

Hugo Fonseca Moreira

A TERRA É DE QUEM?

ANTÔNIO DÓ, SALUZINHO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL
DA VIOLÊNCIA NO SERTÃO NORTE-MINEIRO

EDITORA

Unimontes

A TERRA É DE QUEM?

ANTÔNIO DÓ, SALUZINHO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL
DA VIOLÊNCIA NO SERTÃO NORTE-MINEIRO

Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes

Wagner de Paulo Santiago

Reitor

Dalton Caldeira Rocha

Vice-Reitor

Ivana Ferrante Rebello

Pró-Reitora de Ensino

Marlon Cristian Toledo Pereira

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Maria das Dores Magalhães Veloso

Pró-Reitora de Pesquisa

Pablo Peron de Paula

Pró-Reitor de Planejamento, Gestão e Finanças

Rogério Othon Teixeira Alves

Pró-Reitor de Extensão

©Editora Unimontes

Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro

Editora Geral

Conselho Editorial

Maria Clara Maciel de Araújo Ribeiro

Gustavo Henrique Cepolini Ferreira

Ivana Ferrante Rebello

Leandro Luciano Silva Ravnjak

Luiz Henrique Carvalho Penido

Patrícia Takaki Neves

Tânia Marta Maia Fialho

Vanessa de Andrade Royo

Apoio:



Hugo Fonseca Moreira

A TERRA É DE QUEM?

ANTÔNIO DÓ, SALUZINHO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL
DA VIOLÊNCIA NO SERTÃO NORTE-MINEIRO



Laura Silveira Fabel
Projeto gráfico, capa e diagramação

Hugo Fonseca Moreira
Ilustrações

Agência LCR
Revisão linguística

Maria Clara Maciel de A. Ribeiro
Maria Gabriela de Souza
Luana Pereira Santos
Equipe editorial

Este livro foi selecionado por edital e submetido a parecer duplo-cego.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

M838t Moreira, Hugo Fonseca.
A terra é de quem? [livro eletrônico] : Antônio Dó, Saluzinho e a construção social da violência no sertão norte-mineiro / Hugo Fonseca Moreira. -- Montes Claros, MG : Editora Unimontes, 2026.
184 p. il. ; E-book (PDF)

Bibliografia.
Modo de acesso: world wide web
<http://www.editora.unimontes.br/index.php/ebook>

ISBN: 978-85-7739-808-9. E-book (PDF).

1. Norte de Minas – Sertão – Minas Gerais (MG). 2. Construção social da violência. 3. Disputas de terras - Sertão norte-mineiro. I. Moreira, Hugo Fonseca. II. Título. III. Título: Antônio Dó, Saluzinho e a construção social da violência no sertão norte-mineiro.

CDD 333.3181

Elaborado por Biblioteca Central Professor Antônio Jorge / Roseli Damaso – CRB-6/1892



O conteúdo desta obra, quando não houver indicação específica em contrário, é disponibilizado sob a Licença Creative Commons 4.0 Atribuição – Não Comercial – Sem Derivações. Os direitos desta edição pertencem à Editora Unimontes.

©Editora Unimontes

Campus Universitário Professor Darcy Ribeiro
Montes Claros - Minas Gerais - Brasil, CEP 39401-089 - Caixa Postal 126.
www.editora.unimontes.br | editora@unimontes.br

Filiada à



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	8
PREFÁCIO	14
1 O TEMPO DA PÓLVORA	20
A emboscada no Rio	20
A madrugada de Minas	23
O espaço liso e a terra de solta	30
A honra contra o papel	36
O exílio e a guerra de Felão	47
O fim do mito	57
2 O TEMPO DO ARAME	64
A geometria do roubo	64
O retorno e o estranhamento	71
A burocracia da violência	75
O cerco da caverna	84
O apagamento	92
3 A INVENÇÃO DO NORTE DE MINAS	100
A outra face de Janus	100
Os geraizeiros e o Cerrado	105
Os povos das águas	111
A resistência da memória (quilombos e indígenas)	116
4 A ANATOMIA DO MANDO	126
A metamorfose do coronel	126
A gramática da violência	136
A sociologia do medo e do silêncio	145
CONCLUSÃO	154
A figuração em disputa	154
REFERÊNCIAS	166
POSFÁCIO	176
SOBRE O AUTOR	183



APRESENTAÇÃO

O SERTÃO COMO TRINCHEIRA E COMO MÉTODO

O Sertão não é apenas paisagem; é fronteira. Não uma linha geográfica estática traçada em mapas escolares que divide estados, mas uma fronteira moral, histórica e sociológica, móvel e tensa, onde diferentes tempos e diferentes Brasis colidem. No Norte de Minas Gerais, essa colisão produziu uma história que, embora profunda e sangrenta, muitas vezes, permaneceu sussurrada nas varandas das casas de adobe, cantada em modas de viola, ou trancada em arquivos judiciais inacessíveis. A pergunta que dá título a este livro — *A terra é de quem?* — não é retórica. É o fio condutor de uma disputa que atravessa gerações, moldando as relações de poder

e definindo, muitas vezes, tragicamente, os destinos de gentes e territórios nesses sertões.

O leitor tem em mãos uma obra de natureza híbrida. Ela nasce de rigorosa pesquisa acadêmica, desenvolvida a partir de dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ). Fruto de anos de imersão em arquivos policiais e judiciários, bem como de escuta atenta dos sobreviventes e das lideranças rurais do Norte de Minas, este trabalho recusa, no entanto, a frieza do distanciamento científico tradicional.

Para a conversão da dissertação acadêmica neste livro, optou-se por um estilo de escrita que mantém o compromisso ético com a análise sócio-histórica, mas que se permite a liberdade da sociologia narrativa. A teoria sociológica de Norbert Elias¹ sobre as figurações, os conceitos de Gilles Deleuze e Félix Guattari² sobre os espaços liso e estriado, e as análises clássicas do coronelismo brasileiro não aparecem aqui como abstrações acadêmicas áridas, mas como forças vivas que empurram homens e mulheres reais para o abismo ou para a glória.

Cabe esclarecer ao leitor a natureza do pacto que propomos. Embora todos os eventos, datas e personagens centrais (Antônio Dó, Saluzinho, Coronel Nunes, Dr. Oswaldo) sejam reais e documentados, a narrativa assume, em momentos chave, a liberdade criativa de ficcionalizar cenas, diálogos e atmosferas. Esse recurso não deve ser lido como alegoria romântica ou desvio da verdade, mas como método de interpretação.

Dialogamos aqui com a antropologia de Roy Wagner e sua noção de invenção da cultura³. Para Wagner, a invenção não é o

1 Ver Elias (2001a; 2001b; 2011).

2 Ver Deleuze e Guattari (1997).

3 Ver Wagner (2010).

oposto da realidade, mas o ato criativo indispensável para torná-la inteligível. Ao inventar o diálogo não registrado entre um jagunço e seu patrão, ou ao descrever o silêncio de uma caverna sitiada, não estamos falsificando a história; estamos tentando acessar a densidade simbólica e emocional da experiência vivida que o documento frio do inquérito policial, muitas vezes, produzido sob a ótica do opressor, é incapaz de capturar. A ficção, nesse contexto, é ferramenta heurística para alcançar a verdade sociológica.

Para entender as histórias que se desenrolam nas páginas a seguir, é preciso primeiro desmontar um mito: o da unidade de Minas Gerais. O Estado não é um bloco monolítico — ele é uma entidade de duas cabeças, uma face de Janus que olha, simultaneamente, para direções opostas. De um lado, existe a Minas das montanhas, do ouro, do barroco e da burocracia, voltada para si mesma e para o Sul. Do outro, existe o Norte, os Gerais, a terra das chapadas abertas, do gado solto e do Rio São Francisco, voltada para a Bahia e para o Nordeste.

Este livro parte da premissa, iluminada pela antropologia de João Batista de Almeida Costa⁴, de que o drama do Norte de Minas reside no choque estrutural entre essas duas identidades. De um lado, a identidade mineira, marcada pela cultura da escrita (*literacy*), do segredo, da hierarquia e do controle estatal. Do outro, a identidade baianeira, marcada pela cultura da oralidade (*orality*), da festa, da franqueza e da autonomia. A história que narramos aqui é a do "englobamento" forçado do mundo baiano pelo mundo mineiro. É a crônica de como o sertão autônomo foi transformado em periferia dependente, e de como seus habitantes — vaqueiros, posseiros, quilombolas e indígenas — reagiram a esse cerco.

A estrutura da obra foi desenhada para guiar o leitor por essa transformação, não apenas cronologicamente, mas, estruturalmente, organizando-se em quatro movimentos distintos.

4 Ver Costa (1999; 2002).

No capítulo 1, mergulhamos no *Tempo da pólvora*. Aqui, a figura central é Antônio Dó, o célebre bandido, ou herói, do início do século XX. Sua trajetória não é tratada como um caso de polícia, mas como a personificação de uma era e de uma geografia: a do “espaço liso”. Dó vivia num sertão onde as cercas não existiam, onde o gado pastava, solto, na terra e onde a lei era garantida pela honra e pela palavra empenhada. Ele representa a “madrugada” de Minas, um tempo em que o Norte vivia de costas para o Estado, organizado por redes de parentesco e compadrio que operavam com eficácia à margem da justiça oficial. Sua luta contra a traição e contra as primeiras tentativas de cercamento é a luta do arcaico contra o moderno, da *orality* contra a *literacy*. Dó sucumbe não porque lhe faltasse coragem, mas porque o tempo histórico de sua liberdade estava sendo revogado pela chegada da burocracia republicana.

No capítulo 2, avançamos para o *Tempo do arame*. O cenário muda, drasticamente. A chegada da ferrovia e, posteriormente, a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) nos anos 1960 inauguram a era da modernização conservadora. O “espaço liso” é, violentamente, convertido em “espaço estriado”: quadriculado por cercas, vigiado por jagunços modernos e destinado à monocultura do eucalipto e à pecuária extensiva. O protagonista desse tempo é Saluzinho, o posseiro de Campo Redondo. Diferentemente de Dó, que respondia com bala, Saluzinho tenta responder com o direito. Sua tragédia revela a face mais perversa da invenção do Norte: a utilização da lei e do aparelho estatal para legalizar o roubo de terras.

Por meio da história de Saluzinho, dissecamos a “geometria do roubo” e a fraude da “terra de ausente” — o mecanismo jurídico pelo qual o Estado declarava vazio um território cheio de gente para entregá-lo ao capital especulativo. Aqui, a violência deixa de ser quente (passional, vingativa) para se tornar fria (técnica, administrativa). O algoz não é mais o coronel de barranco, mas o doutor, o advogado-fazendeiro que manipula o cartório e a polícia com a mesma destreza. A tortura da família de Saluzinho e o uso

de aparatos de guerra (dinamite, gás) contra um único camponês demonstram que, na lógica da Segurança Nacional aplicada ao latifúndio, o povo do sertão foi reclassificado como inimigo interno.

Mas o Norte de Minas não é feito apenas de heróis solitários. No capítulo 3, intitulado *A invenção do Norte de Minas*, ampliamos a lente para observar os sujeitos coletivos que sobreviveram ao massacre. Investigamos a formação das identidades que resistem nas margens do sistema: os Geraizeiros, guardiões do cerrado e da economia extrativista do pequi; os Vazanteiros, o povo anfíbio que teve seu ciclo de vida destruído pelas barragens que “domaram” o Rio São Francisco; e os territórios quilombolas da Jaíba e as aldeias Xakriabá, onde a memória da resistência persiste.

O capítulo é uma etnografia histórica da teimosia. Mostramos como a região foi inventada, politicamente, como lugar de carência e atraso para justificar a intervenção autoritária do Estado, e como, em resposta, as populações locais reinventaram suas identidades como trincheiras de luta. A malária, que outrora protegeu os quilombos da invasão branca, deu lugar à Constituição de 1988 como escudo. A identidade baianeira, estigmatizada como preguiçosa pela ética mineira do trabalho, é aqui resgatada como uma ética de vida, de festa e de solidariedade que se opõe à lógica predatória do deserto verde.

Finalmente, no capítulo 4, *A anatomia do mando*, realizamos a síntese teórica. Dialogando com autores como Victor Nunes Leal e Raymundo Faoro, mas sempre com os pés fincados na poeira do sertão, analisamos como o poder se reproduz. Dissecamos a metamorfose do Coronel em Doutor e explicamos como o “mando” não é estrutura estática, mas figuração dinâmica que precisa ser renovada, diariamente, por meio da pedagogia do medo e da administração do silêncio.

Mostramos como a *literacy* (o domínio da escrita e da lei) foi usada como arma de guerra contra a *orality* (a cultura popular), criando um abismo onde o direito do pobre desaparece. Mas concluímos, também, que essa dominação nunca é total. A “oração moral”

A TERRA É DE QUEM?

do sertanejo — a memória que se recusa a esquecer os agravos e que celebra seus heróis à revelia da história oficial — mantém aberta a disputa. O Norte de Minas é um território em tensão permanente, onde a hegemonia do latifúndio é, constantemente, e desafiada pela persistência da vida comunitária.

A escrita deste livro foi atravessada por uma urgência pessoal e política. Como pesquisador nascido e criado no Norte de Minas, filho de geraizeira e de pai com raízes em comunidade negra rural, carrego essas tensões na própria biografia. A sociologia que pratico aqui não é neutra; é engajada na compreensão profunda das dores e das potências dessa gente.

Ao percorrer estas páginas, o leitor encontrará o cheiro do Rio São Francisco, a poeira da estrada boiadeira, o medo do oficial de justiça e a coragem da teimosia. Mas encontrará, sobretudo, uma análise sobre como o Brasil se constrói e se destrói em suas margens. O que aconteceu com Antônio Dó e Saluzinho não é fato do passado regional; é parábola da formação nacional. Eles nos ensinam sobre a privatização do Estado, sobre a violência como método de governo e sobre a incapacidade das nossas elites de conviver com a diferença.

A terra é de quem? é, portanto, um convite para olhar o Brasil profundo não como museu de coisas velhas, mas como espelho de conflitos que ainda não resolvemos. O Sertão não acabou; ele apenas mudou de armas. E enquanto a terra for vista como mercadoria e não como mãe, a pergunta que intitula este livro continuará ecoando, sem resposta definitiva, nos ventos que varrem os Gerais.

Bem-vindos ao Sertão. Mas entrem com cuidado: o chão aqui é feito de memória, e a memória, como se sabe, queima.

O autor.

Norte de Minas, dezembro de 2025.

PREFÁCIO

Em *A terra é de quem?*, é apresentado ao leitor um drama social e histórico, ocorrido na história de Minas Gerais e vivido por dois agentes que se tornaram centrais para se conhecer os conflitos entre *mundus* sociais na história norte mineira – Antônio Do e Saluzinho. A abordagem revela a construção social da violência na luta pela terra no Sertão dos Gerais. São dois momentos distintos, afastados por meio século de trajetória, em que ocorrem profundas transformações no *mundus* social das gentes sertanejas, em que se chocam lógicas, modos de ser de viver e práticas distintas vindas das Minas e que se opõem. Em cada um dos eventos narrados pelo autor, é oferecida uma visão sobre o conteúdo e a motivação para a escrita.

Essa motivação procura confrontar a perspectiva de uma das partes envolvidas nos conflitos que marcam a luta pela terra na região – esse ser norte mineiro, sujeito sem eira e nem beira, um tipo considerado “bravo” e sem cultivo civilizacional. Hugo Fonseca Moreira, pesquisador nascido e criado no Norte de Minas, filho de geraizeira e de pai com raízes em comunidade negra rural, carregou essas tensões em sua própria biografia. A sociologia que o autor pratica em seu estudo não é neutra; é engajada na compreensão profunda das dores e das potências dessa gente.

Então, procura mergulhar na temática que sempre motivou a busca de saber mais sobre os fatos e eventos que, por meio de extremadas violências, deram profunda modificação ao significado da terra, que antes era aberta a todos os membros das coletividades circunvizinhas, com a introdução de outra lógica prática, simbólica, excludente e discriminatória entre as partes envolvidas.

Em Vargem Bonita, localidade vizinha ao rio São Francisco, mulheres adultas, jovens e crianças sendo estupradas enquanto os homens dançavam nus, em uma roda sob o comando e a ação de policiais, oriundos da capital do Estado, que buscavam capturar Antônio

Dó. E, em Serra Azul, uma mulher – despida na frente dos filhos, amarrada pelos pés e dependurada de cabeça para baixo num galho robusto de umbuzeiro – foi, então, açoitada com varas verdes de feijão-andu. Golpe após golpe, os policiais perguntavam pelo paradeiro de seu esposo, o Saluzinho. Enquanto a mãe sangrava e gritava, as crianças, paralisadas pelo pavor, foram obrigadas a assistir ao suplício e a comer feijão misturado com terra do chão.

Considerando que, em Minas Gerais, existe, desde o passado mais distante, uma sociedade dividida em opostos de tempo de historicidade, de formação cultural e de tipo de economia que, imbricados, consolidaram a sociedade estadual, de participação distinta nos benefícios políticos e sociais, o autor focaliza a questão da terra – seguindo a lógica das oposições e trazendo, por um lado, Antônio Dó e Felão, agentes históricos que se confrontam no “tempo da pólvora” e, por outro, Saluzinho e Dr. Oswaldo Alvez, do “tempo do arame” – enquanto evidencia que conciliação, na mineiridade, é somente para os tais “mineiros”, ao passo que os tais “baianos” são marginalizados dessa tal “virtude” mineira.

O drama do Norte de Minas reside no fato de ser a metade que o nome do Estado esconde, a parte "Gerais", que foi submetida, mas nunca considerada importante. Essa divisão se deve a compreender que a sociedade estadual se coloca como o deus Janus, que olha, simultaneamente, para direções opostas: uma face volta-se para a montanha e para o ouro, a outra para a chapada e para o gado. E, apoiando-se na historiografia elevada à condição de luminosidade, o autor afirma que

a construção da identidade "mineira", como hegemônica e homogeneizante, é analisada por autores como Fernando Correia Dias (1971), Sylvio de Vasconcellos (1968) e Maria Arminda do Nascimento Arruda (1999), que descrevem a "mineiridade" como uma mitologia política centrada na herança do ouro e na conciliação, que tende a invisibilizar as outras matrizes culturais do estado, especialmente a matriz sertaneja/baiana.

Ao focalizar a questão da terra trazendo os opostos Antônio Dó e Felão, agentes históricos que se confrontam no “tempo da pólvora” e, por outro lado, Saluzinho e Dr. Oswaldo Alvez do “tempo do arame”, fica

exposto que conciliação na mineiridade é somente para os tais “mineiros” e que os tais “baianos” são marginalizados dessa tal “virtude” mineira. Sendo assim, a dicotomia entre “Minas” e “Gerais” não era apenas geográfica; era existencial. O sertão não se via como periferia de Ouro Preto; via-se como centro de si mesmo. O Rio São Francisco era a “Rua Principal” do Brasil para aquela gente, a artéria que trazia o sal, a notícia e a cachaça.

Baseado em pesquisa documental e memória oral, o livro investiga a transição do mando tradicional, regido pela honra e pela pólvora, para a modernização conservadora, marcada pela cerca de arame e pela fraude burocrática. Através das trajetórias de lideranças sertanejas e da resistência de comunidades tradicionais, denuncia-se a “invenção” política da região como periferia atrasada. A narração sociológica evidencia a recorrente oposição entre o *mundus* social sertanejo autônomo e as estruturas de poder mineiras que tentam domesticá-la, revelando a perenidade do conflito agrário brasileiro. Ao abordar os dois conflitos ocorridos em meio século na história estadual, fica evidente que o sertão não acabou; ele apenas mudou de armas. Para o autor, enquanto a terra for vista como mercadoria e não como mãe, a pergunta que intitula esse livro continuará ecoando, sem resposta definitiva, nos ventos que varrem os Gerais. Hugo Fonseca Moreira então se pergunta e dá título a esse livro — *A terra é de quem?*. Ela não é retórica; é o fio condutor de uma disputa que atravessa gerações, moldando as relações de poder e definindo, muitas vezes de forma trágica, os destinos de gentes e territórios nesses sertões.

Em síntese, o estudo é construído por pares de oposição do conflito entre os “Gerais” e as “Minas”, que são fundantes dessas duas sociedades que foram fundidas para dar formação a Minas Gerais, que assim obterá sua dualidade. Ao “tempo da pólvora”, regido pela honra, opõe-se o “tempo do arame”, dominado pela fraude cartorial que revela a “geometria do roubo”: o mecanismo burocrático que transformou o sertão livre em “terra de ausente” para entregar ao latifúndio, retirando-lhe o valor de uso para impor-lhe o valor de troca.

Este é um importante estudo que amplia a leitura que vem sendo construída a partir de pesquisas dos docentes e discentes da Universidade Estadual de Montes Claros, onde o autor fez o curso de Ciências Sociais.

E como tal, sua importância está em tornar explícito que a "invenção" do Norte de Minas começou, não como um projeto de integração, mas, como um processo de exclusão. Essa "invenção" do Norte como região problema, como lugar de carência, seca e submissão, foi uma construção discursiva deliberada. Mas essa invenção nunca foi completa, porque falhou no ponto crucial: não conseguiu capturar a alma do povo.

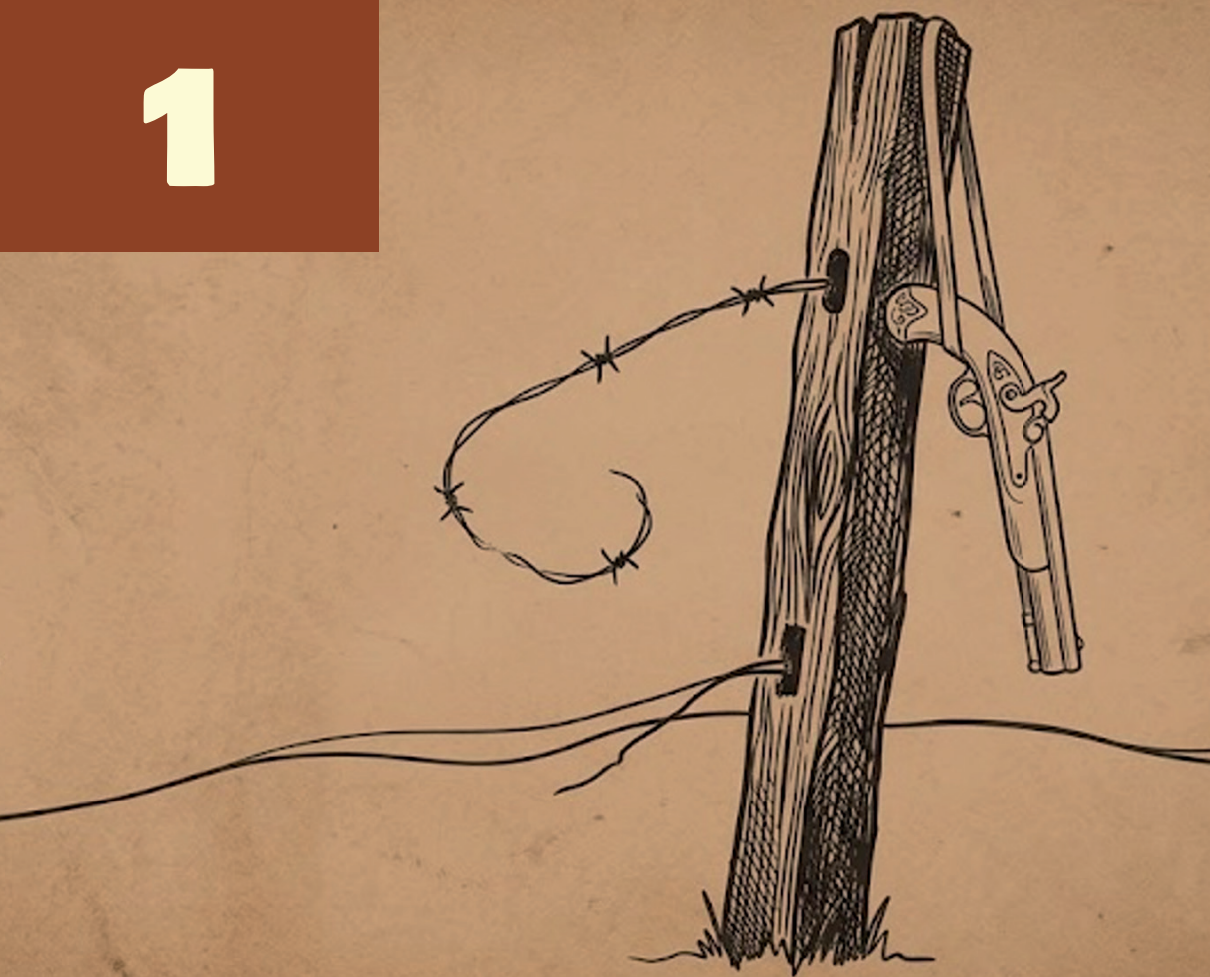
A região foi inventada como periferia para que o centro pudesse brilhar. E a compreensão da exclusão pode ser lida a partir do conflito pela terra, que não era apenas por hectares; era por modelos de mundo. De um lado, a civilização do couro, horizontal e aberta, em que o direito se fazia na prática do convívio. Do outro, a civilização do papel, vertical e fechada, na qual o direito se fazia na abstração da lei. E, mesmo passados mais de meio século desde o conflito entre Saluzinho e Doutor Oswaldo, em Serra Azul, o Norte de Minas é, ainda, um território em tensão permanente, onde a hegemonia do latifúndio é, constantemente, desafiada pela persistência da vida comunitária. Daí a importância de se ter acesso a este livro. Hugo Fonseca Moreira conclui seu estudo afirmando que o Norte de Minas não é um cenário estático de dominação; é um campo de tensão permanente. Georg Simmel nos lembra que o conflito não é uma anomalia ou uma doença social; o conflito é uma forma de socialização, é a prova de vida de uma sociedade. A região não "tem" conflitos; ela é o conflito. A sociedade norte-mineira se constitui no atrito diário entre a cerca e o alicate, entre a monocultura e a roça de toco.

Essa visão sintética que apresento tem como objetivo despertar no leitor – tanto o nativo, procurando conhecer a realidade de sua sociedade, quanto o estudioso, buscando retirar da invisibilidade os fatos acontecidos na trajetória histórica do conflito entre os “Gerais” e as “Minas”. Afirmo que o mergulho nas páginas seguintes reforçará para o leitor a importância deste estudo, em que se procurou responder com clareza a questão que escancara uma sociedade que ideologiza a unidade, mas pratica a exclusão, escondendo a dualidade de sua constituição desde sua formação.

João Batista de Almeida Costa.

Montes Claros-MG, março de 2026.

1



O TEMPO DA PÓLVORA

A EMBOSCADA NO RIO

O Rio São Francisco corria escuro e livre, obedecendo apenas à lei da gravidade e das cheias, quando o barulho começou. Primeiro foi um tremor surdo, propagando-se pela água como o prenúncio de um monstro submerso. Depois, o sopro ritmado de uma caldeira, misturando o cheiro de lenha queimada ao odor antigo de lama e peixe. No rancho de palha onde aguardavam, Antônio Dó¹ ergueu a cabeça antes dos outros. Aquele som não pertencia à gramática do sertão; não era bicho, não era vento, não era remada. Era o ruído da modernidade mecânica invadindo um mundo que ainda vivia no tempo da natureza.

Lá fora, a correnteza batia nas pedras com a familiaridade de séculos, mas o ronco metálico que quebrava a madrugada anunciava uma ruptura. Quando a silhueta do vapor *Saldanha Marinho*² despontou na curva, cortando a neblina com sua proa de aço, os homens compreenderam. Aquele navio não trazia comércio nem parentes; trazia a “ferragem” do Estado. Era a burocracia de Belo Horizonte materializada em toneladas de ferro, vindo impor a geometria da ordem sobre a fluidez das águas livres. O acordo de paz que haviam prometido a Dó não chegaria por aquela chaminé. A máquina dizia “guerra”.

O vapor atracou em São Francisco com estalos de metal contra madeira, um som áspero de conquista. Do convés, não

1 A reconstrução da trajetória de Antônio Dó aqui empreendida dialoga com a historiografia regional, mas incorpora, conscientemente, elementos da narrativa literária de Petrônio Braz — especialmente, de sua obra *Serrano de Pilão Arcado* (Braz, 2006) — que, embora se trate de novela histórica, é referência fundamental para a compreensão do imaginário em torno do personagem. Importa ressaltar que parte da galeria de personagens e situações narradas — embora careça de comprovação documental nos arquivos policiais — possui existência plena na memória social do Norte de Minas. Antônio Dó é um sujeito que habita, simultaneamente, dois mundos ontológicos: o mundo físico e histórico, atestado pela materialidade dos inquéritos e jornais da época; e o mundo abstrato e mítico, forjado na oralidade e na literatura. Os elementos ficcionais não são descartados como inverdades, mas integrados como componentes da verdade simbólica do líder, pois é no terreno da lenda que sua autoridade política e seu “corpo fechado” se tornaram fatos sociais tangíveis para a população sertaneja. Sobre a biografia histórica do líder sertanejo, ver também Ambrósio (1976) e Silva (2022).

2 O vapor *Saldanha Marinho*, assim como outras embarcações da época (o *Benjamim Guimarães*, por exemplo), foi vetor fundamental de transporte e, eventualmente, de deslocamento de tropas no Rio São Francisco. Para um detalhamento sobre a história dessas embarcações, ver Diniz, Diniz e Mota (2009).

desceram vaqueiros ou negociantes, mas uniformes. Eram homens do 1º Batalhão, liderados pelo Alferes João Batista de Almeida, seguidos por cabos e soldados cujas botas de couro rígido pisavam no barranco com a arrogância de quem traz a lei no coldre. Eles representavam a força do centro político, descendo as montanhas para disciplinar o “norte bárbaro”³. Ali, no cais, a lógica do arquivo e da hierarquia militar desembarcava para confrontar a lógica da palavra e da honra pessoal.

Quando a tropa marchou rumo à comunidade Fazenda Boa Vista, a poeira fina do caminho levantou-se como se a própria terra rejeitasse o peso daqueles passos. A mata observava em silêncio. Dó e seus homens, invisíveis entre os galhos e as sombras, eram parte daquela geografia, enquanto os soldados eram corpos estranhos, peças de um xadrez urbano perdidas num tabuleiro que desconheciam. O vento carregava o cheiro de óleo da embarcação e o suor frio do medo. Nenhum dos militares sabia, mas ao invadirem aquele espaço liso⁴, sem cercas e sem mapas, caminhavam, caminhavam em direção a um silêncio tático, preparado por quem lia o mato como se fosse livro aberto.

