimento social de extração popular, para entender com maior profundidade a natureza dos interesses que dão origem a estes movimentos, assim como a relação entre ação política e imaginário.

A nível mundial poderíamos rastrear esses movimentos desde as manifestações cismáticas na idade média, passando pelas revoltas de turbas dos séculos XVIII e XIX, movimentos messiânicos, cargo-cult e de banditismo social. No Brasil poderíamos listar, a partir dos movimentos “sebastianistas”, a sucessão de revoltas como Canudos, Contestado, Pau-de-Colher, os Cangaços, até chegarmos ao caso “Quintino” ocorrido no Pará na década de 80 e que será o objeto específico de análise desta comunicação. Neste Estado, ainda poderíamos enumerar alguns movimentos que carregariam conteúdos dessa vertente como A Cabanagem (1835/40), A Revolta do Cabo Corumbá - “Cangaceiro das Águas” (1924), A Revolta do Jari (1929) e A Guerrilha do Araguaia(1972/75).

As características básicas desses movimentos são: a) reunião de elementos mágico-fantásticos, às vezes com conotações messiânicas e/ou de banditismo social, podendo culminar em ações de efetiva expropriação. b) origem tipicamente popular dos seus seguidores. c) capacidade de introduzir na ordem institucional das sociedades, em que ocorrem, permanentes elementos de instabilidade e de imprevisibilidade, configurando-se numa situação de tensão entre duas possíveis ordens de realidade, que poderiam ser assim dicotomizadas: Política/Pré-política.

De acordo com esta dicotomia, a “ ordem política” caracteriza-se pelo razoável ou pelo realizável e a “pré-política” seria marcada pelo situacionalmente ambíguo, impreciso ou utópico, em sentido estrito. Ou seja, seria portadora de um projeto irrealizável ou oriundo de uma época ultrapassada e sem sintonia com a contemporaneidade, por isso sua denominação de pré-política, como nomeia Eric Hobsbawm, “tais movimentos, com frequência, são indeterminados, ambíguos e até mesmo, ostensivamente “conservadores”. Extremamente arcaicos e, na realidade, pré-políticos, o banditismo e a *Máfia* são difíceis de classificar em termos políticos modernos” (Hobsbawm 1970: 12, 17). Neses movimentos “pré-

políticos”, parecem misturar-se o extraordinário, o insensato, o inusitado, o fantástico no sentido daquilo que não existe para todos, mas que é criado pela imaginação, pela fantasia de um espírito, o que lhe dá a possibilidade de produzir o seu “próprio real”, como assinala Held (1980: 26) em “O imaginário no poder”.

Comparativamente ao “político”, estes fenômenos parecem gozar dos mesmos atributos sociais que Marcel Mauss identifica no “rito mágico”, ou seja, “*que não faz parte de um culto organizado*, rito privado, secreto, misterioso e que toca as raias do rito proibido” (Mauss 1974:53), já que eles se colocam à margem dos organismos institucionais da sociedade, tem ações centralizadas na figura do líder e dos seguidores imediatos, e caracterizam-se, para a sociedade envolvente, por suas intervenções mágicas, misteriosas e secretas.

A esta exacerbação do plano individual, do insólito, que cria o seu “próprio real”, teríamos contraposto o político, que implica “em uma relação definida entre os homens, relação esta regida pela exigência de responder a questões que põem em jogo a sorte comum” (Lefort 1991: 67). Assim, o político passa a ser visto como o lugar de conciliação de interesses e desigualdades, que permitem que estas convivam para o bem-comum.

Por outro lado, na medida em que não deixam de articular projetos visando à transformação de sua inserção no mundo, no nosso entendimento esses movimentos também não deixam de se identificar com o “político”. Mas, dado o fato de apresentarem-se como opostos à ordem vigente, é necessário entender a natureza dos interesses que lhes dão origem.

Justamente, neste trabalho queremos discutir a pertinência da oposição entre “pré-política e política”, analisando o conceito de utopia, tomado como o elemento demarcador entre as duas ordens, por autores como Hobsbawn e Wolf e definida como produto do imaginário individual ou social sem compromisso com condições de realidade. Assim, discutiremos o papel do imaginário no movimento político moderno, que para se constituir em movimento tem que ter uma dimensão utópica, que se diz só estar presente nos movimentos que são muitas vezes classificados como pré-políticos.

No nosso entendimento, não teríamos política se não tivéssemos essa dimensão utópica, dado que a idéia de utopia está associada a projeto e à crença no potencial de realização. Por outro lado observamos que vários desses movimentos começam por reivindicações de direitos institucionalmente reconhecidos mas que são efetiva e sistematicamente desrespeitados, como no caso das ligas camponesas do nordeste brasileiro na década de 50 e no movimento de “Quintino”.

Em geral, suas ações partem de concepções discursivamente fundamentadas sobre o comportamento dito como correto ou incorreto, mas que não podem ser resolvidas argumentativamente, em vista da inexistência de canais adequados e institucionalizados que permitam o equacionamento do problema em pauta. Entretanto a própria recorrência histórica desses movimentos, evidencia-os como portadores de mecanismos que operam com representações coletivas - no sentido de Mauss e Durkheim - tão significativas como os da sociedade envolvente e assim quando eclodem têm a adesão de parcelas da população e tendem a envolver, progressivamente, grandes massas com pretensões hegemônicas em concorrer com o cotidiano social.

O UNIVERSO DOS ACONTECIMENTOS

A região onde eclodiu o movimento de Quintino é uma área secular de conflito entre grandes proprietários e a população de ocupantes economicamente “pobres”, localizada no Nordeste do Pará e denominada CIDAPAR. Desde que se transformou em um conjunto de concessões “sesmarias”, diversos projetos de ocupações por grandes proprietários foram acontecendo historicamente; correlativamente à infiltração de pequenos produtores, também atraídos no devido tempo por ocorrências bastante generalizadas de ouro de aluvião na região. Tudo parece ter decorrido num clima de relativa disputa e tensão, até a época do movimento de Quintino, quando tínhamos a empresa CIDAPAR que arrematara do Banco Denasa diversos “médios” latifúndios, com a pretensão de ser dona da totalidade da área, de aproximadamente 500.000 ha, apesar de ali também existirem “propriedades” de “médios” fazendeiros, que represen-

tavam interesses que ora se alinhavam com os grandes ora com os pequenos proprietários numa população estimada em 10.000 famílias, fruto da ocupação histórica.

Nos 3 ou 4 anos que antecederam o “conflito Quintino”, a empresa CIDAPAR, utilizando o Poder Judiciário do Estado do Pará, a polícia e uma certa quantidade de “seguranças” privados, chamados na região de “pistoleiros”, intimidou a população, bloqueando estradas vicinais através de cercas, fazendo ações armadas, inclusive de metralhamento nas povoações, perseguindo e espancando agricultores locais, cercando suas casas, expulsando-os de suas moradas e, em atentados armados, matando lideranças; num quadro de “desrespeito” aos mais elementares “direitos” da pessoa humana.

Também deve-se dizer que os agricultores organizaram uma série de movimentos, como caravanas até Belém-PA, com petições no sentido de alcançarem decisões em favor de seus “interesses”, requerendo a desapropriação das terras e outras medidas do Estado.

A situação corria assim, quando surgiram notícias estampadas nos jornais editados em Belém, de que uma pessoa denominada Quintino, liderava um grupo, oriundo do palco do conflito, de aproximadamente 50 homens armados e que, através de ações de enfrentamento, queriam pelo “gatilho” resolver a situação existente na área. A sua aparição e a dimensão da sua proposta, assumem para a população as características do insólito, do inusitado e do fantástico. Nas demandas que já duravam anos, surgia “providencialmente” alguém que dizia-se ao lado do povo, aniquilando seus opressores. A balança da “justiça” parecia inclinar-se para uma posição da qual se mantivera distante até então.

