



O corpo fechado no Norte de Minas Gerais: narrativas de invulnerabilidade à morte

The "Closed Body" in Northern Minas Gerais: Narratives of Invulnerability to Death

Marcos Winício de Sousa¹

PPGSAT UFMG - UNIMONTES

contato.marcossousa@gmail.com - <https://orcid.org/0009-0001-9636-4508>

Resumo

Este artigo estuda a crença no corpo fechado no Norte de Minas Gerais, uma prática popular em que certas pessoas seriam protegidas por forças espirituais contra armas, facas e outros ataques físicos. Analisam-se histórias de indivíduos vistos como invulneráveis, como Antônio Dó, o Padre da Bala de Ouro, Laurêncio Canaveira e o Coronel Horácio de Matos. A pesquisa, baseada em livros, estudos e relatos sobre o tema, mostra como essa ideia fazia parte da cultura local e ajudava a reforçar a autoridade e o medo em disputas de poder. A proteção espiritual era considerada forte, mas podia ser desfeita por rituais específicos. Essas histórias aparecem tanto na tradição oral quanto na literatura, sendo um exemplo disso *Sagarana*, de Guimarães Rosa. O estudo mostra que o corpo fechado ia além da crença na invulnerabilidade física, influenciando a organização social e a forma como certas pessoas eram vistas na região.

Palavras-chave: Corpo fechado; Imaginário sertanejo; Narrativas populares.

Abstract

This article examines the belief in the "closed body" (*corpo fechado*) in Northern Minas Gerais, a folk practice in which certain individuals were believed to be protected by spiritual forces against firearms, knives, and other physical attacks. It analyzes the stories of individuals regarded as invulnerable, such as Antônio Dó, the "Priest of the Golden Bullet" (*Padre da Bala de Ouro*), Laurêncio Canaveira, and Colonel Horácio de Matos. The research, based on books, studies, and accounts on the subject, demonstrates how this idea was embedded in local culture and served to reinforce authority and fear in power struggles. While spiritual protection was considered powerful, it could be undone through specific rituals. These narratives appear in both oral tradition and literature, a notable example being *Sagarana* by Guimarães Rosa. The study shows that the "closed body" went beyond the belief in physical invulnerability, influencing social organization and how certain individuals were perceived within the region.

Keywords: Closed body; Backlands imaginary; Folk narratives.

¹ Mestrando em Sociedade, Ambiente e Território pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Arquiteto e Urbanista pela Faculdade Santo Agostinho (FASA) 2019.

1. INTRODUÇÃO

A crença no corpo fechado integra o imaginário do norte de Minas Gerais, manifestando-se em relatos orais, documentos históricos e literatura. Este conceito é apoiado pela noção de que algumas pessoas, a partir de rezas, patuás ou pactos espirituais, tornam-se imunes a ferimentos e ataques. No sertão, a invulnerabilidade era considerada um sinal de força e de liderança, conferindo respeito e temor para quem a possuía.

Muitos personagens históricos foram considerados homens de corpo fechado, como Antônio Dó, o Padre da Bala de Ouro, Laurêncio Canaveira e o Coronel Horácio de Matos, entre outros indivíduos da região. Essas figuras ficaram conhecidas não apenas por seus feitos, mas também pela crença de que não poderiam ser feridas por armas comuns. A invulnerabilidade atribuída a elas as tornava figuras centrais em disputas de poder, contribuindo para sua fama e autoridade.

Mais do que expressão de poder, o corpo fechado funciona como estratégia de sobrevivência em contextos de violência, conflitos e ausência do Estado, como nos sertões do norte de Minas. Diante da ameaça constante de morte e da instabilidade social, essas práticas simbólicas oferecem proteção onde a justiça é precária. O prestígio associado à invulnerabilidade mística — seja entre jagunços, líderes ou religiosos — reflete a busca por segurança e controle num ambiente hostil. Assim, o corpo fechado não só resiste à morte, mas também reorganiza o lugar do sujeito frente a ela.

Embora fossem vistos como imortais, essas figuras não estavam livres da morte. A tradição oral do sertão diz que o corpo fechado poderia ser “aberto” por meios específicos, como golpes certeiros, armas benzidas ou plantas consagradas. É o que se conta sobre Antônio Dó, morto com um golpe de mão de pilão²; o Padre da Bala de Ouro, atingido por uma bala de ouro; Laurêncio Canaveira, que teve sua proteção anulada por um mandacaru³ batizado⁴; e o Coronel Horácio de Matos, morto por uma arma benzida. Esses relatos mostram que, dentro dessa crença, a invulnerabilidade não era absoluta, mas dependia de certas condições.

A literatura também ajudou a espalhar essas histórias. Em *Sagarana*, de Guimarães Rosa, personagens como Manuel Fulô e Targino são retratados como homens de corpo fechado, mostrando como essa ideia faz parte da cultura sertaneja. Esses relatos reforçam que, no sertão, a resistência à morte não era vista apenas como habilidade ou força, mas como um dom ligado ao mundo espiritual.

