

Beatos e Cangaceiros: Arautos da revolução comunista no Nordeste rural?

Fabiano J A Santos

Resumo

Beatos e cangaceiros costumam ser muitas vezes retratados, mesmo em estudos sérios, como expressões de um Nordeste marcado pela violência endêmica caracterizada pela quase total ausência do Estado. Contudo, ao olhamos sob essa ótica, é bastante grande o risco de neles buscar algo de *essencial* e que se sobreponha mesmo aos determinantes sócio-históricos do quase mítico Nordeste que lhes serve de palco. Nas páginas que se seguem, buscamos apresentar algumas reflexões sobre esses personagens a partir de uma questão que, se não foi completamente ignorada, também não parece ter recebido a atenção que lhe é devida até os dias de hoje: o que havia de verdade na acusação de *comunistas*, lançada contra esses “degenerados”?

Palavras-Chave: Beatos; Cangaceiros; Comunismo.

The Beatos and the Cangaceiros: Heralds of the Communist Revolution in Rural Northeast Brazil?

Abstract

Beatos and cangaceiros are often portrayed, even in serious studies, as expressions of a Northeast marked by endemic violence characterized by the almost total absence of the State. However, when viewed from this perspective, there is a considerable risk of seeking in them something *essential* that even overrides the socio-historical determinants of the almost mythical Northeast that serves as their stage. In the following

pages, we seek to present some reflections on these characters based on a question that, while not completely ignored, also does not seem to have received the attention it deserves to this day: what was the truth in the accusation of *communists* leveled against these "degenerates"?

Keywords: Beatos; Cangaceiros; Communism.

Texto integral

Introdução

O que hoje chamamos de região Nordeste foi, desde a fundação do projeto brasileiro, palco de importantes conflitos, como bem documenta nossa historiografia. No chão fértil desse mosaico de experiências rebeldes e desviantes de uma ordem imposta de maneira extremamente autoritária, a queda da monarquia e sua substituição pelo regime republicano, entre fins do século XIX e a primeira metade do século XX, mostrar-se-ia como ingrediente decisivo para uma profunda transformação na forma desses conflitos; mudança que ganharia corpo em dois fenômenos que deixariam marcas indeléveis na história e no imaginário nordestinos: o banditismo e o messianismo.

Na raiz de ambos, a questão agrária. Em sua manifestação, no entanto, modos diferentes de aparição desse problema fundamental.

De fato, do banditismo podemos dizer, concordando com os grandes estudiosos do fenômeno, que ele surge como face complementar de outro, o *coronelismo*. Este, por sua vez, já em construção na segunda metade do século XIX, seria coroado no arranjo político de caráter federalista implementado por Campos Sales a partir de 1898; arranjo que, na prática, significou, como nos conta Irineu Pinheiro (1963), a consolidação de poderosas oligarquias estaduais, baseadas numa elasticidade tal da autonomia conferida às unidades federativas que equivalia quase à sua total independência. Não é por acaso,

portanto, que, ainda que tenha surgido já em fins do século XIX, o banditismo — e sua expressão mais emblemática, o cangaço — conheceria seu auge entre as décadas de 1920 e 1930.

Quanto ao messianismo, este desponta também como complemento dessa particular configuração social — aqui, em sentido amplo —, mas segue uma trajetória própria. Nascido como uma espécie de radicalização da religiosidade popular de matriz principalmente cristã na busca de consolo para uma forma de vida de extremo sofrimento e sempre à mercê da incerteza dos ciclos naturais¹, o fenômeno messiânico do Nordeste brasileiro, embora tenha a mesma raiz do banditismo, parece dialogar de maneira ainda mais indireta com a questão da terra — no caso, tomando a seca como espécie de provação divina.

Muito foi dito a respeito da dimensão quase fantástica da violência associada ao banditismo e das questões políticas que lhe serviram de pano de fundo. De modo similar, o messianismo foi muitas vezes caracterizado por sua exotividade, mesmo entre pesquisadores nordestinos e contemporâneos de sua ocorrência. Longe de querer implicar que o farto material produzido não nos tenha legado um rico conhecimento sobre ambos, o que se quer aqui chamar atenção é para o fato de que, dada a complexidade desses objetos, há sempre algo por explorar. E, dentre os temas mais ricos que ainda não parecem ter recebido a devida atenção, está a questão do “perigo comunista” no Nordeste rural.

Aqui nos parece válido indagar: por que *acusar* de comunismo experiências como o Caldeirão da Santa Cruz e mesmo o cangaço, em determinados momentos? Tratou-se somente de um expediente discriminatório, dado o sentido negativo construído em torno da palavra “comunismo”, buscando enfraquecer neles um possível apoio popular?

¹ Felipe Guerra (1942), baseado em Serafim Leite (*História da Companhia de Jesus no Brasil*), nos apresenta um interessante levantamento das grandes secas registradas desde o início da ocupação portuguesa. A *irregular regularidade* impressiona: 1559, 1564, 1592, 1614, 1690–92, 1723–27, 1744–46, 1766, 1777–78, 1808–09, 1814, 1817, 1825–26, 1833, 1837, 1844–45, 1860, 1868–69, 1877–79, 1885, 1888–89, 1891–92, 1898, 1900, 1902–04, 1907–08, 1915, 1919, 1930–32, 1942. A estas, Pernambucano de Mello soma os anos de 1500 (Mauro Mota), 1580–83, 1790–93 e 1802–04 (Pe. Fernão Cardim, em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*). In: MELLO, op. cit., p. 62.