O seu movimento teve um percurso de, aproximadamente, agosto de 1983 até sua morte em Janeiro de 1985, espaço no qual ele se agigantou no imaginário social ora como bandido, como ameaça a ordem social, como provocador, ora como o protótipo do herói popular e histórico. Ou seja, a sociedade leu de diversas maneiras suas “ações armadas”, quando galvanizou um núcleo de poder (encarnando e substituindo funções do Estado), para a resolução das demandas daquela e de outras populações

adjacentes, atraindo a atenção nacional e internacional. Segmentos da sociedade o tomaram como organizador ou destruidor das suas demandas, enquanto ele apresentava seu empreendimento como uma luta do “gatilho contra a justiça”, num claro apelo à ação armada para a resolução do contencioso.

A imprensa e outros atores sociais de fora, o chamaram de “Lampião, Robin Hood, Pistoleiro, etc.”, o jornal *O Liberal* do dia 30 de julho refere-se a Quintino, como homem que se fez justiceiro da gleba CIDAPAR, “que virou uma espécie de Robin Hood da *Pará/Maranhão*”. Quintino, segundo entrevista a um jornal, recusou todos esses rótulos e intitulou-se de “gatilheiro”, tentando marcar diferenças programáticas em relação àqueles movimentos históricos, pois os achava “violentos” como exemplificava na figura de Lampião; e em absoluta discordância com o enquadramento da sociedade envolvente.

Em agosto de 1984, a atividade de Quintino já estava sendo classificada como “Cangaço”, em setembro ele é visto como “pistoleiro ou gatilheiro” como se intitulava, ou “reincarnação do bandido social à maneira de Lampião ou Robin Hood e que pretende ser o Lampião de Vizeu” (*O Liberal* 05/08/1984). Em documento da CPT-PA, ele é chamado de “justiceiro”. Quando de sua morte, volta a ser chamado de “pistoleiro”, pois, ele “impôs a sua própria lei, uma vez que desacreditava na dos homens”, segundo *A Província do Pará* (07/01/1985).

Da mesma forma podemos dizer que em alguns momentos ele instrumentalizou isso para atender interesses de grupos de médios fazendeiros através de acordos que fazia para receber ajuda ou para não atacar determinados empresários, aspecto que precisa de maior pesquisa. Também é certo que seguindo o seu exemplo um outro grupo, de ações armadas, cognominado “do Abel”, organizou-se ao mesmo tempo na região do conflito, este, com possibilidades de encarnar em suas motivações, projeto de mudança social mais de acordo com as concepções dos segmentos de “esquerda” que se correspondiam com os segmentos populares da região.

As ações de Quintino, além de inspirarem publicações de cordel, panfletos, poesias e peças de teatro no Pará, - que o ligam emblematicamente à cabanagem, à reforma agrária e à guerrilha do Araguaia - também deixaram, residualmente, a crença em sua possível volta, o que não desencadeou qualquer outro movimento, até onde conhecemos.

Se assim foi, e tomando em consideração as diversas nuances dos movimentos e lutas sociais, o caso sob estudo é uma situação em que tradições chamadas do imaginário e as políticas, encontram-se. As últimas, caracterizadas pela ação do Estado, igreja e partidos políticos legais ou clandestinos e a primeira por ações da população e de Quintino. Entretanto, vamos observar que ao longo do evento estas polaridades se intercambiam.

DISCUSSÃO DA LITERATURA SOBRE ESSES MOVIMENTOS SOCIAIS

A literatura científica tem tratado esses movimentos, no sentido de ultrapassar as visões que os percebem como fruto do fanatismo, da barbárie ou da pré-civilização, ainda que sem muito êxito, enquadrando-os nos fenômenos de banditismo social, e caracterizando-os como pré-políticos, pré-capitalistas, pré-revolucionários e como expressões do imaginário. Tanto que Eric Hobsbawm diz, “O Banditismo social, um fenômeno universal e virtualmente imutável, é mais do que um protesto endêmico de camponeses contra a opressão e a pobreza; um grito de vingança contra o rico e os opressores, *um vago sonho* de poder impor-lhes um freio, justificar os erros individuais” (Hobsbawm 1970: 16). Grifo do autor. E mais adiante afirma, o “bandido social” invariavelmente não age em nome próprio mas de uma coletividade, o povo, sendo detentor de *poderes mágicos e sobrenaturais*, tendo a população a crença na sua indestrutibilidade, sob certas condições, o que em geral é um passo para o florescimento das crenças messiânicas latentes.

Assim, classifica-os como “pré-políticos”, ou seja, uma forma primitiva de protesto social, quase sem ideologia e organização e que não se adapta de forma alguma aos movimentos sociais modernos. Raramente

atingindo a forma de luta nacional de guerrilha, “O bandoleiro é um fenômeno pré-político, e a força dele se manifesta em proporção inversa a do revolucionismo agrário organizado e a do socialismo ou do comunismo” (Ibid: 37). Ocorrem em sociedades rurais que permaneceram, arraigadamente, com uma estrutura tradicional, pré-capitalista e “quando o equilíbrio tradicional delas é perturbado... por períodos de miséria anormal... as ondas do mundo dinâmico e moderno chegam as comunidades estáticas para destruí-las e transformá-las” (Ibid:38).

Ainda segundo Hobsbawm, o “bandido” é uma representação do *imaginário utópico* da comunidade, pois, “ele é apenas um sonho de como seria maravilhoso que todos os tempos fossem bons” (Ibid:39), com elementos de irracionalidade, pois, diante da nova sociedade que não consegue compreender, ele luta contra e procura destruí-la. Neste sentido podemos inferir que, para Hobsbawm, haveria uma semelhança analógica entre o “bandido” e o movimento ludita que segundo referências de George Rudé no livro “A Multidão na História”, ocorreu na Inglaterra entre 1811/16 e caracterizando-se pela destruição das máquinas fabris em reação à mecanização.

Para Hobsbawm, os séculos XIX e XX foram o grande momento do banditismo social em muitas partes do mundo, hoje em dia, ele se encontra quase extinto, salvo em algumas poucas áreas. Sua fase áurea, exemplificada na Sardenha, foi entre 1880 e 1930. No Nordeste brasileiro tornou-se epidêmico após 1870, teve seu apogeu de 1900 a 1930, extinguindo-se desde 1940. Assim, ele “é um fenômeno do passado, embora, às vezes, de um passado bastante recente. O mundo moderno o matou, substituindo-o por suas próprias formas de rebelião primitiva e de crime” (Ibid:18). Do ponto de vista sociológico, são “sintomas de crise e tensão na sociedade em que vivem...” e politicamente, “são reformadores, e não revolucionários. ... tendem a ser tradicionalistas revolucionários”. Entretanto os vê, também, como possíveis precursores de “revoluções camponesas de vulto” e lhes estabelece uma correlação com o messianismo rural, como diz acontecer no nordeste brasileiro, de tal forma que milenarismo e banditismo são “as mais primitivas formas de reforma e revolução” (Hobsbawm 1972: 22). Na realidade o bandido social constitui

“um tipo especial de protesto e rebelião camponesa” (ibid:35), segundo esse autor.

Para Hobsbawm (1972: 86), “ele é ao mesmo tempo um representante e um campeão dos pobres e parte integrante do sistema dos ricos”, daí, a sua dificuldade de integrar-se em movimentos modernos de revolução social e política, apesar de exemplos de adesão como Pancho Villa, e também de operarem com conceitos como liberdade, igualdade, fraternidade, democracia e comunismo.