Este artigo busca entender como a crença no corpo fechado se espalhou pelo norte de Minas Gerais, sua relação com a cultura local e o impacto dessas histórias na organização social. A pesquisa analisa os relatos encontrados na literatura, nos livros e nos estudos a respeito do tema, demonstrando como a invulnerabilidade foi vista como um

² Mão de pilão é uma haste ou bastão grosso de madeira, usado para socar grãos em pilão.

³ Mandacaru é cacto nativo da caatinga brasileira, de caule espesso e espinhoso, bastante comum no sertão nordestino e norte-mineiro. É resistente à seca e tem forte presença na paisagem e no imaginário do sertão.

⁴ Batizado, nesse contexto, significa que o mandacaru foi preparado simbolicamente, com palavras, gestos ou crenças para ter um efeito especial ou sagrado, geralmente voltado à proteção ou ao ataque.

sinal de poder e como a quebra naquela era marcada por grandes acontecimentos históricos desta gente.

2. PROCESSOS METODOLÓGICOS

O trabalho utiliza a metodologia qualitativa, com ênfase na análise bibliográfica e documental de registros históricos, relatos memorialistas e literatura especializada sobre o corpo fechado no sertão do norte de Minas Gerais. A investigação visa captar a relação entre as narrativas de invulnerabilidade e as estruturas sociais, religiosas e políticas da região, tendo como referência a tradição oral, bem como os registros escritos que foram consolidando a crença ao longo do tempo.

A investigação ampara-se em fontes secundárias, abrangendo textos históricos, estudos antropológicos e literatura ficcional que compõem o universo do corpo fechado. Foram selecionados textos que tratam das representações culturais, das práticas espirituais e dos usos políticos dessa crença, de modo a estabelecer interlocuções entre a construção simbólica do corpo fechado e sua função no interior das disputas do poder e na manutenção da autoridade no sertão.

A análise documental inclui documentos de pesquisas sobre o sertão mineiro e suas tradições espirituais, bem como obras memorialistas que trazem relatos sobre figuras históricas vinculadas ao corpo fechado. Entre os documentos analisados, constam estudos sobre banditismo social, religiosidade popular e narrativas sobre a resistência à morte. Eles foram comparados a fontes literárias, particularmente a obra de Guimarães Rosa, onde seus personagens manifestam a crença na invulnerabilidade e suas implicações no universo sertanejo.

A metodologia adotada possibilita uma análise mais profunda da relação entre misticismo, violência e poder no sertão, tornando explícito como a crença na invulnerabilidade não só era um traço de comportamento das figuras históricas, mas também constituía percepções coletivas acerca de poder e resistência. O estudo ainda fundamenta-se em um diálogo interdisciplinar entre história, antropologia e literatura, que permite a apreensão das múltiplas versões do corpo fechado no imaginário sertanejo.

3. ANÁLISE DE LITERATURA E DISCUSSÃO

A crença no corpo fechado ocupa um espaço significativo dentro do imaginário cultural e religioso. Esta crença tem se manifestado em diferentes sociedades e períodos, traçando uma confluência das referências a tradições em torno da proteção espiritual contra ameaças físicas e/ou metafísicas. No Brasil, tal crença deriva de práticas africanas, indígenas e ibéricas, tendo sido preservada em diferentes narrativas, entre elas, registros históricos, rituais de benzimento e literatura.

Segundo estudos sobre o imaginário afro-brasileiro, a ideia de invulnerabilidade espiritual está fortemente presente na religiosidade popular, especialmente nos rituais de proteção associados à morte violenta. Essas práticas envolvem benzimentos, o uso de

patuás e rezas específicas muito comuns em comunidades rurais brasileiras, especialmente no sertão.

Como observa Barroca (2014, p. 208), a prática do corpo fechado “[...] estabelece uma ordem moral e fideísta a ser experimentada no cosmo humano, afetando os sentidos para a vitória sobre o inimigo ou potenciais de conquista na vida”. Tal compreensão dialoga com os estudos de Santos (2012), ao mostrar que, em tradições africanas como a iorubá, a morte é uma transição e não um fim, o que sustenta rituais contínuos de proteção e relação com os ancestrais. De forma semelhante, Rodrigues (2025) destaca os manejos culturais de negritudes frente à morte como experiências de resistência simbólica, enquanto Borchard da Silva e Colvero (2018) analisam os benzimentos como práticas de cura que articulam alteridade, memória e espiritualidade popular.

3.1 Origem e significado na crença no corpo fechado

A crença no corpo fechado deve ser compreendida como parte de um sistema simbólico que atravessa saberes africanos, indígenas e populares no Brasil. Ela está ligada a formas de enfrentamento do medo da morte, da violência cotidiana e das forças invisíveis que ameaçam o corpo e a alma, sendo frequentemente associada a pessoas de visibilidade social, líderes religiosos, políticos, jagunços ou figuras temidas, que ocupam posições de confronto ou disputa, seja no campo simbólico, social ou político.