Comecemos pela pergunta: havia tal apoio? Xavier de Oliveira, em seu *Beatos e Cangaceiros* (1920), apresenta-nos um quadro que parece incompatível com essa ideia. Referindo-se ao Cariri cearense das primeiras décadas do século passado, ele nos relata que este antigamente era “conhecido pela sua fertilidade e por muitas outras riquezas naturais de que é dotado; hoje, pelas inúmeras desordens que nele se dão, é apontado como um desses lugares donde a fertilidade e a paz fugiram por completo, e onde reinam somente o desespero e a desgraça” (2024, p. 12). E continua: “a lei não regula mais em ti; só o rifle é que se faz e desfaz; governa quem tem cangaceiros, tem razão quem é valente, é cidadão quem assassina, e assim vai tudo...” (2024, p. 13).

Refém dessa realidade, é possível pensar que houvesse, por parte do povo sertanejo, uma visão positiva sobre o banditismo? A resposta quase certa a esse questionamento nos leva então à pergunta seguinte: há algo de mais profundo nessas associações? Ou seja, há algo realmente ligado ao sentido “correto” do termo comunismo?

Ao se fazerem essas perguntas, é interessante recordar, por exemplo, que, dentre as múltiplas leituras que se faz da figura do cangaceiro, uma delas, ainda que longe de unânime, é a do indivíduo que encarna uma espécie de combatente por um *novo mundo*; menos injusto, mais igualitário. Nessa figura, portanto, aparecem e se confundem tanto o sujeito pobre que responde às injustiças com ódio e uma determinação ferrenha, deixando uma vida de labuta pela liberdade da vastidão do sertão, quanto o guerreiro de *uma causa ainda por se realizar*, uma espécie de instrumento *inconsciente* (divino?) de transformação.

De outra parte, também se sabe que é contra as mazelas dessa realidade sertaneja, que pouco se entende, mas que se sente profundamente na pele, que as promessas dos heréticos beatos sertanejos se transformaram em mais de uma ocasião na construção real do que não passariam de verdadeiras utopias, caso não tivessem encontrado vida nas fortes mãos sertanejas de tempos passados, erguendo espaços de

abundância em meio à miséria e à seca; ambas determinadas por vastidões de terra limitadas pelas cercas dos poderes instituídos.

O que de verdade há na *ameaça comunista* trazida por beatos e cangaceiros é sobre o que traremos algumas reflexões nas linhas a seguir.

A questão social do Nordeste: um breve resumo

A concentração fundiária desde sempre se coloca como um dos pilares de sustentação do que entendemos como Brasil — um território ocupado fundamentalmente como projeto econômico e uma visão de mundo a este associada, ambos moldados e ajustados em caráter permanente para atender a interesses de pequenos grupos detentores de poder político e econômico, independentemente da composição destes ao longo da história.

Em sua ocupação inicial, o território, sob domínio português, enfrentou uma série de dificuldades. As principais, como nos contam autores do calibre de Caio Prado Jr. (1945)² e Celso Furtado (1959)³, diziam respeito a dois problemas fundamentais: a vasta extensão territorial e a carência de indivíduos que, saindo de sua terra natal, pudessem ocupar e levar adiante o empreendimento de construção do *novo mundo*.

A saída para tal problema, na forma de imensos latifúndios, cujo sucesso ou fracasso de ocupação estaria associado ao êxito de empreendimentos produtivos pioneiros do que seria a forma de produção agrícola capitalista em âmbito global, as *plantations*, teve sua base no trabalho de pessoas escravizadas trazidas do continente africano, como bem sabemos. Todavia, se a escravidão teve seu fim, ao menos do ponto de vista formal (e não sem uma imensa gama de contradições e controvérsias), decretado em fins do século XIX, o regime de propriedade fundiária, de maneira impressionante, não sofreu nenhuma alteração significativa até nossos dias.

² Prado Júnior. (2012).

³ Furtado (2007).

Se as décadas iniciais da ocupação portuguesa foram marcadas pelo regime de sesmarias como embrião inicial do processo de concentração de terras, séculos depois, já em fins do regime monárquico, a Lei de Terras (Lei n. 601, de 18.09.1850) colocou-se como importante marco do que de continuidade haveria entre este regime e a República, instituída em fins daquele século.

A questão agrária se consolidava, desse modo, como questão fundamental, tendo, da Colônia à República, atravessado diferentes regimes políticos que expressavam não somente diferentes momentos históricos, mas, essencialmente, etapas qualitativamente distintas da evolução do mencionado “projeto” nacional⁴ e, com base nisso, de sua forma de inserção na hierarquia do emergente mundo capitalista — este, em pleno desenvolvimento à época do golpe militar que abriu caminho para nosso regime republicano.

Definida a terra, portanto, como instrumento por excelência do poder político e econômico, em um *mundo com crescentes traços capitalistas*, mas dele relativamente afastado, dado o regime peculiar da produção no campo, a partir do qual o dono da tarde também se afirma como a quase totalidade dos poderes instituídos, daí resultará um “tipo brasileiro” muito peculiar. Tal figura, condicionada por um modo de vida semi-isolado, muito chamará atenção nos estudos sobre o cangaço.