Eric R. Wolf em dois trabalhos, “Sociedades Camponesas” e “Las Rebeliones Campesinas”, analisa o fenômeno do ponto de vista do campesinato mostrando que essa sociedade, freqüentemente, centraliza-se “num mito de uma ordem social mais justa e igualitária do que no presente” (Wolf 1976:142), voltando-se ora “para a recriação de uma idade de ouro de justiça e igualdade, ou no futuro ao estabelecimento de uma nova ordem na terra, na mudança completa e revolucionária das condições existentes” (Wolf 1976:142). Entretanto, a característica dos seus levantes, que são manifestações ocasionais dessa oposição permanente, é o “sangue e a crueldade”, em contraste com o cotidiano “dócil”.

Para Wolf (1976:143), o “bandido” teria uma função de catarse, pois, “o camponês idolatra, em canções e histórias, figuras que desafiam a ordem social que ele sustenta com seu trabalho... caracteristicamente, há líderes revolucionários, bandidos ou quase bandidos, que punem o rico e ajudam os pobres”. Tais bandidos “são os campeões do povo; executam a vingança e corrigem erros, reclamam terras...” (Ibiden). Apesar disso, mostram os seus limites, pois o camponês parece viver em um mundo de figuras intervencionistas pois suspiram por um salvador e Wolf, apoiando-se em Hobsbawm, conclui: “tal atividade, com toda a sua violência, não tem como objetivo a reconstrução realista da ordem social” (Wolf 1976:143), posto que, segundo Wolf, o campesinato é incapaz por si só de uma estratégia política de longo prazo e de sustentar uma rebelião, “contra lo que creem los románticos...” (Wolf 1979:237).

Outra característica das rebeliões camponesas é o “anarquismo”, pois “son anarquistas naturales... El anarquismo campesino y una vision

apocalíptica del mundo proveem, juntos, el combustible ideológico que impulsa el campesinado rebelde” (Ibid:244-245). Para Wolf a quebra da autoridade política tradicional e a expansão do mercado são as condições responsáveis pelas rebeliões.

A LITERATURA SOBRE OS “CANGAÇOS”

No Brasil os movimentos de banditismo social estudados são os “Cangaços” e os autores principais são: Rui Facó, Eric Hobsbawm, Maria Isaura de Queiroz, Billy J. Chandler e Júlio Chiavenato. Para Rui Facó esse banditismo seria fruto das condições de opressão dos homens pobres do campo pelo latifúndio, e como eles não são capazes de organizarem-se para um enfrentamento revolucionário, o “cangaço” é a possibilidade de revolta e de saída contra esta situação, apesar de faltar-lhes a autoconsciência.

Maria Isaura de Queiroz, no livro *Cangaceiros*, estuda a gênese e o fim do “cangaço” na região nordeste do Brasil e para ela são as condições sócio-econômicas, conjunturais, de penúria e de falta de alternativas de ascensão econômica, como a migração, que “levam os indivíduos a uma escolha do banditismo como um meio de vida válido de se obter luxo e prestígio” (Queiroz 1977:207). Tanto que, para Maria Izaura, a industrialização do sudeste, propiciando a migração, veio pôr fim ao ciclo do “cangaço”, apesar da continuidade do banditismo de vingança. Seu problema principal de pesquisa é explicar como um fenômeno localizado e de puro “banditismo” alcançou uma dimensão nacional. Essa autora diverge das posições como a de Hobsbawm que pensam o cangaceiro como um agitador social e quer vê-lo como um *errante*, cuja característica como figura social é ser *independente e errante*.

Para Maria Isaura o cangaço é fruto de um tempo histórico e de uma região delimitada, “Há uma significativa localização no tempo (...) Cangaço e cangaceiro são também, peculiares a uma região brasileira bem delimitada” (Ibidem), temporalmente só teriam existido do século XIX até 1940, sendo hoje uma realidade desaparecida. Suas origens históricas confundem-se com a lenda relatada no romance *O Cabeleira*, - talvez o

primeiro cangaceiro - de Franklin Tavora. Desde esse personagem, há um determinante telúrico, no eclodir do fenômeno:

“Florestas e serras rochosas ofereciam um ambiente favorável ao desenvolvimento do cangaço; além disso, secas e epidemias eram fatores que o provocavam... As grandes secas cíclicas eram particularmente propícias à formação de bandos independentes... cangaceiros e miseráveis tendiam a se misturar” (Ibid:62),

Era esse mesmo determinismo geográfico que Euclides da Cunha tinha notado em relação a *Canudos*. Entretanto, a partir do final do século XIX eclode o cangaço independente, ou seja, sem relação com seca e retirantes e que tem o seu apogeu entre 1925/35, quando surgem as figuras de Antonio Silvino, Lampião e Corisco, com um fim brusco em 1940. Para Maria Isaura, este fim está relacionado diretamente com a industrialização do sudeste, que com a possibilidade de migração trouxe outras opções de vida, que não somente o cangaço ou a polícia para os nativos do sertão. Assim fecha-se um ciclo, em que “os ideais heróicos são substituídos pelos ideais burgueses” (Queiroz 1977:205).

Apesar de sua circunscrição espacial e temporal o cangaceiro torna-se um símbolo nacional. Segundo Maria Izaura, isto ocorre devido às mudanças estruturais do Brasil no século XX, com a industrialização e que pede um símbolo integrador nacional diante dos de fora. Assim como já se havia buscado o índio, como figura simbólica, após a independência, nesse momento, apela-se para o cangaceiro. Isto representa a formação de uma épica nacional em substituição à épica estrangeira, vinda do período colonial e que se centrava no mito de Carlos Magno, Rolando, Gui de Borgonha. Ainda, para a autora, aqueles heróis épicos ao contrário do que ocorre nos Estados Unidos com o cowboy, são símbolos de transformação.

Eric Hobsbawm refere-se a Lampião quando fala da integração do bandido ao poder político local em regiões atrasadas e distantes do poder central, que cria “uma situação ideal para o florescimento do banditismo” (Hobsbawm 1976:90), fato que explicaria a continuidade por 20 anos de Lampião, quando o bando deixa de ser um simples reforço para qualquer coronel do sertão e passa a ser um poder em si mesmo. Assim o próprio

tipo de estrutura política dessas sociedades rurais constitui-se em um reforço para o banditismo.

Billy Chandler no livro *Lampião(o rei dos cangaceiros)* diz que banditismo, lendas, e o fascínio por esse tipo estão universalmente difundidos, tanto que num rápido bosquejo, poderíamos listar Robin Hood para os ingleses, Jesse James para os americanos, Pancho Villa para os mexicanos e Lampião para os brasileiros. Entretanto, segundo ele, “à medida que o mundo progride, este tipo de banditismo está desaparecendo rapidamente” (Chandler 1986:13). No caso brasileiro, segundo esse autor, na região nordeste, entre 1900 e 1940, houve uma epidemia de banditismo, na linguagem local, *cangaço*, palavra que começa ser usada na década de 1830 e deriva de *canga*, o jugo usado pelo boi.

Chandler também delimita geograficamente o fenômeno ao sertão, fazendo uma correlação entre meio-ambiente e sociedade - “como os bandidos que surgem dos seus confins o sertão é ameaçador” (Ibid:19), - vendo o sertão como propício ao banditismo diz que a generalidade das obras que tratam do assunto, enfatizam essa relação necessária.

Outra causa elencada por Chandler é o latifúndio, vigente desde os tempos coloniais e gerador de uma maioria da população vivendo em “*penúria extrema*”. Este autor faz um esboço da história econômica do sertão, que coincide, no início do século vinte com uma estagnação econômica, ao mesmo tempo que a região passava por um incremento populacional, para concluir:

“Não foram só as condições econômicas que causaram o aparecimento do banditismo neste período. A fragilidade das instituições responsáveis pela lei, ordem e justiça também contribuiu grandemente” (Ibid:25),

já que na passagem para a república, a formação sócio-política motivou uma fragmentação da autoridade tradicional dos *coronéis*, em geral latifundiários, mas com o próprio latifúndio em crise, condição em que,

“a desordem aumentava e a esperança de justiça e proteção diminuía (...) sem encontrar garantia de proteção nem do patrão, nem do estado (...) transformavam-se em verdadeiras selvas... Parece, portanto, certo que o aparecimento do cangaço esteja intimamente ligado a este estado de desorganização social” (Chandler 1986:26).