Do ponto de vista histórico, uma das expressões mais conhecidas são as chamadas bolsas de mandinga⁵, de origem africana. Segundo Bertolossi (2007), essas bolsas eram produzidas por povos islâmicos da África Ocidental, especialmente no antigo Império Mali, e continham inscrições sagradas, símbolos religiosos e ingredientes diversos. Seu uso se espalhou pelo Brasil durante o período colonial, sendo adotado por africanos islamizados, conhecidos como malês, e por outras populações negras e mestiças.

No contexto da América portuguesa, esses amuletos passaram por um processo de sincretismo, incorporando elementos do catolicismo popular, das religiões indígenas e da medicina natural. Eram vistos como instrumentos para alcançar sorte, força e prestígio. A repressão oficial da Igreja não impediu sua circulação, especialmente em regiões como Minas Gerais, onde práticas como o calundu⁶ foram amplamente difundidas.

A força simbólica dessas práticas está relacionada a uma cosmologia que vê a morte não como fim, mas como passagem. Na tradição iorubá, por exemplo, os cultos aos mortos (egungun) demonstram a permanência das relações entre vivos e ancestrais, como analisa Santos (1976). Nesse universo espiritual, o corpo pode ser protegido, fortalecido ou mesmo “fechado” por forças que ultrapassam a lógica material, fazendo do corpo fechado uma forma de resistência individual e coletiva.

⁵ Bolsa de mandinga trata-se de um pequeno amuleto usado junto ao corpo, geralmente contendo ervas, escritos e objetos sagrados, de origem afro-islâmica.

⁶ Prática ritual de origem africana, ligada à cura, proteção espiritual e comunicação com entidades, comum no Brasil colonial.

No sertão mineiro, essa concepção de mundo se manifesta em rituais cotidianos e formas populares de lidar com a morte e o sofrimento. Silva e Colvero (2018) mostram que os benzimentos, amplamente usados como forma de cura e proteção, expressam um imaginário de alteridade, no qual o mal é combatido por meio de gestos, palavras e objetos carregados de sentido.

Essas práticas, muitas vezes marginalizadas, fazem parte do que Certeau (2006) chama de "cultura no plural", um conjunto de saberes transmitidos pela oralidade, usados pelas classes populares para responder aos desafios da vida. A crença no corpo fechado nasce nesse contexto: um campo de disputas simbólicas, onde o medo da morte e da injustiça social é enfrentado com ferramentas espirituais.

O medo, como fenômeno histórico e cultural, também tem papel central nesse sistema. Delumeau (1989) analisou como o Ocidente construiu uma longa tradição de controle social por meio da disseminação do medo, especialmente ligado ao pecado, à doença e à morte. A crença no corpo fechado pode ser vista como uma resposta popular a esses medos, construída não a partir da culpa, mas da resistência espiritual.

3.2 O corpo fechado no imaginário social: tradição oral, literatura e poder

Por fim, como lembra Goody (2010), em sociedades de forte tradição oral, o mito, o ritual e a experiência vivida são formas legítimas de produzir conhecimento. As narrativas sobre invulnerabilidade — como as histórias de Antônio Dó, Padre Bala de Ouro e outros personagens do sertão mineiro — são expressões dessa lógica. O corpo fechado, portanto, não é só uma crença, mas uma forma de organizar o mundo, de proteger a vida e de afirmar a dignidade em contextos de dor, violência e exclusão.

Na literatura, Guimarães Rosa incorporou essa crença em sua obra. Nos contos "São Marcos" e "Corpo Fechado", presentes em *Sagarana*, ele explora a interseção entre magia e destino, demonstrando como a proteção espiritual podia influenciar a forma como certos indivíduos eram vistos pela comunidade. O conto "Corpo Fechado", por exemplo, apresenta a figura de Manuel Fulô, um personagem que adquire invulnerabilidade por meio de um ritual realizado por um curandeiro. Como Rosa descreve:

Aí, de chofre, se abriu a porta do quarto-da-sala, onde os dois [Tonico e Manuel] davam suas vozes, e o Antonico das Pedras surgiu, muito cínico e sacerdotal, requisitando agulha-e-linha, um prato fundo, cachaça e uma lata com brasas... Houve um parado de próxima tempestade. Uma voz fina rezou o credo... 'Fechei o corpo dele. Não careçam de ter medo, que para arma de fogo garanto!' (Rosa, 2009, p. 322-323).

A passagem ilustra a significância da crença, ressaltando o papel dos curandeiros e das rezas como mediadores desta relação. O fato de o protagonista, inicialmente caracterizado como medroso, ter conseguido coragem e reconhecimento social após o ritual mostra quão dinâmica a invulnerabilidade mística era, sendo um fator de transformação na narrativa e no contexto social retratado.

A crença no corpo fechado no norte mineiro é um fenômeno que atravessa diferentes esferas da vida social, religiosa e política. Essas crenças, fundamentadas em rituais, patuás e benzimentos, não apenas garantiam segurança simbólica aos que as adotavam, mas também serviam como instrumentos de poder e legitimidade em um contexto marcado pela violência e pela instabilidade política.