Podemos dizer então que, se a experiência do litoral dava vida a um sentido e atuação coletivistas, no sertão

a ausência de empreendimentos de porte, quer pela pobreza do meio físico, quer pela periodicidade imprevisível das secas, determinou a formação de uma economia especial em que a agricultura se limitava às necessidades de sobrevivência, e a pecuária, estimulada pelos anos de chuva, recebia a incumbência de formar o magro patrimônio do sertanejo. Nessa economia, a célula produtiva — a fazenda — não comportava o trabalho massificado, cumprindo a cada um o desenvolvimento de tarefas marcadamente individualistas, autônomas mesmo, quanto aos modos de execução. A disparidade do atuar de

⁴ No sentido acima assinalado.

cada um, na realização das tarefas pecuárias, condicionou o homem do ciclo do gado, tornando-o – não custa repetir – individualista, autônomo, senhor de sua própria vontade e sobretudo improvisador (MELLO, 2023, p. 49)

Pernambucano de Mello nos dá uma dimensão do quanto essa característica perdurou e o quanto ela foi objeto de curiosidade para os que, vindos de fora, iriam ter contato com essa gente. Do viajante Adriaen Verdonck, ainda na década de 1630, passando pelo senhor de engenho e cronista Henry Koster — que fala de uma “boa raça de homens, porém vingativa” — ou o historiador Jean-Ferdinand Denis — que menciona temperamentos “apaixonados”, “impetuosos” e, ao extremo, “ciosos”, ao ponto de também serem marcados por uma “sede de vingança que não conhece limites”⁵ —, até Euclides da Cunha — que sintetiza o homem sertanejo como alguém que “dorme na pontaria” — ou Oliveira Viana — que diz haver uma “maneira mais agreste de viver” — ; estes e muitos outros dão testemunho desse curioso resultado, fruto de uma forma social bastante única.

Conclui-se, com isso, que

durante o longo período em que se plasmaram essas características, o sertanejo não conheceu feitor que lhe orientasse o serviço, nem fiscal que lhe exigisse o cumprimento estrito de tarefas; não conheceu cerca que lhe barrasse o caminhar solto e espontâneo; não sofreu o disciplinamento da proximidade de patrão e muito menos a ação coercitiva do poder público (MELLO, 2023, pp. 50-51).

Ponto curioso é que, além dos condicionamentos desse modo de vida, as tendenciais características de coragem, audácia e “acentuado gosto por soluções violentas” (idem, p. 51) serão associadas por Mello também ao “desfrute de *poder privado* ainda pouco ou nada atingido pelas restrições de uma — entre nós, tardia — ordem pública centralizada e eficiente” (idem, p. 52; grifo nosso), de modo que, com isso, o

⁵ MELLO, 2023. p. 50.

sertanejo “irá se convertendo em figura cada vez mais estranha às zonas arejadas do litoral, ao longo de todo o século XIX” (idem, p. 52).

Mello faz eco ao entendimento do sertanejo como um indivíduo *retrógrado* (e não *degenerado*, ele frisa), dado que condicionado por uma estrutura social, em sentido amplo, de características arcaica e arcaizante, fruto desse isolamento centenário. Característica curiosa e ilustrativa disso seria que o que se entende muitas vezes de maneira equivocada como um falar errado seria, na verdade, uma forma arcaica do uso da língua portuguesa mantida quase intacta⁶, do mesmo modo que uma forma de experiência religiosa de traços fortemente medievais — de onde adviria a tendência ao fanatismo.

Mas, ora, como falar em *traços sociais semimedievais* — não só no falar e na experiência religiosa, mas também na forma de pensar a política, na rigidez em questões de família etc. — em ordem com um *apreço pela propriedade privada*, como visto na citação mais acima? Esta, estabelecida nos termos da *relação burguesa*, destoa completamente desse indivíduo que parece deslocado temporalmente, reproduzindo quase que à exatidão modos e costumes de uma era completamente superada — fato, segundo a interpretação apresentada, possível pela separação com o mundo capitalista em desenvolvimento.

Para não cairmos em uma interpretação simplista e mecanicista, mais correto seria ver nesses traços algo de uma *formação social particularmente única*, posto que *contemporânea desse desenvolvimento*. E o melhor argumento para sustentar tal posição é entender que os próprios conflitos em torno da propriedade começaram a existir quando da *invasão desse mundo pelas relações baseadas na propriedade, de fato*.

⁶ O estranhamento diante do “classicismo vocabular” do sertanejo, “tantas vezes confundido por estudiosos apressados com o que seria um falar errado”, seria, na verdade, o estranhamento de se estar “diante do “português do século XVI”, do falar clássico de Camões e Gil Vicente, segundo demonstraram os estudos de Mário Marroquim, de Virgílio de Lemos, ou ainda, os de Câmara Cascudo” (MELLO, 2023, p. 52). Isso sem esquecer o uso de expressões de uso corrente entre marinheiros, muito provavelmente trazidas com as navegações e mantidas quase intactas graças ao mencionado isolamento, como mostrou Jean Orecchioni (In: Mello, op. cit.).

De fato, é na segunda metade do século XIX que veremos o início de uma mudança profunda, a partir da redinamização da economia do Nordeste — agora em *novas bases* — pelo advento do ciclo da economia algodoeira, impulsionado inicialmente pela Guerra de Secessão norte-americana (1861–65). E aqui vale notar: este ciclo não somente funcionará como principal vetor para alocação para um enorme potencial produtivo. Mais importante é o fato de que ele será o *elemento conformador de uma nova forma de sociabilidade*, a partir das exigências de uma produção com traços capitalistas cada vez mais bem definidos e da introdução de novos hábitos, trazidos aos novos centros urbanos pela ferrovia, então símbolo máximo do *progresso*.