Segundo Chandler, o banditismo florescia durante as secas e “Na verdade, com a seca de 1919, o cangaço atingiu seu ponto máximo” (Ibid:27). Também a concentração populacional e a violenta vida política, mesclada de brigas entre famílias, no Cariri, influíram para o aparecimento do cangaço, “Em vista do caos social proveniente destas condições... por causa da sua total falta de esperança na justiça dos homens do governo (Ibid:30-31), como se expressa um morador da região em depoimento ao autor.

Nos capítulos últimos do livro, Chandler tenta explicar o fim do cangaço que ele situa a quando da morte de Corisco, mas credita o começo dessa terminalidade à morte de Lampião. Daí em diante, ele passa a referenciar causas, dizendo que o cangaço se tinha tornado um anacronismo e que a diferença mais decisiva era a melhoria das comunicações mas, explica que estas não se tinham generalizado o suficiente para atingi-lo. Ele faz referência à posição de Maria Izaura sobre o papel da industrialização e de outras oportunidades de emprego que não fossem o Cangaço e a polícia, mas conclui criticamente, baseado em estudos de T. L. Smith, que só após 1940 foi que as transformações ocorridas no sudeste foram capazes de produzir mudanças na área onde ocorreu o cangaço, e aí este já havia acabado.

Na visão de Chandler:

“Uma tendência à modernização do sistema, inclusive na penetração mais eficiente da autoridade governamental no sertão, parece ter exercido uma influência muito maior na eliminação do cangaço do que progressos materiais ou migrações” (Ibid:260,1),

mas ele conclui que nenhuma destas variantes explica plenamente a questão.

O último problema colocado por Chandler é o da sobrevivência de Lampião na cultura brasileira, pois “além do mais para muitos sertanejos, ainda está vivo” (Ibid:265). A partir daí ele passa a dialogar com as posições de Hobsbawm, confirmando a classificação de Lampião como “vingador”, como o fez aquele autor. Entretanto, critica-o por confundir mito e realidade, e ao final, pergunta sobre o significado social da lenda, dizendo que contar história é um “passa-tempo” preferido das populações rurais. Chandler critica, fundamentalmente, o conceito de “bandido social” formulado por Hobsbawm, atribuindo o comportamento de Lampião tanto à “perversidade inata” quanto à perversa estrutura social das caatingas do sertão.

No livro *Cangaço (a força do coronel)*, Chiavenato atribui ao “cangaço” as mesmas origens, - na opressão do latifúndio -, dadas por Facó, mas diferentemente deste e também de Hobsbawm, não os vê como a ante-sala da revolução, mas pelo contrário como um desvio do revolucionário que serve mais ao latifúndio ao associar-se a esse, entrando as lutas populares, uma vez que o colonizador institui o latifúndio usando bandidos. Dado que o

“Cangaço é um fenômeno derivado dos interesses de poder (...). Há uma clara genealogia que vai dos primeiros grupos de matadores de índios e conquistadores da terra até os cangaceiros” (Chiavenato 1990:15).

Assim o cangaceiro é herdeiro da tradição de banditismo que é formador do Brasil.

Chiavenato delimita espacial e temporalmente o cangaço “uma simples mancha de quarenta anos, localizada numa pequena região nordestina” (Ibid:19), e segundo ele “Foram os desajustes do modelo econômico que possibilitaram o aparecimento de *monstros* como os cangaceiros” (Ibid:19-20), chegando a classificar Lampião de *criminoso cruel*, e os cangaceiros como uma espécie de lúmpen que não chega a ser um movimento social que tenha força popular reivindicatória, e que pelo contrário, inibe a revolta social. Dessa maneira, desaparecem quando o progresso torna antiquado a sua manutenção. Neste sentido, na mesma

linha de Maria Izaura, destaca a organização do transporte e a migração para o sul como causas do fim, mas enfatiza, como fundamental, o fato de tornar-se desnecessário ao latifúndio.

A RELEVÂNCIA DO FENÔMENO QUINTINO

Academicamente, um dos poucos estudos publicados sobre o caso em análise é o de David Cleary², intitulado “se fosse só a coragem...: Quintino bandido social e messias paraense”, publicado no Anuário Antropológico/85. Seus dados provêm de entrevistas com garimpeiros de fora da área de conflito e de fontes jornalísticas.

Cleary destaca as qualidades míticas da história de “Quintino” comparando-a com o mito de Robin Hood, tentando estabelecer paralelos arquétipos entre os dois, ou, mais especificamente, o da Inglaterra medieval e a Amazônia da década de oitenta. Diz que é possível isto devido à concepção monárquica de Estado que seria comum aos dois contextos, em que o Estado como o rei tem a capacidade de curar. Observo que esta não seria a percepção de “Quintino”, dado que ele afirma em entrevista que há uma fraqueza do governo estadual do PMDB em atender aos pleitos da população devido à contradição partidária entre esse e a ditadura ainda prevalecente no nível federal. Da mesma forma, ele diz que fundou o “cangaço” por desacreditar na “lei” do Estado ao qual já havia recorrido em ação jurídica e em carta ao Presidente da República.

O outro conceito de que lança mão é o de “banditismo social”, tirando-o de Hobsbawm para classificar o movimento como pré-político, em que não “via sinais de uma consciência revolucionária (...) uma consciência popular que ainda não usa a linguagem da reivindicação política” (Clearly 1985:158-159). Neste sentido estabelece semelhanças comparativas com Lampião, classificando-o na categoria de “bandido social”, que não é visto como criminoso pelos habitantes da área,

² Em 1997, Violeta Loureiro publicou o livro “Estado, Heróis e Bandidos”, CEJUP, ainda tratando o assunto como “banditismo social”, na linha de Hobsbawm, enquadrando-o na mesma linha teórica que criticamos.

idolatrado como o vingador e o libertador, luta contra uma ameaça externa que torna os alvos exclusivos do bandido (ibid:160). Cleary explicita que está usando o conceito de Hobsbawm, o qual postula uma separação entre o político e o pré-político, que pressupõe uma escatologia revolucionária nos movimentos sociais e é isto que ele diz não existir no caso de “Quintino”. Contudo, os dados disponíveis mostram maior complexidade, como veremos, e o conceito de revolucionário, como fim modelar dos movimentos sociais, carrega o mesmo conteúdo de “utopia” que segundo estes autores seria a característica específica dos movimentos que estudamos.

Julgo que a percepção de Cleary está desfocada por não ver o conjunto múltiplo das forças e dos atores sociais que estavam em conflito na área. Da mesma forma não é pacífico o enquadramento de “Quintino na categoria de “bandido social”, pois menos que idolatrado, ele tentava impor uma posição, um modo de ver a luta pela terra e por direitos, entre outros modos e posições que circulavam na área, que iam desde os lavradores, partidos políticos, até a Igreja e o Estado. Também é discutível o apoio que teria da população, até pelo fato de ser de fora, e neste sentido seria importante estabelecer uma comparação com Abel, colono local. A sua idealização como “bandido social” corresponde ao imaginário de uma parcela dos grupos sociais, pois na realidade a construção da sua identidade e da luta que estava se desenvolvendo era marcadamente polifônica. Afirmamos isto seguindo Michael Fischer quando diz:

“Os indivíduos mantêm diferentes posições na sociedade, diferentes percepções, interesses, papéis e de suas negociações e conflitos surge um universo social plural no qual podem coexistir e competir muitos pontos de vista opostos” (Fischer 1985:57).