A emboscada não foi apenas um ataque; foi a colisão entre dois mundos. Um estalo curto, seguido de uma rajada de sombras, e a ferragem do Estado encontrou o chumbo do sertão. Francisco Cecílio Mendes tombou sem grito; o Alferes João Batista, símbolo da autoridade delegada, caiu com o peito aberto, o chapéu rolando na terra que viera subjugar. Um a um, os nomes da lista oficial apagavam-se diante da pólvora dos rebeldes⁵. Quando o último eco do tiroteio cessou, o rio continuou a correr, indiferente ao sangue,

3 A categorização da região como lugar de “barbárie” em oposição à “civilização” das minas e montanhas é um tema central na sociologia política de Minas Gerais. Essa construção discursiva serviu historicamente para legitimar intervenções estatais violentas. Para a discussão sobre as categorias Norte de Minas e Vale do Jequitinhonha e a dicotomia mineiros/baianeiros, ver a tese de Costa (2002).

4 O conceito de Espaço Liso (*Espace Lisse*) é apropriado da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Nestes termos, o sertão de Antônio Dó configura-se como um espaço de vetores e trajetos livres, onde a terra é ocupada sem ser contada, em oposição ao Espaço Estriado (*Espace Strié*) do Estado, caracterizado pela métrica, pela cerca e pelo controle burocrático (Deleuze; Guattari, 1997).

5 O episódio do combate e da morte do Alferes João Batista é narrado em diversas fontes, variando em detalhes, mas convergindo no impacto que teve para o recrudescimento da perseguição policial. Sobre a oralidade e as várias faces dessa história, ver Rodrigues (2005).

reafirmando que ali, naquelas margens, a máquina do governo ainda podia sangrar. Antônio Dó, imóvel no escuro, sabia que havia vencido a batalha, mas que a guerra contra o vapor — contra o tempo que ele representava — estava apenas começando.

A MADRUGADA DE MINAS

Quando a família de Benedito e Sebastiana deixou Pilão Arcado, no sertão da Bahia, em 1878, eles não estavam exatamente migrando para um lugar estranho. Eles estavam apenas descendo o rio. A travessia para a margem mineira do São Francisco não representava, para aquela gente, uma ruptura de mundo, mas uma continuidade de paisagem e de alma. O rio que banhava Pilão era o mesmo que lambia os barrancos de Pedras dos Angicos; a caatinga que arranhava a pele lá era a mesma que oferecia refúgio aqui. Eles não se sentiam entrando em “Minas Gerais” — aquela terra de montanhas, ouro e gente desconfiada de que ouviam falar —, mas penetrando mais fundo nos “Gerais”, uma extensão natural dos currais baianos onde a vida sempre correu solta, guiada pelo ciclo das águas e pelo rastro do gado.

A região onde desembarcaram carregava nome oficial nos mapas do Império, mas na prática obedecia a uma geografia muito mais antiga e resiliente: a dos Currais da Bahia⁶. Durante séculos, aquele vasto território que se estendia pelas margens do Velho Chico funcionou como anexo econômico e cultural do Nordeste, voltado para Salvador e para o Recife, e não para o Rio de Janeiro ou Ouro Preto. A descida da família de Dó repetia, com atraso de dois séculos, o movimento de ocupação que definira o perfil daquele chão. Ali, a bússola apontava para o norte, para a foz, para

6 A expressão “Currais da Bahia” refere-se ao processo histórico de ocupação das margens do Rio São Francisco, impulsionado pela pecuária extensiva proveniente do recôncavo baiano. Essa dinâmica criou uma unidade cultural e econômica que ligava o atual Norte de Minas ao Nordeste, distinta da dinâmica mineradora do centro-sul da capitania. Sobre isso, ver Costa (2002).

o mar distante que recebia o rio, e não para o sul das serras que bloqueavam o horizonte.

A história oficial, escrita pelos letrados das cidades do ouro, costumava chamar aquele tempo e aquele lugar de “a madrugada de Minas”. Era uma forma poética, mas diminutiva, de dizer que a civilização do sertão era apenas um prelúdio, uma escuridão que antecedeu o brilho solar das minas gerais. Mas para Benedito, Sebastiana e o pequeno Antônio, aquilo não era madrugada coisa nenhuma: era o meio-dia de uma cultura vibrante. Eles chegavam a um lugar que já tinha donos, santos, feiras e guerras muito antes de a primeira pepita ser lavada no Ribeirão do Carmo. A tal “madrugada” era, na verdade, uma sociedade completa e autônoma que o Sul insistia em não ver.

O fantasma fundador daquela terra não era um inconfidente letrado, mas um bandeirante rude e prático: Matias Cardoso de Almeida⁷. Vindo de São Paulo no século XVII, ele não subiu as serras para catar ouro; desceu ao rio para caçar índios e fundar currais. A vila de Morrinhos (hoje Matias Cardoso), com sua igreja monumental erguida em plena caatinga, era a prova de pedra e cal de que ali havia um projeto de permanência anterior e distinto do projeto minerador. A figuração social que Dó encontraria não nascera da fiscalização do quinto real, mas da liberdade violenta e negociada das bandeiras que viraram fazendas.

Essa origem distinta forjou uma identidade que a família de retirantes reconheceu imediatamente. O povo dali não era mineiro no sentido que os livros ensinavam. O mineiro clássico, moldado pela vigilância colonial e pela geografia das montanhas, era descrito como ensimesmado, dúbio, econômico nas palavras e desconfiado até da própria sombra. Vivia atrás de muralhas, com medo do fisco

7 Matias Cardoso de Almeida, bandeirante paulista, foi figura central na dizimação das populações indígenas e na fixação dos primeiros núcleos de povoamento estável na região, estabelecendo fazendas de gado que serviriam de base para a sociedade sertaneja. Sobre a formação dessa elite fundiária e o “coronelismo” no Médio São Francisco, ver Souza (2007).

e do vizinho. O povo do rio, ao contrário, era o baiano: aberto, franco, dado a rompantes de alegria e de raiva, extrovertido como a paisagem das chapadas que se estendem sem fim⁸.

Antônio cresceria ouvindo essa língua solta, aprendendo que a palavra dada valia mais do que o papel escrito, e que a casa devia estar sempre aberta para o viajante — traços de hospitalidade que o mineiro da serra considerava imprudência. A cultura política daquela região foi “nutrida nas ordens sociais metropolitanas” da Bahia, mas adaptada à dureza do sertão. O Norte-mineiro, ou baiano, não escondia o jogo; ele o jogava em praça pública, fosse na festa do padroeiro ou na briga de faca. A transparência das relações era a norma, em oposição ao segredo que governava as Minas do Ouro.

A chegada à Fazenda Boa Vista inseriu a família nessa trama. A terra que ocuparam não foi comprada em cartório; foi cedida no fio do bigode, num acordo que misturava favor e obrigação, típico daquele espaço liso onde as cercas ainda eram raras. O conceito de propriedade ali não era o do Código Civil, mas o do uso. A terra era de quem nela plantava, criava e, se necessário, matava. Era um território regido pela *orality* (oralidade), onde a memória dos velhos valia como escritura, em contraste com a *literacy* (escrita) que o Estado tentaria impor décadas mais tarde⁹.

Nesse cenário, a dicotomia entre Minas e Gerais não era apenas geográfica; era existencial. O sertão não se via como periferia de Ouro Preto; via-se como centro de si mesmo. O Rio São Francisco era a Rua Principal do Brasil para aquela gente, a artéria que trazia o sal, a notícia e a cachaça. Enquanto as cidades do ouro decaíam com o fim da mineração, os currais do São Francisco mantinham sua

8 A construção das identidades Mineiro e Baiano como categorias opostas e complementares é o eixo central da tese de Costa (2002). O autor demonstra como a mineiridade (associada à ordem, à montanha e à administração) se constitui por meio do englobamento e da subordinação da baianidade (associada à desordem, à planície e à festa).

9 A tensão entre *orality* (oralidade) e *literacy* (cultura escrita) é aqui empregada como chave analítica para compreender o conflito fundiário. Enquanto a posse tradicional se legitima na palavra e na memória (oralidade), a propriedade moderna imposta pelo Estado exige o documento e o registro (escrita/eetramento), criando uma assimetria de poder que desfavorece o sertanejo.

vitalidade rústica, alimentando o país com carne e couro. A madrugada, afinal, tinha durado trezentos anos, e o sol do Estado ainda demoraria a queimar aquelas paragens.

Mas a tensão já estava no ar. A família de Dó, vinda de Pilão Arcado, trazia no corpo a memória das secas e das disputas, e encontrava no Norte de Minas um espelho daquela mesma luta. Eles não sabiam, mas estavam pisando numa falha geológica social. A região era o ponto de atrito entre dois projetos civilizatórios: o projeto baiano-sertanejo (autônomo, mestiço, fluvial) e o projeto paulista-mineiro (centralizador, branco, estatal). Antônio Dó seria o fruto indesejado desse choque tectônico.

Assim, a infância de Dó não foi vivida à sombra das igrejas barrocas ou da Inconfidência Mineira, mas sob o sol esturricante das vazantes e dos tabuleiros. Ele foi forjado na civilização do couro, onde o homem valia pelo que montava e pelo que dizia. O tempo da pólvora que ele viria a protagonizar não foi uma invenção sua; foi a resposta necessária de uma cultura que, acostumada à vastidão do horizonte, de repente se viu obrigada a lidar com a estreiteza da lei que vinha das montanhas.

A vida na Fazenda Boa Vista seguia o ritmo do “tempo da solta”¹⁰, uma temporalidade que não se media pelo relógio da fábrica, mas pelo ciclo da natureza. Ali, o gado era criado solto, sem cercas, misturando-se nos chapadões comunais e nas veredas úmidas. O boi não era apenas uma mercadoria, era o elo que unia os homens. Para saber de quem era um garrote, olhava-se o ferro queimado no couro, não uma escritura guardada no cofre. Esse sistema exigia uma confiança absoluta entre vizinhos: o vaqueiro que encontrava o gado alheio tinha o dever moral de devolvê-lo. A solta não era bagunça; era um pacto social sofisticado, baseado na honra e na

10 O “tempo da solta” designa o regime de uso comum das terras (chapadões e gerais) para a criação de gado solto, característica marcante da economia sertaneja antes do advento da modernização agrícola e do fechamento dos campos com arame farpado. Essa prática moldou não apenas a economia, mas a sociabilidade e o senso de liberdade do vaqueiro (Costa, 2002; Braz, 2006).

reciprocidade, que permitia aos pobres, como Benedito, terem sua pequena criação ao lado dos grandes rebanhos dos coronéis.

Essa economia gerava uma sociedade de abundância alimentar que contrastava violentamente com a escassez histórica das Minas Gerais. Enquanto nas vilas do ouro, nos séculos passados, a fome era uma companheira constante — pois a obsessão pelo metal impedia o plantio —, no Norte, a mesa era farta. O rio dava o peixe (o surubim, o dourado), a vazante dava o milho e o feijão, o cerrado dava o pequi e o buriti, e o curral dava a carne e o leite. A tal “madrugada”, que os historiadores do sul pintavam como atraso, era na verdade um tempo de barriga cheia. O sertanejo podia não ter dinheiro no bolso, mas tinha “de comer” o ano inteiro. Essa autonomia alimentar era a base de sua liberdade: quem não precisa comprar comida não precisa baixar a cabeça para patrão.

O comércio, quando acontecia, viajava pelas águas. O Rio São Francisco não era apenas uma barreira; era a estrada líquida que conectava aquele mundo ao sal, à pólvora e às notícias que vinham da Bahia. Os vapores e as barcas traziam tecidos de chita, ferramentas de ferro e os rumores da política distante. Mas traziam, sobretudo, a confirmação de que o Norte pertencia a outra bacia cultural. O sotaque, a música, a culinária — tudo ali cheirava a Nordeste. A identidade baiana não era invenção teórica; era prática diária de extroversão e festa. Ao contrário do mineiro da montanha, que economizava gestos e palavras, o povo do rio celebrava a vida com estardalhaço, em folias de reis que duravam semanas e em batuques que varavam a noite.

Essa alegria, no entanto, era vista com desconfiança pelos olhos de fora. Para os administradores de Ouro Preto e, depois, de Belo Horizonte, essa festa era sinal de indolência e desordem. O preconceito contra o baiano começou a ser gestado aí: o sujeito que não acumulava, que trabalhava apenas o necessário para viver bem e gastava o resto do tempo na socialidade, era inútil para a lógica do capital nascente. A ética do trabalho mineira — poupadora, austera, calvinista à sua maneira — chocava-se com a ética da vida sertaneja. Antônio Dó cresceu ouvindo

que seu povo era atrasado, sem entender por que a vida farta e alegre que levavam precisava ser consertada pelo progresso.

O isolamento político da região funcionava, paradoxalmente, como proteção. A distância das capitais significava que o Estado era ficção distante. A lei que valia era a lei local, personificada na figura do chefe. Esse coronelismo antigo não era apenas exploração; era também sistema de amparo. O coronel, antes de ser o político que pedia votos, era o padrinho que batizava as crianças, o juiz que resolvia as brigas de cerca, o provedor que distribuía remédios na doença. Havia certa intimidade patriarcal que, embora desigual, criava laços de obrigação mútua. Benedito, ao se instalar na Boa Vista, entrou nessa teia: tornou-se “homem de alguém”, o que lhe garantia o direito de estar ali.

Mas, à medida que Antônio crescia e se tornava homem feito, os ventos começaram a mudar. O final do século XIX trouxe a República e, com ela, uma nova voracidade sobre o território. A política deixou de ser apenas questão de prestígio familiar para se tornar disputa pelo controle da máquina pública e, conseqüentemente, da terra. Os novos chefes locais, agora chamados de Doutores ou Intendentes, começaram a olhar para os chapadões comunais com outros olhos. O espaço liso da solta, onde todos conviviam, começou a ser visto como terra devoluta, pronta para ser apropriada e cercada.

Foi nesse momento que a ferragem começou a substituir o costume. As primeiras cercas de arame surgiram tímidas, cortando caminhos antigos, bloqueando o acesso à água de quem não tinha título. O agrimensor, figura até então rara, passou a ser visto com mais frequência, medindo o imensurável, transformando a geografia vivida em polígonos de papel. Para a família de Dó, que possuía a terra pela posse e pela palavra, aquilo era um prenúncio de guerra. A *literacy* — o mundo da escrita, do cartório, do documento carimbado — avançava sobre a *orality* do sertão como praga silenciosa.

A tensão entre Mineiros e Baianos saiu do campo cultural para o campo do poder. A elite local, ao se alinhar com a nova capital (Belo Horizonte, fundada em 1897), começou a adotar os modos

e a lógica do Sul. Queriam civilizar o Norte, o que significava, na prática, submeter a população cabocla e negra à ordem da propriedade privada exclusiva. O jeito baiano de viver — solto, comunitário — passou a ser criminalizado. A polícia, que antes aparecia pouco, tornou-se o braço armado dessa mineiridade imposta, vindo não para proteger, mas para disciplinar.

Antônio Dó, jovem e observador, percebeu que o mundo de seu pai estava ruindo. O respeito que Benedito conquistara com o trabalho já não bastava para garantir a segurança da família. As alianças políticas tornaram-se voláteis. Os Morcegos e os Gaviões — as facções locais — já não disputavam apenas a honra, mas o monopólio da força e da terra. Ser amigo do coronel continuava importante, mas agora o coronel exigia mais e entregava menos. O contrato de favor, que sustentara a paz precária da “madrugada”, estava sendo reescrito unilateralmente pelos poderosos.

A madrugada de Minas, portanto, não estava acabando com a chegada da luz do progresso; estava acabando com a chegada da sombra da ganância. O sertão autônomo, que olhava para a Bahia e vivia do rio, estava sendo forçado a olhar para Minas e a viver da obediência. A violência que explodiria em breve não seria ato de barbárie de bandido; seria a reação desesperada de uma sociedade que se recusava a ser engolida.

Nesse cenário de transição, Antônio não era ainda o “Dó”; era apenas um sertanejo que amava sua terra e sua liberdade. Mas ele carregava no sangue a herança dos vaqueiros de Pilão Arcado e a memória das lutas antigas. Ele sabia, instintivamente, que a palavra de um homem valia mais do que a tinta de um juiz. E quando a justiça dos homens de papel falhasse — como falharia tragicamente —, ele estaria pronto para recorrer à justiça da pólvora.

A vida na Boa Vista, que parecia eterna em sua repetição de safras e crias, estava com os dias contados. O tempo da solta agonizava. As cercas invisíveis da política estavam se fechando em torno do pescoço dos posseiros. E o Rio São Francisco, testemunha muda de tantas histórias, continuava a correr para o mar, alheio ao fato de

A TERRA É DE QUEM?

que, em suas margens, uma guerra estava sendo preparada. Uma guerra não por território, mas por existência.

Foi assim que a invenção do Norte de Minas começou¹¹: não como projeto de integração, mas como processo de exclusão. A região foi inventada como periferia para que o centro pudesse brilhar. E homens como Antônio Dó foram inventados como bandidos para que a polícia pudesse ter a quem caçar. Mas antes da caçada, houve a vida. E foi essa vida — farta, alegre, baianeira — que Dó tentaria defender até a última bala.

O palco estava montado. Os atores tinham tomado suas posições. O Mineiro (o Estado, o Burocrata) estava armado com a lei. O Baiano (o Sertanejo, o Posseiro) estava armado com a coragem. O choque entre esses dois Brasis, que convivem mal dentro de Minas Gerais, seria a faísca que incendiaria a pólvora. E quando a pólvora queimasse, iluminaria não apenas o destino de um homem, mas a alma ferida de uma região inteira.

A Madrugada chegava ao fim. O sol que nascia agora era vermelho. E Antônio, filho do sertão e do rio, teria de escolher entre curvar-se à nova ordem ou permanecer de pé, mesmo que isso significasse se tornar, para sempre, um fora da lei.

O ESPAÇO LISO E A TERRA DE SOLTA

A Fazenda Boa Vista, onde a família de Benedito se fixou, não era uma propriedade no sentido geométrico que os cartórios de hoje entendem. Não havia linhas retas desenhadas no chão, nem estacas de maçaranduba pintadas de branco para dizer onde começava o meu e terminava o seu. Ali, a terra existia sob o regime antigo da *solta*. Era um território vasto, fluido e contínuo, que os filósofos

11 A invenção do Norte de Minas representa, portanto, conceituação sociológica para compreender como a região foi produzida discursivamente e politicamente como uma periferia atrasada e problemática pelo centro dinâmico do estado, justificando assim a tutela e a intervenção estatal (Costa, 2002).

chamariam de Espaço Liso: um lugar que se ocupa sem medir, onde o movimento não encontra barreiras e onde os caminhos não são estradas traçadas por engenheiros, mas rastros desenhados pelo casco do gado e pelo pé do homem em busca de água¹².

Nesse mundo sem cercas, o horizonte era uma promessa aberta. As chapadas, com sua vegetação rasteira e retorcida, funcionavam como um grande pasto comunal, uma terra de todos que o Estado insistia em chamar de terra de ninguém ou devoluta. O gado pé-duro, rústico e resistente à seca, vagava livremente por léguas. Misturava-se aos rebanhos de outros donos e reconhecia como limite apenas a sede ou o chamado do vaqueiro. A geografia não era quadriculada; era vetorial. O sertanejo não se movia de um ponto A para um ponto B seguindo uma linha reta; ele seguia as manchas de capim, os olhos d'água e as sombras dos pequizeiros, numa deriva que obedecia à lógica da natureza, não à da agrimensura.

A ausência de cercas, contudo, não significava ausência de lei. Havia uma ordem rigorosa, mas ela não estava escrita em papel; estava queimada no couro. O título de propriedade não era a escritura da terra, era o ferro. Cada bezerro nascido recebia na anca a marca em brasa de seu dono — um “A” entrelaçado, um círculo, uma cruz. O ferro era o documento vivo. Ele permitia que bois de dez fazendas diferentes pastassem juntos na mesma vargem sem que houvesse confusão. A propriedade era móvel¹³. O dono possuía o gado, mas a terra onde o gado pisava era suporte coletivo, fundo comum indispensável para a sobrevivência de todos, ricos e pobres.

Para Benedito, vindo das disputas secas da Bahia, aquele regime era o paraíso possível. Como agregado do coronel Nunes e

12 A oposição entre a orientação “vetorial” (seguir o fluxo, o vento, a água) e a orientação “métrica” (medir, quadricular, cercar) é fundamental para o entendimento da geografia sertaneja. O Espaço Liso é direcional e não dimensional; ele é ocupado por eventos e afetos, e não por propriedades delimitadas (Deleuze; Guattari, 1997).

13 O ferro de marcar gado constitui o símbolo máximo da Civilização do Couro, termo cunhado pelo historiador Capistrano de Abreu para descrever a sociedade sertaneja que se formou no interior do Brasil a partir da pecuária. No Norte de Minas, essa lógica permitia a apropriação do rebanho sem a necessidade de apropriação exclusiva do solo, gerando economia baseada na mobilidade (Costa, 2002).

protegido de Pedro Carrilho, ele tinha o direito de soltar suas poucas cabeças de gado no “gerais”, ao lado das centenas de cabeças do patrão. A hierarquia social era clara — o coronel mandava, o agregado obedecia —, mas, no pasto, havia uma espécie de democracia biológica. O capim que engordava o boi do rico era o mesmo que sustentava a vaca de leite do pobre. O Espaço Liso permitia que o camponês sem terra formal acumulasse algum patrimônio móvel, garantindo a autonomia alimentar que a modernização futura viria a destruir.

A paisagem dos Gerais, vista do alto de um espigão, assemelhava-se a um mar estático. As ondulações das chapadas sucediam-se até onde a vista alcançava, sem a interrupção visual do arame. Era uma vastidão que convidava ao trânsito, à montaria, à caçada. O sertanejo desenvolveu, assim, uma psicologia de liberdade espacial. Ele não se sentia confinado. Sua casa era pequena, de adobe e palha, mas seu quintal era do tamanho do mundo. Essa percepção de espaço ilimitado forjou um tipo humano avesso ao confinamento e à fiscalização, acostumado a resolver seus problemas na vastidão, longe dos olhos da cidade.

No entanto, essa liberdade estava assentada sobre uma fragilidade jurídica que eles desconheciam ou ignoravam. Para o Direito Romano, que regia a República recém-proclamada, aquela posse baseada no uso e no costume não valia nada. Para os juízes e promotores que viviam nas cidades, o Espaço Liso era uma aberração, um caos que precisava ser ordenado, medido, taxado e distribuído. O conceito de Espaço Estriado — o espaço quadriculado, disciplinado pelas cercas e pelas matrículas — começava a avançar desde as sedes dos municípios, trazido na pasta dos novos doutores¹⁴.

14 O processo de transformação das terras de uso comum em propriedade privada regulamentada (Espaço Estriado) intensificou-se com a Lei de Terras de 1850, mas ganhou força dramática no sertão mineiro com a chegada da burocracia republicana. Para análise detalhada sobre a grilagem e a expropriação camponesa no Brasil por meio dos mecanismos legais, recomenda-se a leitura da obra clássica *O Cativo da Terra*, de José de Souza Martins (1979).

O conflito que se avizinhava, portanto, não era apenas por hectares; era por modelos de mundo. De um lado, a civilização do couro, horizontal e aberta, onde o direito se fazia na prática do convívio. Do outro, a civilização do papel, vertical e fechada, onde o direito se fazia na abstração da lei. Antônio Dó, crescendo nesse ambiente, aprendeu a ler os sinais do mato, mas não sabia ler as letras da lei. Ele sabia identificar um boi perdido pelo berro a léguas de distância, mas não sabia reconhecer a ameaça que vinha escondida na linguagem técnica dos agrimensores que, vez ou outra, apareciam para medir uma “data” de terra.

A primeira cerca que surgiu na região não foi vista como um crime, mas como uma excentricidade. “Fulano cercou a manga de cana”, diziam. Cercar a roça (o lugar da agricultura) era aceitável, necessário até, para proteger o milho do dente do gado. O problema começaria quando alguém decidisse cercar não a roça, mas o pasto. Cercar o gerais. Isso seria a declaração de guerra. Seria a tentativa de transformar o liso em estriado, privatizando o que era, por definição e necessidade, coletivo.

E foi exatamente isso que Chico Pebra, vizinho e antigo conhecido, começou a fazer. Não cercou apenas um roçado; cercou a água. Ao levantar os mourões e esticar os fios de arame em torno de um olho d’água comunitário na Fazenda Boa Vista, Pebra não estava apenas protegendo sua propriedade; estava inaugurando uma nova era. Ele estava importando para o sertão a lógica da exclusão. A cerca de Pebra foi a primeira “estria” na pele lisa do sertão daquela localidade, um corte cirúrgico que separava quem tinha acesso à vida de quem estava condenado à sede¹⁵.

A água, naquele pedaço de chão esturricado, não era um recurso; era uma divindade líquida. Na Fazenda Boa Vista, dois pequenos olhos d’água sustentavam o milagre da permanência: um

¹⁵ A disputa pela água, materializada no fechamento das fontes naturais, é o estopim histórico que transforma Antônio Dó de lavrador em bandoleiro. Este evento específico na Fazenda Boa Vista é narrado tanto pela historiografia local quanto pela literatura regionalista (Braz, 2006; Silva, 2022).

na parte alta, outro na baixa. Durante décadas, serviram indistintamente a homens e bichos, sem que ninguém ousasse dizer “é meu”. Eram servidões naturais, pontos de convergência onde as trilhas do gado se encontravam. Quando Chico Pebra, amparado pela arrogância dos novos tempos e pela proteção política dos Gaviões, cercou a fonte da parte alta, ele cometeu um sacrilégio geográfico. Ele tentou impor a geometria excludente da propriedade sobre a fluidez necessária da sobrevivência.

A cerca de Pebra não era apenas um obstáculo físico; era um manifesto político. Dizia que a era da solta estava morta e que, dali em diante, quem tivesse o papel (ou o amigo do juiz) teria a água. Antônio Dó recebeu o golpe em silêncio. Ele entendeu que aquela barreira de arame farpado não visava apenas proteger o gado do vizinho, visava humilhar sua família. No código de honra do baiano, a humilhação não se engole; devolve-se. Mas Dó não reagiu com bala, num primeiro momento. Reagiu com a lógica da simetria, tentando restaurar o equilíbrio do mundo pela reciprocidade: “se ele fechou o dele, eu fecho o meu”.

Dois dias depois, Dó reuniu os irmãos, Honório e Herculano. Não levaram armas de fogo, mas ferramentas de trabalho: foices, cavadeiras e um rolo de arame comprado na venda de Pedro Carrilho. Desceram até o segundo olho d’água, aquele que ficava na baixada, e ergueram sua própria cerca. O gesto não era de apropriação gananciosa, mas de defesa territorial. Era uma mensagem visual escrita na paisagem: se a regra agora é dividir, então que se divida tudo. A cerca de Dó era um espelho da cerca de Pebra, uma tentativa desesperada de forçar uma negociação entre iguais.

Mas o sertão já não era um lugar de iguais. A resposta não veio do vizinho, veio do Estado. Sancho Ribas, presidente da Câmara Municipal e figura central da oligarquia local, foi acionado. Para a autoridade, a cerca de Pebra era propriedade privada legítima, protegida pelo direito. A cerca de Dó, no entanto, foi classificada como “esbulho” e “apropriação indébita”. A lei, que deveria ser cega, mostrou que tinha olhos muito bem abertos para a hierarquia social. O

fiscal da prefeitura chegou acompanhado de dois soldados, não para mediar, mas para punir.

A cena que se seguiu foi a pedagogia da exclusão. Sob o olhar da polícia, a cerca de Dó foi arrancada, estaca por estaca, o arame cortado e embolado como lixo. A cerca de Chico Pebra, idêntica em forma e função, permaneceu intacta a poucos metros dali, brilhando ao sol como um monumento à impunidade. Naquele momento, a invenção do Norte se revelou em toda a sua crueza: a modernização não vinha para trazer direitos, vinha para escolher quem teria direitos. O Estado agiu como o capataz do mais forte, usando a farda para garantir que o espaço estriado servisse apenas a um lado da disputa.

Foi ali, vendo o trabalho desfeito e a água liberada apenas para o inimigo, que a lógica de Antônio se quebrou. Ele compreendeu que a *literacy* — o mundo dos ofícios, das ordens judiciais e dos fiscais — era uma armadilha. Não havia como vencer aquele jogo jogando pelas regras deles, porque as regras eram móveis, desenhadas para pegar o sertanejo no contrapé. A derrubada da cerca foi o primeiro sinal claro de que a solta havia morrido. Mas Dó ainda não fugiu. Ele recolheu o arame embolado, engoliu a seco a humilhação e esperou.

A Boa Vista continuava a mesma, mas o ar estava pesado. A convivência com Chico Pebra tornou-se insuportável, não apenas pela cerca, mas pelo que ela representava. O vizinho havia trazido o Estado para dentro da briga, rompendo o código de que “roupa suja se lava em casa”. Aquele ato de traição à ética sertaneja abriu ferida que não cicatrizaria. Antônio Dó, até então homem pacífico, começou a perceber que a paz naquele novo sertão custava a submissão, preço que sua honra baiana não estava disposta a pagar.

O Tempo da Solta agonizava ali, naquele olho d’água privatizado. A inocência de que era possível viver sem o carimbo do Estado foi enterrada junto com as estacas da cerca arrancada. O sertão entrava, definitivamente, na era do conflito aberto. Mas a guerra total ainda não havia começado. Faltava a faísca pessoal, o insulto direto que transformaria a disputa por terra em questão de sangue.

A TERRA É DE QUEM?

E essa faísca não tardaria a chegar, vinda não mais da cerca, mas da invasão da intimidade familiar.

Antônio Dó ainda era um lavrador, um homem dentro da lei, mas a lei já o olhava como inimigo. O episódio da água ensinou-lhe a primeira lição da “geometria do roubo”: a justiça tem lado. Ele permaneceu na Boa Vista, vigiando, tenso, sabendo que o próximo golpe não viria contra o gado, mas contra ele. O palco estava montado para a tragédia, e os atores — o Estado, o coronel e o futuro bandido — apenas aguardavam a deixa final para transformar a disputa fundiária na lendária saga do Tempo da Pólvora.