Ademais, como bem nos lembra Sá (1994), foi a partir desse desenvolvimento econômico que se aumentou a presença de instituições e autoridades no semiárido, contribuindo assim para romper o isolamento da população mal fixada à terra. Ele também nos lembra que, após a longa estiagem de 1877 a 1879, os empreendimentos agrícolas do semiárido passam a ser objeto de atenção das províncias para o seu resgate econômico. E é *justamente a pretensão dos fazendeiros de coagir ao trabalho assalariado a população livre do semiárido que desencadeará o convívio sedicioso entre população, proprietários e autoridades*.

É no *palco estabelecido pela moderna lógica do valor*, portanto, que Xavier de Oliveira poderá enumerar como causas dos fenômenos do banditismo e do messianismo o analfabetismo, ausência de justiça, falta de trabalho, exiguidade de salário e a politicagem. Oliveira nos dá dimensão da nova realidade ao descrever as *feiras de trabalhadores* que se estabelecem no Cariri cearense; feiras em que se pede 500 réis por um dia de trabalho (três mil réis por 6 dias de 11 horas), com pausa de somente uma hora para almoço, e em que o trabalho feminino não renderá mais que 200 réis pelas mesmas 11 horas.

Ora, não seria outro o espaço mais apropriado para os fenômenos acima descritos; *fenômenos que começam a se mostrar como expressões de um conflito profundo*,

estabelecido em torno da propriedade fundiária e de sua mudança de status a partir da efetiva introdução das relações do valor.

Note-se também que essa reconfiguração promovida pela lógica do valor é o que dá sentido à própria noção de *região*, tão bem explorada por Francisco de Oliveira em seu clássico *Elegia para uma re(li)gião*. Como ele nos explica, esta é

o espaço onde se imbricam dialeticamente uma **forma especial de reprodução do capital e por consequência uma forma especial de luta de classes**, onde o econômico e o político se fundem e assumem uma forma especial de aparecer no produto social e nos pressupostos da reposição (OLIVEIRA, 2008, p. 148; grifos nossos).

Podemos ver então como se abre todo um novo leque de problemáticas que só terão sua razão de ser como *expressão da lógica do valor e de suas contradições*. Em questão, portanto, não somente o banditismo e o messianismo, mas também a questão regional e sua relação contraditória com a totalidade nacional (em especial, o vínculo definido com o novo centro dinâmico dessa unidade político-econômica).

É, pois, no seio da relação do valor que o *comunismo*, como sua *antítese*, ganhará forma; em uma palavra, como expressão mesma da contradição que lhe é essencial.

O anticomunismo

Num interessante estudo sobre a narrativa do medo como elemento de coesão nas primeiras décadas do século XX, José Antonio de Andrade começa lembrando que “na realidade brasileira, o medo das elites dominantes em relação às revoltas das camadas inferiores da sociedade é uma condição histórica que remonta ainda ao período colonial” (2023, p. 22). Ele cita, por exemplo, o interessante trabalho da historiadora Márcia Gonçalves para nos dar dimensão da ambiência da Corte na década de 1830: ali, o grande terror era imaginar que os escravizados em terras brasileiras pudessem repetir a Revolução Haitiana; um medo que se mesclava ao de desordens no seio da frágil “boa

sociedade”, na qual as forças econômicas eram principalmente os proprietários de terras que, de outro lado, eram também os homens da política.

Mais à frente, ele nos lembra, no período final do Império, que a crise do setor escravocrata se colocará como um ingrediente a mais na conflituosa relação entre as classes dominantes imperiais e as classes pobres, em especial oriundas dos processos de libertação.

Por fim — ao menos quanto aos propósitos de nossa discussão — já no período republicano, antes da ideia de comunismo ganhar relevância — no Brasil, lembra-nos Andrade (2023), especialmente após dois acontecimentos: a Revolução Russa, em 1917, e a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) em 1922 — será nas ideias anarquistas que encontraremos o objeto por excelência do temor das oligarquias, dada a sua radical contestação da ordem burguesa.

Nos centros urbanos, a principal ação dos poderes instituídos seria a de, por meio da imprensa, associar atos inúmeros e diversos — na verdade, inicialmente *isolados* — ao anarquismo. A tática, portanto, era associar de maneira imediata a ideia de *caos* ao anarquismo, com o óbvio desdobramento de se tomar os anarquistas por *agentes da desordem*.

Desse modo, abria-se caminho para um expediente que se repetiria em outras oportunidades ao longo de nossa história de conflitos. Se, de um lado, como nos mostra Fabricio Monteiro (2017), o que se tinha era que a “modalidade terrorista” efetivamente mostrava pouquíssima relevância, de outro, era o governo quem realizava atentados para atribuir a esse “terrível” adversário, como aponta Alexandre Samis (2004), que explica que muitas vezes eram os próprios anarquistas que denunciavam a existência desses atentados durante as greves.

Não é difícil entender, nesse contexto, a soma de forças entre Estado e Igreja contra a ameaça anarquista — e, posteriormente, comunista —, visto que ambas ameaçavam tanto a organização político-econômica burguesa quanto, em geral, também desafiavam a própria imagem do Deus católico, cerne da organização da Igreja.