Assim, vemos que a literatura científica atribui uma posição residual a estes movimentos, colocando-os como “forma primitiva de protesto social”, no mesmo nível das manifestações messiânicas, pois estes fenômenos são, algumas vezes, classificados como banditismo.

Nesta linha os autores fundamentais no Brasil são Euclides da Cunha, Maria Izaura de Queiroz, Maurício Vinhas de Queiroz, Duglas Teixeira,

Janaina Amado, entre outros, atribuindo-lhes em geral causas similares. Como podemos exemplificar com Euclides da Cunha, que percebe esses movimentos como expressão de um Brasil arcaico do interior, que urge superar civilizando-o, ou com Duglas Teixeira que observa o fenômeno pelo afrouxamento da coerção e da autoridade tradicional dos “coronéis” locais, dado o advento do capitalismo no campo, o que propiciaria uma crise que abriria a possibilidade desses movimentos rebeldes, os quais são vistos por ele como dotados de um conteúdo de especificidade que transcende o econômico. Também são vistos como subsidiários à ordem estabelecida, mas nunca como capazes de articular projetos políticos de transformação social. De qualquer forma o que precisa ser explicado é a continuidade e persistência desses movimentos, justamente quando a bibliografia existente os cataloga como movimentos de um ciclo já extinto pela modernidade.

A DEMARCAÇÃO ENTRE OS ATORES SOCIAIS

A questão da gleba CIDAPAR é algo que envolve demandas judiciais, negociações, mobilizações civis, luta armada, etc., atingindo as diversas formas e níveis de conflitos e negociações entre os grupos sociais, que indistintamente procuram diferenciar-se um em relação ao outro pela condenação à “violência” como forma de resolução do contencioso. Do ponto de vista conjuntural ela tem o seu ápice em uma fase da história política do Brasil, chamada de “transição democrática”, fazendo com que elementos desse contexto estejam envolvidos na disputa. Tanto que Quintino em entrevista ao jornal *O Liberal* reconhece a contradição entre o governador que era do PMDB e o presidente da República que era do PDS, o que, segundo ele, enfraquecia o primeiro para resolver a questão e por isso ele institui a sua forma. A hipótese é que neste momento de “transição”, com o desmoronamento do antigo ordenamento, há possibilidade de haver uma eclosão de propostas por partes dos diversos segmentos sociais, no sentido de reordenamento do “pacto” social, gerando de certa forma uma luta por hegemonia entre as diversas propostas que oscilaria desde o nível da política até o da utopia, e dentro deste espectro é que

poderiam ser aquilatados a prática e o discurso de cada grupo envolvido no “conflito”.

Nesta linha o acontecimento envolveu todas as gamas do espectro político, desde os considerados mais à direita (SNI), como à esquerda (PC do B). Assim como os diversos níveis sócio-econômicos, classes e instituições da sociedade onde ocorreu, de tal forma que estavam envolvidos pequenos e médios agricultores, fazendeiros, empresários, assalariados, população civil do Pará, intelectuais, entidades não-governamentais (ONGs) e o Estado, nos níveis municipal, estadual e federal e em seus diversos poderes.

Se nos aprofundarmos, vamos observar maiores clivagens entre os grupos demandantes da ação, uma vez que, entre o próprio contingente de posseiros armados havia uma divisão entre o “grupo do Quintino” e o “grupo do Abel”, reconhecida pelo primeiro que o chamava de “tropa do Abel”. Abel parecia ter maior simpatia de setores das entidades não-governamentais, assim como da “esquerda” e, talvez, até do governador o qual após a morte de Quintino aconselhou aos membros das ONGs que Abel não deveria vir à Belém quando ele estivesse fora do estado, pois, “Abel é diferente de Quintino”, segundo o mesmo.

Esta citação comprova, primeiro, a tentativa hegemônica de cada grupo e, segundo, que eles utilizavam para fazê-lo, o critério da racionalidade política e assim excluem e estigmatizam o “banditismo” representado por Quintino. Assim, no nosso entendimento, Quintino e os diversos grupos em disputa, articulam ao longo do conflito todos os níveis do poder, como o econômico, o ideológico, que dizem respeito ao monopólio dos bens materiais e simbólicos, e o político, caracterizado pelo controle da força física, do poder coator. Por isso a disputa, visto que cada segmento, incluindo igreja, Estado, ONGs e o próprio Quintino e seu “cangaço”, pretende ser hegemônico em cada um desses níveis do poder social.

O material empírico de que dispomos permite-nos mapear um pouco essas posições. Começamos pela Igreja Católica, que aparece através de três intervenções: um documento assinado pelo Bispo Giambelli da Diocese

do Caeté; a audiência do Bispo, posseiros com o Governador em 13 de Junho de 1984; e a entrevista daquele quando da morte de Quintino. O documento da diocese constitui-se na visão do conflito por parte da Igreja até aquele momento, em que confirma o pedido de intervenção do governo federal através do SNI em 1981. E a ação do padre Catel, vigário da área, para intermediar o diálogo entre os conflitantes, o que ocasionou um acordo de garantia de posses aos lavradores. Todavia, segundo o documento, este acordo foi bombardeado pelos comunistas que já estavam infiltrados na área e que tinham intenções eleitoreiras em relações aos posseiros, tendo incentivado as situações de violências e assassinatos, principalmente as partidas de Quintino, segundo a Igreja.

Em 1984 a diocese conseguiu renovar um protocolo de intenções diretamente com a CIDAPAR, desqualificou a ação do governo do Estado, levando a alta cúpula do grupo Joaquim Oliveira, vinda de São Paulo, para um encontro exclusivo com o Bispo. Após isto, estimulou a negociação direta entre os posseiros e a empresa, deixando o governo federal e estadual como simples observadores. Ao mesmo tempo condenou a subversão da ordem pública, a justiça paralela de Quintino, a justiça e a polícia por suas ineficiência e terror. E que ao impedir o cumprimento do acordo feito pela prelazia teriam obstado as “conversações” e sobreposto o gatilho.

Todos esses atores sociais classificam Quintino como bandido e/ou como um arquétipo idealizado e mítico, tanto que, na primeira quinzena de Julho de 1984, surge na área um panfleto assinado por um desconhecido Comando da Democracia Cristã que fazia acusações aos advogados ligados ao governo do Estado e também a Quintino, e no dia 30 desse mesmo mês e ano o jornal *O Liberal* refere-se a Quintino, como o homem que se fez justiceiro da gleba CIDAPAR, “o homem que virou uma espécie de Robin Hood da Pará-Maranhão”. A Província do Pará dizia que ele era um misto de “bandido e mocinho” que estava sendo procurado pela polícia e pelos pistoleiros da área e que, segundo depoimentos de posseiros, teria roubado gado e forçado aos posseiros a cuidar deste, ameaçando os que não lhe dessem cobertura; “ora aparece em Japiim, e quando vão procurá-lo desaparece misteriosamente para emergir em Cristal, fazendo crescer as lendas em torno do seu nome” (A Província 26/07/84). A imprensa e

outros atores sociais de fora, o chamaram de “Lampião, Robin Hood, Pistoleiro, etc”. Quintino, segundo entrevista a um jornal, recusou esses rótulos e intitulou-se de “gatilheiro”, tentando marcar diferenças em relação àqueles movimentos históricos, nos quais destacava a “perversidade, violência e não adesão popular”, e da mesma forma estabelecendo uma demarcação que atualiza a dicotomia. Em agosto de 1984 a atividade de Quintino já estava sendo classificada como “Cangaço”, quando de sua morte em janeiro de 1985 volta a ser chamado de “pistoleiro”.