A HONRA CONTRA O PAPEL¹⁶

Em 1909, Antônio já era homem feito, com a pele curtida pelo sol das vazantes e o nome respeitado nas rodas de conversa. Ele vivia no mundo da *orality*, onde a verdade não precisava de carimbo para valer. A palavra empenhada, o olhar direto e a reputação construída no dia a dia eram suas credenciais. Se havia problema, resolvia-se na varanda, com café e conversa, ou na divisa da cerca, com firmeza e acordo. Mas o sertão estava mudando. A mineiridade administrativa, aquela que operava nas sombras dos gabinetes e usava a lei como arma, começava a descer a serra para enquadrar a franqueza baiana dos gerais.

O estopim do conflito não foi a água, por enquanto, mas a terra e o afeto. Arcanja, a companheira com quem Antônio passara a viver, trouxe consigo direitos de posse na Fazenda Boa Vista, herdados do falecido marido. Na lógica antiga do sertão, a posse era sagrada e respeitada pelos vizinhos. Contudo, Chico Pebá, vizinho de cerca e homem de ambições expandidas, viu na viuvez de Arcanja e na informalidade daquela união oportunidade de negócio.

16 O subtítulo alude ao conflito central na sociologia do sertão: o choque entre a legitimidade da honra pessoal (que organiza as relações locais) e a legalidade formal do documento escrito (que organiza o Estado). Essa tensão é estrutural na formação do Brasil rural e constitui o motor da violência no caso de Antônio Dó.

Valendo-se das novas regras do jogo fundiário, Peba começou a invadir a área, alegando abandono e sobreposição de limites.

A disputa não era apenas agrária, era política. São Francisco vivia a ressaca das violentas disputas entre Gaviões (os conservadores, agora no poder) e Morcegos (os liberais, agora na oposição). Chico Peba alinhara-se aos Gaviões, a facção que detinha a chave da delegacia e do fórum. Antônio Dó, por sua vez, era historicamente ligado ao Coronel Nunes Brasileiro, líder dos Morcegos. Peba sabia que, na nova ordem, quem tinha o amigo certo no cartório e a cor certa na política podia transformar o roubo em direito adquirido. A invasão das terras de Arcanja foi o primeiro teste de força dessa nova hegemonia.

Antônio, fiel a seu código antigo, não buscou advogado imediatamente. Buscou a mediação tradicional. Acreditando na força das alianças pessoais — o pilar do mundo baiano —, vestiu sua roupa de domingo e partiu para a cidade de São Francisco. Iria procurar Pedro Carrilho, homem influente e seu compadre, para interceder na questão “de homem para homem”. Ele caminhava com a segurança de quem não deve nada, guiado pela lógica da transparência e da negociação entre pares. Não imaginava que estava caminhando para uma armadilha onde a honra seria triturada pela burocracia.

No meio do caminho, a mediação foi interceptada pela força. Antônio não encontrou o compadre; encontrou o Estado, fardado na figura do Cabo Pedro Brandão. A abordagem não foi convite, foi intimação. Antônio foi conduzido não à delegacia, mas à residência particular do Capitão Américo Ferreira Lima, autoridade policial máxima da vila¹⁷ e Delegado Especial. A mistura entre o público e o privado ali era absoluta: a casa do chefe de polícia funcionava como tribunal, cela e sala de interrogatório. Ao cruzar o umbral daquela

17 O Capitão Américo é descrito nas fontes históricas como a personificação do arbítrio policial da época. O uso de sua residência particular como local de interrogatório ilustra a indistinação entre o espaço público e o privado característica do patrimonialismo brasileiro (Faoro, 2001).

porta, Antônio Dó estava saindo do espaço liso da negociação sertaneja para entrar no espaço estriado do arbítrio estatal.

O que aconteceu naquele recinto foi a colisão física entre duas culturas políticas. O Capitão Américo, encarnando a arrogância da autoridade delegada e a proteção aos interesses da facção dos Gaviões, não queria ouvir explicações sobre divisas de terra, queria submissão. A conversa degenerou rapidamente. O Capitão acusou Dó de ser desordeiro, de ameaçar homens de bem (referindo-se a Chico Peba) e, no auge da discussão, lançou-lhe a palavra que no sertão fere mais do que a ponta de faca: chamou-o de bandido.

Para a mineiridade hierárquica do Capitão, o insulto era apenas modo de colocar o subordinado em seu lugar. Mas para a ética baiana de Antônio, a honra é o único patrimônio inalienável. Aquele xingamento rompeu o pacto de civilidade. Antônio, desarmado, mas não desalmado, retrucou. A resposta verbal foi suficiente para que a violência física explodisse. O Capitão partiu para cima do lavrador, agredindo-o. A surra não era apenas para machucar o corpo, era para quebrar o espírito, para ensinar pedagogicamente quem mandava na cidade.

Mas o Capitão cometeu um erro de cálculo fatal: esqueceu que estava batendo em um homem que tinha a dignidade como coluna vertebral. No calor da luta corporal, o instinto falou mais alto do que a prudência. Antônio Dó, ferido e humilhado, reagiu. Um soco, desferido com a força de quem capina o dia inteiro, atingiu o rosto da autoridade. Aquele golpe foi mais do que defesa pessoal, foi inversão inaceitável da ordem cósmica local. Um sertanejo, um “ninguém”, havia ousado tocar na face do Estado.

O silêncio que se seguiu ao baque foi o prenúncio da tempestade. A reação da guarnição foi imediata e brutal. O Cabo Pedro Brandão e os soldados Cândido Barbosa e João Francisco, que assistiam à cena, caíram sobre Antônio. O espancamento que se seguiu foi covarde e coletivo. Ali, no chão da sala da autoridade, a violência física cessou apenas para dar lugar a violência muito mais perigosa e duradoura: a violência do papel.

Imediatamente, a máquina da burocracia foi acionada para reescrever a realidade. Antônio foi arrastado para a cadeia, mas a verdadeira prisão não foram as grades de ferro; foi o Inquérito Policial. O episódio, que na vida real fora uma reação desesperada a agressão injusta e a invasão de propriedade, foi transmutado nos autos em ato de “agressão gratuita”, “desacato à autoridade” e “ferimentos leves”. A *literacy* — o poder da escrita — entrou em cena para falsificar a história.

Os escrivães, com sua caligrafia rebuscada e termos empolados, transformaram a vítima em réu perigoso. O escrivão José Afonso de Queiroz registrou os fatos não como ocorreram, mas como o poder exigia que tivessem ocorrido. A voz de Antônio, rouca e direta, não cabia naquelas folhas de papel almaço. O que ficou registrado foi a versão oficial: o ataque de um facínora contra um servidor da lei no exercício de suas funções. A verdade factual foi substituída pela verdade processual.

A medicina legal, que deveria ser a ciência a serviço da prova, foi prostituída para servir à hierarquia. O exame de corpo de delito foi farsa técnica montada para legitimar a prisão. Os peritos nomeados, os doutores José Ferreira Muniz e Tarcísio Generoso, ambos homens da sociedade local e frequentadores dos mesmos salões que o Capitão, produziram laudo viciado. Atestaram com rigor científico os “arranhões” no rosto do Capitão, causados pelas unhas e dentes de Dó na luta desigual, mas ignoraram solenemente as marcas visíveis da surra no corpo do lavrador.

O laudo médico tornou-se o documento da infâmia. Ele dizia que o Capitão fora a vítima de lesões corporais. O corpo de Dó gritava a verdade das pancadas, mas o corpo não sabe escrever, e, no “tribunal da mineiridade”, o que não está nos autos não está no mundo. Antônio sentiu, pela primeira vez, o peso esmagador da abstração jurídica. Sua dor física não tinha número de protocolo; a vaidade ferida do Capitão tinha carimbo e fé pública.

O inquérito viajou para a comarca vizinha de Januária, caindo nas mãos do promotor João Moreira de Castro. Longe do

calor dos fatos e guiado apenas pela frieza dos documentos forjados, o promotor ofereceu a denúncia. Enquadrou Antônio Dó nos artigos 134 e 303 do Código Penal, agravados pelo artigo 66. A linguagem jurídica ergueu uma grade ao redor de Antônio mais forte do que a da cela. Ele agora não era mais homem; era réu, categoria administrativa que o despia de sua história e de suas razões.

Antônio viu-se enredado numa teia que ele não sabia cortar com facão. O processo caminhava sozinho, acumulava carimbos, assinaturas e volumes e construía uma verdade oficial que se distanciava cada vez mais do que havia ocorrido na sala do Capitão. O Estado mineiro, com sua dissimulação característica, não precisava matá-lo naquele momento; bastava criminalizá-lo. A estratégia era transformar o homem de bem em “facínora” por meio do rito legal, deslegitimando qualquer reivindicação futura sobre as terras de Arcanja ou sobre sua própria honra.

Dó foi preso e arrastado para o cárcere da cidade, um lugar úmido e escuro onde a dignidade humana era a primeira coisa a ser confiscada na entrada. Mas a solidariedade familiar, pilar da resistência sertaneja, funcionou rápido. Seus irmãos, Honório e Herculano, não o deixaram apodrecer na cela. Venderam o que tinham, juntaram economias e compareceram à Coletoria Estadual para pagar a fiança. Antônio saiu pela porta da frente, com o alvará de soltura na mão, mas a liberdade que encontrou do lado de fora já não tinha o mesmo sabor. Ele estava solto, mas estava marcado. O papel que trazia no bolso não era um atestado de inocência; era uma licença provisória para respirar enquanto o Estado afiava a guilhotina do julgamento.

O retorno à Fazenda Boa Vista não trouxe o alívio esperado, mas uma espera tensa e silenciosa. Antônio sabia que o alvará era apenas uma trégua e que o processo corria nos bastidores do fórum como animal peçonhento no escuro. A elite local, ferida em seu orgulho pelo soco no Capitão, mobilizava todos os recursos da *literacy* para garantir uma condenação exemplar. Não se tratava mais apenas de punir um homem por uma agressão física; tratava-se

de reafirmar quem mandava na cidade. Os Gaviões precisavam demonstrar pedagogicamente que a lei do Estado era mais forte que o braço do sertanejo e que a ousadia de levantar a mão contra a autoridade custaria a própria vida cívica do infrator.

Mas a figuração do sertão, com suas lealdades cruzadas e subterrâneas, não era monolítica. Se o Estado tinha seus promotores letrados, o povo tinha seus defensores astutos. A família de Dó, embora humilde e perseguida, não estava isolada. Movendo-se na teia do compadrio e das antigas alianças políticas, eles conseguiram contratar o coronel Solônio Soares de Mello para a defesa. Solônio não era advogado comum diplomado nas academias de Coimbra ou Recife, distante da realidade poeirenta do sertão; era um rábula, um homem que aprendera o direito na prática bruta dos tribunais do interior. Ele conhecia a lei escrita, mas, sobretudo, dominava a lei não escrita da alma dos jurados. Sabia que, no banco dos réus, um argumento moral valia mais do que um artigo frio do Código Penal.

O dia do julgamento, 13 de setembro de 1910¹⁸, amanheceu com uma eletricidade diferente no ar da cidade de São Francisco. As ruas de pedra, habituadas ao marasmo, foram tomadas por lavradores, vaqueiros e curiosos que desceram das roças para ver o embate. A sala do tribunal estava cheia, dividida invisivelmente entre os que torciam pela farda e pela ordem dos doutores e os que torciam, em silêncio, pela honra do homem comum. Antônio sentou-se no banco dos réus com a postura rígida de quem não se dobra, mas com a apreensão de quem sabe que está pisando em terreno inimigo. Ele não olhava para o chão; olhava para frente, encarando os homens que queriam destruí-lo. O Capitão Américo, alegando motivos de saúde ou, talvez, para não expor a face marcada pela vingança, não compareceu. Sua presença, no entanto, pairava sobre a acusação como sombra pesada.

18 A data e os detalhes do julgamento são corroborados pela pesquisa documental de Edmilson Borges da Silva, que analisou os autos do processo. O evento parou a cidade de São Francisco, evidenciando a polarização social em torno da figura de Dó (Silva, 2022).

O promotor, um homem alinhado aos interesses oligárquicos e mestre na retórica formal, iniciou o ataque com a frieza técnica da *literacy*. Leu os autos, citou parágrafos em latim, brandiu o laudo médico que atestava as lesões na autoridade. Pintou Dó como desordeiro contumaz, elemento perigoso à civilização, homem que não respeitava as instituições sagradas da República. Para ele, o soco não fora uma defesa desesperada, fora uma afronta ao Estado de Direito. A retórica era impecável, construída tijolo por tijolo para transformar o camponês em monstro e a autoridade abusiva em vítima indefesa. Parecia que a máquina de papel iria, finalmente, triturar o homem de carne.

Foi então que Solônio se levantou. Ele não usou o juridiquês empolado e vazio da capital, usou a língua da terra, a gramática da verdade vivida. Começou desconstruindo a farsa do exame de corpo de delito com uma ironia cortante que desarmou a solenidade do tribunal. Perguntou aos jurados onde estavam as marcas da surra brutal que Antônio levava. “Pelo visto”, trovejou ele, olhando nos olhos do conselho de sentença, “só dentes e unhas do acusado têm sinete. As marcas no seu corpo não contam?”. A frase ecoou na sala como uma sentença. Solônio expôs a assimetria brutal do sistema: por que o arranhão do Capitão valia documento e fé pública, enquanto o hematoma do camponês era invisível para a lei? Ele rasgou o véu da burocracia para mostrar a violência nua que se escondia por trás dos carimbos.

A defesa de Solônio não se baseou na negação covarde do fato — ele admitiu que o soco existira —, mas na sua recontextualização moral. Ele invocou a legítima defesa, não apenas da integridade física, mas da honra, o bem supremo do sertanejo. Mostrou que Antônio fora arrastado de sua rota pacífica, levado a uma casa particular e submetido a tratamento degradante que nenhum homem de bem poderia aceitar. “Um homem”, disse Solônio, invocando a ética do sertão, “não pode aceitar ser tratado como bicho, tenha o agressor a patente que tiver”. Ele transformou o julgamento de um crime de lesão corporal no julgamento de um método de governo: o arbítrio.

Os jurados, homens do lugar que conheciam a arrogância do Capitão Américo e sabiam como funcionavam as delegacias,

sentiram o peso daquelas palavras. A oração moral do sertão começou a falar mais alto que a acusação formal do Estado. Solônio conseguiu invocar a solidariedade subterrânea que unia os “de baixo” contra o abuso dos “de cima”. Ele provou que, naquela sala abafada, não se julgava apenas Antônio Dó, mas a liberdade de cada um ali presente de não ser espancado pela autoridade sem motivo. A *orality*, com sua carga de verdade afetiva, enfrentava a *literacy* e seus artifícios técnicos.

Quando a votação começou, o silêncio era absoluto. O escrivão leu os quesitos com a voz monótona de quem cumpre um rito. A cada “não” pronunciado pelo juiz presidente ao ler as cédulas, a tensão na sala se desfazia. Não para a agressão gratuita. Não para o desacato. Não para a condenação. A absolvição foi unânime¹⁹. O Tribunal do Júri, aquela instituição que o Estado criara para legitimar suas sentenças, virou-se contra ele. A mineiridade burocrática perdeu para a baianidade da honra, ali, no próprio terreno da lei. Antônio Dó foi declarado inocente, livre para voltar para casa e para a sua vida de lavrador.

A saída do fórum foi um momento de glória contida. Não houve festa ruidosa, mas houve olhares de respeito e apertos de mão firmes. Antônio caminhou pelas ruas de São Francisco como um homem que recuperara seu nome, lavado da mancha de bandido. Ele havia vencido a máquina em seu próprio jogo, usando as regras deles contra eles mesmos. Acreditou, por um breve e ingênuo momento, que a justiça era possível, que o espaço estriado do tribunal também podia acolher a verdade do espaço liso. Saiu dali com a alma leve, crente de que o conflito estava encerrado e que a lei, afinal, servia para proteger o justo.

Mas a vitória jurídica foi, na verdade, uma armadilha política. A elite local, humilhada publicamente pela absolvição de um

¹⁹ A absolvição unânime pelo Tribunal do Júri é um dos momentos mais significativos da trajetória de Dó. Ela demonstra que, na oração moral da comunidade (representada pelos jurados), a reação de Antônio foi considerada justa e necessária, contrariando a tese da acusação oficial (Braz, 2006; Ambrósio, 1976).

ninguém, não aceitaria aquele desfecho pacificamente. O Capitão Américo e seus aliados dos Gaviões viram na sentença não um ato de justiça, mas um convite à desordem e um insulto à sua autoridade. Se um sertanejo podia bater num oficial, ser julgado e sair livre aplaudido, o que seria da hierarquia? A sentença favorável a Dó selou, paradoxalmente, o seu destino trágico. Ele provou que a lei podia falhar com os poderosos. E os poderosos, quando a lei falha, recorrem a outros métodos, mais antigos e eficazes.

A absolvição de Antônio não foi o fim da guerra, foi o motivo para que ela se tornasse total. O Estado aprendeu que não podia confiar no júri popular para eliminar seus inimigos. A disputa, que começara pela terra de Arcanja e passara pela honra ferida na delegacia, voltaria agora para o campo, mas com nova ferocidade. Se a caneta do juiz não conseguiu prender Dó, o arame farpado e a bala o fariam. O lavrador voltava para casa vitorioso, mas marcado para morrer. A paz que se seguiu ao julgamento era apenas o silêncio de quem recarrega a arma. O conflito da honra estava resolvido, mas o conflito da terra — aquele que envolvia a água e a cerca de Chico Peba — mal começava a ferver.

A calmaria que se seguiu à absolvição foi breve e enganosa. Antônio voltou para a Fazenda Boa Vista com a esperança de que a sentença do júri tivesse colocado ponto final na perseguição, mas para os seus inimigos, aquilo era apenas uma vírgula. Aquela oligarquia humilhada, ferida na sua vaidade, não podia permitir que um homem sem sobrenome importante ostentasse uma vitória contra o sistema. Se a lei penal não conseguiu dobrá-lo, a lei da propriedade o faria. A disputa mudou de arena — saiu do tribunal para voltar ao campo —, mas agora incidia sobre o bem mais precioso e escasso do sertão: a água.

Ao chegar em casa, Antônio encontrou a situação exatamente como a deixara antes da prisão: o olho d'água de cima continuava cercado por Chico Peba, e o olho d'água de baixo, que ele havia tentado proteger, continuava aberto e vulnerável, com os mourões arrancados pelo fiscal da prefeitura apodrecendo no sol. A absolvição no crime do soco não resolvera a questão fundiária;

pelo contrário, havia acirrado os ânimos. Peba, sentindo-se protegido pela estrutura política que queria vingança, passou a provocar abertamente, soltando o gado na roça de Dó e mandando recados de que “quem manda na água é quem tem o papel”.

Foi ali, diante da cerca derrubada — a cicatriz física da sua humilhação anterior —, que a paciência de Antônio se esgotou. Ele percebeu que a *literacy* (o processo legal) havia lhe dado a liberdade do corpo, mas não a garantia da vida. Se o Estado não impedia o abuso do vizinho, então o Estado era cúmplice. A lógica da reciprocidade, tão cara ao sertanejo, impôs uma decisão fatal: ele não aceitaria mais a pedagogia da exclusão. Se a cerca de Peba estava de pé, a dele também estaria.

Na manhã seguinte, Antônio não chamou apenas os irmãos para o trabalho: chamou homens de confiança e desenterrou as armas. O ato de reconstruir a cerca no olho d'água de baixo deixou de ser medida agrária para se tornar ato de insurreição. Desta vez, Antônio e seus homens fincaram os mourões de aroeira com a raiva de quem sabe que está sendo roubado, e esticaram o arame sob a vigilância de garruchas engatilhadas. A mensagem para a cidade era clara: a solta podia ter acabado, mas a submissão não havia começado.

A resposta da oligarquia foi imediata e desproporcional. Sancho Ribas e os líderes dos Gaviões interpretaram aquela reconstrução armada não como disputa de limites, mas como desafio à autoridade pública. O fato de haver homens armados vigiando a cerca serviu de pretexto jurídico perfeito. O delegado não instaurou inquérito por esbulho possessório: abriu processo por “turbulência” e “formação de bando”. A figura de Antônio Dó foi, naquele momento, transmutada de litigante teimoso para criminoso perigoso.

A ordem de prisão preventiva foi expedida em segredo, com a determinação de que a captura fosse feita “a qualquer custo”. Mas o sertão, que tem ouvidos no chão e lealdades antigas, sussurrou o perigo. Um compadre da cidade enviou o aviso urgente: “Eles não vêm para prender, vêm para apagar”. Antônio entendeu. Aquele papel que vinha vindo não aceitaria fiança nem advogado. A via

da legalidade, que ele percorrera com sucesso no Tribunal do Júri, estava agora definitivamente fechada.

Naquela noite, Antônio olhou para a casa de adobe e para a cerca recém-erguida, sabendo que não as veria mais como dono. A decisão de partir não foi uma fuga; foi uma mudança de trincheira. Reuniu o essencial — a rede, o sal, a munição — e cruzou a porteira rumo ao mato fechado. Ao dar as costas para a Boa Vista, ele abandonava a condição de lavrador injustiçado para assumir a identidade que a história lhe reservara: a de Antônio Dó, o bandido justiceiro. Antes de sumir na escuridão, porém, deixou recado com um vaqueiro de confiança, uma mensagem curta que viajaria mais rápido que o vento até os ouvidos de Chico Peba e Sancho Ribas: “Diga a eles que eu vou, mas a minha sombra fica. E onde a minha sombra cair, o sossego acaba”.

O destino era Vargem Bonita, o refúgio profundo onde a geografia dificultava a chegada da polícia e onde a *orality* ainda valia mais que a *literacy*. Ele não foi sozinho. Levou consigo os irmãos e a fidelidade de quem não tinha mais nada a perder. A Guerra de Felão e as décadas de perseguição que se seguiriam começaram ali, naquele ato de recusar a cerca do outro e levantar a sua própria. O Tempo do Arame havia tentado cercá-lo, mas, ao fazê-lo, acabou empurrando-o para o espaço liso da lenda.

A partida de Antônio não trouxe alívio para São Francisco: trouxe fantasmas. Nos dias que se seguiram, a cidade foi tomada por um silêncio nervoso. Ninguém via Dó, mas todos o sentiam. As juras de vingança, reais ou aumentadas pela imaginação popular, transformaram a rotina da elite. Janelas que dormiam abertas passaram a ser trancadas. O coronel Sancho Ribas e os líderes dos Gaviões, que celebraram a expedição policial como vitória, agora olhavam para a mata com desconfiança, vendo em cada redemoinho de poeira o prenúncio do retorno do vingador. O medo mudou de lado: se antes o posseiro temia a lei, agora a lei temia o fora da lei.

Foi nesse vácuo de presença que o mito se consolidou. Nas feiras e nas rodas de conversa, a figura de Antônio Dó crescia a cada

relato. Diziam que ele tinha o corpo fechado, que virava toco de pau para enganar a volante, que sua pontaria não errava o alvo nem no escuro. A onipresença do seu nome preencheu a ausência física do homem. Sem disparar um único tiro contra a cidade, Antônio Dó sitiou moralmente São Francisco. Ele se tornara, na oração moral do povo, a espada suspensa sobre a cabeça dos poderosos, a prova viva de que a honra ferida não cicatriza; ela cobra.

O EXÍLIO E A GUERRA DE FELÃO

O exílio de Antônio Dó em Vargem Bonita não foi um desaparecimento, mas um mergulho. Ele não fugiu para o nada; fugiu para dentro. Vargem Bonita, encravada no sertão profundo entre Januária e Chapada Gaúcha, funcionava como dobra geográfica do mundo, daqueles lugares que os mapas oficiais de Minas Gerais deixavam em branco ou riscavam com imprecisão. Ali, a legalidade urbana e a geometria das cercas ainda não haviam imposto seus parâmetros. Era um território de espaço liso por excelência, onde a terra ainda se organizava segundo os vínculos de parentesco, reciprocidade e fé, longe dos olhos do fisco e perto dos olhos de Deus²⁰.

Ao chegar àquele refúgio, Dó reencontrou seu irmão Herculano e, sob a aparência de reclusão produtiva, tentou retomar o cotidiano rural. Roçava, plantava, criava o gado solto, como se fosse possível recompor a normalidade após a ruptura legal instaurada na Boa Vista. Mas a normalidade era ilusão. O homem que capinava em Vargem Bonita já não era apenas um lavrador; era um símbolo. Para a comunidade local, que o acolheu sem perguntas, ele representava a resistência viva contra o arbítrio que todos temiam. A sua presença ali transformava o vilarejo num

20 Vargem Bonita exemplifica o que a sociologia rural identifica como comunidades camponesas tradicionais, onde a autoridade não emana do aparelho estatal (inexistente ou distante), mas das relações de parentesco e religiosidade. A geografia isolada do local permitia a manutenção de uma ordem social autônoma, típica das zonas de “fundo de pasto” ou terras comunais (Costa, 2002).

santuário político, um lugar onde a autoridade da honra suspendia a autoridade do Estado²¹.

O centro da vida em Vargem Bonita era a pequena capela de pau-a-pique dedicada a Nossa Senhora Sant'Ana. Em torno dela, a vida girava num tempo cíclico, marcado pelas rezas e pelas festas, e não pelo tempo linear dos processos judiciais. Esse isolamento, no entanto, não significava desconexão. O sertão é um grande sistema de comunicação oral. Notícias viajavam a cavalo, recados eram passados em feiras, e logo a presença de Antônio atraiu outros náufragos da ordem social. Vargem Bonita tornou-se um limiar, um entre-espaço onde forças dissonantes podiam se encontrar e se reorganizar.

Foi nesse intervalo de silêncio que a natureza do grupo de Dó mudou. Até então, ele estava cercado por parentes e agregados, gente da roça que pegava em armas por necessidade. Mas a chegada de Epifânio Macedo e seu filho Joaquim Pereira Santos alterou a química do bando. Fugidos de Pernambuco, expulsos pela conjugação entre a seca severa e as volantes que perseguiam o cangaço nordestino, esses homens traziam consigo uma tecnologia que Dó desconhecia: a guerra de movimento. Eles não eram apenas fugitivos; eram veteranos de um conflito muito mais antigo e brutal²².

Epifânio e Joaquim introduziram no grupo uma “pedagogia subterrânea do cangaço”. Eles ensinaram que, contra o Estado, a coragem não basta; é preciso tática. Ensinaram como cobrir rastros, emboscar em desfiladeiros, transformar a caatinga em aliada e usar o medo como arma dissuasória. O grupo deixou de ser uma família armada para se tornar um bando organizado. O que era exílio

21 A reconstrução minuciosa do cotidiano de Antônio Dó no exílio e a dinâmica interna do bando apoiam-se na narrativa ficcional de Petrônio Braz em *Serrano de Pilão Arcado* (2006). Embora se trate de um romance, a obra opera o que Antonio Candido (2000) define como a função da literatura de “dar forma” à experiência social difusa. Braz preenche as lacunas do arquivo histórico com uma verossimilhança sociológica, permitindo-nos acessar a “verdade humana” do personagem que a historiografia oficial ignorou.

22 A conexão entre o banditismo mineiro e o cangaço nordestino é um ponto crucial na biografia de Dó. A presença de cangaceiros experientes, oriundos de Pernambuco e Bahia, introduziu táticas de guerrilha no bando, evidenciando que o rio São Francisco funcionava como um corredor de circulação não apenas de mercadorias, mas de tecnologias de resistência armada (Braz, 2006; Ambrósio, 1976).

tornou-se preparação. A casa de Antônio em Vargem Bonita transformou-se no quartel-general de uma resistência que, sem saber, se preparava para enfrentar o Exército.

Enquanto o sertão se reorganizava, a cidade de São Francisco mergulhava na paranoia. A ausência do inimigo não produziu tranquilidade nas elites; produziu fantasmas. O coronel Sancho Ribas e os líderes dos Gaviões, ainda marcados pela humilhação da absolvição de Dó, pela sua teimosia e rebeldia e pela ousadia de sua fuga, passaram a enxergar sua sombra em cada esquina. A cidade, privada de sua certeza de controle, viu seus mecanismos administrativos travarem diante da expectativa de uma vingança que nunca chegava. O baiano sumido era mais perigoso que o presente, porque sua invisibilidade permitia que cada um projetasse nele seus piores medos.

Os boatos corriam soltos nas vendas e nos gabinetes: diziam que Dó estava reunindo um exército de quatrocentos jagunços, que invadiria a cidade na noite de Natal, que degolaria os juízes e queimaria os cartórios. Essas narrativas, embora falsas, operavam como uma tecnologia política de contenção. O medo tornou-se a linguagem oficial. O bloqueio do comércio e a suspensão de festas eram justificados pela “ameaça bárbara” que vinha do mato. A elite, incapaz de compreender a lógica do sertanejo, que só queria viver em paz, atribuía a ele a sua própria lógica de conquista e destruição.

Essa assimetria de percepções é crucial para entender a violência que se seguiria. Em Vargem Bonita, havia silêncio estratégico e trabalho duro; em São Francisco, havia histeria e discurso de alarme. Para o Estado mineiro, aquela comunidade autônoma, que vivia sem delegacia e sem imposto, era uma afronta intolerável. Não era apenas o crime de Dó que precisava ser punido; era a existência de um espaço liso que escapava ao controle do governo. A civilização das montanhas, burocrática e hierárquica, olhava para a liberdade do sertão e via apenas barbárie e atraso. E a resposta da civilização para a barbárie, historicamente, é o fogo.

O silêncio de Vargem Bonita, no entanto, não era o esquecimento; era apenas uma pausa. Antônio Dó, embora protegido pela

geografia e pelos novos aliados pernambucanos, não desejava a vida de foragido eterno. Sua lógica ainda era a do lavrador que quer o direito de trabalhar em paz. Movido por essa esperança — ou talvez pela ingenuidade de quem ainda acreditava na palavra empenhada —, ele articulou, por meio de seu irmão Herculano, uma tentativa de armistício. Buscou a mediação do delegado Syzenando de Barros, de Januária, propondo um acordo: ele deporia as armas e deixaria a região, desde que fosse indenizado pelas perdas materiais que sofrera na Boa Vista.

O retorno a São Francisco, em maio de 1913, foi a materialização desse impasse. Antônio não desceu a serra como um suplicante, mas como uma potência militar. Entrou na cidade acompanhado de trinta homens armados, ocupando o mercado municipal enquanto aguardava a negociação. A presença daquele exército irregular nas ruas de pedra paralisou a cidade. Para a elite dos Gaviões e para o coronel Sancho Ribas, aquilo não era um pedido de paz; era uma demonstração de força intolerável. O medo, que até então era um fantasma, ganhou corpo e rosto. A cidade prendeu a respiração, sentindo que a presença física do bando suspendia a autoridade do Estado.