Andrade nos explica que a própria intelectualidade brasileira teve também uma importante contribuição na construção do imaginário anticomunista. Na verdade, essa *narrativa de início tem pouca ou nenhuma organicidade entre a massa popular*, sendo-lhe progressivamente imposta. É o que explica o historiador José Murilo de Carvalho (1991), que mostra como essas ideias encontraram refúgio em uma linha de intelectuais que inicia com Paulino José Soares de Souza, o Visconde de Uruguai, ideólogo do conservadorismo saquarema, e passa por nomes como Silvio Romero, Alberto Torres, Oliveira Viana, Francisco Campos, Azevedo Amaral e Guerreiro Ramos. Foram esses pensadores que “viabilizaram uma interpretação desse contexto à luz das particularidades da nossa sociedade, entretanto, sem deixar de ecoar nas vozes da revolução de 1930” (ANDRADE, 2023, p. 27).

Com efeito, as mudanças trazidas com a Nova República estavam em perfeita sintonia com a mudança de paradigma que, àquela altura, uma guerra de proporções globais entre 1914 e 1918 e aquela que seria a maior crise econômica do século XX, iniciada em 1929, trariam para a ordem burguesa.

A crise da visão econômica que dominara todo o século XIX e que se sustentava na ideia de que os mercados são organismos racionais que naturalmente tendem ao equilíbrio e à autorregulação, resultantes da ação racional humana enraizada em seu autointeresse, sofria profundo abalo na medida em que a crise global iniciada com a quebra do principal mercado financeiro norte-americano se aprofundava. Somada ao que fora a exigência de maior participação do Estado na organização social, no contexto de um conflito de proporções sem precedentes — considerando, por exemplo, a necessidade de racionamento de recursos —, colocava agora em ideais *autoritários* uma opção de reorganização do mundo burguês em crise.

De outro lado, e mesmo antes disso, a Igreja buscava reafirmar sua posição como importante ator político, posição enfraquecida no contexto da derrubada da monarquia pelo novo regime político. Nesse cenário, a criação do periódico *A Ordem* e a criação do Centro Dom Vidal (CDV) se mostraram episódios de grande importância para a

consolidação de uma intelectualidade católica engajada na perseguição do objetivo de “recatolizar” a política, segundo Thales Azevedo (1981).

O ponto importante aqui é que o anticomunismo aparecerá como elemento comum a esses dois projetos políticos. Amadurecendo como ideia ao longo dos anos 1920 e da primeira metade da década seguinte, a tentativa frustrada da chamada *Intentona Comunista* em 1935 será o episódio decisivo para promover a penetração dessas ideias no imaginário popular e, a partir disso, sua ressignificação.

Isso explica, por exemplo, o forte apelo ao sentido negativo agora efetivamente associado ao termo comunismo na construção da narrativa que serviria de base para que as forças da ordem pusessem fim à experiência do Caldeirão, no interior cearense. Como sabemos, é farto o apelo ao termo nos jornais da época, que, ademais, não medem esforços para associá-lo também à irracionalidade, ao fanatismo e à barbárie⁷ — ideias que expressam o exato oposto da noção de ordem que o regime republicano estamparia na bandeira nacional e que tomaria emprestada do ideário positivista consolidado em fins do século XIX.

Junte-se a isso o fato de que o crescimento das ideias e do movimento comunista global, a partir da década de 1920, permitiu que a narrativa de força desagregadora social construída em relação ao anarquismo fosse estendida para esse movimento.

No contexto dessas mudanças, deve-se considerar também o uso que se fez da tecnologia do *rádio*, que então ganhava cada vez mais alcance e era o veículo pelo qual se ensaiava a tentativa de uma homogeneização cultural no país, entendida como necessária à efetiva integração político-econômica empreendida pelo governo Vargas. Juntamente com a imprensa escrita, já consolidada, essa ferramenta se mostraria essencial na propagação do discurso da constante ameaça do terrível inimigo à espreita. Com efeito,

o discurso anticomunista passa a ser propagado, principalmente, por meio do rádio e da imprensa escrita, de diversas maneiras, tentando atingir direta ou indiretamente a todos. Nos anos que antecederam o golpe, essa narrativa foi utilizada, sobretudo e, pelos nacionalistas e pela igreja Católica. Para os primeiros — basicamente políticos,

⁷ Cf. Meneses; PINHO, 2017.

intelectuais e militares — o comunismo significava a perda da identidade nacional e dos privilégios. Para a igreja, a ameaça comunista atentava contra os “bons costumes” e laços familiares, motivos pelos quais consideravam o comunismo, diabólico. Os religiosos temiam um novo conjunto de regras morais e sociais, opostas àquelas que eram praticadas (ANDRADE, 2023, p. 30).

Criava-se, com tudo isso, a ideia de um inimigo comum a todos os membros da sociedade, e essa é a narrativa repetida em uníssono pelo poder estabelecido entre os anos de 1935 e 1937. Como se sabe, foi também esse o argumento do Governo Vargas para o autogolpe que instituiu o Estado Novo. A Lei de Segurança Nacional (LSN), de 1935, já prenunciava o que aconteceria dois anos depois, e, com base nela, o regime então fortalecido pôde iniciar sua ofensiva contra parte de seus opositores. Já em 1937, o forjado *Plano Cohen* foi o espantalho apresentado ao público como justificativa para uma nova etapa da escalada autoritária, dessa vez com a total supressão da frágil normalidade democrática burguesa vigente. O grande medo, na verdade, era o de uma possível derrota de Vargas para o candidato da tradicional elite paulista nas eleições que deveriam ocorrer em 1938.