Durand (2012) discute como o imaginário humano constrói símbolos que representam resistência à morte e transcendência das limitações físicas. A invulnerabilidade mística atribuída a determinadas figuras não apenas refletia crenças religiosas, mas também influenciava a forma como essas pessoas eram percebidas e temidas. A noção de que um líder possuía corpo fechado reforçava sua autoridade e, ao mesmo tempo, criava um ambiente de incerteza entre seus inimigos.

3.3 Antônio Dó: entre a resistência sertaneja e a traição fatal

O banditismo social no sertão esteve frequentemente associado ao corpo fechado. Hobsbawm (1975) explica que figuras como jagunços e cangaceiros frequentemente utilizavam mitos de invulnerabilidade para reforçar sua posição de poder. Antônio Dó é um dos exemplos mais conhecidos dessa dinâmica. Relatos indicam que ele escapou de inúmeras emboscadas e que sua morte só ocorreu quando foi traído por pessoas próximas. Há indícios de que sua esposa, Francilha, pode ter retirado seus amuletos protetores, deixando-o vulnerável ao ataque (Rodrigues, 2005; Santos, 2014).

Antônio Dó é uma figura emblemática no contexto do jaguncismo e do banditismo social no sertão de Minas Gerais e Bahia no final do século XIX e início do século XX. Sua trajetória está envolta em narrativas que ora o colocam como um justiceiro, ora como um temido bandoleiro⁷. A literatura que retrata sua vida reflete não apenas os fatos históricos, mas também a construção simbólica e mítica de sua imagem, sustentada pela oralidade e pela cultura sertaneja.



Imagen 1 – Antônio Dó. Ilustração de Sandra Bianchi para o Jornal Estado de Minas (1929).

Para todos verem: Ilustração em tons de cinza (grafite) apresentando o busto de Antônio Dó em posição de três quartos. Ele é um homem maduro, com cabelos escuros cacheados, barba e bigode fartos e olhar expressivo.

⁷ Termo que pode significar fora da lei ou líder de bando armado. No sertão, é frequentemente associado a figuras com autoridade local, envolvidas em conflitos sociais e políticos, nem sempre com conotação puramente criminosa.

Ao longo de quase duas décadas, Antônio Dó e seu bando desafiaram as forças policiais e as elites locais, protagonizando confrontos que alimentaram sua fama. Elementos místicos foram incorporados à sua figura, como a crença de que ele possuía o "corpo fechado" contra tiros e facadas, reforçada pelo uso de amuletos e rituais religiosos (Rodrigues, 2005; Santos, 2014). Entre esses objetos de proteção, destacam-se um Breve de Roma⁸ e um Santo Leme⁹, encontrados no bolso de seu casaco após sua morte (Batista; Carneiro, 2024). O próprio casaco de Dó ganhou conotações lendárias, sendo associado à sua invulnerabilidade, um detalhe que se tornaria crucial para a trama que levou à sua morte.

O desfecho trágico de Antônio Dó envolve um dos aspectos mais controversos de sua história: a suposta participação de sua esposa, Francilha, na sua morte. Registros indicam que Dó foi atraído para uma emboscada em sua própria casa e, naquele dia, não vestia o casaco onde guardava seus amuletos protetores. Alguns relatos apontam que sua esposa pode ter desempenhado um papel decisivo ao convencê-lo a retirar sua proteção, facilitando a ação de seus inimigos (Felipe, 2018; Rodrigues, 2005). Além disso, no momento fatal, Francilha teria chamado Dó para um gesto aparentemente banal — colher folhas de agrião —, levando-o ao local onde foi golpeado pelos traidores (Batista; Carneiro, 2024).

A morte de Antônio Dó representou não apenas o fim de um líder jagunço, mas também a transição de sua figura histórica para o imaginário mítico do sertão. Diferentes versões sobre sua execução reforçam o caráter simbólico de sua trajetória, que se assemelha a outras figuras do banditismo social no Brasil. A retirada de seus amuletos e a conspiração de pessoas próximas consolidam sua imagem como um personagem trágico, cuja resistência foi minada por aqueles que estavam ao seu redor (Rodrigues, 2005). Sua história permanece viva na literatura regional, sendo reinterpretada ao longo do tempo por escritores como Manoel Ambrósio e Petrônio Braz, que resgatam tanto a dimensão realista quanto a fabulosa de sua saga (Santos, 2014).

3.4 História e conflitos no Brejo dos Mártires: mandacaru batizado

O Brejo dos Mártires, situado no atual município de Gameleiras, Minas Gerais, era, no período dos acontecimentos narrados, um território pertencente a Boa Vista do Tremedal, denominação antiga de Monte Azul. A região foi marcada por conflitos intensos, onde a violência era um elemento central na resolução de disputas.

Em meio a esse cenário, Baleiro (2006) descreve que a figura de Laurêncio Canaveira se destacou como um dos personagens mais temidos da época; no entanto, não há informações detalhadas disponíveis sobre sua biografia. Sua morte, cercada de crenças espirituais e estratégias brutais, ilustra o entrelaçamento entre a cultura da violência e as tradições místicas do norte de Minas Gerais.