Os cordéis publicados no Pará dão-lhe a dimensão de aglutinador do campesinato, como escreve Paulo Vasconcelos: “Eu (Quintino) serei o piloto/A união da classe rural” (Salles 1991:288). O poeta erudito transforma Quintino em “cabano”, “festeja-se a Cabanagem/Fuzilando um cabano”. No “Manifesto ao Povo Paraense”, assinado pelas ONGs une-se o nome de Quintino às reivindicações em torno da reforma agrária. Todos esses rótulos eram idealizadores e tendiam a enquadrá-lo em um “arquetipo” consoante com a visão de mundo de cada segmento, o que mostra que todos eles trabalhavam no plano do imaginário, do “utópico”, que na verdade articulavam concepções e propostas diferenciadas quanto a um molde de ordenamento social.

A TRAJETÓRIA DE QUINTINO

A aparição de Quintino, na área da CIDAPAR, é cercada de uma aura de nebulosidade. Uma publicação diz que nascera em Bragança-PA, em uma entrevista declara ter nascido em Fortaleza-CE, e de acordo com garimpeiros do Maranhão, ele seria maranhense. Sua entrada e participação no conflito também nunca foi suficientemente explicada, havendo versões de ter sido um ex-pistoleiro da CIDAPAR ou de um agricultor expropriado que buscava justiça. Este tipo de origem ou aparição é uma característica dessas figuras “míticas” pois legitima o seu rompimento com o cotidiano, definindo sua excepcionalidade. O certo é que em pouco tempo, junto com a população, organizou um “aparelho de Estado”, que cobrava manutenção e contribuições, reunia-se com os moradores para ouvir seu pleitos ou fazer exigências a determinados setores, enviando emissários para negociar.

Também é fato, que uma série de pessoas ligadas a partidos políticos, à igreja católica e a sindicatos, tentaram aproximar-se de Quintino para de alguma forma “prestar-lhe apoio”, o que demonstra, contrariando Hobsbawm, que esses movimentos tem uma organização, pois Quintino articula todos os níveis do poder, desde o econômico, na recolha de “impostos”, liberação de terras, expropriação de gado, ao ideológico ao afirmar que seus dons, inclusive mágicos, vêm da natureza e o político, coator, comandando um grupo armado que julga e penaliza os que estão contra a causa, até com a morte.

Em uma reportagem publicada na Revista *Afinal*, Quintino revela o lado mágico de sua figura, dizendo: “se a polícia me perseguir eu me viro num bode e em qualquer vivente. Isso é minha defesa e foi a natureza que me ensinou, mas nunca virei num bicho para fazer mal para ninguém, e nem como brincadeira, como safadagem”. Isto como transcreve O Liberal de 28/11/1984. Da mesma forma, como Lampião em Mossoró, Quintino faz uma entrada triunfal em Vizeu-PA, discursa em praça pública, dá entrevista à rádio, com os moradores acorrendo - como fazem com as caravanas de governadores e políticos - para pedirem os favores de sua justiça.

Isto mostrou que ele poderia aparecer de forma inusitada em qualquer cidade - a sua luta já não é local, mas pode estender-se por todo o Estado - quebrando as noções de normalidade. Em função disso, cria-se um clima de insegurança entre os poderes “constituídos”, com quatro comarcas do interior do Estado paralisando seus trabalhos, com a retirada dos juízes e dezenas de famílias deixando a área e empresas parando de funcionar.

Nessas circunstâncias, a polícia interna-se maciçamente na região à caça de Quintino, estabelecendo-se um confronto, por volta do Natal de 1984, quando, segundo a população, devido às necessidades de fuga, ele deixa as suas proteções e rezas fortes, que foram apropriadas pela polícia, o que teria contribuído para a perda da sua força e a conseqüente vitória dos militares a quando de sua morte. Em decorrência disso, os segmentos eruditos e populares do Estado do Pará incorporaram os feitos de Quintino

a duas tradições do imaginário paraense, a da Revolução Cabana (1835/40) e da crença messiânica, de que não morrerá e um dia voltará.

O “IMAGINÁRIO” DE QUINTINO

Talvez o que o definisse do ponto de vista ético, era, segundo suas palavras, ser “matador de cabra safado”. Dessa forma seu mundo moral dividia-se em dois eixos opostos: tortura x direito, cabra ruim x cabra bom, que define como o que trabalha para viver; safado x honesto; que perpassariam todas as categorias podendo incluir tanto fazendeiros como posseiros; peste x direito. Ele classifica a sua prática sempre no segundo par.

Da mesma forma opõe, valorativamente, o trabalho ao dinheiro, condena os pistoleiros porque matam por dinheiro, o que diz nunca ter feito. Está contra a CIDAPAR por dar “uma dimensão errada para esse povo”. Diz que se lhe dessem uma carreta cheia de dinheiro não aceitaria, pois “quero é matar estes pestes e dar terra para os colonos” (O Liberal 01/08/84). Aqui transparece, claramente, uma ética do trabalho contra o dinheiro, em que terra, magia e natureza se interpenetram positivamente e o gatilho se opõe à justiça. Que colocaria em discussão o conceito de justiça, pelo menos como é visto pela nossa sociedade e instaurando parâmetros éticos baseados no que ele chama de “gatilho”.

Outra característica é o seu desprendimento em relação às atividades normais da vida, pois diz que não tem casa, nem mulher, nem lote para cultivar e, que vive no meio da mata. Seus poderes são também mágicos, pois pode transformar-se em qualquer vivente, usa recursos da tecnologia local, como cera de carnaúba para envenenar a bala, além de outros recursos não revelados.

Da mesma forma, diante de algumas acusações de que estaria manipulado por políticos ou por partidos, ele reage expressando a sua independência e dizendo: “até hoje não tenho instrução de ninguém. A instrução que tenho é apenas da minha natureza” (O Liberal 24/11/1984). “Quintino” parece professar uma filosofia “naturista”, pois diz que seu

aprendizado, dons e inteligência vêm da natureza e, sabe-se, apoiado “por todo povo da CIDAPAR e na mata pelos passarinhos” (id. 01/08/1984). Aliás, povo e natureza são os dois eixos de seu discurso, pois o primeiro lhe dá o sentido de luta e, o segundo, provém-lhe os meios para lutar, posição que não está muito distante da expressa por outros segmentos sociais. O seu móvel é o sofrimento dos colonos e a sua opção como forma de luta era o gatilho em oposição à justiça institucional, pois segundo ele “eu já ocupei as autoridades e elas não deram jeito” (id.). Isto mostra, que intenta ser um poder constituído, que busca sua legitimidade, acima dos outros, no povo e na natureza.

Está prioritariamente preocupado com direitos “que não pode buscar junto às autoridades e nem junto à sua justiça”, e por isto funda o seu cangaço, usando a seguinte metáfora “hoje eu caço o meu direito é no gatilho” (id.). A partir da falência das autoridades constituídas, da justiça e do direito, Quintino funda o seu “cangaço”, como um modelo de luta, como uma forma de ação contraposta ao “pacto” daquela sociedade, criando uma outra legalidade que rompe o institucional. Isto nos dá possibilidade de novamente discutir a possível variabilidade dos diversos conceitos de justiça e direitos, dos diferentes segmentos sociais que implicam uma variabilidade cultural dos mesmos.

Inicialmente, diz receber alimento e munição da população que também, segundo ele, financia-o com dinheiro. Posteriormente, instituiu uma exigência, cobrando ponderáveis quantias como uma multa aos fazendeiros que mexem com os colonos e, próximo ao final de 1984, passa a seqüestrar o gado dos fazendeiros, para distribuir a carne entre os colonos e a receber queixas de “injustiçados” e a partir com seu grupo para corrigir os direitos, inclusive fora da área da CIDAPAR, como em Ourém-PA. Neste momento diz-se que “Quintino não precisava mais ir, só mandar um aviso”. Possivelmente foi essa situação que desencadeou o aguçamento da repressão contra ele.