Quanto ao mundo rural, é fácil entrever que o grande medo se ligava à ideia de *socialização da propriedade*. Mas, ora, tomando o Caldeirão por sua representatividade como principal experiência comunitária surgida no Nordeste no contexto da consolidação do discurso anticomunista, podemos nos perguntar: *o que nela, de fato, havia de comunismo?*

Em busca dessa resposta, talvez seja interessante começar notando que um homem simples como o Beato José Lourenço, figura central da experiência comunitária do Caldeirão, além de analfabeto, muito possivelmente ou não tenha ouvido falar da tal ameaça comunista ou dela tenha tomado conhecimento a partir de um discurso ao qual possivelmente aderiria — de modo que não há nenhuma polêmica em afirmar que a experiência *comunista* do Caldeirão nada tinha a ver com o comunismo como *ideia*. Assim sendo, retomamos a questão: o que nessa experiência haveria então de *essencialmente* comunista?

E mais: o que dizer de outros fenômenos similares anteriores? O que dizer de *Canudos*? Por fim, uma última questão: há algo de comunismo no fenômeno do cangaço?

Ou se tratou somente de uma forma de anomia social instituída na ausência de um regime institucional com poderes repressivos para inibir abusos de força por parte de indivíduos ou bandos organizados?

Comunismo ou propaganda anticomunista?

Na *Ideologia alemã*, em uma famosa nota, Marx e Engels nos oferecem uma interessante definição de comunismo. Ali, eles nos contam que “o comunismo não é para nós um estado de coisas [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38, nota a). Interessante notar que, na sequência da nota, lê-se um trecho anotado por Marx que diz que “as condições desse movimento resultam dos pressupostos atualmente existentes” (idem, *ibidem*). Mas há, também, uma versão suprimida do mesmo trecho, que nos daria o seguinte: “as condições desse movimento *devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva*” (idem, *ibidem*; grifo nosso).

Se partirmos dessa compreensão de comunismo, então parece fazer sentido relacioná-lo às experiências que poderiam ser lidas, de uma perspectiva vulgar, de uma forma completamente distinta. E aqui é ainda mais interessante notar que essa explicação, baseada numa compreensão materialista da realidade já num elevado grau de amadurecimento por parte dos dois revolucionários, encontra raízes já dois anos antes da conclusão do abandonado manuscrito da *Ideologia alemã*. É quando temos a primeira tentativa de Marx de empreender um estudo profundo acerca da economia política de sua época. O resultado: o conjunto de textos que passou à posteridade sob o título de *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Nos *Manuscritos*, Marx leva a novas alturas, com importantes consequências, a crítica materialista iniciada por Feuerbach contra Hegel. Mas o faz sem nunca chegar a se colocar como um feuerbachiano. Ao contrário, o materialismo esboça-se aí em toda sua riqueza justamente pela consideração da história, esquecida por Feuerbach. E é com ela em perspectiva que a discussão acerca do estranhamento permite a Marx dar os primeiros significativos de seu projeto de empreender a crítica do conjunto das relações

capitalistas. Como resultado de um interessante movimento dialético, podemos dizer então que, nessa investigação,

a crítica materialista de Feuerbach à filosofia especulativa e à religião, ainda que proceda sem uma base forte no que diz respeito à atividade humana enquanto produtora efetiva da história, une-se, em Marx, a uma concepção em que essa atividade é o elemento primordial, ou seja, a apresentação do objeto enquanto percurso de exposição da verdade, nesse caso, a percepção hegeliana de verdade (Ranieri in Marx, 2004, p. 12).

É com esse arcabouço teórico que ele empreende uma extensa investigação das categorias salário, capital e renda da terra, tais como entendidas pela economia política. E é graças a esse instrumental que, ao contrário das conclusões dos economistas, ele pode nos mostrar, em termos práticos: 1) que o *trabalho assalariado* significa, o *rebaixamento do trabalhador à condição da mais miserável das mercadorias*, posto que sua miséria se coloca como resultado direto da grandeza de uma produção que se estabelece como um fim em si mesma; 2) que a *acumulação de capital* se coloca como *resultado necessário do princípio da concorrência mercantil*, e 3) que a *anterior diferença entre o capitalista e o arrendatário da terra tende a se resolver na fusão de ambos*, à medida em que se aprofundam o conjunto das relações capitalistas (ou relações do *valor*,⁸ como ele concluirá décadas depois, em sua obra definitiva), posto que, a tendência dessa forma de sociabilidade, dados seus elementos constitutivos, é realizar a cisão da sociedade em dois grandes grupos: possuidores (dos meios de produção, a serem mobilizados como *capital*) e despossuídos.

Diferentemente de um caminho comumente seguido, longe de polemizarmos o estágio de desenvolvimento da perspectiva materialista presente nos *Manuscritos*, para nós e para os propósitos dessa seção, é interessante notar como, ao trabalhar com a

⁸ Até a descoberta do *valor*, Marx demoraria ainda pelo menos quinze anos dedicados a estudos ininterruptos. Para os propósitos de nossa discussão, no entanto, não precisamos entrar nos pormenores nem dessa categoria, nem na de seu equivalente, o *trabalho abstrato*.

ideia de uma *essência humana*, Marx consegue tatear com bastante acerto a essência da relação capitalista. Isso porque é com base nessa noção que ele apresenta a contradição entre capital e trabalho. É o que vemos, por exemplo, na afirmação de que “no trabalhador existe, pois, subjetivamente, [o fato de] que o capital é o homem totalmente perdido de si, assim como existe, no capital, objetivamente, [o fato de] que o trabalho é o homem totalmente perdido de si” (Marx, 2004, p. 91).