⁸ Amuleto católico com orações ou símbolos sagrados, supostamente vindo de Roma, usado como forma de proteção espiritual contra o mal ou perigos físicos.

⁹ Expressão popular usada para designar objeto ou patuá com função protetora, associado a práticas religiosas e à fé popular.

A violência no Brejo dos Mártires é atestada por relatos históricos e depoimentos orais. Conforme Baleeiro (2006), a região era palco de brigas constantes entre grupos armados, onde assassinatos motivados por vingança eram frequentes. O autor menciona que, em determinado período, um grupo de homens armados assassinou 22 pessoas em um único dia, o que demonstra a brutalidade dos conflitos.

Além disso, moradores mais antigos relataram que havia um tronco de madeira utilizado para prender pessoas, indicando práticas de punição severas e um tipo de justiça exercida localmente, sem a presença de instituições formais de controle da violência. O antigo município de Boa Vista do Tremedal (atual Monte Azul), ao qual Gameleiras pertencia, era uma região de disputas pela posse da terra e marcada pela presença de coronéis e líderes locais que impunham sua autoridade pela força. Esse ambiente proporcionava o surgimento de figuras como Laurêncio Canaveira, que se destacavam pelo uso da violência como instrumento de poder.

Laurêncio Canaveira era temido por sua postura impiedosa e pela forma como lidava com conflitos. Segundo relatos locais, ele não perdoava traições e aplicava punições severas a quem considerava inimigo (Baleeiro, 2006). Um episódio emblemático de sua brutalidade envolveu um simples pote de barro: ao ver sua sobrinha beber água de um pote que não lhe pertencia, Canaveira se enfureceu, quebrou o pote e matou o dono do objeto, numa demonstração de sua intolerância e agressividade. Seu nome se tornou um símbolo de medo na região e muitos acreditavam que ele jamais poderia ser derrotado em combate, o que reforçava sua posição de autoridade baseada na violência.

A morte de Laurêncio Canaveira foi envolta em um dos conceitos da cultura popular: a crença no "corpo fechado". Esse termo refere-se à ideia de que uma pessoa pode ser protegida espiritualmente contra armas de fogo e facas, tornando-se invulnerável a ataques comuns.

Os depoimentos colhidos por Baleeiro (2006) relatam que acreditando que Canaveira possuía essa proteção mística, seus inimigos armaram uma estratégia para garantir sua morte. Ele foi morto após passar por um ritual de "abertura" realizado com um mandacaru batizado. Após o ritual, ele foi atingido por um machado — pois se acreditava que o golpe de lâmina quebraria sua proteção espiritual — e, em seguida, foi degolado com uma foice para assegurar que não voltaria à vida.

Esse método não era incomum no sertão. Casos similares foram relatados em outras regiões de Minas Gerais e da Bahia, onde indivíduos considerados "corpos fechados" eram mortos apenas após sofrerem cortes profundos ou decapitação. Essas práticas demonstram como a espiritualidade influenciava os rituais de violência e execuções. Lisboa (1992) ainda descreve um caso sobre a morte do Coronel Horácio de Matos, famoso perseguidor da Coluna Prestes, ocorrida em Salvador, Bahia, em 1931:

[...] a lenda de que Horácio tem o corpo fechado faz o policial tremer de medo e tomar as necessárias precauções. Leva, então, as balas que deverão ser usadas a um candomblé do Retiro e as entrega a uma mãe de santo que as cura, passando-as em cruz, na vagina, durante dias, único meio de quebrar o encanto. Assim o grande caudilho foi morto com três tiros de revólver ao entardecer de 15 de maio de 1931. (Lisboa, 1992, p. 307).

A execução de Laurêncio Canaveira, em 1932, marcou o fim de uma era de terror na região. Segundo os relatos orais, após sua morte, os assassinatos no Brejo dos Mártires diminuíram significativamente. Entre 1932 e 1980, não há registros de homicídios na comunidade, o que sugere que sua morte pode ter sido um divisor de águas para a pacificação local.

A história de Laurêncio Canaveira permanece viva na tradição oral do Brejo dos Mártires. Sua trajetória e sua morte são lembradas não apenas como episódios de violência, mas também como exemplos de como as crenças populares influenciam a percepção da vida e da morte nas comunidades rurais do norte de Minas.

3.5 O Padre da Bala de Ouro: proteção divina

O caso do Padre José Vitório de Souza, narrado na obra *Gorutuba: o padre e a bala de ouro*, de Simeão Ribeiro Pires (1982), exemplifica a intersecção entre história, religião e cultura popular. Vigário no Arraial de São José do Gorutuba, no atual norte de Minas Gerais, o padre tornou-se figura central em disputas políticas e sociais que culminaram em sua execução por meio de uma bala de ouro. Segundo a tradição oral, tal medida teria sido necessária para romper sua proteção e garantir que sua morte fosse definitiva (Pires, 1982). O presente estudo analisa esse episódio à luz do conceito de corpo fechado, relacionando-o com as práticas de benzimento encontradas no Brasil do século XIX.