Diante da tensão insuportável e da demora na resposta oficial, Dó decidiu não permanecer no centro urbano, onde estaria vulnerável a um cerco. Recuou estrategicamente para o seu antigo território, a Fazenda Boa Vista, do outro lado do rio. Ali, nas terras que haviam sido o pivô de sua desgraça, ele aguardou o desfecho do acordo. Mas a resposta que veio de Belo Horizonte não foi diplomática: foi bélica. O Estado não negocia com quem desafia seu monopólio da violência.

Foi nesse momento que a armadilha se fechou. Do alto da barranca, Antônio viu despontar na curva do rio a silhueta do vapor *Saldanha Marinho*. O navio não trazia o delegado com o dinheiro da indenização; trazia a tropa de choque do 1º Batalhão, comandada pelo alferes João Batista de Almeida. A civilização chegava não para conversar, mas para matar. O acordo de paz havia sido apenas uma

isca para atrair o sertanejo para fora de seu esconderijo seguro em Vargem Bonita e colocá-lo na mira da metralhadora.

O pesadelo da elite, contudo, se materializou quando o Estado fez sua tentativa de abate. O alferes João Batista, enviado para capturar o bando na madrugada, encontrou seu fim nas margens do rio. A derrota da força policial oficial não foi apenas um revés tático; foi uma bofetada pública na cara do governo. O sangue do oficial, misturado às águas do rio São Francisco, transformou o que era uma perseguição criminal local em uma questão de honra para a Força Pública de Minas Gerais.

A decisão de enviar uma nova expedição punitiva não foi tomada, portanto, apenas para capturar um réu. Foi uma decisão de saneamento social, fermentada pelo desejo de vingar a humilhação imposta pela morte do alferes João Batista nas margens do São Francisco. As autoridades de Belo Horizonte, informadas pelos telegramas alarmistas dos coronéis locais e feridas em seu orgulho corporativo, concluíram que a “desordem” no Norte precisava ser extirpada pela raiz. A lógica da guerra substituiu a lógica jurídica, que falhara no tribunal. Não se tratava mais de prender; tratava-se de limpar o terreno. E para um serviço sujo, o Estado precisava de um homem que não tivesse medo de manchar a farda de sangue.

Foi assim que o nome do tenente Félix Rodrigues da Silva, o Felão, surgiu na mesa de comando²³. Baiano de nascimento, mas a serviço da Força Pública mineira, Felão era uma figura de reputação sombria, talhada na violência das fronteiras. Ele não era um oficial de academia, preocupado com códigos de conduta; era um “cão de caça” do governo, célebre por sua disposição para o castigo exemplar e pela crueldade criativa. A escolha de Felão não foi um acidente; foi uma mensagem. Quando o Estado quer destruir uma figura que desafia sua autoridade moral, ele escolhe alguém capaz de exercer a violência sem culpa.

23 A figura do tenente Felão ocupa um lugar central na memória do terror de Estado na região. Embora investido de autoridade oficial, Felão atuava à margem da lei — prática comum na Primeira República de delegar o monopólio da violência a agentes que operavam com lógica de milícia (Ambrósio, 1976).

A missão dada a Felão era clara, embora não escrita em documentos oficiais: “pacificar” a região do Urucuia e trazer Antônio Dó, vivo ou morto. Mas a “pacificação”, no dicionário daquele oficial, era sinônimo de terra arrasada. Ele recebeu carta branca para agir acima da lei, transformando-se na própria lei em movimento. A tropa que ele reuniu não era uma patrulha policial; era uma coluna de invasão, armada com fuzis mauser, munição farta e a certeza da impunidade. Eles marchariam sobre o sertão como os exércitos coloniais marchavam sobre terras estrangeiras.

A saída da tropa de São Francisco foi um evento público, destinado a acalmar os ânimos da cidade e aterrorizar o campo. Felão cavalgava à frente, com a postura de quem vai para uma caçada divertida. Para ele, e para os homens que o enviaram, os moradores de Vargem Bonita não eram cidadãos brasileiros com direitos constitucionais; eram “coiteiros”, “cúmplices”, “gente sem lei”. Essa desumanização prévia do inimigo — a redução do geraizeiro à condição de obstáculo — era o combustível moral que permitiria as atrocidades que estavam por vir.

A marcha rumo a Vargem Bonita foi lenta e ameaçadora. Por onde passava, a tropa deixava um rastro de intimidação. Roças eram pisoteadas, galinhas eram confiscadas, lavradores eram interrogados à beira da estrada sob a mira de fuzis. Felão estava mapeando o território do medo. Ele sabia que, para chegar a Dó, precisava primeiro secar a água onde o peixe nadava; precisava aterrorizar a rede de apoio que sustentava o exílio. A violência do Estado avançava sobre o espaço liso, riscando-o com a linha reta da força bruta.

Antônio Dó soube da aproximação da tropa dias antes. O sistema de alerta do sertão funcionou mais uma vez. Mas, diferentemente das ocasiões anteriores, ele percebeu que aquela não era uma diligência comum. O tamanho do contingente e a fama do comandante indicavam que o objetivo não era a prisão, mas o extermínio. Diante da desproporção de forças, Dó tomou a decisão difícil de não resistir dentro do povoado. Transformar Vargem Bonita em campo de batalha seria condenar mulheres e crianças à morte certa no fogo

cruzado. Ele ordenou a retirada do bando para o mato fechado, para as grotas e cavernas que conhecia como a palma da mão.

Quando a tropa de Felão despontou na entrada de Vargem Bonita, no dia 18 de junho de 1913²⁴, encontrou um silêncio estranho. A poeira da fuga de Dó ainda estava no ar, mas o alvo principal havia evaporado. O que restava ali eram as casas humildes, a capela de Sant'Ana e as famílias que não tinham para onde ir ou que, na sua inocência, acreditaram que “quem não deve, não teme”. Mal sabiam, porém, que, para o tenente Felão, a simples existência naquele lugar proibido já era uma dívida que seria cobrada com juros de fogo.

A frustração de não encontrar Antônio Dó converteu-se, instantaneamente, em fúria contra o que havia ficado para trás. Para o Tenente Felão, a fuga do alvo não era um fracasso tático, mas uma cumplicidade coletiva. Na lógica binária da repressão, se a vila estava vazia de homens armados, mas cheia de rastros, então a vila inteira era culpada. A ausência do bandido tornou-se a sentença de morte do povoado. Felão não precisava de provas; ele precisava de espetáculo. A ordem foi dada aos gritos: se não podiam prender o corpo do inimigo, destruiriam o corpo social que o sustentava.

As primeiras vítimas foram as casas. As construções de pau a pique e palha de buriti, frágeis e inflamáveis, cederam fácil ao fogo ordenado pelo oficial. As chamas subiram rápidas, consumindo telhados, redes, imagens de santos e a memória material de famílias inteiras. Na claridade amarela que iluminava a praça, a destruição era mais do que um ato militar de terra arrasada; era um recado pedagógico do espaço estriado para o espaço liso. O Estado dizia: “Onde a lei não entra, o fogo limpa”. Vargem Bonita ardia como uma pira sacrificial no altar da civilização mineira.

24 A data do ataque a Vargem Bonita é registrada em fontes locais e na tradição oral como o “dia do fogo”. A destruição sistemática do povoado visava eliminar a base de apoio social do bando, tática clássica de contra-insurgência já empregada em Canudos e repetida no combate ao cangaço de Lampião (Silva, 2022).

O terror sistemático não parou nas paredes; avançou sobre a carne. Cipriano, um morador que não fugira por acreditar na sua inocência de lavrador, aproximou-se do tenente arrastando consigo a esposa e os três filhos pequenos. Implorou clemência. Tentou explicar, na sua língua de baiano simples, que não sabia do paradeiro de Dó, que vivia do seu roçado. Não houve escuta. Felão, investido do poder de vida e morte que a distância da capital lhe conferia, ordenou que o matassem ali mesmo. O fuzilamento, executado diante da família aos prantos, mergulhou o povoado em um silêncio irreconhecível. Cipriano tombou não como cúmplice, mas como aviso.

A violência então se sexualizou, tornando-se ferramenta de humilhação suprema. Mulheres e meninas foram arrancadas de suas casas, despidas à força e obrigadas a cozinhar nuas para a tropa. Aquela coreografia de degradação não visava o prazer sexual imediato dos soldados, embora este estivesse presente; visava quebrar a espinha dorsal da honra sertaneja. Ao expor os corpos femininos, o Estado violava o santuário da família, o núcleo sagrado da organização social daquela gente. Felão sabia que a vergonha, no sertão, doía mais e durava mais que a chicotada²⁵.

Foi nesse cenário de horror que o tenente descobriu a existência de uma “décima”, uma cantiga que circulava discretamente na região zombando de sua fama de perseguidor ineficaz. A música dizia: “Felão veio? Não veio, não! Por que não veio? Não sei, não!”. Aquilo, para ele, era a materialização da insolência subalterna. A resposta foi um ritual grotesco. Ordenou que todos os moradores remanescentes — velhos, crianças, mulheres — fossem despidos e dispostos em círculo. Impôs a todos que colocassem um dedo na boca e outro no ânus do vizinho à frente.

25 Os episódios de violência sexual e humilhação perpetrados pela tropa de Felão, descritos com crueza na literatura regionalista de Braz (2006), funcionam como alegorias da violação do “corpo social” do sertão pelo Estado. A ficcionalização desses eventos não diminui seu valor analítico; ao contrário, como sugere Hayden White (1973), a narrativa literária organiza o caos da realidade histórica, conferindo-lhe um sentido moral que os documentos burocráticos (como boletins de ocorrência) são incapazes de registrar.

E, marchando em roda sob a mira dos fuzis, foram obrigados a cantar a música que o ridicularizava²⁶.

Era a política convertida em escárnio corporal. O processo civilizador chegava ao seu ponto de inversão total: o representante da lei e da ordem comportava-se com uma barbárie que poucos cangaceiros ousaram praticar. Os moradores, reduzidos a peças de um brinquedo sádico, carregariam para sempre o peso daquela cena inscrita na memória. Não havia processo, juiz ou delegacia que pudesse apagar o fato: o Estado mineiro, na figura de Felão, havia usado a perversão como método de governo.

Ao fim da tarde, quando Vargem Bonita era apenas cinzas e choro, a tropa partiu. Não houve sindicância administrativa em Belo Horizonte. Não houve punição para o oficial. O massacre foi diluído nos relatórios oficiais como “operações de manutenção da ordem”. Para a burocracia da capital, Felão cumpriu seu dever. Mas para o sertão, ele plantou uma semente de ódio que germinaria por décadas. A queima da vila não pacificou a região; ao contrário, provou que Antônio Dó tinha razão. Se a alternativa era aquele Estado monstro, então o cangaço era legítima defesa.

Para Antônio Dó, que observava a fumaça de longe, do alto de uma serra, aquele episódio determinou uma transmutação. Ele deixou de ser apenas um homem perseguido por questões fundiárias. Agora, ele passou a carregar sobre si a expectativa de vingança de um povo brutalizado. A figura que emergia das ruínas não era mais a do lavrador injustiçado, mas a do vingador. O incêndio de Vargem Bonita queimou a ponte de retorno à legalidade. Dó entendeu que não havia mais volta.

A partir dali, a lenda do Corpo Fechado ganhou força teológica. Diziam nas veredas que Dó tinha pacto, que a bala não o

26 Este episódio de humilhação coletiva, narrado pela memória oral e recolhido por pesquisadores da cultura regional, revela a dimensão pedagógica da violência estatal. Ao obrigar a comunidade a encenar sua própria degradação, o Estado buscava quebrar a espinha dorsal moral da resistência sertaneja (Rodrigues, 2005).

atravessava, que ele virava toco de pau ou cupinzeiro para enganar a polícia. Essas narrativas mágicas eram a forma como o povo explicava a sobrevivência do seu herói diante de uma força tão desproporcional. A invisibilidade de Antônio tornou-se sua maior arma. O fato de ele não ter sido capturado, mesmo depois de tanta destruição, era a prova de que uma justiça maior o protegia.

Em 1914, o Estado tentou de novo. O alferes Octávio Campos foi enviado para responder ao fracasso moral de Felão, liderando uma nova expedição militar pelos sertões de Januária e Bonito de Minas. Durante três meses, a tropa bateu mato, trocou tiros esparsos, sofreu com a sede e a geografia hostil. Antônio Dó, usando as táticas aprendidas com os pernambucanos, evitou o confronto direto, desgastando o inimigo no labirinto do cerrado. No fim, a tropa retornou à capital de mãos vazias. Mais uma vez, o espaço liso venceu o espaço estriado. O mapa da polícia não coincidia com o território real.

Em São Francisco, o fracasso sucessivo das volantes desestabilizou os fundamentos da ordem política. Não foi preciso que Dó disparasse um único tiro contra a cidade. Bastou o eco de seu nome e a notícia de que ele continuava solto para que o pânico se instalasse. A elite, que aplaudira a ida de Felão, agora tremia diante da possibilidade do retorno do “monstro” que ajudara a criar. O medo tornou-se, paradoxalmente, o único instrumento de controle vigente. A cidade parou, refém de um fantasma.

A renúncia do presidente da Câmara, coronel Ferreira Leite, foi o sintoma final desse colapso. Oficialmente, alegou cansaço; na prática, foi o medo irreversível de uma represália armada. Leite não resistiu à pressão psicológica de viver em constante vigilância, imaginando que cada ruído na noite era a chegada do bando de Dó. O poder institucional, sem a garantia da força, desmoronou. O mando dos coronéis mostrou sua fragilidade: ele dependia de um Estado forte, e o Estado havia se mostrado impotente no mato.

Era uma ironia estrutural profunda. Antônio Dó, naquele momento, não planejava invadir a cidade. Estava ocupado em sobreviver, em cuidar dos seus, em recompor a vida nas margens. Mas a

A TERRA É DE QUEM?

sua existência livre, por si só, era insuportável para a ordem estabelecida. Ele se tornara um ente político não pelo que fazia, mas pelo que representava: a falha do sistema de controle. A liberdade de Dó era a prisão dos seus perseguidores.

A travessia da década de 1910 consolidou essa figuração. Antônio Dó não era mais um homem; era uma instituição paralela. Ele passou a atuar como árbitro de conflitos, cobrador de dívidas e garantidor de contratos, preenchendo o vácuo deixado por uma justiça oficial desacreditada e violenta. O Tempo da Pólvora atingia seu zênite. O sertão havia aprendido que, contra a barbárie da lei de Felão, só restava a lei do bacamarte.

Assim, o ciclo de Felão se encerrou, mas a ferida ficou aberta. A Invenção do Norte como lugar de barbárie foi confirmada pelo próprio Estado que a enunciou. Ao tratar o sertanejo como inimigo de guerra, o governo de Minas Gerais criou a guerra que justificava sua própria existência. E Antônio Dó, o homem que só queria cercar sua água em paz, foi transformado no general de um exército invisível, pronto para a última e definitiva traição.

O FIM DO MITO

A década de 1920 chegou ao sertão trazendo ventos de mudança que nem as serras mais altas conseguiam barrar. O Tempo da Pólvora estava envelhecendo, assim como o homem que o encarnava. Antônio Dó, depois de anos de caçadas, exílios e tiroteios, buscava agora um armistício silencioso com a vida. Retirou-se para a Vila de Serra das Araras, um povoado perdido nos confins de São Francisco, onde a geografia acidentada prometia a invisibilidade que a planície lhe negara. Ali, tentou pela última vez ser apenas Antônio, o lavrador, o criador, o homem do “espaço liso” que só queria ver o gado pastar sem a sombra da polícia.

Mas o isolamento geográfico não garantia mais o isolamento social. O mundo estava encolhendo. A Coluna Prestes, marchando pelo interior do Brasil em 1925, passou perto dali, trazendo a notícia de que

a guerra agora era nacional, ideológica, travada por homens de farda e quepe que falavam de revolução, não de honra. Embora Dó e Prestes nunca se tenham encontrado — um desencontro histórico entre a rebeldia arcaica e a moderna —, a presença da Coluna sinalizava que o sertão autônomo estava sendo mapeado, atravessado e conectado²⁷. O baiano, acostumado a ser o rei de seu próprio mundo, estava se tornando uma peça obsoleta num tabuleiro muito maior.

A vida na Serra das Araras foi uma tentativa melancólica de reconstruir a Madrugada. Dó instalou-se em terras devolutas, sem título e sem cerca, confiando na lei antiga da posse mansa. Criava gado, cuidava de pequenas lavouras e mantinha a porta aberta, fiel à hospitalidade que aprendera com os pais. Mas a figuração ao seu redor havia mudado. Os velhos companheiros de lealdade canina, os parentes de sangue que morreriam por ele, haviam sido dizimados ou dispersos pelo tempo. Em seu lugar, surgiram novos homens, filhos de um tempo mais cínico, onde a fidelidade não era uma virtude, mas um cálculo.

A cobiça entrou na casa de Antônio Dó não pela porta da frente, vestida de polícia, mas pelos fundos, disfarçada de amizade. Fulô Taboca e José Faria, homens que agora formavam sua guarda pessoal, não pertenciam à estirpe dos jagunços de honra. Eram homens da transição, contaminados pela lógica monetária que avançava com o “arame”. Eles olhavam para o velho líder e não viam mais o mito da resistência; viam uma oportunidade de lucro. A lenda de que Dó guardava uma fortuna em diamantes — fruto de seus anos de garimpo em Paracatu — envenenou o ar da Serra das Araras²⁸.

Essa lenda dos diamantes é a metáfora perfeita da mercantilização do sertão. Para o novo pensamento que se instalava,

27 A passagem da Coluna Prestes pelo Norte de Minas, embora não tenha resultado em adesão direta dos bandos de cangaceiros locais, insere a região definitivamente no mapa dos conflitos nacionais da década de 1920. É o momento em que a “questão sertaneja” começa a ser lida pelo Estado não apenas como banditismo comum, mas como um problema de segurança nacional e integração territorial (Silva, 2022).

28 A lenda dos diamantes e a traição de seus lugares-tenentes (Fulô Taboca e José Faria) são elementos centrais na narrativa popular e literária sobre o fim de Antônio Dó. A cobiça, introduzida como elemento desagregador da lealdade tradicional, sinaliza a transição para relações sociais mediadas pelo interesse financeiro (Braz, 2006).

influenciado pela ganância das cidades e pela promessa de riqueza fácil, Antônio Dó deixara de ser um sujeito político para se tornar um objeto de valor. Ele era um cofre ambulante. O “contrato de favor”, baseado na proteção mútua, foi substituído pelo contrato de interesse. Fulô e Faria não o seguiam por admiração; seguiam-no como urubus que esperam o momento certo de atacar a carcaça ainda quente²⁹.

A vida doméstica também refletia essa fragilidade. Arcanja, a companheira de todas as horas, a mulher que sustentara a roça enquanto ele guerreava, ficara no passado. Agora, Dó vivia com Francilha. A troca não foi apenas afetiva; foi simbólica. Francilha, mais jovem e conectada às novas tramas locais, tornou-se o elo fraco da segurança. A intimidade do lar, que sempre fora o santuário inviolável do sertanejo, tornou-se o palco da conspiração. As conversas sussurradas nos cantos, os olhares trocados entre a mulher e os capangas, teciam a trama da traição enquanto Dó dormia na rede, confiando na santidade do teto.

O comportamento de Antônio nessa fase final revela um homem cansado de desconfiar. Ele, que sobrevivera a Felão e a dezenas de volantes graças a uma vigilância paranoica, agora baixava a guarda. Talvez fosse a idade, talvez fosse a crença teimosa na baianidade — na ideia de que, entre companheiros de prato, não existe punhal. Ele insistia em tratar Fulô e Faria como afilhados, oferecendo-lhes a mesa e a confiança, sem perceber que estava alimentando seus próprios algozes. Era a vitória da *orality* ingênua sobre a *literacy* da traição: Dó acreditava na palavra; eles acreditavam no lucro³⁰.

29 A trama da traição motivada pelos diamantes e a figura dos “novos jagunços” (Fulô e Faria) são elementos centrais na dramaturgia de Petrônio Braz (2006). Sociologicamente, essa narrativa ficcional ilustra a transição dos valores de honra para os valores de mercado. A literatura aqui atua como memória coletiva, no sentido proposto por Maurice Halbwachs (1990), cristalizando no imaginário popular a ideia de que o herói antigo não foi vencido pela força, mas pela ganância moderna.

30 A mineiridade aqui é entendida como a astúcia política e a capacidade de dissimulação que, segundo a tese de Costa (2002), caracteriza o modo de agir hegemônico das elites montanhesas, em contraste com a franqueza baiana. A infiltração da traição no círculo íntimo de Dó representa a vitória simbólica desse modo de agir sobre a ética guerreira da lealdade.

A mineiridade — entendida aqui como a arte da dissimulação e do ataque indireto — havia contaminado o próprio bando. Os traidores não planejavam um confronto aberto, olho no olho, como os antigos duelos de honra. Planejavam uma tocaia doméstica, silenciosa e eficaz. Eles esperavam o momento em que o herói se despisse de sua lenda para se tornar apenas carne vulnerável. A violência que se preparava não era a da pólvora quente da batalha; era a da facada fria pelas costas, a violência técnica de quem quer eliminar um obstáculo para se apoderar do espólio.

O cenário da Serra das Araras, com suas grutas e paredes, parecia proteger o fugitivo do Estado, mas não podia protegê-lo de si mesmo. O espaço liso do sertão estava sendo estriado por dentro. As linhas de lealdade estavam sendo cortadas e recosturadas por interesses mesquinhos. Antônio Dó, o homem que desafiou a República, estava prestes a ser derrubado não por um exército, mas pela corrosão moral de seu próprio mundo.

Assim, os dias se arrastavam num calor abafado, carregado de presságios que Dó se recusava a ler. Ele caminhava para o rio, para o banho, para o descanso, despido de suas armas e de suas defesas, como quem acredita que o sertão ainda é o paraíso da liberdade. Mal sabia, porém, que o sertão já havia sido vendido, e que o preço de sua cabeça — ou dos diamantes que imaginavam que ele tinha — já estava estipulado na bolsa de valores da traição local.

Naquela manhã abafada de novembro, o céu da Serra das Araras parecia conter uma promessa de estiagem. O calor denso empurrava Antônio Dó para o leito do rio, onde, solitário, buscava frescor e alívio. Estava sem armas, sem chapéu, sem vigia. A água corria morna e lenta, alheia aos presságios. Era ali, desarmado, que o homem que enfrentara dezenas de volantes, coronéis e emboscadas, repousava a guarda. Aquele corpo que carregava marcas de tiro, fuga e traição estava agora nu, lavado, vulnerável. O silêncio, que tantas vezes fora tático, naquele instante era apenas descuido.

Fulô Taboca e José Faria se moveram como sombras entre o capinzal, evitando o estalar dos galhos secos, calando os próprios

passos com a frieza de quem aprendeu que a traição exige silêncio. Não houve palavras, nem ultimato, nem duelo de olhares. Um golpe só, certeiro e brutal, rompeu a nuca do homem no instante em que ele se abaixava para mergulhar o rosto. O ruído abafado do impacto ecoou pelo mato como um trovão miúdo. A guerra de vinte anos encerrava-se não em combate, mas em abate. O homem que desafiara a República caiu com os pés na água, sem tempo de levar a mão ao facão, sem direito a resposta³¹.

Miguel Fogoso e Martinho Berto, os últimos remanescentes da velha guarda, ouviram o estouro fora do compasso da natureza. Correram por instinto, movidos pela lealdade que já não cabia naquele novo tempo. Berto, que corra o sertão com Lampião e conhecia o cheiro da morte, não titubeou. Ao se aproximarem do barranco, viram o corpo do líder à deriva. Miguel gritou. Foi o que bastou. Um disparo seco atingiu-lhe o peito. Martinho ainda tentou sacar o revólver, mas outro tiro o alcançou antes do gesto completo. Caíram os dois. Não por dinheiro, nem por glória. Caíram por fidelidade, a única moeda que os traidores não aceitavam mais.

Os assassinos fugiram logo em seguida. Ninguém os viu partir, ninguém tentou impedi-los. Levaram consigo o que acreditavam ser o prêmio: algumas pedras de diamante, talvez umas economias enterradas, mas, sobretudo, a certeza de que o tempo dos heróis havia acabado. Antônio Dó ficou estendido no barranco, meio submerso, como se o rio lhe recusasse a travessia final. A água, que dera origem ao seu levante lá atrás — na disputa da cerca com Chico Peba —, agora o recebia como túmulo. O ciclo se fechava: o sertão líquido que o alimentara agora o lavava para a morte.

31 A descrição da morte de Antônio Dó, abatido à traição pelas costas enquanto se banhava, sem chance de defesa, é corroborada tanto pelos relatos orais compilados por memorialistas regionais, como Manoel Ambrósio (1976), quanto pela reconstrução narrativa de Petrônio Braz (2006). Esse evento marca o fim biológico do líder, mas o início de sua mitificação, e constitui o clímax da fusão entre história e lenda. Para a análise sociológica aqui empreendida, pouco importa a rigor documental do ocorrido; o fundamental é a construção discursiva do “martírio”. A imagem do herói que morre desarmado e “limpo” (na água), contrastando com a sujeira moral da traição, cria um simbolismo poderoso que legitima sua santificação popular posterior.

Cinco dias depois, no dia 19 de novembro de 1929, o jornal Estado de Minas registrou o óbito. A nota era seca, burocrática, escrita na linguagem dos vencedores. Chamaram-no de “bandido célebre” e referiram-se à sua trajetória como um “ciclo de terror extinto”. Para o Estado, morria ali um fora da lei, um problema de segurança pública resolvido pela “pacificação”³². Mas para o sertão, encerrava-se uma era cosmológica. Morria o último juiz informal, o derradeiro aplicador de uma justiça paralela que fundada na gramática da seca, da posse e do medo.

As autoridades não chegaram a tempo de ver o corpo. Quando o destacamento veio buscar o cadáver para as formalidades legais, já não havia nada senão boatos e moscas. Os moradores da Vila comentavam em voz baixa sobre a traição de Fulô e a frieza de Faria. As mulheres diziam que Francilha desaparecera antes mesmo do crime, como se o pressentisse — ou o tivesse costurado. Os mortos foram enterrados sem pompa, na terra dura do cerrado. Nem cruz oficial, nem reza de padre. Apenas o chão bruto cobrindo o homem que um dia foi rei do mato.

Mas se a jornada do corpo findava ali, a do nome apenas começava. Antônio Dó tornou-se fantasma, lenda, sentença viva que percorreria gerações. Nas feiras de Januária, nos terreiros de umbanda, nos quintais das viúvas, narravam-se feitos que misturavam pólvora e milagre. Diziam que ele não morreu, que virou encantado, que protege quem sofre injustiça de terra. Surgiram velas com seu nome, pedidos de proteção, promessas de vingança. A morte física, planejada pela traição e sancionada pelo Estado, acabou por selar o mito³³.

32 A cobertura da imprensa oficial, especialmente dos jornais da capital, foi decisiva na construção da imagem de Dó como um “monstro” a ser extirpado. A morte foi celebrada como o triunfo da civilização sobre a barbárie, e legitimou a ação policial. Para uma análise do discurso jornalístico sobre o banditismo na região, ver Silva (2022).

33 A transformação de Antônio Dó em figura “encantada” ou santa popular insere-se na tradição do mesianismo e da religiosidade sertaneja, onde líderes rebeldes, vistos como protetores dos pobres, continuam a atuar espiritualmente após a morte. A oralidade mantém viva essa “outra face” do personagem, e resiste à versão criminalizadora oficial (Rodrigues, 2005).

A TERRA É DE QUEM?

A morte de Antônio Dó marcou o fim simbólico da Madrugada de Minas. Com ele, morreu a ilusão de que o sertão poderia ser um território autônomo, governado por códigos de honra e separado da lógica predadora do capital. A civilização venceu, mas sua vitória foi suja, comprada com traição e paga com sangue. O espaço liso foi finalmente estriado, não pela lei, mas pelo crime cometido em nome da ordem.

O Norte de Minas estava agora “pacificado”, pronto para ser integrado ao mapa econômico do Estado. Mas a injustiça não morreu com Dó. Ela apenas se reconfigurou. Trocou o rifle pela caneta, a emboscada na mata pela escritura no cartório, o jagunço leal pelo pistoleiro de aluguel. A violência deixou de ser quente e passional para se tornar fria e técnica.

Encerrava-se assim o Tempo da Pólvora. O cheiro de enxofre se dissipava no ar; em seu lugar, um cheiro novo, metálico e industrial: o cheiro do arame farpado. E outros Antônio nasceriam, sem alpercatas e sem garruchas, mas enfrentando inimigos ainda mais silenciosos, mais letrados e mais letais. A terra estava limpa para a chegada do progresso, e o progresso, como se veria, tinha dentes de aço.

2



O TEMPO DO ARAME³⁴

34 O título do capítulo refere-se à mudança de paradigma tecnológico e social imposta pela massificação do cercamento das terras. O arame farpado não é apenas instrumento agrícola, mas dispositivo político que materializa a propriedade privada exclusiva sobre territórios de uso tradicionalmente comum.

A GEOMETRIA DO ROUBO

Durante décadas, o Norte de Minas viveu sob a regência não escrita do tempo da solta. O gado, criado pé-duro e resistente, vagava por chapadas e veredas sem encontrar barreira física, reconhecendo como limite apenas a geografia dos rios ou o costume dos homens. A terra não era mercadoria cercada, mas território de uso, onde a posse se definia pela presença, pela roça de subsistência e pela palavra empenhada entre compadres. Não havia cercas dividindo o mundo; havia apenas o rastro do gado e a fumaça das coivaras que subia, mansa, sinalizando que ali morava gente. A paisagem era aberta, e o direito de ir e vir confundia-se com o direito de plantar e viver.

Mas, em meados do século XX, o horizonte começou a ser fatiado. O som do vento nas folhas de buriti foi progressivamente substituído pelo estalo seco do arame farpado sendo esticado nos mourões de aroeira e, mais tarde, pelo apito agudo do Cavalo de Ferro. A chegada da Estrada de Ferro Central do Brasil a Montes Claros não foi apenas obra de engenharia; foi um golpe de misericórdia na geopolítica afetiva da região³⁵. Até então, o Norte olhava para o Norte: o rio São Francisco era a artéria que conectava o sertão à Bahia e ao Nordeste, levando bois e trazendo cultura. A ferrovia inverteu a bússola. Ela forçou a região a olhar para o Sul, para Belo Horizonte e São Paulo, drenando não só a riqueza, mas também a autonomia daquela gente.