Suas pretensões neste momento já são a de substituir toda a ordem instituída, sobrepondo-se ao Estado, como estava organizado, pois segundo ele “quero levar minha vida tão longa, tão grande, para resolver muitas

coisas, muitos causos, que hoje as autoridades não resolvem” (O Liberal 04/ 11/ 1984). O Estado e a sociedade o caçaram e o mataram e encurtaram a sua vida.

Um outro aspecto que se depreende da matéria de O Liberal (24/11/1984) é a sua concepção de que a única opção de vida era o gatilho. Seu mote não é uma cruzada moral mas o poder da arma, diz o repórter: “repetiu de forma exaustiva que só acreditava no seu gatilho como solução do conflito”. Esta mesma leitura expressa um radialista que, por primeiro, o entrevistou em 1984: “Muito sincero... Irredutível na sua maneira de ser... Afirmou que morreria lutando para implantar seus pensamentos” (Diário do Pará 10/ 08/ 1989). O que mais uma vez demonstra a existência de um arcabouço conceptual que conflitava, pelo menos no plano do discurso, com as concepções de outros atores sociais.

Apesar de ter liderado homens e do apoio que pode ter tido da população, Quintino aparece como um cavaleiro andante, que resolve constituir um cangaço, práticas que ocorreram em épocas pretéritas mas, que ele atualiza com elementos de modernidade ao achar que é melhor que todos os anteriores, convicto de que o gatilho é a solução para as mazelas dos poderes constituídos. Este aspecto sociológico da empreitada que leva a cabo, é possível confirmar através dos partidos, organizações e colonos, e, quando a polícia aperta o cerco, eles não se levantam para negociar, pelo contrário, um dos moradores o trai. Neste momento, seu poder já é uma ameaça à ordem social, dada suas dimensões revolucionárias.

Quintino queria ser idolatrado pelo povo, o que via, segundo ele, pela aprovação das crianças quando aparecia nas vilas e povoados. Queria também assegurar a terra para aqueles lavradores e depois viver tranqüilo, pelo fato de ter feito o que Estado, Igreja e políticos não fizeram, segundo as notícias veiculadas pela imprensa de Belém. Entretanto, a possibilidade de tal proposta, implicava no confronto armado com a CIDAPAR e com o Estado.

Assim, uma outra figura histórica que lembra é “Cavalo Louco”, o chefe da confederação Sioux, que resiste ao avanço da sociedade e do exército dos Estados Unidos, ou como “Quintino”, até que a terra fosse liberada pelo “gatilho”, ou até que saísse o “último pistoleiro”. Sua “visão

homeopática” talvez lhe dissesse que o igual se combate com o igual, ou que os dois eram filhos do mesmo sistema. Assim, em 1988, as terras da CIDAPAR foram desapropriadas para fins de reforma agrária e entregues aos lavradores.

CONCLUSÕES

A relevância de estudar este caso de “Banditismo Social”, ocorrido no Pará na década de 80, deve-se ao fato de que tanto os principais estudiosos internacionais, quanto os brasileiros, observaram esse fenômeno sob o ângulo do paradigma marxista, contrapondo-o a um esquema evolutivo das sociedades que culminaria no socialismo e no comunismo. Hobsbawm diz que eles não são expressões nem do revolucionarismo agrário, nem do socialismo, nem do comunismo, não se enquadrando portanto, em nenhum parâmetro da modernidade política ou ideológica, por isso a sua conceituação como pré-político.

Entretanto, Quintino tenta resolver pelo “cangaço” uma ordem de realidade que as diversas propostas e instituições como Igreja, Sindicatos, Partidos, Estado não tinham, até então, resolvido, pretendendo-se igual ou maior estatuto político do que essas instituições. E, dado o fato de estarem em conflito, seria importante compreender a razão das diferenças entre estas instituições.

Esta tipologia (pré/político) tem por base toda uma concepção dos movimentos sociais de uma certa matriz marxista, com sua força de verdade derivada do socialismo real, principalmente da então União Soviética, que erigia o proletariado como setor mais avançado da sociedade e dotado de uma prática revolucionária, que condenava tudo que partisse de outros setores, como o campesinato, ou que estivesse em desacordo com um modelo de “revolução”, ao classificá-los de anarquistas, românticos, pré-políticos ou mesmo reacionários. Concedendo-lhes, quando o fazia, somente o caráter de sintomas de insatisfação, ou forma primitiva de protesto social, impossíveis de serem explicados em si mesmos por serem meros indicadores da real revolução que deveria consumir-se a seu tempo, ou evidência crítica do capitalismo que também deveria ser superado.

Por isto os epítetos classificatórios desses movimentos são: sem ideologia, sem organização, representação do imaginário utópico, anarquistas, apocalípticos. Primitiva forma de reforma e revolução não são símbolos do verdadeiro rebelde e não servem ao campesinato e caracterizam-se pela sanguinolência e crueldade, como vimos na parte referente à literatura sobre o assunto. Segundo Hobsbawm, carregam elementos de pura irracionalidade, pois, ao não apreenderem as mudanças que os afetam, reagem com a simples destruição e têm dificuldades em lidar com os conceitos da modernidade.

Para Wolf, não servem à reconstrução realista da ordem social, ficando novamente no plano do utópico e do imaginário, o que os faz buscar uma “idade de ouro” e cultivar mais os ideais etéreos de “liberdade, heroísmo e sonho de justiça”, do que a própria realidade, segundo Hobsbawm.

Observamos, pelas evidências empíricas já listadas até este ponto do trabalho e pelas razões de ordem teórica que enumeramos, que este tipo de análise é insatisfatória para caracterizar e explicar o fenômeno, razão pela qual se configura como relevante o estudo dos dados factuais, repassados pelo movimento de Quintino. Assim, é possível relativizar a análise dos movimentos de “banditismo social” para perceber sua especificidade contextual, restituindo-lhes o sentido ontológico, pensando-os, não como reações negativas, ingênuas ou idílicas à ordem existente, mas como dialogantes junto às outras propostas, sejam de ordenação social ou de mudanças, privilegiando uma percepção preocupada com a polifonia do universo social na mesma linha proposta por Michael Fischer em texto citado acima.

Também os rótulos classificatórios desses movimentos como produtos do imaginário, etc., demonstram uma dicotomização valorativa do real, de linha etnocêntrica. Assim, é necessário retomar conceitos como imaginário, utópico, anarquista, apocalíptico, por serem dimensões do real, significativas e enriquecedoras como outras. Na realidade esses conceitos têm servido para uma crítica a um tipo de racionalidade, da qual se quer detentor o pensamento ocidental. Esta crítica tem formado uma corrente em

que poderíamos alinhar desde o romantismo, até posições da historiografia atual, como a expressam Gorman e Buarque de Holanda que demonstram o papel daquelas posturas - que Hobsbawm desqualifica como ideais etéreos, nos processos históricos concretos, inclusive naqueles acontecimentos que ampliam significativamente os domínios da história humana, como foram as conquistas do novo mundo.

“Segundo Edmundo O. Gorman a América foi inventada antes de ser descoberta, ou seja o conquistador construiu o Novo Mundo a partir do imaginário europeu que segundo Sérgio Buarque de Holanda em *Visão do Paraíso*, tinha suas raízes nos poetas gregos e romanos (...). Cada um construiu o novo feito conforme as suas utopias, o espanhol procurando o el dorado e a fonte da juventude, o inglês o paraíso perdido, o português ancorado em um empirismo...” (Cunha 1994:2).