O século XIX foi marcado por disputas territoriais, conflitos entre elites locais e tensões religiosas em diversas regiões do Brasil. No Vale do Gorutuba, o padre José Vitório se destacou não apenas como líder espiritual, mas também como opositor de grupos poderosos. Suas atividades iam além do sacerdócio tradicional, desafiando tanto os latifundiários como as figuras políticas que detinham o controle sobre a população local. Com sua influência e conhecimento, ele impunha questionamentos em relação à exploração dos mais necessitados e às injustiças cometidas por coronéis e fazendeiros (Pires, 1982).

A ideia de invulnerabilidade era com frequência relacionada a rezas, benzimentos e amuletos que forneceriam proteção contra ferimentos e ataques. Em alguns casos, certas orações e rituais eram entendidos como capazes de "blindar" o corpo contra disparos de armas, cortes de faca e quaisquer tipos de violência física (Pires, 1982). No caso do padre José Vitório de Souza, as crenças populares sustentavam que apenas uma bala de ouro benzida poderia transpor sua proteção, provocando sua morte (Pires, 1982). Este fator intensificava o caráter simbólico do evento, demonstrando que o confronto entre o padre e seus adversários ultrapassava o espaço físico, cruzando o campo das crenças religiosas e místicas.

O embate entre o vigário e seus opositores culminou em perseguições, processos judiciais e tentativas de manchar sua moral. Mas, mesmo depois de ter sido inocentado em tantas instâncias, seus inimigos mantiveram a disposição de assassiná-lo. Diante das dificuldades para atingi-lo por meios "normais", começou a circular a história de que o padre mantinha o corpo fechado (Pires, 1982). Esta crença espelhava sua autoridade junto aos fiéis e, desta forma, tornava-o uma figura mais temida e respeitada.

A trajetória do Padre da Bala de Ouro também ilustra essa relação entre espiritualidade e autoridade. Segundo Pires (1982), o padre era temido por sua suposta invulnerabilidade, mas foi morto por um disparo de bala de ouro — material que, de acordo com a crença popular, poderia anular a proteção conferida por benzimentos. O uso de recursos específicos para "abrir" o corpo fechado indica que, no imaginário sertanejo, a invulnerabilidade não era absoluta, mas dependia de condições específicas para ser rompida.

A trama que culminou na morte do padre José Vitorio de Souza está cercada por versões que reforçam o caráter místico e trágico de sua execução. Além da crença amplamente difundida de que apenas uma bala de ouro benzida poderia perfurar sua proteção, há narrativas que sugerem que ele próprio, sem saber, teria abençoado o projétil que o mataria (Pires, 1982).

O Vigário José Vitorio, disfarçando tanto quanto possível a sua grande tensão interior pelas prudentes palavras ouvidas, tentou aliviar o diálogo, afirmando: — Mas, comadre, tenha calma, tenho um grande amor por você, por meus filhos e minha afilhada. Quero lhe confessar um segredo, guardado até aqui para você, mas que já andei espalhando por diversas vezes, visando acabar com as tentativas de tocaias dos meus inimigos. Eu tenho o "corpo fechado", minha comadre: nenhuma bala poderá atingir-me, a menos que seja de ouro virgem e que eu mesmo a tenha benzido. Tenho também as minhas "mandingas", os meus "patuás", que mandei vir de um negro velho, milagreiro, lá do meu Sergipe. Tenho feito diariamente as minhas "orações fortes". Assim protegidos, não precisamos ir embora... Esta terra aqui é o nosso chão. Também é a terra de nossos filhos. (Pires, 1982, p. 33).

Uma dessas versões sustenta que a bala foi colocada discretamente dentro do vestido de uma criança durante um batizado realizado pelo vigário. De modo que, ao proferir as orações e conceder a bênção, ele teria, inadvertidamente, quebrado sua própria proteção, permitindo que a bala se tornasse eficaz contra seu corpo fechado. Outra versão sugere que o ouro utilizado na confecção do projétil não era comum, mas sim proveniente de um cálice sagrado roubado da própria igreja onde o padre celebrava suas missas. A fundição desse objeto litúrgico e sua transformação em arma mortal teriam um caráter simbólico duplo: ao mesmo tempo em que significava um sacrilégio, representava também uma tentativa de subverter a força espiritual do vigário contra ele próprio (Pires, 1982).

Ambas as versões adicionam uma camada de complexidade à narrativa, evidenciando não apenas a intensidade do conflito entre José Vitorio e seus inimigos, mas

também a maneira como a religiosidade popular interpretava e ressignificava sua morte, elevando-a ao *status* de um evento mítico no sertão mineiro (Pires, 1982).