Essa reorientação espacial decretou a morte lenta das cidades ribeirinhas, como Januária, antigas capitais da “civilização fluvial”, e a ascensão meteórica de Montes Claros como o novo polo do poder. A mineiridade oficial, burocrática e centralizadora, finalmente conquistava o sertão baiano. O eixo econômico deslocou-se da água para o trilho. E com o trilho, chegou uma nova lógica: a de que o sertão não era lugar de vida autônoma, mas “periferia atrasada” que

35 A chegada da ferrovia e a integração viária alteraram a polarização da região. O geógrafo Milton Santos descreve esse processo como a inserção de “objetos técnicos” que reorganizam o espaço segundo a lógica hegemônica externa, desestruturando as solidariedades locais preexistentes (Santos, 1996).

precisava ser integrada, à força, à modernidade industrial do Centro-Sul. O “englobamento” do Norte de Minas, projeto antigo das elites da montanha, começava a se consumir por meio da infraestrutura.

A mudança física da paisagem, contudo, foi apenas o prelúdio de mudança jurídica e financeira muito mais profunda. Nos anos 1960, a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) institucionalizou o que se convencionou chamar de Indústria da Seca³⁶. A elite política local, percebendo que a miséria poderia ser ativo rentável, lutou para incluir o Norte de Minas no Polígono das Secas. A aridez do clima tornou-se o passaporte para o acesso a fundos públicos, incentivos fiscais e linhas de crédito subsidiadas. O discurso era de progresso técnico, mas a prática era a de financiar a expropriação.

Foi nesse momento que o território deixou de ser “chão” para se tornar “ativo financeiro”. Uma nova casta de proprietários invadiu o sertão, atraída não pela vocação agrícola, mas pela vantagem fiscal. Eram os chamados Paulistas — médicos, advogados, industriais e grupos financeiros do Sul — que precisavam “desovar” imposto de renda. Compravam terras por mapa, muitas vezes sem saber onde ficavam, apenas para aprovar projetos de gado ou eucalipto e captar os recursos da Sudene. A terra não precisava produzir comida; ela precisava produzir papel.

Para esses novos donos, que operavam de escritórios com ar-condicionado em grandes capitais, o espaço liso dos geraizeiros era uma aberração contábil. A terra precisava estar limpa e documentada para servir de garantia bancária. O sistema financeiro não aceitava o direito costumeiro da posse ou a terra de solta como lastro. Exigia-se a escritura, o registro em cartório, a cerca de arame farpado delimitando o perímetro financiado. A modernização chegava exigindo a geometria do roubo: linhas retas que cortavam serras e vales, ignorando séculos de ocupação humana.

36 O conceito de “Indústria da Seca” é fundamental para entender a economia política do Nordeste e do Norte de Minas. Refere-se à apropriação dos recursos emergenciais e das políticas de desenvolvimento pelas elites agrárias, que perpetuam a vulnerabilidade social para manter o fluxo de verbas (Oliveira, 1981).

Nesse cenário, a violência mudou de natureza. Não era mais a violência quente da honra, resolvida no facão ou na garrucha entre iguais; era a violência fria do planejamento estratégico. O baiano — o posseiro, o vazanteiro, o geraizeiro, o pequeno criador — deixou de ser visto como vizinho ou agregado. Ele foi reclassificado como “entrave ao desenvolvimento”, passivo ambiental e social que precisava ser removido para que o capital pudesse pastar. A expulsão dos moradores não era efeito colateral; era pré-condição do negócio.

A ferramenta mais cínica dessa engenharia fundiária foi a invenção da Terra de Ausente³⁷. O mecanismo era mágica burocrática operada nos cartórios da região: ao medir uma gleba para um projeto da Sudene, o agrimensor empurrava as cercas para além dos limites reais ou ignorava as áreas ocupadas por posseiros sem título, criando sobras de terra fictícias. Essas áreas eram então registradas como se não tivessem dono, ausentes de proprietário, prontas para serem griladas legalmente. O mapa, desenhado pelo teodolito do técnico, tinha mais poder de verdade do que a casa de adobe que estava lá há três gerações.

O Dr. Oswaldo Alves, figura que emergiria como o algoz de Saluzinho, era o arquétipo desse novo poder³⁸. Ele não era coronel de barranco, sujo de poeira; era advogado e fazendeiro moderno, homem da *literacy* que sabia transitar entre o fórum e o banco. Ele representava a fusão perfeita entre a velha oligarquia e o novo capital. Para homens como ele, o sertão não era lugar de convivência, mas tabuleiro de xadrez onde as peças humanas podiam ser descartadas.

37 A Terra de Ausente é uma modalidade específica de grilagem onde a invisibilização burocrática precede a expropriação física. O mecanismo jurídico assemelha-se ao que James Holston (2013) analisa como a “legalização do ilegal” na cidadania brasileira: o uso estratégico da instabilidade fundiária e da complexidade cartorial pelas elites para desposuir ocupantes tradicionais sob o manto da legalidade. No Norte de Minas ela foi facilitada pela precariedade dos registros paroquiais e pela convivência dos cartórios. Ao ignorar a posse mansa e pacífica (usucapião), o Estado fabricava vazios demográficos artificiais para alocar os projetos de monocultura.

38 O Dr. Oswaldo Alves personifica a transição do coronel tradicional para o empresário rural moderno. Essa nova elite não prescinde da violência, mas a exerce preferencialmente por meio de mecanismos judiciais e burocráticos, recorrendo à força física apenas como complemento da ação legal.

A mineiridade hegemônica, com seu apego à forma jurídica e à hierarquia, encontrou na grilagem técnica a sua expressão máxima.

Assim, quando a década de 1960 avançou, o Norte de Minas já não era mais o sertão de Antônio Dó. O arame farpado havia vencido. A paisagem estava estriada, dividida, vigiada. O espaço (abstração de lucro) havia devorado o lugar (vivência de sentido). E foi para esse mundo geometricamente hostil, onde a lei servia para roubar e a cerca servia para excluir, que Saluzinho retornaria, trazendo na bagagem a esperança ingênua de quem acredita que a terra ainda pertence a quem nela trabalha.

A materialização mais agressiva dessa nova geometria não foi apenas a cerca, mas também o que foi plantado dentro dela. Incentivados pelos créditos fiscais, os novos proprietários implementaram o projeto do Reflorestamento. O termo era um eufemismo cruel: derrubava-se a mata nativa, diversa e tortuosa, para plantar fileiras militares de eucalipto. A paisagem do cerrado, que os teóricos como Deleuze e Guattari³⁹ chamariam de espaço liso — aberto, heterogêneo e propício ao movimento livre —, foi violentamente convertida em espaço estriado. Onde antes havia o caos vital da biodiversidade, impôs-se a ordem monótona da monocultura, transformando o horizonte numa grade verde e estéril em que nada mais, além da árvore de lucro, podia crescer.

O impacto ecológico dessa substituição funcionou como arma de guerra contra o modo de vida tradicional. O eucalipto, árvore de crescimento rápido e sede insaciável, agiu como bomba de sucção no lençol freático. As veredas, que funcionavam como oásis perenes na seca, começaram a secar. A água, antes abundante e compartilhada nos gerais, tornou-se escassa e privatizada. O roubo da terra foi seguido pelo roubo da água, desarticulando a base da economia de subsistência do sertanejo. Sem o brejo para plantar o arroz e sem a solta para o gado beber, a permanência do homem no

39 Ver Deleuze e Guattari (1997).

campo tornou-se biologicamente inviável⁴⁰.

Além da sede, veio a criminalização do cotidiano. As áreas de chapada, que sempre funcionaram como o supermercado do pobre (fornecendo pequi, buriti, lenha e caça), foram fechadas pelas empresas reflorestadoras. O geraizeiro que pulava a cerca para catar um fruto ou buscar um feixe de lenha, prática secular de sobrevivência, passou a ser tratado como ladrão ou invasor. A guarda florestal privada, muitas vezes composta por antigos jagunços “modernizados” com uniformes e radiocomunicadores, patrulhava as divisas não para proteger a natureza, mas para proteger o ativo financeiro contra a população local. O sertão deixava de ser mãe para se tornar vitrine trancada.

A ferramenta técnica desse esbulho continuava sendo o teodolito do agrimensor. Esses profissionais, a serviço do capital externo, remapearam a região ignorando a “geografia do uso” dos nativos. Nos mapas desenhados para a aprovação dos projetos na Sudene, as comunidades de posseiros, quilombolas e geraizeiros eram frequentemente invisibilizadas, tratadas como “vazios demográficos” ou “terras brabas”. A técnica de medição servia para sobrepor a legalidade do papel à realidade da ocupação, criando verdade cartográfica que, embora falsa no chão, era irrefutável nos gabinetes de Belo Horizonte e Brasília.

Expulsos pelo arame e pela seca induzida, os baianos iniciaram um êxodo bíblico. A direção desse fluxo não foi apenas para o Sul maravilha (São Paulo), mas para o novo centro regional que se agigantava: Montes Claros. A cidade, impulsionada pela ferrovia e pelos incentivos industriais, tornou-se polo atrator dessa massa de deserdados. No entanto, a metrópole regional não os acolheu como cidadãos; absorveu-os como mão de obra excedente. O inchaço urbano de Montes Claros, com o surgimento de bairros periféricos

40 Os impactos socioambientais da monocultura de eucalipto no Norte de Minas, especialmente o rebaixamento do lençol freático e o secamento de veredas, são amplamente documentados em estudos agrários e ambientais. A substituição do cerrado biodiverso pelo Deserto Verde inviabilizou a reprodução do modo de vida geraizeiro (Costa, 2002).

formados por invasões e loteamentos precários, é o espelho direto do esvaziamento rural⁴¹.

A genealogia desses bairros revela a origem da tragédia. As periferias de Montes Claros foram formadas por “parentelas” inteiras transplantadas do campo. Famílias que antes tinham nome e terra na beira do São Francisco ou no vale do rio Verde Grande viraram números na estatística da favela. O baiano, orgulhoso de sua autonomia e de sua cultura festiva, foi transformado no favelado, dependente do subemprego e da caridade estatal. A identidade regional, antes marcada pela altivez do vaqueiro, foi triturada na máquina de moer gente da urbanização acelerada.

Nesse novo contexto urbano, o estigma contra o norte-mineiro ganhou novos contornos. Se no campo ele era o “atrasado” que impedia o progresso, na cidade ele virou o baiano no sentido pejorativo: o sujeito barulhento, de fala cantada e costumes rústicos, visto com desconfiança pela elite mineira local. A discriminação cultural serviu para legitimar a exploração econômica. O homem que sabia ler os sinais do tempo e a cura das plantas foi reduzido a servente de pedreiro; a mulher que sabia tecer e benzer foi reduzida a doméstica. A cidade grande desvalorizou a zero o capital simbólico do sertão.

A Geometria do Roubo completou-se, assim, com a criação de uma estrutura de dependência perfeita. O campo, esvaziado de gente, produzia riqueza para fora (carvão, celulose, boi); a cidade, inchada de gente, produzia miséria para dentro. O coronel antigo, que tinha obrigações paternalistas com seus agregados, deu lugar ao empresário impessoal, que não tinha obrigação nenhuma. A violência física da jagunçagem foi substituída pela violência estrutural da fome e do desemprego, uma forma de coerção muito mais eficiente porque não deixa marcas de chicote para o exame de corpo de delito.

O Estado, por meio da polícia e do judiciário, garantiu que

41 O processo de urbanização de Montes Claros nas décadas de 1970 e 1980 é reflexo direto da expulsão camponesa. A formação das periferias pobres não resulta de atração econômica genuína (empregos industriais), mas do refúgio de populações desterritorializadas pelo avanço do agronegócio.

essa transição fosse irreversível. Qualquer tentativa de retorno à terra ou de questionamento das cercas era tratada como subversão ou banditismo. A aliança entre a burocracia estatal e o capital privado fechou o cerco. O espaço liso da liberdade sertaneja foi definitivamente quadriculado, vigiado e vendido. A terra tinha dono, e o dono não era quem nela vivia.

Foi para esse cenário de terra arrasada e horizontes fechados que Saluzinho⁴² retornou. Ele trazia na memória o tempo da solta, mas seus pés pisaram no tempo do arame. A sua tragédia pessoal, que narraremos a seguir, não foi um acidente de percurso; foi o choque inevitável entre um homem que se recusou a aceitar que seu lugar no mundo havia sido vendido enquanto ele estava fora. O palco estava pronto, a armadilha armada, e a peça que faltava — a vítima que se recusaria a ser vítima — acabava de chegar.

O RETORNO E O ESTRANHAMENTO

Saluzinho retornou ao Norte de Minas não como o filho pródigo que volta triunfante, mas como o retirante que volta para lamber as feridas. A aventura no Paraná, em Loanda, havia sido uma escola amarga. Lá, no Sul maravilha, ele descobrira que a violência contra o camponês não tinha fronteiras estaduais; a mesma lógica que expulsava aqui, matava lá. Trazia no corpo as marcas do cárcere e na alma a desilusão com o Eldorado. No caminho de volta, pelas estradas poeirentas que ligavam o sul desenvolvido ao norte esquecido, era uma única esperança que o movia: a de que o seu sertão, aquele mundo antigo de Campo Redondo, ainda estivesse lá,

42 A reconstrução da trajetória de Saluzinho ancora-se em pesquisa documental (processos judiciais, inquéritos policiais) e na memória oral de seus contemporâneos. Todavia, a narrativa aqui empreendida assume, conscientemente, o caráter de uma ficcionalização criativa. Tal recurso não deve ser lido como alegoria romântica, mas como método heurístico e interpretativo, em diálogo direto com a antropologia de Roy Wagner (2010). Para Wagner, a “invenção” da cultura não é a fabricação de inverdades, mas o ato criativo indispensável para tornar a experiência do outro inteligível, construindo uma representação que dê conta da densidade simbólica e emocional do vivido que o documento frio não alcança.

esperando por ele com a mansidão do tempo da solta⁴³.

Mas a paisagem que seus olhos encontraram ao chegar não era a da memória; era a da vertigem. O sertão havia mudado de dono e de geometria. Onde antes havia o espaço liso dos chapadões abertos, em que o gado pastava sem rumo e o homem caminhava por trilhas tortuosas desenhadas pelo uso, agora havia o espaço estriado das cercas retas. O horizonte fora fatiado. Mourões de aroeira e eucalipto tratado, alinhados com precisão militar, sustentavam fios de arame farpado que brilhavam ao sol como cicatrizes de prata. A terra não era mais uma extensão contínua; era um tabuleiro de xadrez onde cada quadrado tinha um dono que não morava ali.

O estranhamento foi físico. Saluzinho tentou caminhar pelos atalhos que conhecia desde menino, as veredas que cortavam caminho para a casa dos parentes ou para os olhos d'água, mas encontrou barreiras intransponíveis. O direito de ir e vir, sagrado na cultura geraizeira e sertaneja, fora revogado pela escritura privada. Placas de “proibida a entrada” e “propriedade particular” substituíram a hospitalidade tácita dos antigos moradores. Ele se sentiu um estrangeiro no quintal de casa. O território que o vira nascer agora o rejeitava, classificando-o não mais como filho da terra, mas como intruso em potencial.

A transformação mais dolorosa, contudo, não estava apenas na cerca, mas na vegetação. As manchas de cerrado nativo, com seus pequizeiros retorcidos e buritis generosos, estavam sendo derubadas para dar lugar ao monocultivo. O eucalipto avançava sobre a caatinga como um exército verde e mudo. Aquelas árvores idênticas, plantadas em linhas paralelas, não ofereciam fruto, não davam remédio, não abrigavam caça e secavam as nascentes. Era a natureza convertida em fábrica. Saluzinho olhava para aquele deserto

43 A mobilidade de Saluzinho entre o Norte de Minas e o Sul do país (Paraná) ilustra a dinâmica migratória imposta aos camponeses expulsos pela modernização. Esse fluxo, muitas vezes circular, criou uma classe de trabalhadores desenraizados que, ao retornarem, não encontravam mais as condições de reprodução da vida camponesa tradicional (Oliveira, 1981).

verde e não reconhecia o cheiro da sua infância; o cheiro químico do defensivo agrícola substituíra o aroma adocicado do pequi.

Ali se concretizava a distinção sociológica brutal entre espaço e lugar⁴⁴. Para os investidores de São Paulo e para os gerentes da Sudene, aquela terra era espaço: uma abstração geométrica, mensurável em hectares e convertível em lucro. Para Saluzinho e seus vizinhos, aquilo era lugar: um campo de significados, de memória afetiva, onde cada grota tinha um nome e cada árvore contava uma história. A modernização conservadora não estava apenas tomando o espaço; estava destruindo o lugar. O capital transformava a terra-mãe em terra-mercadoria, e, nessa transação, a história de vida das pessoas não entrava no balanço contábil.

Ao chegar às terras que haviam sido de seu pai, no Limoeiro e no Campo Redondo, o choque foi definitivo. A posse familiar, mantida por gerações por meio do cultivo e da presença, havia sido engolida. A figura de José Milo, o agrimensor e grileiro que operava a serviço das novas oligarquias, havia operado ali. Com seu teodolito e sua má-fé técnica, Milo redesenhara os mapas e empurrara as divisas das grandes fazendas para cima das roças dos pequenos. A Terra de Ausente fora criada ali mesmo, debaixo dos pés da família de Saluzinho. O pai morrera, e a herança que restava era um litígio silencioso contra fantasmas de papel.

Os vizinhos antigos, aqueles que ainda resistiam, estavam acuados. A rede de compadrio, que antes funcionava como um sistema de segurança social, estava esgarçada pelo medo. Muitos haviam aceitado acordos humilhantes, vendendo a posse a preço de banana para migrar para a favela em Montes Claros. Outros tornaram-se empregados nas próprias terras que antes cultivavam, trocando a autonomia da enxada pelo salário miserável da diária. O

44 A distinção entre Espaço (*Space*) e Lugar (*Place*) é central na geografia humanista. Yi-Fu Tuan define “espaço” como liberdade e amplitude abstrata, enquanto “lugar” é o espaço investido de valor, segurança e afeto. A tragédia do cercamento no Norte de Minas é a transformação forçada de lugares vividos em espaços geométricos de produção (Tuan, 1983)

“contrato de favor” do coronelismo antigo, que oferecia proteção em troca de lealdade, fora rompido. O novo patrão, o Paulista ou o Doutor, não queria lealdade; queria a área limpa.

Saluzinho, com sua baixa estatura e aparência frágil, não parecia ameaça àquela máquina gigantesca. Ele era, aos olhos dos novos donos, apenas resíduo do atraso, poeira humana que o vento do progresso logo varreria. Mas eles subestimaram o que o estranhamento pode fazer com a alma de um homem. Em vez de aceitar a derrota e partir para a periferia da cidade, como tantos outros, Saluzinho sentiu brotar dentro de si uma indignação fria. O não reconhecimento da paisagem gerou nele não a resignação, mas a teimosia.

Ele começou a reconstruir a vida nas franjas do latifúndio, ocupando os pedaços de chão que o arame ainda não cercara totalmente ou que a vigilância esquecera. Plantou sua roça de subsistência como quem finca uma bandeira. Cada pé de milho que nascia era um ato de insubordinação contra a lógica do eucalipto. Ele não tinha escritura, não tinha dinheiro, não tinha apoio político. Tinha apenas a certeza moral de que aquela terra era dele pelo direito sagrado do trabalho e da ancestralidade⁴⁵.

Sua presença começou a incomodar. Não porque ele fosse violento — Saluzinho era homem de fala mansa e gestos contidos —, mas porque ele era uma anomalia no sistema. Ele era o erro na planilha. A sua insistência em permanecer, em circular, em viver como um baiano e geraizeiro livre num mundo que se tornara mineiro e burocrático, desafiava a eficácia da dominação. Ele se tornou um “escutador” das dores alheias. Sentava-se nas varandas dos compadres, ouvia as histórias de esbulho — e sua simples escuta validava a

45 A moralidade camponesa, baseada no direito consuetudinário (“a terra é de quem nela trabalha”), entra em rota de colisão direta com a legalidade burguesa (a terra é de quem detém o título). James C. Scott (1976) denomina essa ética de “economia moral”, em que a subsistência tem precedência sobre o lucro. No contexto brasileiro, essa tensão é analisada por José de Souza Martins (1979) e Neide Esterici (1987), que demonstram como a “lógica do trabalho” e a “lógica do negócio” configuram racionalidades jurídicas e sociais distintas e irreconciliáveis no *front* de expansão agrícola.

revolta contida dos outros⁴⁶.

Aos poucos, a figura de Saluzinho deixou de ser a de um retornado para se tornar a de uma liderança involuntária. Ele não fazia discursos políticos, não falava em reforma agrária nos termos da esquerda urbana, mas encarnava a recusa do estriamento total. Ele representava a possibilidade de que o sertão ainda pudesse ser liso, de que a vida pudesse vazar por baixo das cercas. E isso, para a ordem estabelecida pelo Dr. Oswaldo e pela Sudene, era imperdoável.

O estranhamento inicial transformou-se em consciência. Saluzinho percebeu que não lutava apenas contra um vizinho ganancioso, como Antônio Dó lutara contra Chico Peba no passado. Ele lutava contra um sistema. O inimigo não era apenas o fazendeiro; era o cartório que falsificava a escritura, o banco que financiava o eucalipto, a polícia que protegia a cerca. O Mando havia se tornado uma hidra de muitas cabeças — e todas falavam a língua difícil da lei que ele, analfabeto, mal compreendia, mas cujos efeitos sentia na pele.

A tentativa de viver em paz foi curta. A geometria do roubo não admite vazios. Onde Saluzinho plantava, o gado do latifúndio estourava a cerca — não por acidente, mas por ordem. Onde ele buscava água, o acesso era fechado. O cerco se apertava, dia após dia: a roça tornava-se trincheira. O estranhamento converteu-se em hostilidade aberta.

Assim, o retorno de Saluzinho não foi a volta ao lar; foi a chegada ao *front*. Ele encontrou o sertão vendido e gradeado. Mas, diferentemente do gado que aceita o curral, ele era gente. E gente do norte, forjada na mistura de indígena, negro e vaqueiro, tem uma relação com a terra que o dinheiro não compra e o arame não corta. A guerra estava declarada, não por escolha dele, mas porque o lugar

46 A figura de Saluzinho como “escutador” e liderança que emerge do próprio grupo social remete ao conceito de “intelectual orgânico” desenvolvido por Antonio Gramsci (2001). Diferente do intelectual tradicional ou do agitador externo, o intelectual orgânico articula a consciência de classe e a revolta dispersa a partir da validação da experiência comum e da cultura do próprio grupo subalterno.

de sua vida havia sido decretado como espaço de lucro alheio. E ele não sairia dali sem lutar.

A BUROCRACIA DA VIOLÊNCIA

Se o sertão antigo era regido pela figura rústica do coronel de barranco, que impunha sua vontade no grito e no rebenque, o sertão moderno encontrou seu novo senhor na figura do Dr. Oswaldo Alves. Fazendeiro próspero na região da Serra Azul, Oswaldo não era homem de gibão de couro, mas de terno de linho. Além de fazendeiro, advogado e político influente, personificava a chegada definitiva da mineiridade oficial ao Norte de Minas. Diferente do baiano, que resolvia as coisas na franqueza do confronto ou na generosidade da festa, o Doutor operava nas sombras do gabinete. Sua arma não era a garrucha, mas a *literacy*: o domínio absoluto do código escrito, da lei e do trâmite burocrático⁴⁷.

A fonte de seu poder residia na capacidade de transitar entre dois mundos que, para o sertanejo comum, eram incomunicáveis: a realidade física da terra e a realidade abstrata do cartório. Oswaldo sabia que, na nova ordem instaurada pela Sudene e pelo capital financeiro, a posse de fato — aquela conquistada pelo suor, pelo cultivo e pela ancestralidade — não valia nada se não estivesse convertida em papel. Ele era o sacerdote dessa conversão. Com uma rede de influências que ia do delegado local ao desembargador na capital, ele tinha o poder de transformar a mentira em documento público e a verdade em subversão.

A ferramenta técnica utilizada para operar esse milagre jurídico era a fraude da Terra de Ausente. O mecanismo era de uma simplicidade diabólica e funcionava como uma mágica burocrática

47 A figura do Douto" que manipula a lei para fins privados representa a atualização histórica do coronelismo clássico. Victor Nunes Leal (2012) descreve como o coronel precisou adaptar-se às novas estruturas burocráticas do Estado moderno, trocando a coação física direta pela manipulação dos aparatos judiciais e administrativos, num processo de sofisticação da dominação local.

operada nos cartórios da região. Ao medir uma gleba para regularização ou para aprovação de crédito bancário, o agrimensor — braço técnico da grilagem — ignorava deliberadamente a presença das famílias que ali viviam há gerações.

Nos mapas desenhados pelo teodolito, as roças de milho, as casas de adobe e os cemitérios dos antepassados desapareciam, substituídos por um vazio cartográfico conveniente. Essa terra vazia era então batizada de Terra de Ausente, sob a ficção jurídica de que seu dono era desconhecido ou havia desaparecido. Uma vez criada a ficção no papel, o passo seguinte era a apropriação legal. O doutor entrava com pedido de usucapião ou de compra de terras devolutas junto ao Estado, apresentando o mapa fraudado como prova de que a área estava livre.

O juiz, muitas vezes compadre ou sócio do esquema, deferia o pedido sem visitar o local. E assim, num passe de mágica cartorial, a terra que tinha dono de fato passava a ter dono de direito. O baiano, que dormira dono de sua posse, acordava intruso na propriedade alheia. A Terra de Ausente não era apenas roubo; era ferramenta de apagamento histórico, borracha passada sobre a existência do povo negro e caboclo para desenhar por cima a geometria branca do latifúndio⁴⁸.

Contudo, o apagamento no papel exigia, cedo ou tarde, a limpeza no campo. Foi nesse ponto de fricção que a trajetória de Saluzinho colidiu com os interesses expansionistas do doutor. O conflito não começou com tiros, mas com uma guerra de desgaste diário. Jerônimo, o capataz da Fazenda Serra Azul e homem de confiança de Oswaldo Alves, tinha a missão de limpar a área para a expansão do pasto. A tática utilizada era cruel e clássica no repertório do latifúndio: “jogar o gado na roça”.

48 O ano de 1967 insere o conflito de Saluzinho no contexto do endurecimento do Regime Militar (1964–1985). A atuação da polícia mineira, ao mesclar funções públicas com interesses privados de grandes proprietários, reflete a militarização da questão agrária, em que o posseiro passa a ser tratado sob a ótica do Inimigo Interno da Doutrina de Segurança Nacional (Martins, 1984)

Soltar o rebanho sobre as lavouras de subsistência dos posseiros era uma forma de destruir a base econômica das famílias sem precisar disparar um tiro. O gado comia o milho, pisoteava o feijão e quebrava a cerca frágil do camponês. A intenção era vencer pela fome e pelo cansaço, para forçar o morador a abandonar a terra “por vontade própria”. Saluzinho assistia a essa violência silenciosa com a indignação de quem entende que aquilo não era acidente, mas projeto.

O estopim da revolta foi o episódio que envolveu Manoel Teço, um lavrador vizinho e compadre de Saluzinho. Teço teve sua lavoura devastada pelo gado da fazenda e, num gesto de ingenuidade cívica, foi reclamar o prejuízo. Buscava a reparação na lógica antiga da boa vizinhança e do respeito mútuo. Encontrou, porém, a violência da nova ordem. Jerônimo não apenas negou o acordo, mas, amparado por seus jagunços, surrou Manoel Teço brutalmente na frente de sua mulher e filhos. A mensagem enviada à comunidade era clara: o direito de reclamar havia sido revogado. O pobre não tinha voz diante do preposto do doutor.

Foi nesse momento que Saluzinho se levantou. Não como bandido, mas como liderança orgânica e involuntária. Ele assumiu as dores do compadre humilhado. Procurou Jerônimo, não para brigar, mas para exigir respeito às “leis do lugar”. Com a firmeza de quem tem a razão moral, argumentou que o gado não podia comer a roça alheia e que a terra tinha dono pelo sagrado direito do trabalho. Essa ousadia — um homem pequeno, pobre e analfabeto citando direitos para o capataz armado — foi considerada imperdoável.

Jerônimo levou a notícia a Oswaldo Alves, mas não como simples reclamação trabalhista ou fundiária. Ele traduziu a atitude de Saluzinho como ato de insurreição política que poderia contaminar toda a região. “Tem um tal de Saluzinho agitando o povo, dizendo que ninguém deve sair”, relatou o capataz. Para a mentalidade do doutor, aquilo acendeu um alerta vermelho. Não se tratava apenas de vizinho incômodo; tratava-se de precedente perigoso.

Para entender a desproporção da resposta que viria, é preciso olhar com os olhos da elite de 1967. O fantasma das Ligas Camponesas⁴⁹ ainda assombrava os proprietários rurais. Saluzinho era um retornado. Tinha vivido no Paraná, no Sul maravilha, e voltara com postura altiva que não cabia no figurino do sertanejo submisso. Na ótica paranoica do regime militar e de seus aliados locais, esse perfil — o migrante que volta “com ideias”, que sabe ler um pouco e que organiza os vizinhos — era o tipo clássico do agitador treinado. O medo do doutor não era da força física de Saluzinho, mas de sua capacidade de liderança moral. Se um posseiro enfrentasse o sistema e vencesse, a geometria do roubo inteira poderia desmoronar.

A resposta estratégica do Dr. Oswaldo, portanto, foi um cálculo maquiavélico. Ele sabia que uma denúncia comum de ameaça ou invasão poderia demorar meses na justiça comum. Precisava de algo mais rápido e letal. Valendo-se do clima político da ditadura, ele decidiu “nacionalizar” o conflito. Reclassificou a solidariedade sertaneja de Saluzinho como “subversão”. Nos relatórios e ofícios que enviou à delegacia regional, manipulou a linguagem com a destreza de quem conhece os medos dos militares: Saluzinho deixou de ser um lavrador defendendo o compadre para se tornar uma “célula perigosa”, um líder que ameaçava a ordem pública e a propriedade privada.

A violência que o doutor encomendou não foi, assim, vingança passional desmedida; foi ação administrativa de saneamento preventivo. A lógica era: cortar a cabeça antes que o corpo se mexesse. A ordem para eliminar Saluzinho foi dada com a frieza de quem extirpa um foco de doença, usando a polícia política para resolver um problema de cerca.