Passo seguinte é entender que “a relação (*Verhältnis*) da propriedade privada contém latente em si a relação da propriedade privada como *trabalho*, assim como a relação dela mesma como *capital* e a *conexão* (*Beziehung*) destas duas expressões uma com a outra” (Marx, 2004, p. 93). É dizer, com isso, que “a *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*” (Marx, 2004, p. 99). Em uma palavra, Marx entende como, pela conexão intrínseca entre trabalho *assalariado* e propriedade *privada*, o ato humano de produzir as condições de sua existência se transmuta, na forma capitalista, em produção de sua própria miséria.

À vista disso, ele pode então concluir que

a *diferença* entre capital e terra, entre ganho e renda da terra, e de ambos com o salário; [a distinção entre a *indústria* e a *agricultura*, entre a propriedade privada *imóvel* e *móvel* é uma [diferença] ainda *histórica*, uma diferença não fundada na essência da coisa, uma formação (*Bildung*) *fixada* e o momento originário (*Entstehungsmoment*) da oposição entre capital e trabalho (Marx, 2004, p. 94)

Estamos diante, portanto, de elementos teóricos capazes de nos oferecer uma boa aproximação explicativa para a condição da propriedade fundiária — um dos elementos mais importantes da *região* Nordeste, enquanto formação social — que serviu de base para os fenômenos do messianismo e do banditismo. Na ausência do conflito direto entre terra e capital — posto que, se relembramos a definição de região de Francisco de Oliveira, podemos dizer que nesta encontramos uma combinação de várias frações do capital, com a predominância do fundiário —, parece claro que o que aparece

SERTÃO HISTÓRIA (ISSN 2764-3956) – Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos em História Social e Ambiente – NEHSA, Universidade Regional do Cariri | V.5, N.9, jan.-jun., 2026.

de maneira mais imediata é o conflito direto entre possuidores e despossuídos da terra. Em tal configuração, o cangaceiro, por exemplo, pode tanto ser aquele que serve ao senhor de terras quanto aquele que se apresenta como tal em sua oposição. Essa dúbia relação não é mais que a expressão da tensão que esse novo sujeito social é capaz de empreender — consciente disso ou não, pouco importa — contra as forças sociais que o reduzem à condição de ser *desumanizado*.

A tensão entre o indivíduo que nega sua assimilação à lógica mercantil é motivo de tensão não somente porque *aponta, no horizonte, para a superação da propriedade privada*, mas também porque é no desenvolvimento da indústria que se resolve a tensão entre capital móvel e imóvel, com o capital libertando sua potência completa. Temos, com isso, que

a potência da indústria sobre seu contrario se revela imediatamente no surgimento da *agricultura* como uma indústria real, ao passo que anteriormente ela deixava o principal trabalho ao solo (*Boden*) e aos escravos desse solo, mediante os quais este último se cultivava. Com a transformação do escravo em trabalhador *livre*, isto é, em um trabalhador *pago a soldo*, o senhor da terra (*Grundherr*) em si (*am sich*) transformou-se em senhor de indústria (*Industrieherr*), em capitalista, uma transformação que se exerceu, em primeiro lugar, por intermédio do *arrendatário* (Marx, 2004, p.94).

Assim se revela o *mistério* da propriedade fundiária capitalista: desnuda-se que a renda da terra só alcança sua plenitude na própria concorrência dos arrendatários. Sob tal condição, portanto, o arrendatário se mostra como sendo nada mais que um capitalista comum.

E isto tem de cumprir-se também na efetividade: o capitalista que se dedica à agricultura — o arrendatário — tem de se tornar senhor da terra ou vice-versa. O *regateio industrial* (*Industrieschacher*) do arrendatário é o do *proprietário fundiário*, pois o ser do primeiro assenta o ser do segundo (Marx, 2004, p. 95).

De outra parte, vale notar, com Marx, que a propriedade móvel indica o prodígio da indústria e de seu movimento; ela se mostra, dessa forma, como “cria da era moderna e seu filho legítimo e unigênito” (MARX, 2004, p. 96). E é por esse motivo que “ela

lastima o seu adversário como um pateta não-esclarecido sobre a sua essência (e isto é

SERTÃO HISTÓRIA (ISSN 2764-3956) – Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos em História Social e Ambiente – NEHSA, Universidade Regional do Cariri | V.5, N.9, jan.-jun., 2026.

inteiramente correto), que quer pôr no lugar do capital moral e do trabalho livre a crua violência (*Gewalt*) imoral e a servidão” (idem). Daí a confusão de se pensar o sertanejo defendendo seu espaço como alguém que traz em sua *essência* a lógica da propriedade privada, uma vez que, de fato, “a *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*” (MARX, 2004, p. 99). Aqui, ao contrário, é a busca por resistir à assimilação do mundo da mercadoria que parece melhor explicar os episódios de tentativa de defesa pela força do seu espaço ou sua revolta diante da injustiça do roubo ou da desapropriação.

Podemos assumir, portanto, a propriedade fundiária como a primeira forma de propriedade privada. Ela, em sua diferença em relação ao capital em sua *essência*,

é a propriedade privada, o capital ainda acometido por preceitos locais e políticos, [o capital] ainda não regressado totalmente a si a partir de seu enredamento com o mundo, o capital ainda *incompleto* (*unvollendetes Capital*). Ele tem, na marcha de sua *formação mundial*, de chegar à sua expressão abstrata, isto é, *pura* (Marx, 2004, p. 97).