Na manhã do dia 20 de agosto de 1865, o padre José Vítorio de Souza iniciou sua habitual viagem a cavalo rumo ao Arraial de São José do Gorutuba, onde celebraria a missa matinal. Ele seguiu pela estrada que cruzava um córrego e subia a Ladeira do Gravatá, um trecho íngreme e estratégico para um ataque surpresa. Pires (1982) descreve que, ao se aproximar do topo da ladeira, um atirador profissional já o aguardava, escondido entre a vegetação densa da caatinga. O pistoleiro disparou uma bala de ouro, atingindo diretamente o coração do vigário, que tombou imediatamente do cavalo. O impacto do projétil foi tão violento que causou a quebra de costelas e uma perfuração profunda, provocando morte instantânea.



Imagem 2 – O Padre morto. Ilustração de Georgino Jorge Júnior (1982).

Para todos verem: Desenho em preto e branco que retrata um homem caído de bruços no chão, com os braços estendidos e as pernas abertas. Ele veste uma batina longa e seu chapéu está jogado ao lado. A cena se passa em uma paisagem rural sob o sol a pino, com morros ao fundo e duas árvores. A imagem ilustra a morte simbólica do "Padre da Bala de Ouro", personagem central da obra de Simeão Ribeiro Pires.

Horas depois do crime, moradores da região encontraram o corpo do vigário caído de bruços, já sem vida. Ao seu lado, foi encontrada uma rosa branca, que possivelmente teria sido levada por ele para um ritual ou recebida de um fiel momentos antes de sua morte. A notícia do assassinato se espalhou rapidamente, gerando comoção e revolta entre a população humilde que o admirava. Logo, uma cruz foi erguida no local do crime, transformando-se em um marco simbólico da tragédia e perpetuando a lenda da "Bala de Ouro" (Pires, 1982).

Esse processo de ressignificação simbólica explica por que as narrativas sobre corpo fechado seguem padrões específicos, nos quais a invulnerabilidade é sempre desafiada por um método particular de anulação. Esse padrão aparece tanto nos relatos históricos quanto nas histórias literárias, reforçando a coerência interna dessa crença dentro da cultura popular.

A análise desses elementos evidencia que o corpo fechado não deve ser interpretado apenas como uma superstição ou um elemento folclórico. Ele é, antes, uma manifestação de um sistema de crenças que atravessa dimensões religiosas, sociais e narrativas. O fato de essa ideia estar presente tanto em documentos históricos quanto em textos literários demonstra sua importância dentro da construção do imaginário coletivo, sendo um reflexo das relações entre proteção, poder e identidade cultural.

3.6 A crença na literatura: Rosa e a fabulação do corpo fechado

Um dos nomes mais importantes da literatura nacional, Guimarães Rosa constrói, em seus contos, personagens profundamente enraizados no sertão mineiro, onde convivem durezas cotidianas, violência e o vigor das crenças populares. No conto “Corpo Fechado”, presente em *Sagarana* (Rosa, 1946), o autor explora a crença na proteção mística contra a morte, elemento simbólico marcante do universo sertanejo.

O protagonista, Manuel Fulô, é conhecido por ser astuto, falador e avesso à violência. Vive de pequenos "jeitinhos", sempre buscando escapar de problemas ao invés de enfrentá-los. Essa postura muda quando ele descobre que Targino, homem temido e violento, agrediu brutalmente sua irmã, Mariquinha, por ela desejar se casar com Nhô Augusto, amigo de Manuel. Indignado, ele decide agir e, temendo um confronto direto, recorre ao ritual do corpo fechado, visando se proteger espiritualmente diante do risco de morte.

O conflito entre os dois representa o choque entre duas formas de poder: o físico, representado por Targino, e o simbólico, invocado por Manuel através do ritual. No momento do confronto, Manuel sai ilesa dos disparos e mata Targino. Rosa, no entanto, não afirma se a proteção espiritual foi real ou coincidência, deixando no ar a ambiguidade que caracteriza boa parte de sua obra. O mistério permanece, abrindo espaço para diferentes leituras.

Dentro da lógica do sertão e da cultura popular, porém, a crença no corpo fechado se sustenta como verdade. O desfecho é lido pelos personagens como sinal de que Manuel estava, de fato, protegido pelas forças espirituais. Rosa, assim, constrói uma narrativa em que o fantástico e o real se entrelaçam, dando à crença um lugar legítimo na organização simbólica do mundo sertanejo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crença no corpo fechado, como demonstrado neste artigo, articula dimensões espirituais, sociais e simbólicas. Trata-se de uma prática ancestral com raízes afro-indígenas que funcionava como forma de proteção, afirmação de identidade e poder. Nas comunidades do norte de Minas, essa crença moldou lideranças, impôs respeito e ainda ecoa na memória popular. Ao ser representada na literatura e na oralidade, ganha contornos fabulosos, mas sua origem está firmemente ancorada nas vivências e nos saberes do povo sertanejo.

A análise das histórias e da literatura mostrou como essa ideia influenciou a forma como certos líderes e guerreiros foram vistos pela comunidade. Homens como Antônio Dó, Laurêncio Canaveira e o Padre da Bala de Ouro ficaram conhecidos não só pelos seus feitos, mas pela fama de que não podiam ser atingidos por tiros ou facadas. Essa proteção, no entanto, não era absoluta e, muitas vezes, os relatos destacam formas específicas de "abrir" essa defesa espiritual.