49 As Ligas Camponesas foram organizações de trabalhadores rurais que ganharam força no Brasil, especialmente no Nordeste (com destaque para Pernambuco), entre as décadas de 1950 e 1960. Lideradas por figuras como o advogado Francisco Julião, lutavam pela reforma agrária e pelo fim das relações de exploração no campo (como o pagamento do “foro” e o cambão). Por mobilizarem milhares de camponeses na exigência de direitos legais e posse da terra, foram tratadas como a maior ameaça subversiva pelo latifúndio e duramente reprimidas e extintas logo após o golpe civil-militar de 1964.

Na madrugada de 17 de novembro de 1967, a burocracia da violência finalmente bateu à porta de Saluzinho. Não foi um oficial de justiça com um mandado legal, mas uma expedição punitiva híbrida. O cabo Luiz Barros (o Barral) e o soldado Delaruí vieram acompanhados pelo motorista João Gonçalves Ruas (o João Brejeiro), funcionário do fazendeiro. Homens que transitavam na zona cinzenta entre a polícia do Estado e a milícia privada do doutor. Eles chegaram armados ao terreiro, com a arrogância de quem sabe que a lei está do seu lado, mesmo quando age fora dela. A missão era clara: capturar ou eliminar o “agitador”.

O confronto foi rápido, sujo e inesperado. Saluzinho, acusado em sua própria casa, reagiu. O homem franzino, que parecia inofensivo aos olhos dos invasores, sacou uma velha garrucha. O disparo não foi técnico, foi instintivo. Atingiu o cabo Barral no braço e derrubou João Brejeiro. O estrondo da pólvora quebrou o silêncio da Serra Azul e a certeza da impunidade. Os agressores, acostumados a bater em quem apenas baixava a cabeça, entraram em pânico diante da resistência armada. Fugiram — deixando para trás o rastro de sangue e dois cavalos arreados que pastavam, indiferentes à violência dos homens.

Ali, naquele terreiro poeirento, Saluzinho cometeu o erro que definiria a natureza trágica de sua história. Ele olhou para os cavalos abandonados e, guiado por seu código moral de honestidade absoluta, tomou uma decisão fatal. Em sua lógica de baiano, ele havia apenas repellido bandidos que invadiram sua casa. Acreditava que, se devolvesse os animais à polícia e explicasse o ocorrido, a justiça reconheceria sua legítima defesa. Ele não compreendeu que a polícia que ele buscava era a mesma que o atacara.

Saluzinho mandou entregar os cavalos na Delegacia de Jaíba, acompanhados de um recado verbal explicando o sucedido. Acreditava estar fazendo um gesto de cidadania e boa-fé. Mal sabia ele que, ao devolver a montaria dos seus algozes, estava assinando sua sentença de morte. Aquele gesto não foi lido como honestidade;

foi lido como afronta suprema. Para a mineiridade autoritária, um posseiro que desarma a polícia e devolve os cavalos não é um cidadão honesto; é um perigo que precisa ser extirpado para restaurar a hierarquia do medo⁵⁰.

A devolução dos cavalos gerou fúria, não inquérito. Na lógica viciada das autoridades locais, aquele ato expôs a incompetência da força policial e a fragilidade do mando do doutor. A hierarquia do medo, que sustentava a ordem social muito mais do que a Constituição, havia sido quebrada publicamente. E quando o medo falha, o Estado mineiro, capturado pelo interesse privado, reage com o terror exemplar para recompor sua autoridade ferida.

A resposta veio na forma de uma nova e massiva expedição punitiva. Não se tratava mais de investigar um tiroteio; tratava-se de vingança institucional. O tenente Petrônio, do destacamento de Manga, assumiu a missão. Diferente das volantes antigas que caçavam cangaceiros por honra, essa nova polícia agia como engrenagem burocrática da repressão política. Eles não subiram à fazenda Serra Azul para prender um suspeito; subiram para esmagar uma insurreição moral. A ordem era clara: se a lei não dobra o homem, a dor dobrará a família.

Quando a tropa chegou novamente ao terreiro de Saluzinho, encontrou a casa silenciosa, mas não vazia. O lavrador, que lera os sinais de perigo e pressentira que o retorno dos cavalos traria chumbo de volta, havia se embrenhado no mato. Restavam ali, vulneráveis e desprotegidos, sua esposa, Dona Dulcia, e os filhos pequenos. A frustração dos policiais por não encontrarem o alvo masculino converteu-se, imediatamente, em covardia contra a mulher. Não houve perguntas protocolares, nem mandado de busca. O Estado despiu-se de qualquer verniz de legalidade para atuar como torturador.

50 A devolução dos cavalos por Saluzinho é um exemplo clássico do choque entre a economia moral do camponês e a lógica punitiva do Estado. O conceito, cunhado pelo historiador E.P. Thompson (1998), explica como as classes populares operam sob um conjunto de normas costumeiras de justiça e obrigação que, frequentemente, são ilegíveis ou inaceitáveis para a lei escrita hegemônica. Saluzinho agiu conforme o costume (devolver o alheio), mas foi julgado conforme o código penal (afronta à autoridade).

O que se seguiu foi uma das páginas mais sombrias da história agrária da região, um episódio que a memória oral preservou com a nitidez de uma ferida aberta. Por ordem do comando da expedição, Dulcia foi arrastada para fora. A violência contra ela não tinha função investigativa real — eles sabiam que ela não entregaria o marido; tinha função pedagógica. Era preciso mostrar a todos os vizinhos qual era o preço de desafiar a geometria do roubo.

Num requinte de sadismo que escapa à compreensão racional, mas que se explica pela lógica da desumanização do outro, Dulcia foi despida na frente dos filhos. A nudez forçada, no código moral sertanejo, é uma violência que mata a alma antes de tocar no corpo. Em seguida, amarraram seus pés e a penduraram de cabeça para baixo num galho robusto de umbuzeiro, como se fosse uma rês abatida no matadouro. O mundo virou de ponta-cabeça, e com ele, qualquer noção de humanidade ou direito⁵¹.

Com a mulher suspensa e indefesa, o açoitamento começou. Os policiais não usaram cassetetes, mas varas verdes de feijão-andu, conhecidas no sertão por sua flexibilidade e capacidade de cortar a pele como chicote. Golpe após golpe, perguntavam pelo paradeiro de Saluzinho. Enquanto a mãe sangrava e gritava, as crianças, paralisadas pelo pavor, foram obrigadas a assistir ao suplício e a comer feijão misturado com terra do chão. Era a *pedagogia do trauma* levada ao extremo: aquelas crianças deveriam aprender, pelo gosto de barro e pela visão do sangue materno, que o destino de quem resiste à grilagem é a humilhação absoluta.

Quando a tropa finalmente partiu, deixando Dulcia ferida e a casa revirada, o estrago era irreversível. Ela sobreviveria àquele dia, mas não àquelas feridas. O trauma físico e emocional minou sua saúde nos meses seguintes, levando-a a uma morte lenta e dolorosa,

51 A tortura de Dulcia e a violência contra as crianças configuram uma pedagogia do terror destinada a desestruturar o núcleo familiar, base da resistência camponesa. A crueldade do Estado, ao invadir o espaço doméstico e violar o corpo feminino, rompe com os códigos de honra tradicionais do sertão (onde a mulher e a casa eram santuários), e sinaliza a instauração de um estado de exceção total na zona rural.

“nas mãos do médico”, como registrariam as testemunhas. O Estado havia assassinado uma mulher sem disparar um tiro, usando o medo e a vergonha como armas letais. O crime prescreveu nos tribunais, mas nunca na memória do sertão.

Saluzinho, escondido na mata, soube do ocorrido. A notícia da tortura de sua mulher e da humilhação de seus filhos chegou a ele como uma sentença final. A ilusão da *literacy* — a crença ingênua de que o documento, a lei ou a delegacia poderiam protegê-lo — desmoronou instantaneamente. Ele compreendeu, tarde demais, que a burocracia não era uma ferramenta neutra; era uma arma apontada para sua cabeça. O Dr. Oswaldo e o delegado não eram adversários em um jogo de xadrez jurídico; eram inimigos em uma guerra de extermínio.

Naquele momento, Saluzinho morreu como cidadão e nasceu como combatente. Ele entendeu que não havia mais casa para voltar. A roça, o quintal, o umbuzeiro — tudo havia sido profanado pela violência estatal. O lugar de afeto havia sido destruído. Restava-lhe apenas fugir para o único espaço que o arame e a polícia ainda não conseguiam dominar completamente: a geografia profunda da pedra.

A decisão de ir para a gruta não foi estratégica; foi existencial. Saluzinho correu para a caverna calcária da Serra Azul não porque fosse um forte militar, mas porque era o útero da terra. Era o retorno ao arcaico, ao pré-estatal, ao lugar onde a lei dos homens não entrava. Ali, protegido pela rocha maciça, ele esperaria o desfecho de um destino que já não controlava, armado apenas com sua garrucha velha e a certeza de que a justiça dos homens era uma mentira bem contada.

Enquanto ele se entocava, a máquina burocrática em Montes Claros e Belo Horizonte continuava a trabalhar. O Dr. Oswaldo, informado do sucesso da operação de terror, movia os pauzinhos para legalizar a posse da área “pacificada”. A imprensa, controlada pelos mesmos grupos, começava a preparar a narrativa: não se falava em tortura de mulher, mas na caçada a um “facínora perigoso”. A tinta do jornal e o carimbo do cartório trabalhavam para cobrir o sangue do terreiro com o verniz da legalidade.

A Burocracia da Violência havia funcionado com eficiência máxima. Tinha transformado vítima em réu, família em escombros e terra de trabalho em capital especulativo. Mas havia deixado uma ponta solta: o homem na caverna. E esse homem, despido de tudo, reduzido à sua essência biológica de sobrevivência, estava prestes a oferecer uma resistência que nenhuma burocracia poderia prever.

O cerco burocrático havia terminado. O cerco militar estava prestes a começar. Saluzinho, na escuridão da gruta, aguardava a chegada da tropa, sabendo que, desta vez, não haveria cavalos para devolver. Haveria apenas pólvora, pedra e o fim.

O CERCO DA CAVERNA

A gruta na Serra Azul não era esconderijo qualquer; era trincheira geológica. Encravada nas escarpas calcárias, funcionava como boca de pedra aberta para o sertão, útero frio e escuro onde Saluzinho buscou o último refúgio possível. Ao entrar ali, ele não estava apenas se protegendo das balas; estava recuando para um tempo anterior ao Estado, anterior ao arame, anterior à própria história oficial. Ali dentro, a geometria do latifúndio não entrava. O espaço liso da caverna, com seus salões irregulares e galerias que desciam para o ventre da terra, era o único território que a escritura do Dr. Oswaldo não conseguia mapear nem possuir.

O inventário da sobrevivência era minguado, quase medieval. Contra o aparato moderno que se montava lá fora, Saluzinho opunha apenas o corpo franzino, uma velha garrucha de carregar pela boca — herança do Tempo da Pólvora — e uma cabaça com água. A assimetria era grotesca. De um lado, a tecnologia da repressão: fuzis automáticos, radiocomunicadores, viaturas e a logística ilimitada da força pública. Do outro, a tecnologia da resistência: a pedra, o escuro e a teimosia biológica de não morrer. Era o confronto final entre a *literacy* técnica e a *orality* da sobrevivência.

O cerco se formou com a rapidez de uma tempestade. O tenente Petrônio, humilhado pela fuga do baiano no terreiro da casa,

não voltou com um mandado; voltou com um exército. Posicionou seus homens em semicírculo diante da entrada da gruta, bloqueando qualquer rota de fuga. A ordem não era de negociação, mas de saturação. Não houve megafone pedindo rendição, apenas o engatilhar das armas. O silêncio da serra foi rasgado não por vozes humanas, mas pelo tiro-teio cerrado. As balas de metralhadora batiam na rocha e ricocheteavam, enchiam a entrada da caverna de lascas de pedra e poeira branca e tentavam atingir o invisível pela estatística do chumbo.

Lá dentro, Saluzinho colava o corpo ao chão frio, sentindo a vibração dos impactos. A cada rajada, ele percebia que a natureza daquele combate havia mudado. Não era mais a polícia tentando prender um criminoso comum; era uma operação de aniquilação. O Estado mineiro, com sua vocação para a ordem e o controle, não podia tolerar que um indivíduo, sozinho e desarmado de direitos, impusesse um impasse à sua força. A resistência de Saluzinho deixara de ser problema local para se tornar afronta à lógica da Segurança Nacional. Ele precisava ser removido não porque fosse perigoso fisicamente, mas porque era perigoso simbolicamente⁵².

O impasse tático, no entanto, logo se revelou. A pedra calcária, moldada por milênios de água e tempo, era mais forte que o aço moderno. As balas não entravam nas curvas da gruta. A mineiridade burocrática do tenente Petrônio, acostumada a problemas que se resolvem em linha reta, não sabia enfrentar a tortuosidade do esconderijo. A frustração da tropa crescia à medida que o alvo se recusava a sair ou a morrer. O espaço liso da caverna anulava a eficácia do espaço estriado da mira telescópica.

Diante da ineficácia dos tiros, o comando decidiu escalar a violência. Se o chumbo não funcionava, usariam a química e a física

52 O uso desproporcional da força contra Saluzinho insere-se na lógica da biopolítica, onde o Estado exerce o “direito de morte” sobre corpos considerados matáveis. Giorgio Agamben (2002) define essa figura como o *Homo sacer*: o indivíduo que, excluído da proteção da lei, pode ser morto sem que isso constitua homicídio ou sacrifício. Para o Estado de Exceção instaurado no sertão, o posseiro insurgente é a “vida nua” que deve ser eliminada.

bruta. A tropa trouxe latas de gasolina e as despejou na boca da gruta.. O fogo foi ateado, na esperança de que o calor ou a fumaça expulsassem o bicho da toca. Labaredas altas lambeiram a pedra, enegrecendo a entrada, enquanto a fumaça tóxica tentava penetrar nas galerias. Mas a gruta, com seu sistema de ventilação natural misterioso — o “respiro do mundo”, como dizem os antigos —, sugou a fumaça para fendas invisíveis, protegendo o homem que se abrigava no fundo.

O fracasso do fogo irritou ainda mais os oficiais. A persistência de Saluzinho começava a gerar um problema político. A notícia do cerco vazou. Curiosos se aglomeravam ao longe, e a narrativa oficial de “caçada a um bandido” começava a ser questionada pela duração absurda da operação. Como um único homem, sem comida e sem água, podia segurar um batalhão? Para justificar o gasto exorbitante de recursos e a mobilização desproporcional, era preciso reinventar o inimigo. Saluzinho não podia ser apenas um posseiro; ele precisava ser algo maior, algo que justificasse o uso de armas de guerra.

Foi então que a retórica da Ditadura Militar, vigente no país, foi acoplada à disputa fundiária local. Nos relatórios enviados a Belo Horizonte, Saluzinho deixou de ser o lavrador Salustiano Gomes Ferreira para se tornar uma “ameaça subversiva”. Começou-se a falar em célula comunista, em treinamento de guerrilha, em armamento pesado. A Invenção do Norte ganhava um novo capítulo: a região não era apenas atrasada; era, agora, um foco de subversão. Essa mentira técnica serviu para destravar o uso de recursos que a polícia comum não tinha⁵³.

A guerra foi nacionalizada. O Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) foi acionado. Agentes especializados na repressão política chegaram de Belo Horizonte, trazendo consigo não apenas a ideologia da Segurança Nacional, mas as ferramentas do terror moderno:

53 A transmutação do camponês em “subversivo” é uma operação discursiva típica dos regimes autoritários para acionar os dispositivos de exceção. Ao classificar o conflito agrário como ameaça à Segurança Nacional, as autoridades locais não apenas justificaram o uso da dinamite, mas também atraíram a atenção e os recursos federais para resolver um problema privado de grilagem (Martins, 1984).

dinamite e gás lacrimogêneo. A Serra Azul, que sempre fora palco de caçadas de onça e tatu, virou palco de uma operação de contrainsurgência. O alvo: um homem analfabeto que só queria plantar milho⁵⁴.

A chegada da dinamite marcou o ponto de não retorno. A intenção agora não era mais capturar vivo para julgar; era sepultar. A ordem era explodir a entrada da caverna, fazer o teto desabar sobre Saluzinho e enterrá-lo junto com a memória de sua posse. Os policiais, improvisados em engenheiros de demolição, colocaram as cargas de explosivos nas fendas da rocha⁵⁵. O estriamento do espaço chegava ao seu paroxismo: se a pedra não se enquadrava na geometria do poder, a pedra seria destruída⁵⁶.

A explosão sacudiu o chão do sertão como terremoto. O estrondo chegou a léguas de distância, um trovão artificial que silenciou os pássaros e fez tremer as casas dos camponeses que rezavam em segredo pelo vizinho. Uma nuvem de poeira branca cobriu a encosta, transformando a paisagem verde em cenário lunar. Para os oficiais que assistiam de binóculos, aquilo era o fim. A tecnologia havia vencido a natureza. O problema estava resolvido, soterrado sob toneladas de escombros.

Mas quando a poeira baixou, a surpresa foi geológica. A entrada da gruta estava desfigurada, pedras haviam rolado; mas a estrutura profunda resistira. A caverna não colapsara. E lá dentro, atordoado pela onda de choque, com os tímpanos estourados e a sangrar, Saluzinho ainda estava vivo. A sobrevivência dele, naquele momento, deixou de ser biológica para ser milagrosa. Ele encarnava

54 A mobilização do aparato de guerra (dinamite, gás lacrimogêneo e DOPS) para desalojar um único posseiro rural está documentada na Ação Penal n.º 002.407, localizada pelo autor no Fundo de Coleção do Fórum Gonçalves Chaves, em Montes Claros. O processo criminal confirma a desproporção de meios e a tese da acusação que tentava converter a resistência agrária em subversão política.

55 O uso de explosivos contra a caverna, narrado pela memória oral, encontra respaldo nos autos do Processo de Saluzinho (Apelação Criminal n.º 5.553, TJ/MG). O documento registra a participação de agentes estatais e o uso de recursos bélicos incomuns para uma operação policial de rotina, evidenciando o caráter de exceção da diligência.

56 A tentativa de implosão da caverna pode ser lida, à luz da geografia crítica, como a tentativa final de aniquilação do lugar (subjetivo e resistente) pela técnica do espaço (objetivo e destrutivo). A dinamite é a ferramenta suprema do estriamento: ela não negocia com a forma da terra, ela a remove (Santos, 1996).

a resistência da própria terra, que se recusava a ser moldada pela violência da dinamite.

O silêncio após a explosão foi interpretado como óbito. O tenente Petrônio, ansioso para apresentar o cadáver-troféu à imprensa e aos seus superiores, decidiu entrar. Com lanternas e armas em punho, avançou sobre os escombros, certo de que encontraria apenas um corpo destroçado. Mas a escuridão da gruta guardava uma última surpresa. Saluzinho, surdo e coberto de pó, viu a luz da lanterna. E, num gesto final de recusa, ergueu a garrucha.

O disparo, feito à queima-roupa, não foi ato de guerra; foi grito. Atingiu o oficial, que tombou ferido e gritando, quebrando a moral da tropa que o seguia. O pânico se instalou. Os soldados recuaram arrastando o comandante, aterrorizados não pela força do inimigo, mas pela sua imortalidade aparente. O baiano da gruta havia derrotado a elite da Força Pública.

Aquele tiro mudou tudo. A humilhação era completa. Não podiam entrar, não conseguiam explodir, não conseguiam matar. O impasse exigia nova arma, algo que não dependesse da mira nem da coragem, algo que pudesse preencher o espaço liso da caverna e expulsar a vida de lá. A solução veio na forma de cápsulas de metal cinza: o gás lacrimogêneo. A guerra química chegava ao sertão.

A entrada do gás lacrimogêneo na batalha marcou o fim da resistência física e o início da asfixia química. As cápsulas, disparadas pelos lançadores modernos do DOPS, sibilavam ao entrar na gruta e liberavam uma fumaça branca e densa que se comportava como um animal líquido: rastejava pelas pedras e preenchendo cada fresta onde o ar puro ainda resistia. O espaço liso da caverna, que até então anulava a trajetória reta das balas, não tinha defesa contra um inimigo que se expandia pelo ar. O Estado finalmente havia encontrado uma forma de ocupar o vazio geográfico: o envenenamento da atmosfera.

Lá dentro, Saluzinho viveu o inferno. O gás atacava as mucosas, fechava a garganta e transformava cada respiração em agulhada de fogo. Seus olhos, já castigados pela poeira da dinamite e pela

escuridão, lacrimejavam incontrolavelmente, cegando-o. A pele ardia como se estivesse em contato com brasa viva. Ele tentou cobrir o rosto com os farrapos da camisa, arrastou-se para o fundo da toca em busca de bolsas de oxigênio que não existiam mais. Ali, encurralado entre a surdez causada pela explosão e a asfixia trazida pelo gás, a biologia do sertanejo encontrou seu limite. A teimosia não respira.

Do lado de fora, cessaram os disparos. Apenas a voz amplificada de um megafone quebrou o silêncio tático. Era o delegado Thacir Menezes quem falava, a voz da mineiridade oficial projetada eletronicamente sobre a encosta da serra. O tom não era de raiva, mas de autoridade burocrática que prometia a garantia da vida em troca da rendição. “Saia com as mãos para cima e sua integridade será preservada”, repetia a voz metálica. Era um convite calculado: o Estado precisava dele vivo, não por humanidade, mas para exibi-lo como troféu e confirmar a tese da subversão comunista que justificara toda aquela operação de guerra.

Saluzinho ouvia a voz distorcida pelo zumbido em seus ouvidos. Ele não confiava na Polícia Militar, cujos homens haviam torturado sua mulher e tentado explodi-lo, mas aquela voz vinda da capital, com seu sotaque de doutor, parecia oferecer a única saída que não fosse a morte por sufocamento. O instinto de viver, mesmo que fosse para viver preso, falou mais alto que o orgulho de morrer livre. Com as mãos trêmulas, ele largou a garrucha descarregada no chão da caverna. Tossindo, cego e trôpego, começou a caminhar em direção à luz difusa da entrada, atravessando a cortina de fumaça tóxica.

A imagem de sua saída foi um choque de realidade para as centenas de homens armados que aguardavam do lado de fora. A imprensa, que já chegara ao local atraída pelo cheiro de pólvora e notícia, preparava as câmeras para registrar um guerrilheiro perigoso, talvez um gigante armado até os dentes. O que emergiu da gruta, porém, foi um espectro. Um homem de pequena estatura, coberto da cabeça aos pés por fuligem e poeira branca, esquelético após dias de jejum, com as roupas transformadas em trapos. Ele cambaleava, apoiando-se nas pedras, as mãos erguidas num gesto

de rendição que mais parecia um pedido de socorro.

Um silêncio constrangido se abateu sobre a tropa. Aquele ser frágil era o “inimigo da pátria” que exigira dinamite, gás e um batalhão inteiro? A narrativa do “monstro subversivo” desmanchava-se diante da visualidade da miséria. Um médico da polícia aproximou-se para examiná-lo, quase recuando diante do cheiro forte de enxofre e suor que emanava do corpo. Quando lhe perguntaram se estava ferido ou o que sentia, Saluzinho não fez discurso político, nem proferiu maldições. Sua resposta, sussurrada com a voz rouca pela fumaça, resumiu a condição humana reduzida ao osso: “Fome. E sede”. Nada mais.

A captura de Saluzinho encerrou o cerco militar, mas inaugurou uma farsa burocrática. Para o Estado, era inaceitável reconhecer que tanto recurso fora gasto para prender um lavrador analfabeto que defendia seu quintal. A narrativa oficial precisava ser sustentada a qualquer custo. Assim, mesmo diante da evidência de um corpo esquelético e sem filiação partidária, a máquina de propaganda manteve a versão de que havia capturado uma “célula perigosa”. Saluzinho foi algemado como troféu de guerra e transferido não para uma cadeia pública local, mas para o DOPS em Belo Horizonte, o coração das trevas da repressão mineira.

A viagem para a capital foi a travessia final do baiano para o mundo do mineiro. Ele saiu do sertão aberto para ser encarcerado no centro do poder montanhoso. Na capital, longe de suas referências e de sua terra, foi atirado na Cella 01. O ambiente era estranho e intimidador, mas também revelador das contradições do regime. Ali, Saluzinho encontrou não criminosos comuns, mas a elite intelectual da resistência à Ditadura: estudantes, jornalistas, professores e militantes de esquerda, como José Carlos da Mata Machado⁵⁷.

57 José Carlos da Mata Machado, líder estudantil e militante da Ação Popular (AP), foi uma das figuras centrais da resistência à Ditadura em Minas Gerais. Seu encontro com Saluzinho no DOPS simboliza a convergência inusitada entre a esquerda urbana intelectualizada e a resistência camponesa tradicional, unidas pela repressão do mesmo Estado.

Quando o “líder camponês” do Norte de Minas adentrou o cubículo, houve um choque mútuo de identidades. Os presos políticos esperavam um quadro revolucionário formado, alguém que falasse de reforma agrária e luta de classes; encontraram um homem simples, que mal sabia o que significava a palavra “subversão” e cuja única ideologia era a teimosia de permanecer onde nascera. Saluzinho, por sua vez, encontrou homens que falavam difícil, mas que o acolheram com uma solidariedade que ele não via desde que saíra de Campo Redondo.

O convívio no cárcere operou uma transformação silenciosa e irônica. Aqueles homens urbanos e letrados, percebendo que Saluzinho era analfabeto, transformaram a cela em sala de aula improvisada. O homem que havia resistido à dinamite começou, ali, a enfrentar o desafio das letras. A lenda que correu o estado conta que um dos primeiros livros que lhe apresentaram foi *Grande Sertão: Veredas*⁵⁸. A ironia era suprema: o personagem vivo, carne e osso do sertão conflagrado, aprendia a ler decifrando a obra que mitificava seu próprio mundo. Ele soletrava a geografia de sua própria dor nas páginas escritas por um mineiro letrado.

Enquanto Saluzinho descobria o alfabeto, o sistema judiciário mineiro trabalhava para mantê-lo enterrado vivo. O primeiro pedido de *habeas corpus* impetrado em seu favor esbarrou em uma muralha de compadrio. O caso caiu nas mãos do desembargador Laire Santos, que, por uma dessas “coincidências” que só a sociologia do mando explica, era amigo declarado do fazendeiro Oswaldo Alves — a vítima nominal e o algoz real de toda a trama. A justiça não era cega; ela tinha lado, frequentava os mesmos clubes e defendia os mesmos interesses fundiários. O desembargador negou o pedido

58 Embora ausente nos registros processuais e situada na esfera da memória afetiva ou da lenda, a menção à alfabetização com *Grande Sertão: Veredas* é mantida aqui por sua potência simbólica. Ela ilustra a ironia do encontro entre o sertão real e o literário dentro do cárcere e opera como metalinguagem da própria condição sertaneja: Guimarães Rosa (2001), ao escrever que o sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar, antecipou literariamente a resistência existencial que Saluzinho protagonizaria na vida real.

sumariamente, sob o pretexto de garantir a ordem pública⁵⁹.

A injustiça flagrante mobilizou a rede de solidariedade dos presos políticos. De dentro da cadeia, eles acionaram o advogado Flávio Antônio Carneiro Carvalho, um defensor destemido que aceitou o caso *pro bono*. Flávio compreendeu que não venceria aquela batalha em Minas Gerais, onde o coronelismo jurídico estava entrincheirado e onde a mineiridade protegia os seus. Sua estratégia foi pular a instância local e bater às portas do Supremo Tribunal Federal (STF)⁶⁰. O argumento era simples e devastador: não havia crime político, havia um conflito agrário distorcido pela lente da repressão.

A batalha em Brasília foi tensa, mas a tese da defesa prevaleceu. O STF concedeu a ordem de soltura, reconheceu o absurdo da prisão e desqualificou a narrativa de Segurança Nacional. O STF enviou um telex à sede do DOPS em Belo Horizonte determinando a libertação imediata de Salustiano Gomes Ferreira. Contudo, a burocracia policial resistiu até o último segundo. O diretor do DOPS, Davi Azan, tentou segurar o preso, alegando pendências e riscos, num último esforço para não desmoralizar a operação que custara tanto aos cofres públicos e à honra da corporação⁶¹.

Mas a ordem suprema era imperativa. A porta da Cella 01 finalmente se abriu. Saluzinho saiu, mas não saiu inteiro. Ele deixava a prisão com a saúde minada, a audição destruída pela explosão e a alma marcada pela experiência de ter sido tratado como inimigo de Estado. Ele voltava para a liberdade, mas a liberdade que o esperava lá fora era a do espaço estriado: sem terra, sem mulher, sem casa. A vitória

59 A rede de compadrio que unia o Judiciário local aos interesses latifundiários é sugerida pela tramitação processual. A negativa inicial do *habeas corpus* e a resistência das autoridades mineiras em cumprir ordens de soltura, documentadas na Apelação n.º 5.553, indicam a politização da justiça em favor da ordem proprietária regional.

60 O alvará de soltura foi expedido pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em Brasília, após *habeas corpus* impetrado pelo advogado Flávio Antônio, tendo sido negado, anteriormente, pelo Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG).

61 A batalha jurídica travada pelo advogado Flávio Antônio Carneiro Carvalho e a resistência final do DOPS para liberar o preso constam nos registros da Apelação Criminal n.º 5.553. O processo, fotografado pelo autor na caixa n.º 170 do arquivo da Unimontes, é a prova material de que a liberdade de Saluzinho foi uma conquista arrancada “a fórceps” da burocracia repressiva.

jurídica foi a derrota da vida. O arame havia vencido, não porque prendera o homem, mas porque havia roubado o seu lugar no mundo.

O APAGAMENTO

A liberdade conquistada pelo STF, em Brasília, tinha gosto de cinza e poeira. Saluzinho cruzou os portões do cárcere não como herói que venceu o sistema, mas como sobrevivente que o sistema mastigou e cuspiu. A ordem de soltura, arrancada pela habilidade jurídica do advogado Flávio Antônio, devolveu-lhe o direito de ir e vir, mas não lhe devolveu o lugar para onde ir. O homem que saía da Cella 01 era um espectro: surdo pela dinamite, com os pulmões queimados pelo gás e a alma marcada pela experiência de ter sido tratado como inimigo da pátria. Ele voltava para o sertão, mas o sertão que ele conhecia — aquele da solidariedade e da posse mansa — já não existia mais.