Por outro lado, as ações e propostas desses movimentos, como podemos exemplificar pelo caso Quintino - que queria justiça, direitos básicos, como a vida e terra para aquela população -, mostram que não são simples ações de destruição e de irracionalidade, até mesmo pela conotação etnocêntrica desses conceitos. Segundo porque estes movimentos demonstram uma profunda inteligibilidade dos acontecimentos que vivenciam, ao agirem como projetos transformadores da ordem social, como notamos pela declaração de um informante de que uma das conseqüências das ações de Quintino foi sustar a indiscriminada expropriação de terras que cada qual realizava na região do conflito.

Nesta linha de argumento colhemos o depoimento do ex-governador do Pará, à época, posteriormente ministro da Reforma Agrária, segundo o qual a questão da desapropriação da Gleba CIDAPAR, onde lutava Quintino, obrigou a invenção de novos procedimentos jurídicos, que daí em diante serviram para a agilização das questões de reforma agrária no restante do país. Com certeza, se não fosse pela luta de Quintino na Região, o Estado não modernizaria as conquistas jurídicas que se aplicariam em toda nação.

Portanto, não se pode deixar de ver razoabilidade e realismo nas suas práticas, diferentemente do que postulam Hobsbawm e Wolf. Assim,

deveríamos testar se efetivamente eles têm dificuldades em lidar com os conceitos da modernidade ou se pelo contrário estão na vanguarda da percepção desses conceitos, ao exigirem o império do direito em uma conjuntura que se caracterizava pela extrema violência praticada por latifundiários, polícias e pistoleiros, que chegavam ao extremo de exterminar até os animais domésticos, quando de suas incursões contra a população.

No caso do Brasil, os estudiosos delimitam geograficamente o fenômeno estabelecendo uma correlação sociológica com o meio, a qual segundo Chandler é feita de forma generalizada pelos autores, adquirindo valor explicativo, como vemos em Maria Izaura quando diz que o fato está circunscrito às condições peculiares do sertão, e em Chandler ao afirmar que é um produto da estrutura social das caatingas. Assim, a importância do estudo do movimento de Quintino, destaca-se por ocorrer fora da área de surto dos cangaços e numa região ecologicamente diferente do sertão, o que obriga a busca de explicações outras para a ocorrência do fenômeno.

Também é feita uma delimitação histórica do fenômeno, que no caso brasileiro, iria até 1940, com Chiavenato afirmando que os cangaços desapareceram com o progresso. Isto é relevante dado o fato do movimento de Quintino ter ocorrido há mais de quatro décadas do encerramento dos cangaços nordestinos, quando as diversas condições, históricas, econômicas e sociológicas, pelas quais os autores têm explicado o fenômeno, já haviam mudado, o que nos coloca no dever de questionar as micro e macro explicações sociológicas. Da mesma forma indica a importância de inquirirmos sobre a significação desse movimento para a própria discussão do projeto político daquela sociedade, vendo-o como produto do imaginário social, mas não no sentido depreciativo que é em geral ressaltado pelo autores, como Maria Izaura, que fala de sua origem lendária.

Facó lista entre as causas do cangaço, a opressão do latifúndio e o fato de ser a alternativa possível diante da incapacidade de enfrentamento revolucionário, mesma causação que Maria Izaura atribui ao que chama de estrutura política das sociedades rurais.

Argumentamos que, apesar do latifúndio estar presente na questão Quintino, ele não tem o mesmo papel, nem a mesma estrutura do nordeste, de fiador de toda a ordem. Por outro lado, como mostramos, anteriormente, a população organiza-se e peticiona de diversas maneiras, no sentido de ter suas reivindicações atendidas. Além disso uma série de ONGs e partidos políticos estavam na região intermediando as demandas antes e durante o conflito, assim como a Igreja Católica, tanto por um segmento progressista como por outro conservador, o qual tem um papel relevante de direção do processo. Isto mostra que não era somente Quintino quem não estava satisfeito com o conjunto dos encaminhamentos propostos, mas que havia de fato uma disputa de poder entre o conjunto dos atores sociais.

Chandler critica o sistema de explicações montado por Maria Izaura Queiroz, e enumera outras, já apontadas por vários autores, como, o latifúndio, as razões econômicas, a fragilidade das instituições, a desordem, a falta de justiça e proteção, a seca e o caos social. Diante disso, o cangaço tinha uma função que se tornara anacrônica frente à modernização do sistema, com a penetração eficiente da autoridade governamental no sertão. Pelos dados que temos, o Estado em todas as suas variantes já estava presente na região há muito. Assim reclamava-se não a presença do Estado, mas daquele que pudesse fazer a “reforma agrária”, como Quintino fazia, o que mostra uma significativa percepção da conjuntura por parte dos nativos envolvidos no conflito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADO, J. 1978. *Conflito Social no Brasil*. São Paulo, Símbolo.
- ARENDT, H. 1978. *O Sistema Totalitário*. Lisboa, Dom Quixote
- BOBBIO, N et al. 1986. *Dicionário de Política*. Brasília, Editora UnB.
- CHANDLER, J.B. 1980. *Lampião (O Rei dos Cangaceiros)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CHIAVENATO, J.J. 1990. *Cangaço (A Força do Coronel)*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- CLEARY, D. 1986. Se fosse só a coragem... Quintino bandido social e messias paraense. *Anu. Antropol.* Rio de Janeiro, 85.
- CUNHA, E. 1954. *Os Sertões*. Rio de Janeiro, Editora Paulo de Azevedo.
- CUNHA, M.A. 1994. O Estado Quintinista. Niterói. Reunião da ABA.
- DI PAOLO, P. 1986. *Cabanagem*. Belém, CEJUP.
- ENGELS, F. 1977. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo, Grijalbo.
- ERIC, W. 1984. *Guerras Camponesas do Século XX*. São Paulo, Global.
- FACÓ, R. 1991. *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro, Bertand Brasil.
- FISCHER, M. 1985. Da Antropologia Interpretativa a Antropologia Crítica. *Anu. Antropol.* Rio de Janeiro, 83.
- HABERMAS, J. 1980. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HELD, J. 1980. *O Imaginário no Poder: as crianças e a literatura fantástica*. São Paulo, Summus.
- HOBSBAWM, E.J. 1970. *Rebeldes Primitivos*. Zahar Editores,
- HOBSBAWM, E.J. 1976. *Bandidos*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- LEFORT, C. 1991. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LINS, C. 1991. *Jari 70 anos de história*. Rio de Janeiro, Dataforma.
- MANNHEIM, K. 1986. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara.
- MAUSS, M. 1974. *Sociologia e Antropologia*. v.1. São Paulo, EPU.
- MONTEIRO, D. 1974. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Duas Cidades.
- PORTELA, F. 1986. *Guerra de Guerrilhas no Brasil*. São Paulo, Global Editora.
- QUEIROZ, M.I. 1965. *O Messianismo -No Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus & Edusp
- QUEIROZ, M.I. 1977. *Os Cangaceiros*. São Paulo, Duas Cidades.

QUEIROZ, M.V. 1977. *Messianismo e Conflito Social*. São Paulo, Ática.

RUDÊ, G. 1991. *A multidão na história*. Rio de Janeiro, Campus.

VELHO, O.G. 1976. *Capitalismo Autoritário e Campesinato*. São Paulo, Difel.

VICENTE, S. 1965. *Repente & Cordel*. Rio de Janeiro, Funarte.

JORNAIS

A PROVÍNCIA DO PARÁ, 26/07/84, 07/01/85.

O LIBERAL, julho/ 1984; 01.05/08/84; 04,24,28/11/84.

O DIÁRIO DO PARÁ, 10/08/89.1965.

Recebido em: 24.08.95

Aprovado em: 13.03.97