Os relatos populares e a literatura — como as obras de Guimarães Rosa — mostram que essa crença não servia apenas para dar segurança aos indivíduos, mas também ajudava a construir sua autoridade e respeito. No sertão, onde a justiça muitas vezes era feita pelas próprias mãos, a invulnerabilidade representava uma vantagem tanto na luta quanto no reconhecimento social. Ao mesmo tempo, a ideia de que essa proteção poderia ser quebrada reforçava que, no fim, ninguém escapava completamente da morte. O poder atribuído ao corpo fechado não é absoluto; ele é sempre parcial, provisório e tensionado pelo medo e pela memória da finitude. É nesse ponto que a morte atravessa silenciosamente essas práticas, não como ausência, mas como força estruturante.

Ao longo do tempo, essas histórias continuaram a ser contadas e adaptadas, mostrando que a crença no corpo fechado não é apenas um detalhe do passado, mas algo que ainda faz parte do imaginário das pessoas. Mais do que uma superstição, essa ideia reflete uma forma de entender o mundo onde força, espiritualidade e destino estão sempre entrelaçados.

REFERÊNCIAS

AMBRÓSIO, Manoel. **Antônio Dó**: o bandoleiro das barrancas. Petrópolis: Francisco de Vasconcelos, 1976. (Encontro com o folclore).

ARAÚJO, C. S. O imaginário afro-brasileiro de João Guimarães Rosa em São Marcos e Corpo Fechado. **Paralellus**: Revista Eletrônica em Ciências da Religião, Recife, v. 5, n. 10, p. 299-312, jul./dez. 2014.

BALEIRO, Zaurindo Fernandes. **Gameleiras**: dos primórdios à emancipação. Montes Claros: [s. n.], 2006.

BARROCA, C. S. O imaginário afro-brasileiro de João Guimarães Rosa. **Paralellus**, Recife, 2014.

BATISTA, R. E. C.; CARNEIRO, S. E. de M. (org.). **Da obra de Manoel Ambrósio Alves de Oliveira**: Antonio Dó – o bandoleiro das barrancas. Formiga (MG): Editora Unigala, 2024.

BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. Corpo fechado: tradição fetichista, as bolsas de mandinga ofereciam proteção contra males do corpo e do espírito e se popularizaram na Colônia. **Revista de História**, [s. l.], 12 set. 2007.

BORGES, E. Antônio Dó: o bandoleiro do Norte de Minas Gerais. **Revista Espaço Livre**, [s. l.], 2022.

BRAZ, Petrônio. **Serrano de Pilão Arcado**: a saga de Antônio Dó. 3. ed. Montes Claros: Editora Saramandaia, 2014.

BRAZ, Petrônio. **Serrano de Pilão Arcado**: a saga de Antônio Dó. São Paulo: Mundo Jurídico, 2006.

DASTUR, Françoise. **A morte**: ensaio sobre a finitude. Tradução: Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. (Coleção Enfoques. Filosofia).

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FELIPE, C. A. de A. **Antônio Dó**: os personagens. Representações do jagunço na literatura de Manoel Ambrósio e Petrônio Braz. 2018. Dissertação (Mestrado em Letras – Estudos Literários) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2018.

HOBSBAWM, E. **Bandidos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.

LISBOA, A. **Uma Odisseia do Norte de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Canaã, 1992.

MARTINS, S. **Antônio Dó** – a história verídica de um jagunço famoso. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1967.

MARTINS, S.; BRAZ, P. **Antônio Dó e o banditismo no sertão mineiro**. Montes Claros: [s. n.], 1976.

PIRES, S. R. **Gorutuba** – o padre e a bala de ouro. Montes Claros: Ed. do Autor, 1982.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. Negritudes e processos-rituais de morte: outras ancestralidades e manejos culturais. **Revista Nanduty**, São Paulo, v. 13, n. 21, p. 493–519, 2025.

RODRIGUES, R. M. A. Oralidade: as várias faces da vida de Antônio Dó. **Revista Fênix** – Revista de História e Estudos Culturais, Montes Claros, v. 2, n. 2, abr./maio/jun. 2005.

ROSA, J. G. **Sagarana**. São Paulo: Companhia das Letras, 1946.

SANTOS, J. C. **Serrano de Pilão Arcado**: as mitopoéticas do sertão são-franciscano na saga de Antônio Dó. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras – Estudos Literários) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2014.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèṣè e o culto Ègun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Juliani Borchardt da; COLVERO, Ronaldo Bernardino. Percepções de vida e de morte na prática dos benzimentos: alteridade, significados e imaginários nas relações de cura. **Revista do CEPA**, Chapecó, v. 37, n. 49, 2018.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc. Tradução: Mariano Ferreira. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2023.

Agradecimentos

Agradeço às almas - pelas memórias, pelos silêncios e pelos mistérios que continuam a nos guiar pelos caminhos da história e da fé.

Financiamento

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG.

Recebido em 31 de julho de 2025

Aceito em 08 de janeiro de 2026