O retorno ao Norte de Minas foi uma *via crucis* de reconhecimentos dolorosos. Ao chegar ao Campo Redondo, descobriu que a geometria do roubo havia se consolidado. A sua roça, o palco de sua resistência, estava definitivamente cercada, incorporada à fazenda vizinha como se ele nunca tivesse existido. A casa de adobe fora derubada, as árvores frutíferas arrancadas para dar lugar ao pasto uniforme. O espaço liso da sua vida fora totalmente estriado pelo arame do Dr. Oswaldo. Saluzinho percebeu que a pena mais grave não fora a prisão, mas o apagamento de sua história na paisagem. Ele se tornou um estrangeiro na terra onde enterrou o umbigo⁶².

A tragédia familiar completou o quadro de desolação. Dulcia, sua esposa, não resistiu às sequelas da tortura. A violência que o Estado infligira ao seu corpo — a suspensão no umbuzeiro, o

62 O ritual de enterrar o cordão umbilical (umbigo) na soleira da porta, no curral ou ao pé de uma árvore de referência constitui um ato jurídico-afetivo fundacional na cultura sertaneja. Antropologicamente, esse gesto opera como uma “escritura orgânica” que antecede e supera o documento cartorial, transformando o espaço físico em lugar de pertencimento e identidade, conforme a distinção de Yi-Fu Tuan (1983). Como observa Sousa (2021) em estudos sobre campesinato, esse enterro cria um elo indissolúvel entre o sujeito e a terra, uma “geografia do sangue” que obriga o retorno e atesta a legitimidade da posse pela vivência. A tragédia de Saluzinho reside na violência do Estado moderno que, armado da *literacy*, anula essa escritura ancestral para impor a abstração da propriedade privada.

açoitamento — minou sua vitalidade silenciosamente. Ela morreu “nas mãos do médico”, como diziam os antigos, vítima de uma dor que a medicina não cura: a dor da humilhação e do medo. Os filhos, traumatizados⁶³ pela visão do suplício materno e pela fome, dispersaram-se pelo mundo como folhas secas na ventania, engrossando as estatísticas dos migrantes que enchiam as favelas de Montes Claros e São Paulo. A unidade familiar, célula base da resistência sertaneja, fora implodida⁶⁴.

Sem teto, sem terra e sem família, Saluzinho tentou recomeçar em Itacarambi, buscando o anonimato em um pedaço de chão cedido por um amigo. Ali, com a teimosia atávica dos que só sabem viver do plantio, ergueu uma tapera e semeou milho e mandioca, apostando que o tempo da perseguição havia ficado para trás. Mas a lógica do latifúndio moderno é implacável e onipresente; ela não admite vazios nem exceções. Um novo fazendeiro, conhecido como Martinzão, reivindicou a área. A mineiridade expansionista não tolerava a agricultura de subsistência nas suas bordas.

Desta vez, o método de expulsão não foi a polícia; foi o boi. Martinzão mandou estourar a cerca frágil de Saluzinho e soltou o rebanho sobre a lavoura verde. Em poucas horas, o trabalho de meses foi pisoteado e comido pelo gado. Era a pedagogia da fome aplicada com rigor zootécnico: o capim valia mais que a roça, e o

63 Os detalhes sobre o sofrimento e a morte de Dulcia baseiam-se no depoimento de Saluzinho registrado em 1985 por Luiz Chaves e Alvimar Ribeiro. Luiz Chaves, advogado e ex-funcionário da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater) (posteriormente diretor do Instituto de Terras do Estado de Minas Gerais [Iter-MG]), foi o único a entrevistar Saluzinho em vida sobre sua trajetória, num esforço de documentação que contou com o apoio de Alvimar Ribeiro, ativista histórico da Comissão Pastoral da Terra (CPT) (Chaves; Ribeiro, 1985).

64 A destruição da unidade familiar camponesa é um efeito estrutural da “modernização dolorosa”. O sociólogo José de Souza Martins (1979) argumenta que a expropriação da terra não retira apenas o meio de produção, mas também dissolve os laços de parentesco que sustentam a reprodução social do grupo, forçando a migração e a proletarianização.

boi valia mais que a gente. Saluzinho assistiu à destruição de seu ⁶⁵.

A reação foi um reflexo condicionado de quem já não tinha nada a perder, apenas a memória da dignidade. Pegou uma espingarda e feriu um dos capatazes que ria da destruição. O gesto, no entanto, já não tinha a força épica do confronto na gruta; era o espasmo de um animal ferido. Custou-lhe uma nova prisão, agora na Cadeia Pública de Januária. O advogado Aristeu, antigo conhecido que admirava sua resistência, conseguiu libertá-lo meses depois, mas algo havia se quebrado definitivamente dentro do lavrador. Aquele último confronto exauriu sua reserva de esperança. Saluzinho compreendeu que não havia lugar para ele na terra plana e produtiva; aquela terra agora tinha dono, papel, arame e gado.

Sua última morada foi o exílio geográfico radical. Ele se retirou para as margens do rio Peruaçu, região de cânions e cavernas calcárias que hoje compõem um Parque Nacional. Ali, vivendo como eremita em tocas de pedra que lembravam o cenário de seu suplício, sobreviveu cortando madeira e fazendo pequenos bicos, transformando-se num “bicho do mato”. Velho, doente e quase completamente surdo, tornou-se vulto que as pessoas apontavam com misto de curiosidade e pena. A “célula comunista” que mobilizara o aparato de segurança nacional era agora apenas um ancião que arrastava os pés, invisível para o Estado que antes o caçara com tanto afincó⁶⁶.

65 O episódio da expulsão em Itacarambi, onde o gado foi usado como arma de destruição da roça (“jogar o gado na roça”), é narrado pelo próprio camponês na referida entrevista de 1980. A repetição do método (o boi contra a gente) evidencia a continuidade da violência latifundiária para além do episódio da Serra Azul (Chaves; Ribeiro, 1985). A estratégia de “jogar o gado na roça” para destruir a lavoura do posseiro constitui uma tática histórica de expulsão silenciosa no sertão. Como aponta Esterici (1987), essa prática opera na zona cinzenta entre o dano civil e o crime, dificultando a defesa jurídica do camponês e impondo a fome como arma de guerra. O episódio da expulsão em Itacarambi, narrado pelo próprio Saluzinho (Chaves e Ribeiro, 1985), ilustra, perfeitamente, essa dinâmica. A repetição sistemática do método — o boi contra a gente — evidencia a continuidade da violência latifundiária para além do cerco na Serra Azul.

66 A descrição da vida de Saluzinho após a prisão — a surdez causada pela dinamite e o isolamento no Peruaçu — foi confirmada em depoimento concedido ao autor por Alvimar Ribeiro. Como membro da CPT, Ribeiro acompanhou de perto os últimos anos do líder camponês, testemunhando as sequelas físicas e o abandono estatal que marcaram seu fim (Ribeiro, 2009).

A morte chegou em 13 de fevereiro de 1990, em Itacarambi⁶⁷. Saluzinho morreu na miséria absoluta, sem terra, sem casa e sem glória. Não houve manchetes nos jornais da capital, nem comoção pública. Seu óbito foi evento burocrático, o apagamento final de um corpo que o sistema já havia descartado décadas antes. Enquanto seu cadáver esfriava, as fazendas ao redor, muitas formadas sobre as terras que ele e outros haviam perdido, produziam riqueza e gado para exportação, consolidando a nova economia regional. A morte dele não parou a máquina; apenas confirmou sua eficiência.

O contraste final dessa trajetória foi dado pela voz do vencedor. Anos depois, o Dr. Oswaldo Alves, já aposentado e distante das poeiras da Serra Azul, concedeu entrevista sobre o caso ao autor⁶⁸. Sentado no conforto de sua residência, cercado de livros e memórias organizadas, o advogado e fazendeiro ofereceu a síntese moral da mineiridade hegemônica. Com a frieza de quem nunca teve dúvidas, ajustou os óculos e sentenciou para a história: “Existem dois meios de se conseguir algo: a legalidade e a ilegalidade. Saluzinho escolheu a errada. Se optado [*sic*] pelo caminho da ilegalidade, de saída você já perde o seu direito”⁶⁹.

A frase do doutor ecoava como a lápide perfeita para aquela era. Ela ignorava o sangue, a tortura de Dulcia, as cercas ilegais, a Terra de Ausente e a grilagem técnica, resumindo tudo a escolha processual equivocada. Para a história oficial, Saluzinho foi o “erro”; Oswaldo, o “acerto”. A violência burocrática, aquela que opera pela caneta e pelo

67 A morte de Saluzinho em 1990 ocorre no contexto pós-constituente, num momento em que os movimentos sociais rurais (como o CPT, já citado, e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra [MST]) ganhavam força nacional. Sua trajetória solitária serve como um elo perdido entre as revoltas pré-64 (Ligas Camponesas) e a retomada das lutas pela terra na Nova República.

68 Entrevista concedida ao autor durante a pesquisa de campo para a dissertação de mestrado. Nela, o Dr. Oswaldo Alves justifica a classificação de Saluzinho como “comunista” e “subversivo” não por provas de incitação direta à violência, mas pelo perigo simbólico de sua conduta. Para o fazendeiro, o enfrentamento à lei (entendida aqui como a ordem proprietária) criava um precedente perigoso: “só o fato dele ter ido contra o que a lei pregava [...] outros iguais a ele saíram da toca e passaram a enfrentar fazendeiro” (Alves, 2009). A fala revela que o alvo da repressão era o “mau exemplo” de autonomia camponesa.

69 A fala do Dr. Oswaldo Alves (Alves, 2009) sintetiza a ideologia do legalismo autoritário: a crença de que a lei é um valor absoluto, desvinculado da justiça social. Para a elite agrária, a legitimidade da posse (o trabalho, a ancestralidade) é irrelevante diante da legalidade formal (o registro), mesmo que este tenha sido obtido espuriamente.

carimbo, absolvía-se a si mesma, transformando a vítima em culpada de sua própria desgraça. A narrativa do “arame” havia vencido a narrativa da “pólvora” não pelo combate, mas pelo discurso.

A sentença proferida por Oswaldo na varanda de sua casa não foi apenas uma opinião jurídica; foi o epitáfio de um modo de vida. Ao dividir o mundo entre a “legalidade” (a dele) e a “ilegalidade” (a de Saluzinho), a elite mineira decretava que a existência sertaneja tradicional era, por definição, criminosa. O baiano, com sua cultura de posse mansa, de uso comum e de palavra empenhada, não cabia no Código Civil. Para existir na modernidade da Sudene, ele precisava deixar de ser quem era. A vitória do latifúndio não foi apenas a conquista do hectare; foi a imposição de uma única gramática possível para a vida: a gramática da submissão documentada.

Com a morte de Saluzinho, completou-se o ciclo do apagamento. O corpo foi enterrado como indigente, mas a memória de sua luta foi enterrada sob toneladas de eucalipto e capim braquiária. A geometria do roubo finalmente fechou suas linhas. Onde antes havia comunidades vibrantes de Campo Redondo e Limoeiro, agora havia o silêncio produtivo das grandes fazendas. O espaço liso dos gerais, por onde o gado e a gente circulavam livres, foi definitivamente estriado. A cerca de arame farpado, que começou tímida na disputa de um olho d’água no tempo de Antônio Dó, agora cobria o horizonte inteiro, transformando o sertão num condomínio fechado de empresas.

O destino dos sobreviventes dessa guerra silenciosa foi metamorfose cruel em boias-frias. Os filhos de Saluzinho e seus vizinhos, expulsos da terra que seus avós desbravaram, não desapareceram; eles foram reciclados como mão de obra barata e itinerante. Passaram a morar nas periferias das cidades e a viajar de caminhão, todos os dias, para trabalhar nas terras que um dia foram suas. O camponês autônomo, que produzia sua própria comida, virou o proletário rural faminto, cortando cana ou limpando pasto para o patrão que o expulsou. A modernização não os integrou; ela os digeriu.

A cidade de Montes Claros, crescendo vertiginosamente

nas décadas seguintes, tornou-se o depósito desses escombros humanos. Bairros inteiros nasceram da noite para o dia, erguidos por gente que trazia na bagagem apenas a saudade do rio e a raiva contida. Ali, no asfalto quente e na poeira da periferia, a identidade baiana tentava respirar sufocada. O exílio deixou de ser geográfico (como a fuga para a gruta) para ser social. O norte-mineiro tornou-se estrangeiro dentro do próprio estado, marginalizado pela mineiridade central que via na pobreza não o resultado do saque, mas a prova de incapacidade⁷⁰.

No entanto, a “paz” que se instalou no campo era a paz dos cemitérios. O latifúndio venceu a batalha da terra, mas perdeu a batalha da legitimidade. A violência técnica, operada pela caneta e pelo trator, deixou cicatrizes que o tempo não curou. O arame cortou a carne, mas não conseguiu cortar a oração moral que continuava a ser rezada nos terreiros. A história de Saluzinho, sussurrada de pai para filho, transformou-se em contranarrativa subterrânea. Ele deixou de ser o “subversivo” dos relatórios do DOPS para ser o santo laico da resistência agrária.

A comparação entre os dois tempos é inevitável e pedagógica. Antônio Dó viveu no Tempo da Pólvora, uma era quente, onde o conflito era pessoal, a violência era visível e a honra era a moeda forte. Saluzinho morreu no Tempo do Arame, uma era fria, onde o conflito é estrutural, a violência é burocrática e o dinheiro é a única medida de valor. Dó foi caçado por volantes no mato; Saluzinho foi caçado por liminares no cartório. Ambos foram derrotados, mas suas derrotas revelam a evolução da máquina de moer gente que se instalou no Norte de Minas.

O Estado, que no tempo de Dó era uma presença intermitente e negociável, tornou-se, no tempo de Saluzinho, uma onipresença absoluta e inflexível. A Anatomia do Mando se sofisticou.

70 A formação das periferias de Montes Claros como “depósito de gente” expulsa do campo confirma a tese de Francisco de Oliveira (1981) sobre a “crítica à razão dualista”: o setor “atrasado” (periferia/favela) não é um resquício do passado, mas uma criação necessária do setor “moderno” (agronegócio/indústria), servindo como reservatório de mão de obra barata.

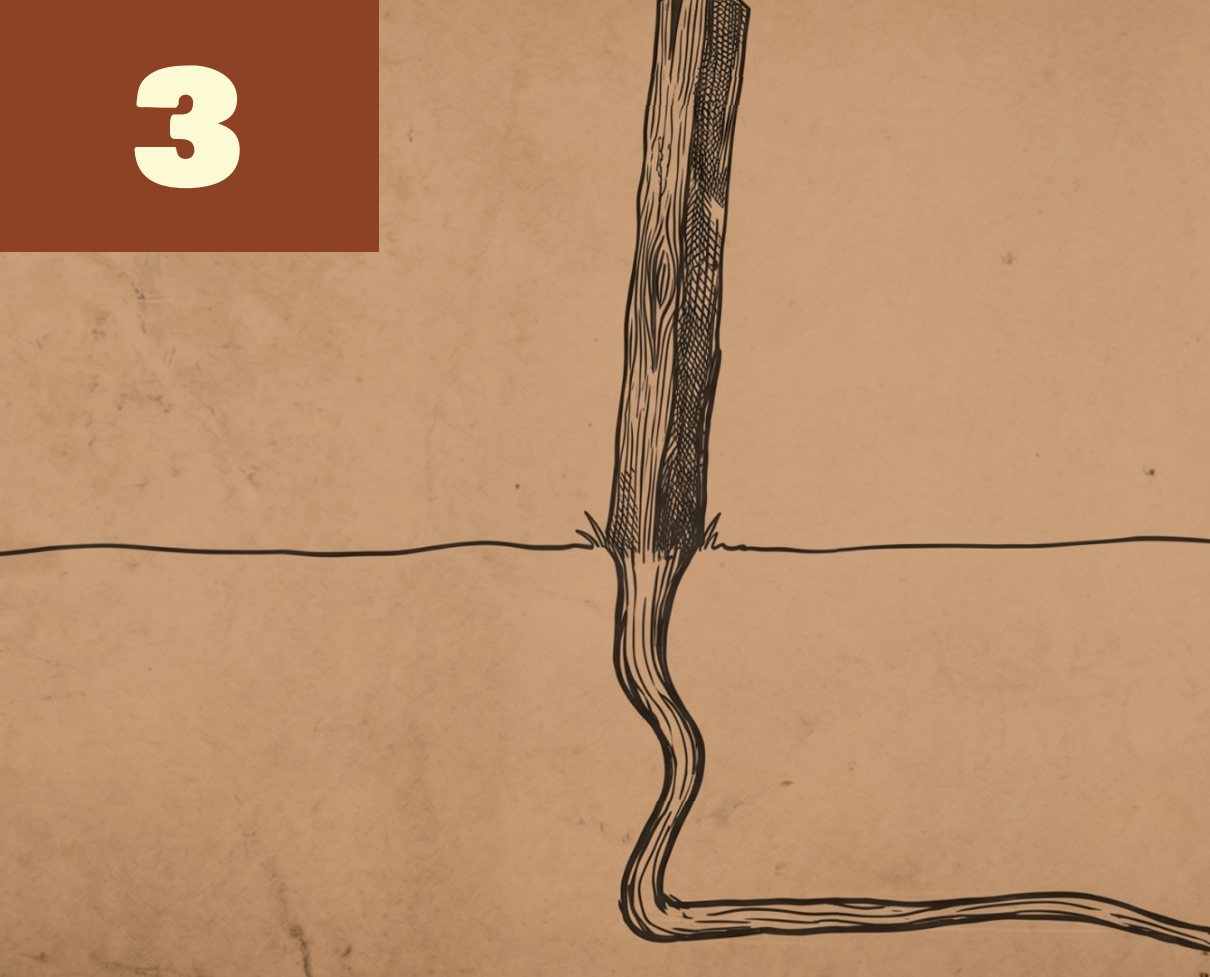
O coronel não precisa mais mandar matar; ele manda o oficial de justiça com a ordem de despejo; a polícia vem atrás. A eficácia do sistema reside em sua capacidade de fazer o crime parecer lei. O englobamento da região foi concluído: o sertão rebelde foi domesticado, etiquetado e vendido como fronteira agrícola.

Ao encerrar este capítulo, a paisagem que se vê não é mais a dos Currais da Bahia nem a da Madrugada de Minas. É a paisagem da Invenção do Norte. Uma região fabricada politicamente para ser pobre, dependente e subalterna. O baiano foi vencido pelo mineiro. Mas a vitória nunca é total enquanto houver memória. E a memória do Norte é longa, teimosa e feita de pedra calcária, como a gruta que protegeu Saluzinho até o fim.

O indivíduo foi esmagado. Dó e Saluzinho são passado. Mas eles não eram ilhas; eram pontas de um arquipélago humano vasto e profundo. Eles pertenciam a coletividades que sobreviveram ao massacre: os geraizeiros, os vazanteiros, os quilombolas, os indígenas Xakriabá. Esses sujeitos coletivos, que guardam a alma do espaço liso em seus modos de vida, são os protagonistas que restaram no palco.

Agora, é preciso deixar as biografias individuais para mergulhar na biografia de um povo. Se a pólvora e o arame tentaram apagar o sertanejo, é hora de entender quem é esse sujeito que se recusa a sumir. É hora de olhar para a invenção da região e para as identidades que, nas frestas do eucalipto e na beira do rio minguado, continuam a dizer “não”. A história dos heróis acabou; começa a história da resistência coletiva.

3



A INVENÇÃO DO NORTE DE MINAS

A OUTRA FACE DE JANUS⁷¹

Para compreender o palco onde Antônio Dó sangrou e Saluzinho foi silenciado, é preciso primeiro desconfiar do mapa. A cartografia oficial nos diz que existe uma unidade federativa chamada Minas Gerais, um bloco sólido e coeso. Mas a sociologia e a história, quando lidas a contrapelo, revelam que esse nome composto não designa uma soma, mas uma tensão. Minas Gerais é uma entidade de duas cabeças, uma face de Janus que olha simultaneamente para direções opostas: a primeira volta-se para a montanha e para o ouro; a outra, para a chapada e para o gado⁷². O drama do Norte de Minas reside no fato de ser a metade que o nome do estado esconde, a parte Gerais que foi submetida, mas nunca totalmente digerida, pela parte Minas.

Essa dualidade fundante criou duas identidades que convivem em atrito dentro da mesma fronteira administrativa. De um lado, há o Mineiro clássico, forjado na região central e sul do estado. É o homem da montanha, moldado pela vigilância colonial sobre o ouro, pela desconfiança do fisco e pela introversão das serras que bloqueiam o horizonte. É a cultura do segredo, da economia de gestos, da burocracia e da *literacy*. É o mundo que produziu o Dr. Oswaldo Alves e o tenente Felão: agentes da ordem, do controle e do papel⁷³.

Do outro lado, resiste o Baiano. Este é o habitante dos currais do São Francisco, o homem dos horizontes abertos e do espaço

71 Na mitologia romana, Janus é o deus das portas, das passagens e dos começos, representado com duas faces que olham para direções opostas (bifronte). Aqui, a metáfora é apropriada para descrever a dualidade constitutiva de Minas Gerais. O estado possui uma “face oficial”, voltada para o Sul e para o passado do ouro (a mineiridade das montanhas), e uma “outra face”, historicamente invisibilizada, voltada para o Norte e para o Nordeste (a baianidade dos gerais). O conceito dialoga com a tese de Costa (2002) sobre o englobamento, sugerindo que a construção da identidade regional norte-mineira se dá na tensão entre essas duas faces que, embora pertençam ao mesmo corpo político, olham para horizontes culturais distintos.

72 Ver Costa (2002).

73 A construção da identidade mineira como hegemônica e homogeneizante é analisada por autores como Fernando Correia Dias (1971), Sylvio de Vasconcellos (1968) e Maria Arminda do Nascimento Aruda (1999). Eles descrevem a mineiridade como uma mitologia política centrada na herança do ouro e na conciliação, que tende a invisibilizar as outras matrizes culturais do estado, especialmente a matriz sertaneja/baiana.

liso. Sua cultura não foi moldada pelo segredo, mas pela extroversão da festa, pela franqueza da violência e pela hospitalidade do vaqueiro. Ele olha para o Norte, para a Bahia, com quem compartilha o sotaque, a culinária e a alma. Antônio Dó e Saluzinho não eram mineiros nesse sentido sociológico; eram baianos essenciais. Viviam sob a ética da palavra empenhada e da vergonha na cara, valores que a mineiridade oficial, astuta e política, muitas vezes desprezava como primitivismo.

A tragédia política do Norte de Minas nasce desse desencontro. Historicamente, a região foi “englobada” pelo projeto de poder de Minas Gerais, mas foi excluída da sua identidade nobre. O antropólogo João Batista de Almeida Costa⁷⁴ define esse processo como um “englobamento do contrário”: a elite das montanhas anexou o território dos gerais para garantir o abastecimento e a extensão de seu poder, mas manteve sua população numa posição de alteridade subalterna. O Norte é parte do corpo do estado, mas é tratado como um membro gangrenado ou, no mínimo, problemático.

Isso gera no norte-mineiro uma condição psicológica e social de Duplo Vínculo⁷⁵. Ele vive preso em uma armadilha identitária: deseja pertencer a Minas Gerais, pois o nome Minas carrega o prestígio da riqueza, da política nacional e da tradição barroca; mas é rejeitado por essa mesma mineiridade, que o vê como um quase baiano, um sujeito de segunda classe. Ele é mineiro no documento, mas baiano no espelho. E essa fissura na autoimagem é o terreno fértil onde a dominação se instala.

O termo baiano, muitas vezes usado pejorativamente pelos habitantes do sul do estado, carrega o estigma dessa fronteira. Quando um mineiro do centro pergunta a um norte-mineiro “você é baiano de onde?” e ouve a resposta “sou do Norte de Minas”, a

74 Ver Costa (2002).

75 A discussão sobre a duplicidade de sentimento de pertencimento em Minas Gerais e a imaginação da nação (ou da região) como uma comunidade política dialoga com a teoria de Benedict Anderson (1989). No caso norte-mineiro, essa imaginação não se dá pela imprensa ou pelo capitalismo editorial, mas pelas redes de parentesco e compadrio que cobrem o território (Costa, 2002).

réplica “ah, baiano” não é um elogio à diversidade; é uma demarcação de hierarquia. Significa: você não é um de nós; você é o outro dentro de casa⁷⁶. Essa classificação transforma a diferença cultural em desigualdade política. O baiano é visto como o atrasado, o preguiçoso, o violento — estereótipos que justificaram, ao longo do século XX, as intervenções “civilizatórias” do Estado.

Antônio Dó foi a primeira grande vítima dessa taxonomia. Sua rebeldia foi lida pela imprensa de Belo Horizonte e pelos relatórios policiais não como a luta de um homem por justiça, mas como a prova da barbárie inerente àquela “raça” de baianos indomáveis. Para a civilização da montanha, o cangaço não era fenômeno social; era manifestação da natureza selvagem do Norte que precisava ser domesticada pela força da polícia mineira. Dó morreu porque sua existência autônoma ofendia a pretensão de controle total da mineiridade.

Décadas depois, Saluzinho enfrentou a versão moderna desse mesmo preconceito. A chegada da Sudene e dos Paulistas foi legitimada pelo discurso de que a região era um vazio produtivo. A agricultura de vazante e a pecuária na solta, tecnologias sociais sofisticadas do povo baiano/geraizeiro, foram desqualificadas como arcaicas. O “progresso” exigia a substituição daquele modo de vida pela racionalidade empresarial do Sul. O norte-mineiro, estigmatizado como incapaz de gerir seu próprio território, foi forçado a ceder lugar ao técnico, ao agrônomo e ao eucalipto.

A Invenção do Norte de Minas, portanto, não é a descoberta geográfica de uma região; é a construção política de uma periferia. A região foi inventada para ser o “fundo de quintal” de Minas Gerais. Enquanto as cidades históricas do ciclo do ouro (Ouro Preto, Mariana) eram celebradas como o berço da civilização estadual, as cidades ribeirinhas do ciclo do gado (Matias Cardoso, Januária) eram deixadas ao abandono, como ruínas de um passado que não servia para a vitrine.

Essa dinâmica criou uma figuração de dependência. As elites

76 Ver Costa (2002).

locais, como os Gaviões de São Francisco ou o grupo do Dr. Oswaldo, mantiveram-se no poder justamente por saberem operar essa tradução. Eles se apresentavam ao povo como os protetores locais (usando a linguagem baiana do compadrio) e se apresentavam ao governo do Estado como os civilizadores necessários (usando a linguagem mineira da ordem). Eles eram os porteiros (Janus) da fronteira — cobravam pedágio político para traduzir o sertão para a capital e a capital para o sertão.

A violência narrada nos capítulos anteriores não foi, assim, acidente; foi método de gestão dessa fronteira. O tiro e o arame foram as ferramentas usadas para manter o baiano no seu lugar de subalternidade. Se ele aceitasse ser o agregado obediente ou o eleitor de cabresto, poderia viver; se tentasse ser o posseiro autônomo ou o guerreiro da honra, deveria morrer. A paz em Minas Gerais sempre dependeu do silêncio do Norte.

Mas a resistência também se forjou nessa dualidade. O povo do Norte, que não era aceito como mineiro pleno e que não era mais baiano administrativamente, começou a gestar uma identidade de resistência. Ser Norte-Mineiro passou a ser, aos poucos, uma bandeira de luta. Assumir a baianidade — a festa, a cor, a mistura — deixou de ser vergonha para ser afirmação. As festas de agosto em Montes Claros, os Catopês e Marujos, são a encenação ruidosa dessa alma que se recusa a ser cinza e discreta como a serra do Curral.

O Duplo Vínculo, que aprisionava a região na carência, começou a ser tensionado pelos movimentos sociais. Eles entenderam que a luta pela terra (a luta de Saluzinho) era indissociável da luta pela identidade. Não bastava recuperar o chão; era preciso recuperar o orgulho de ser quem se é. Era preciso dizer que os Gerais não são o apêndice de Minas, mas uma civilização solar, antiga e legítima, que têm sua própria lógica de existência⁷⁷.

77 A reivindicação do Gerais ou do Sertão como lugar de potência e não de falta é a base do que Costa (2006) chama de “norte de Minas como síntese da nação brasileira”. Ao assumir a identidade sertaneja, o norte-mineiro se reconecta com a matriz fundadora da nacionalidade (o encontro de raças, a fronteira aberta) e se posiciona não como periferia de Minas, mas como centro do Brasil.

Essa “outra face de Janus”, a face sertaneja, sempre foi mais democrática na base do que a face montanhosa. Enquanto o ciclo do ouro produziu uma sociedade escravocrata rígida e vigiada, o ciclo do gado produziu uma sociedade de mestiçagem intensa e mobilidade. O norte-mineiro é o fruto desse caldeirão onde indígenas Xakriabá, negros quilombolas e brancos empobrecidos se misturaram para sobreviver. A Invenção do Norte tentou apagar essa riqueza, ao reduzir tudo à categoria de pobreza, mas a riqueza humana persistiu nas dobras do território.

Assim, os heróis deste livro, Dó e Saluzinho, não foram derrotados apenas por homens mais fortes; foram derrotados por uma estrutura de poder que precisava negar a sua identidade para se afirmar. Eles foram as vítimas expiatórias de um Estado que, para ser Gerais no nome, precisou matar os Gerais na prática. Mas a Invenção nunca é perfeita. Por baixo da capa de mineiridade imposta, o coração baiano do Norte continua a bater, descompassado e teimoso, à espera do momento de cobrar a conta histórica desse englobamento forçado.

OS GERAIZEIROS E O CERRADO

Para entender o tamanho da violência perpetrada pela modernização no Norte de Minas, é preciso, antes, compreender quem estava no caminho dela e como vivia. Nos vastos planaltos, encostas e vales que dominam a paisagem do Cerrado, floresceu uma cultura que o Brasil litorâneo desconhece: a dos Geraizeiros. O termo não designa apenas uma localização geográfica, mas uma identidade forjada na simbiose profunda com o bioma. Para o geraizeiro, os Gerais não eram um vazio a ser preenchido, como diziam os técnicos da capital, mas um sistema complexo de vida, regido por códigos, mitos e saberes ancestrais que garantiam a fartura onde o forasteiro só via a seca⁷⁸.

78 A identidade geraizeira constitui-se com base em uma forma singular de apropriação da natureza, em que a diversidade dos ecossistemas do Cerrado é incorporada às estratégias produtivas e simbólicas da comunidade. Essa relação, historicamente construída, fundamenta-se num saber tradicional que articula a agricultura, a criação e o extrativismo (Dayrell, 1998).