Indo mais além, podemos dizer que, quando se compreende que o conjunto das relações do valor não se restringe à sua expressão mais imediata, i.e., à relação econômica mercantil, podemos entender o sentido da afirmação de Marx de que “a primeira acima-sunção positiva da propriedade privada, o comunismo rude, é, portanto, somente uma *forma fenomênica* (*Erscheinungsform*) da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a *coletividade positiva*” (MARX, 2004, p. 105). De fato, serão experiências marcadas ainda pelo *estranhamento* do ser humano — no caso de Canudos e do Caldeirão, por exemplo, experiências de uma disciplina de trabalho marcada pela rigidez dos ritos e penitências religiosos. Eis aí, portanto, a evidência da religião e da moral (além da arte, ciência, Estado etc.) como expressões particulares da forma econômica, condicionadas por sua lei geral. Expressão cuja superação não se dá de maneira imediata.

Em suma, se concordamos que “a *propriedade privada* é somente a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente objetivo para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmenschlich*)” (Marx, 2004, p. 108), significando com isso que “sua externalização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação (*Entwirklichung*), uma efetividade *estranha*” (idem), entendemos que uma maneira de se definir o comunismo é, numa referência direta à terminologia e filosofia hegelianas — esta, no entanto, superada —, o de ser a *negação da negação*. E se, em Hegel, é o pensamento o construtor da realidade, em Marx, podemos dizer que “para supra-sumir o pensamento da propriedade privada basta, de todo o comunismo pensado. Para supra-sumir a propriedade-privada efetiva, é preciso uma ação comunista efetiva” (Marx, 2004, p. 145).

Nessa perspectiva, portanto, *comunismo*, longe das simplificações a que essa ideia foi submetida a partir da influência de Lênin e da consolidação do pensamento bolchevique como referência dessa ideia, ao longo do século XX, não parte de um Ideal acabado, um modelo pronto — como nos explicou o próprio Marx acima, lembremos. Ao contrário, ele tem sua raiz e possibilidade de realização na resposta ao *estranhamento*, este que se realiza na percepção imediata dos indivíduos de seu meio de vida como sendo posse de um *outro* e que, objetivamente, experimenta-se o fato de que, na coletividade humana regida pelas leis do capital, é, em geral, um poder *não humano* que domina.

Referências e fontes

Andrade, José Antonio. “O Grande Medo Brasileiro imaginário social, cultura do medo e anticomunismo no Brasil da Segunda República”. **Intellèctus**, ISSN-e 1676-7640, Vol.

SERTÃO HISTÓRIA (ISSN 2764-3956) – Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos em História Social e Ambiente – NEHSA, Universidade Regional do Cariri | V.5, N.9, jan.-jun., 2026.

22, Nº. 2, 2023 (Exemplar dedicado a: Projetos políticos e imaginário social das repúblicas no mundo contemporâneo - Jul/Dez), págs. 21-4. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.12957/intellectus.2023.77753>

Azevedo, Thales. **A religião Civil Brasileira**: um Instrumento político: Rio de Janeiro. Vozes, 1981.

Carvalho, José Murillo de. “A utopia de Oliveira Viana”. **Estudos Históricos**. v. 4, n. 7, p. 82-99, 1991. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2310>

Furtado, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Gonçalves, Márcia de Almeida. **Ânimos Timoratos**: Uma leitura dos medos sociais na Corte no tempo das Regências. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2004.

Marx, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. 1845-1846. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Martorano. Texto final de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

Mello, Frederico Pernambucano de. **Guerreiros do Sol**. Recife: Cepe, 2023.

Meneses, Sônia Maria de; Pinho, Maria de Fátima de Moraes. “Imprensa, anticomunismo e fé: a destruição do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto nas representações da imprensa brasileira (1936-1937)”. **Em Perspectiva**, 2017, 3(1), 75–96. Disponível em: <https://doi.org/10.36517/ep.v3i.44579.2017>

Monteiro, Fabricio Pinto. “O terrorismo anarquista no Brasil da Primeira República: construções de sentidos de militantes e a repressão governamental”. **Revista Escrita da História**. vol.4, n. 8, pp. 262-287. Disponível em: <https://www.escritadahistoria.com/2024/01/o-terrorismo-anarquista-no-brasil-da.html>.

Oliveira, F. **Noiva da revolução/Elegia para uma re(li)gião**: Sudene, Nordeste, planejamento e conflito de classes. São Paulo: Boitempo, 2008.

Oliveira, X. de. **Beatos & Cangaceiros**. Juazeiro do Norte: Ladrilhos, 2024.

Pinheiro, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1963.

Prado Júnior. Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

Sá, Ariane Norma de Menezes. **Escravos, libertos e livres**: a Paraíba na segunda metade do século XIX. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1994. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000740299>

Samis, Alexandre. “Pavilhão negro sobre pátria oliva: sindicalismo e anarquismo no Brasil”. In: COLOMBO, Eduardo; COLSON, Daniel; MINTZ, Frank. et.al. **História do movimento operário revolucionário**. São Paulo/São Caetano do Sul: Imaginário/IMES, Observatório de Políticas Sociais, 2004, p. 125-189.

O autor

Fabiano J A Santos

Universidade Regional do Cariri

Recebido em 11/2025 • Aprovado em 09/2026 • Publicado em 10/2026