A sabedoria geraizeira fatiava a paisagem com uma precisão cirúrgica que nenhum agrimensor possuía. Onde o olhar urbano enxergava apenas “mato improdutivo”, o nativo enxergava um mosaico de oportunidades vitais: a Chapada, o Tabuleiro, o Carrasco e a Vazante. A estratégia de sobrevivência não era a especialização, mas o “multiuso”. Nas vazantes úmidas, plantavam-se as culturas exigentes como feijão, milho e cana; nos tabuleiros, erguiam-se as casas e os quintais com suas criações miúdas; e as chapadas e carrascos serviam como o grande armazém coletivo, a farmácia e o pasto⁷⁹.

O pilar central desse modo de vida era o regime de terras de solta. As áreas de cultivo e moradia eram cercadas e de posse familiar, respeitadas por todos, mas os imensos chapadões de cerrado eram mantidos abertos, como territórios de uso comum. Ali, o gado de todos — do pequeno posseiro ao fazendeiro tradicional — pastava livre, misturado, aproveitando a forragem nativa que brotava teimosamente na seca. Esse sistema comunal funcionava como uma poupança coletiva: o boi era a reserva de valor do pobre, criado solto com custo quase zero, numa espécie de bolsa de valores do sertão onde a moeda era a grama⁸⁰.

Essa ocupação secular, de baixa intensidade e alta diversidade, operou uma coevolução entre homem e natureza que a ciência moderna demorou a reconhecer. Os geraizeiros agiam como guardiões involuntários da biodiversidade, mantendo o delicado equilíbrio hidrológico do semiárido. As veredas, com seus buritizais encharcados que serpenteavam pelos vales, funcionavam como esponjas naturais. Elas estocavam a água da chuva no subsolo e alimentavam os rios perenes durante a estiagem e garantiam que o sertão, mesmo seco, nunca morresse de sede. A água não era encanada; era cuidada.

79 O manejo do espaço pelos geraizeiros baseia-se na classificação nativa das unidades da paisagem (Chapada, Tabuleiro, Carrasco, Vazante), cada uma com funções econômicas e ecológicas específicas. Essa lógica de “multiuso” permite a exploração das potencialidades do ambiente ao respeitar seus limites de regeneração (Dayrell *et al.*, 2005).

80 O sistema de terras de uso comum (terras de solta) e a apropriação coletiva das chapadas para a criação de gado e o extrativismo são elementos centrais na reprodução social do campesinato norte-mineiro. O rebanho funcionava como “valor de reserva” para os períodos críticos e garantia a autonomia das famílias diante do mercado (GEA, 1991).

A coleta extrativista era a outra metade dessa economia de resistência. O cerrado oferecia um banquete gratuito para quem soubesse olhar. O pequi, o ouro do cerrado, não era apenas um fruto; era a base calórica e cultural da região. Na época da colheita, o cheiro adocicado e penetrante do pequi invadia as casas e as feiras e sinalizava um tempo de abundância. Do fruto se aproveitava tudo: a polpa para comer com arroz, o óleo para fritar e curar, o caroço para alimentar os porcos. O pequizeiro era uma árvore sagrada, intocável pelo machado do geraizeiro, que sabia que derrubar um pé de pequi era condenar os netos à fome.

Além do pequi, havia o buriti, a palmeira majestosa das veredas. De suas folhas, fazia-se a cobertura das casas e o artesanato; de seu tronco, tirava-se a madeira leve; de seu fruto, o doce e o vinho. Havia o araticum, a mangaba, o umbu, o jatobá e uma infinidade de plantas medicinais — a carqueja, a quina, o velame — que constituíam a farmacopeia do povo. O geraizeiro não precisava de farmácia na cidade; o “remédio do mato” curava desde a gripe até a picada de cobra. Essa dependência direta da biodiversidade criava uma ética de conservação: não se acabava com a fonte da vida.

Havia fartura na simplicidade. A roça dava o de comer, o cerrado dava o de vender e o remédio, e o gado na solta dava a segurança para os tempos difíceis. Era uma pobreza digna, sem miséria, sustentada pela abundância de recursos naturais acessíveis a todos. O dinheiro circulava pouco, mas a vida circulava muito. As trocas de dias de serviço, os mutirões para colheita ou construção, cimentavam uma solidariedade que tornava a sobrevivência possível num ambiente hostil. O baiano do Norte não era rico, mas era autônomo.

Mas essa lógica colidiu frontalmente com a racionalidade técnica da Ditadura Militar e da Sudene nos anos 1970. Para os planejadores de Brasília e Belo Horizonte, o Cerrado era um obstáculo, uma vegetação torta, feia e inútil que precisava ser substituída por algo rentável e moderno. A geopolítica do regime, obcecada pela ocupação dos “vazios demográficos” e pela segurança nacional, decretou que as terras devolutas — justamente as chapadas de uso

comum dos geraizeiros — eram terras vagas⁸¹. Ignorando séculos de posse tradicional, o Estado tomou para si o que era de todos para entregar a poucos.

O instrumento dessa expropriação foi o programa de reflorestamento. O termo, carregado de cinismo, escondia a violência ecológica: derrubava-se a floresta nativa, rica e diversa, para plantar “florestas” artificiais de eucalipto e pinus. Grandes empresas siderúrgicas e de celulose, financiadas com dinheiro público do Fundo de Investimentos Setoriais (Fiset) e incentivos fiscais, receberam concessões de milhares de hectares. Onde antes havia o mosaico vivo dos Gerais, começou a ser erguido o Deserto Verde⁸².

A chegada das empresas de reflorestamento foi o apocalipse para o geraizeiro. Elas chegaram com tratores de esteira que arrastavam correntões e derrubavam tudo o que encontravam pela frente: pequizeiros centenários, jatobás, aroeiras. A paisagem foi raspada até o osso. Em seguida, vieram as cercas. Não mais as cercas de arame farpado comuns, mas cercas altas, vigiadas por guardas armados em guaritas ou rondas de moto. O acesso às chapadas, antes livre, foi bloqueado.

O impacto social foi imediato e devastador. O gado, sem ter onde pastar, morreu de fome ou teve que ser vendido por valor irrisório e descapitalizou as famílias. A solta acabou. O camponês viu-se confinado em pequenos buracos de terra nas baixadas, imprensado entre a cerca da empresa e o barranco do rio, sem espaço para reproduzir sua vida. A coleta de pequi e frutos medicinais foi criminalizada; o nativo que entrasse na área da empresa para catar o que sempre fora seu era tratado como invasor, ladrão de lenha ou incendiário.

O impacto ambiental foi igualmente catastrófico. O

81 A classificação das áreas de uso comum como “terras devolutas” (vazias) pelo Estado ignorou deliberadamente a posse tradicional das populações locais. Essa política fundiária, alinhada à Doutrina de Segurança Nacional, visava a “ocupação dos vazios econômicos” por meio da transferência de terras públicas para grandes grupos empresariais (Costa, 2006).

82 O termo “Deserto Verde” é utilizado pelos movimentos sociais e pela literatura crítica para designar as monoculturas de eucalipto que, embora visualmente verdes, são biologicamente estéreis e socialmente excludentes, ao romper com a biodiversidade e com as formas tradicionais de vida (Dayrell, 1998).

eucalipto, plantado em maciços homogêneos e densos, funcionava como uma bomba de sucção no lençol freático. As raízes profundas bebiam a água que antes alimentava as veredas. Os brejos começaram a secar. Fontes que nunca haviam falhado, mesmo nas secas mais terríveis da memória dos velhos, estancaram. O sertão, que sempre teve água escondida em suas dobras, começou a morrer de sede. O “progresso” trocou a água pela madeira, e a biodiversidade pelo lucro corporativo.

A fauna também desapareceu. O Deserto Verde não oferece alimento para a ema, o tatu, o veado ou a onça. O silêncio tomou conta das plantações de eucalipto, quebrado apenas pelo ruído das motosserras na época do corte. A caça, que complementava a dieta do geraizeiro, sumiu. A “sociodiversidade” — a variedade de modos de vida humanos — foi esmagada junto com a biodiversidade. O geraizeiro, sem seu ecossistema, perdeu a base material de sua cultura.

Para sobreviver, muitos foram obrigados a se transformar em “escravos do carvão”. Sem terra para plantar, famílias inteiras, inclusive crianças, foram trabalhar nas carvoarias das próprias empresas que lhes roubaram o chão. Viviam em barracos de lona preta, respirando fuligem, queimando a madeira que restava ou o próprio eucalipto para alimentar os fornos das siderúrgicas de Minas Gerais. A riqueza gerada pelo aço não ficou na região; o que ficou foi a doença pulmonar, a terra exaurida e a humilhação do trabalho degradante⁸³.

Surgiram fenômenos trágicos como as “viúvas da seca” — mulheres que ficavam sozinhas com os filhos durante meses, enquanto os maridos partiam para cortar cana em São Paulo ou no

83 A expressão “escravos do carvão” refere-se às condições degradantes de trabalho nas carvoarias que abasteciam a siderurgia mineira. Famílias inteiras, expropriadas de suas terras, foram submetidas a regimes de trabalho análogos à escravidão, expostas a doenças respiratórias e à exploração extrema (Barbosa; Feitosa, 2006).

Triângulo Mineiro, já que a terra local não oferecia mais sustento⁸⁴. A migração forçada desestruturou as famílias. O tecido social, antes costurado pelas festas de santo e pelos mutirões, foi rasgado pela necessidade de partir. A modernização produziu uma nova classe de miseráveis desenraizados.

No entanto, mesmo nesse cenário de terra arrasada, a resistência geraizeira encontrou formas de brotar. Não foi uma resistência armada como a de Antônio Dó, mas uma resistência silenciosa e teimosa. As mulheres continuaram a fazer o óleo de pequi, mesmo tendo que andar léguas a mais ou entrar escondidas nas áreas das empresas. Os raizeiros continuaram a buscar suas plantas nas poucas manchas de cerrado que sobraram. A cultura negou-se a morrer.

A partir dos anos 1980, com o apoio da Igreja progressista e dos sindicatos combativos, essa resistência ganhou voz política. Os geraizeiros começaram a derrubar as cercas do eucalipto em ações de retomada. Ocuparam as áreas das empresas, plantaram feijão nas entrelinhas das árvores, denunciaram o secamento das águas. Eles reinventaram sua identidade: deixaram de ser apenas roceiros para se afirmarem orgulhosamente como Geraizeiros, os guardiões do cerrado⁸⁵.

A luta contra o Deserto Verde tornou-se a luta pela própria existência. Eles entenderam que o eucalipto não era apenas uma árvore; era o símbolo da mineiridade exploradora, a materialização do projeto que via o Norte como colônia. Defender o pequi e a vereda passou a ser um ato revolucionário.

Assim, a Invenção do Norte como região de monocultura encontrou um obstáculo vivo. O cerrado, que parecia vencido pela motosserra, mostrou que tem raízes profundas, assim como o povo

84 O fenômeno das “viúvas da seca” descreve a situação de mulheres que assumem sozinhas a chefia das famílias e a condução das pequenas propriedades enquanto os maridos migram sazonalmente para o corte de cana ou colheita de café no Centro-Sul, em busca de renda monetária complementar (Barbosa; Feitosa, 2006).

85 A emergência da identidade política Geraizeiro nos anos 1980 e 1990 representa a politização da cultura tradicional. Apoiados por mediadores como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Centro de Agricultura Alternativa (CAA-NM), esses grupos ressignificaram suas práticas cotidianas como bandeiras de luta pela defesa do território e do meio ambiente (Dayrell, 1998).

que nele vive. A tensão entre o modelo predatório e o modelo convivencial continua acesa. O geraizeiro, encurralado, aprendeu que, para salvar a si mesmo, precisa salvar o bioma.

A paisagem do Norte de Minas hoje é o retrato dessa batalha. De um lado, os maciços geométricos de eucalipto, verdes e mudos. Do outro, as ilhas de cerrado e as roças de toco, onde a vida ainda pulsa colorida e barulhenta. O conflito não acabou; ele apenas mudou de forma. E enquanto restar um pequizeiro de pé, haverá um geraizeiro disposto a defendê-lo contra o avanço do deserto.

OS POVOS DAS ÁGUAS

Se nas chapadas a vida seguia o ritmo da chuva e do pasto, nas margens do Velho Chico e de seus afluentes a existência era regida pela pulsação das águas. Ali viviam — e ainda teimam em viver — os Barranqueiros e os Vazanteiros. Eles não eram apenas moradores da beira do rio; eram uma espécie anfíbia, cuja cultura foi moldada pela transumância imposta pelas cheias e vazantes. O rio não era uma estrada estática ou um espelho d'água para ser admirado; era um organismo vivo, um gigante líquido que inchava e minguava, redesenhando o mapa e a vida a cada estação⁸⁶.

A visão de quem “espia de fora”, com o olhar viciado do urbanita, tende a ver a paisagem ribeirinha como monótona — água barrenta, barrancos iguais e ilhas de mato. Mas, sob o olhar nativo, o território se desdobrava em uma complexidade ecológica fascinante. O vazanteiro manejava três unidades de paisagem interligadas: a terra-firme (o refúgio seguro onde ficava a casa e o quintal); a ilha (o tesouro fértil que emergia e submergia); e o rio (o caminho, a fonte de proteína e o mistério). A sabedoria local consistia em saber

86 Os vazanteiros do rio São Francisco caracterizam-se por um modo de vida moldado pela dinâmica hidrológica, ao combinar agricultura de vazante, pesca e criação animal numa perspectiva “transumante”. A mobilidade entre a ilha e a margem, ditada pelo pulso das águas, define não apenas a economia, mas a territorialidade desse grupo (Oliveira, 2005).

o tempo exato de transitar entre esses mundos, numa dança perigosa e necessária com a natureza⁸⁷.

Quando as “águas de cima” (as chuvas nas cabeceiras, em Minas) chegavam, o rio subia, cobrindo as ilhas e as várzeas baixas. Era o “tempo da cheia”. A família e a criação migravam para o alto, para a caatinga ou o cerrado, num movimento de recuo estratégico. Mas quando as águas baixavam, a vida descia de volta para o leito fertilizado. Era o “tempo da vazante”. O rio, ao se recolher, abandonava o presente mais valioso do sertão: o “lameiro”⁸⁸.

A agricultura praticada nessas áreas era um milagre de adaptação e eficiência. As grandes cheias do São Francisco funcionavam como o Nilo no Egito antigo: ao transbordarem, as águas depositavam nas margens e nas ilhas uma camada rica de matéria orgânica, trazida de longe. O vazanteiro não precisava de adubo químico, de trator ou de pivô central; ele plantava seguindo o recuo das águas. Onde o rio secava, a semente entrava. A terra, úmida e gorda, fazia brotar feijão, milho, abóbora e melancia com um vigor que o solo seco da chapada jamais permitiria.

Era uma agricultura de oportunidade, sintonizada com o calendário hidrológico, que garantia fartura de alimentos sem custo financeiro. O capital do vazanteiro era o conhecimento do rio e a força do braço. Não havia cerca dividindo a vazante; havia o respeito às linhas d'água. As ilhas, muitas vezes, eram de uso comum ou familiar, partilhadas segundo regras consuetudinárias que impediam a exaustão do solo. Enquanto o progresso tentava vender pacotes tecnológicos caros, o povo das águas produzia comida de graça ao aproveitar a generosidade cíclica do Velho Chico.

87 A classificação nativa da paisagem ribeirinha reconhece três grandes unidades manejadas de forma integrada: o complexo terra-firme (local de moradia e refúgio na cheia), o complexo ilha (área fértil de produção) e o complexo rio (que conecta os ambientes). A ruptura no acesso a qualquer um desses complexos inviabiliza a reprodução do grupo (Oliveira, 2005).

88 O ciclo natural de cheias e vazantes, descrito por Donald Pierson (1972) em seus estudos pioneiros sobre o Vale do São Francisco, era o motor da fertilidade regional. As águas depositavam a “lameira” (matéria orgânica) que permitia o cultivo sem adubação química e garantiam a segurança alimentar das populações ribeirinhas antes da regulação das barragens.

Além da roça, o rio oferecia a proteína. O Complexo Rio não era apenas a calha principal onde os navios passavam; era um sistema intrincado de lagoas marginais, as “lagoas criadeiras”. Na cheia, o rio invadia essas lagoas e as enchia de água e peixes que ali desovavam. Quando o rio baixava, as lagoas se desconectavam, funcionando como berçários naturais protegidos da correnteza forte. Ali, o surubim, o dourado e o curimatã cresciam em abundância. A pesca não era esporte; era a base da segurança alimentar de milhares de famílias.

Essa relação íntima com o ambiente produziu uma cosmologia própria, profundamente baianeira em sua essência. O rio era habitado não só por peixes, mas por encantados. Figuras míticas como o Caboclo D’água e a Mãe D’água exigiam respeito e impunham limites à exploração. O pescador não pegava mais do que precisava, não por consciência ecológica moderna, mas por temor sagrado. Os mitos funcionavam como códigos de conduta ambiental: não se desrespeitava o barranco, não se desafiava a força da correnteza, não se sujava a água que se bebia⁸⁹.

A cultura barranqueira, enriquecida pelo trânsito constante dos vapores que subiam da Bahia, tornou-se um caldeirão de influências. Ali, a herança indígena (no conhecimento da pesca e da canoa), a herança negra (nos batuques e na religiosidade) e a herança branca (nos ofícios fluviais) se misturaram. O rio conectava o Norte de Minas ao mundo. Januária, Manga, São Francisco e Matias Cardoso não eram cidades isoladas; eram portos cosmopolitas de uma civilização fluvial que olhava para o Nordeste e ignorava as montanhas de Minas⁹⁰.

89 A cosmologia vazanteira integra natureza e sociedade num universo unitário, onde seres míticos (“encantados”) atuam como reguladores do uso dos recursos. Esse sistema de crenças constitui um código ético de manejo ambiental que limitava a exploração predatória, hoje rompido pela lógica mercantil (Oliveira, 2005).

90 A formação cultural dos barranqueiros é marcada pelo hibridismo e pela abertura para o exterior, fruto do intenso trânsito fluvial que ligava o Norte de Minas ao Nordeste. Neves (1998) aponta a existência de componentes culturais comuns (linguagem, culinária, medicina) que unem o homem do médio São Francisco aos nordestinos e forjam uma identidade regional distinta da mineiridade montanhesa.

No entanto, a Invenção do Norte como periferia energética do Sudeste decretou a morte desse mundo. A modernização chegou sob a forma de concreto e turbinas. A construção da Barragem de Três Marias (inaugurada em 1962) e, posteriormente, a de Sobradinho, representaram a intervenção fatal no ciclo natural do São Francisco. Sob a justificativa técnica da “regularização da vazão” e da geração de energia elétrica para as indústrias de Belo Horizonte e São Paulo, a engenharia humana decidiu domar o rio.

O conceito de “rio domado” foi apresentado como conquista da civilização contra a inconstância da natureza. Mas para o vazanteiro, representou o apocalipse. A barragem interrompeu o pulso vital das águas. O rio deixou de ter cheias e vazantes naturais, regidas pelas chuvas, para ter um fluxo controlado por comportas e planilhas de técnicos em Brasília. As grandes inundações fertilizadoras, que traziam o lameiro, acabaram. O rio tornou-se estável, previsível para a geração de energia, mas estéril para a agricultura tradicional.

O impacto ecológico foi devastador. Sem a renovação da fertilidade natural, as ilhas e margens empobreceram. O solo, antes rico e úmido, tornou-se arenoso e seco. As lagoas marginais, que dependiam do transbordamento sazonal para se encherem de alevinos e água nova, secaram ou foram desconectadas para sempre do canal principal. O berçário dos peixes foi destruído, dizimando os estoques pesqueiros. O vazanteiro viu seu calendário agrícola ser rasgado: ele já não sabia quando plantar, porque a água subia ou descia não conforme a estação, mas conforme a demanda energética das fábricas do Sul.

Aproveitando-se dessa fragilidade ecológica, o latifúndio moderno avançou sobre as margens. As terras úmidas, antes territórios de uso comum e de difícil acesso na cheia, tornaram-se terras firmes e cobiçadas. Fazendeiros, munidos de títulos duvidosos e financiamento da Sudene, começaram a drenar as lagoas restantes para plantar capim exótico. A paisagem anfíbia foi aterrada.

O que se seguiu foi a privatização da orla. Onde antes havia pesqueiros comunitários e portos de canoa, ergueram-se cercas de

aramé que iam até a lâmina d'água, violando a legislação e o costume. O acesso ao rio, historicamente livre, foi bloqueado. Placas de “propriedade privada” surgiram nas barrancas, transformando o Velho Chico, que era de todos, num quintal de poucos. O vazanteiro, impedido de plantar na ilha (que não fertilizava mais) e impedido de acessar a margem (que fora cercada), viu-se encurralado.

A figuração social⁹¹ das águas desmoronou. O homem que vivia da pesca e da vazante tornou-se náufrago em terra firme. Sem meios de subsistência, milhares de famílias foram obrigadas a migrar para as periferias das cidades ribeirinhas — Januária, São Francisco, Pirapora — ou para os morros de Montes Claros. Formaram cinturões de miséria onde a antiga fartura do peixe virou a fome do desemprego urbano. O baiano do rio, orgulhoso e autônomo, foi transformado no favelado dependente.

A barragem de Três Marias, celebrada como símbolo do progresso mineiro, funcionou como a lápide da civilização fluvial do Norte. Ela cortou o cordão umbilical que ligava a região ao ciclo natural. A energia gerada iluminou as capitais, mas trouxe a escuridão social para a beira do rio. A mineiridade industrial venceu a baianidade ribeirinha ao controlar a torneira da água.

A Invenção do Norte de Minas completou-se aqui com cruel ironia: a região que possuía o maior rio da integração nacional foi desintegrada de sua própria essência. O São Francisco foi transformado em canal de irrigação para o agronegócio e canal de força para a indústria, deixando de ser o pai e a mãe de quem vivia de suas águas. O rio não morreu, mas foi escravizado.

Hoje, ao se percorrer as margens, vemos as bombas de sucção dos grandes projetos de irrigação, os pivôs centrais molhando o monocultivo e as cercas elétricas protegendo o gado de elite. Parece

91 O conceito de figuração (*figuration*) é apropriado da sociologia de Norbert Elias (2001) para designar a rede de interdependências que liga os indivíduos entre si, formando uma estrutura dinâmica e fluida, em contraposição à ideia de sociedade como algo estático ou externo ao indivíduo. Embora o conceito seja introduzido aqui para descrever a teia de relações ribeirinhas, sua densidade teórica e sua aplicação à estrutura de poder no Norte de Minas serão exploradas com profundidade no próximo capítulo (*Capítulo 4 — A Anatomia do Mando*).

prosperidade. Mas se olharmos com atenção, vê-se nas franjas dessas fazendas os netos dos vazanteiros, olhando para a água que corre controlada, lembrando de um tempo em que o rio era bravo, sujo de lama e generoso.

A cultura anfíbia foi forçada a secar. O saber sobre as cheias, sobre o comportamento do peixe, sobre o tempo de plantar no barro, tornou-se conhecimento inútil na era da barragem. A perda não foi apenas econômica; foi ontológica. O povo das águas perdeu o seu espelho.

No entanto, como o rio que insiste em correr para o mar, a resistência persiste. Comunidades vazanteiras remanescentes lutam hoje pelo reconhecimento de seu Território Tradicional⁹² e exigem que o Estado reconheça que a vazante não é terra de ninguém, mas terra de gente. Eles desafiam a lógica da barragem, reivindicam o acesso à água e mantêm viva, na teimosia de suas festas e rezas, a memória de um rio que não tinha dono.

A domesticação do São Francisco foi o grande projeto da engenharia mineira para o Norte. Mas domesticar um rio é também matar a cultura que dele se alimentava. Antônio Dó e Saluzinho morreram pela terra, mas os vazanteiros estão morrendo pela falta da água livre. A guerra do sertão, portanto, também é uma guerra hidrológica. E enquanto a comporta de Três Marias ditar o ritmo da vida, o Norte de Minas continuará sendo uma colônia energética, onde a luz se produz para fora e a sombra fica para dentro.

A RESISTÊNCIA DA MEMÓRIA (QUILOMBOS E INDÍGENAS)

92 A atualidade dessa luta e a complexidade das territorialidades vazanteiras e quilombolas no Médio São Francisco têm sido objeto de recentes investigações pelo Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socio-ambiental (NIISA/Unimontes). Para uma análise sobre a produção alimentar como estratégia de resistência vazanteira, ver Thé e Oliveira (2023). Sobre a indissociabilidade entre o “plantar, colher e lutar” nessas comunidades, consultar Crisóstomo e Narciso (2023). Já a trajetória política de luta por reconhecimento em territórios tradicionais sobrepostos é discutida por Ribeiro e Araújo (2023).

Nas dobras mais profundas dessa paisagem sertaneja, onde a mata fechada da caatinga arbórea e os alagadiços do rio Verde Grande desencorajavam o viajante comum, formou-se uma outra geografia, invisível aos mapas oficiais: a do Território Negro da Jahyba. Ao longo do vale desse rio e de seus afluentes, como o Gurutuba, consolidou-se desde o século XVII uma vasta rede de comunidades negras rurais. Não eram apenas quilombos isolados, concebidos como fortalezas de guerra aos moldes de Palmares; eram “quilombos de brejo” e roça, refúgios camponeses fundados por escravizados fugidos da Bahia e das minas, que encontraram na fertilidade perigosa daquelas margens o esconderijo perfeito⁹³.

A grande guardiã desse território não foi uma muralha de pedra, nem um exército de lanceiros, mas a biologia: a malária. Durante séculos, as febres que grassavam nas áreas úmidas da bacia do Verde Grande mantiveram o colonizador branco e o Estado mineiro à distância. O nome Jaíba, de origem tupi, carrega o aviso ancestral: significa “água podre”, “água ruim” ou “brenhas do mato”⁹⁴. Essa insalubridade criou uma zona de exclusão sanitária onde apenas as populações adaptadas e resistentes, ou aquelas desesperadas pela liberdade, conseguiam prosperar. Protegidos pela doença dos outros, os negros da Jahyba viveram um tempo de autonomia relativa, cultivando suas roças e celebrando seus ritos longe do fiscal, do padre e do capitão do mato.

Essa ocupação configurou o que a historiografia contemporânea e a antropologia, dialogando com autores como Flávio Gomes,

93 A concepção do Território Negro da Jahyba como uma vasta rede de comunidades negras rurais, interligadas por laços de parentesco e compadrio ao longo da bacia do rio Verde Grande, é uma tese central nos estudos de Costa (1999). O autor demonstra que a presença negra na região não foi residual, mas constitutiva de uma territorialidade específica que antecede a ocupação “branca” oficial.

94 O significado toponímico de Jaíba (água ruim/podre) e a prevalência da malária na região funcionaram historicamente como barreiras sanitárias naturais que desestimularam a ocupação latifundiária até meados do século XX, permitindo a consolidação de um campesinato negro autônomo (Costa, 1999).

denominam de Campo Negro⁹⁵. Não se tratava de um isolamento absoluto, mas de um espaço complexo de interação e luta. As comunidades de Brejo dos Crioulos, Gurutubanos e tantas outras não viviam escondidas em buracos; elas produziam, circulavam e negociavam. Eram sociedades camponesas negras que, aproveitando-se da “invisibilidade” conferida pela mata e pela fama de “terra braba” da região, construíram uma economia própria baseada na agricultura de vazante, na caça e na pesca nas milhares de lagoas da região⁹⁶.

A vitalidade econômica desse território ficava evidente nos pontos de contato com o mundo branco. Em Janaúba, por exemplo, a memória oral registra a existência de grande gameleira que funcionava como entreposto comercial informal. Sob a sombra dessa árvore frondosa, os negros das comunidades da mata da Jaíba faziam escambos, trocando produtos entre si e comercializando excedentes agrícolas com os moradores da vila de São José do Gurutuba. Havia, portanto, um sistema de abastecimento e troca que desafiava a ideia de economia de mera subsistência miserável. O campo negro era produtivo, mas sua produção não entrava nas estatísticas da província.

Para a mineiridade oficial, no entanto, aquele território era um vazio. Nos mapas de Belo Horizonte, a região da Jaíba aparecia como terras devolutas, espaços em branco que aguardavam a civilização. Essa cegueira não era acidental; era uma tecnologia de poder. Ao não reconhecer a existência daquelas comunidades, o Estado as transformava em ninguém. A invisibilidade política era o pré-requisito para a futura apropriação econômica. Enquanto a malária funcionava como cerca protetora, o território permaneceu negro; mas assim que a tecnologia permitisse derrubar essa cerca biológica, a cobiça avançaria.

95 O conceito de Campo Negro (*Black Peasantry*), discutido por Flávio Gomes (2005) e apropriado para a realidade norte-mineira, refere-se à formação de comunidades camponesas negras pós-escravidão que desenvolveram economia própria e redes de solidariedade à margem (mas não isoladas) da sociedade envolvente.

96 Para uma compreensão aprofundada sobre a formação, as dinâmicas territoriais e os processos de identidade dessas comunidades no Norte de Minas, ver Costa (2006) e Salgado (2015).

A ruptura desse isolamento protetor começou na década de 1940 e acelerou-se nos anos 1950, com a chegada da infraestrutura moderna e das políticas de saneamento. A construção da ferrovia exigia madeira de lei para os dormentes e combustível para as locomotivas, o que colocou a mata nativa da Jaíba na mira dos desmatadores. Junto com os trilhos e os machados, vieram as campanhas de saúde pública do Governo Federal. O dicloro-difenil-tricloroetano (DDT) e a dedetização massiva foram usados para combater o mosquito anophele, “saneando” o território⁹⁷.

A ironia trágica desse processo é que a saúde pública não chegou para salvar os negros; chegou para viabilizar a entrada dos brancos. O combate à malária retirou a barreira natural que protegia o quilombo. Com a área “limpa” da doença, a terra tornou-se subitamente valiosa para o mercado. O que era água podre virou potencial de irrigação; o que era brenha virou pasto em potencial. A modernização sanitária foi a ponta de lança da grilagem: o Estado curou a terra da febre para entregá-la ao latifúndio.

Com o território valorizado e acessível, a violência mudou de escala. Uma nova leva de fazendeiros — médicos, políticos, empresários de Montes Claros e do Sul — invadiu a região, munidos não apenas de capital, mas de títulos de propriedade fabricados em cartórios distantes. A geometria do roubo, que já analisamos no caso de Saluzinho, aplicou-se aqui em escala industrial. Terras ocupadas há duzentos anos pelos quilombolas foram griladas por meio da venda forçada, da ameaça armada e do incêndio de casas. O campo negro começou a ser retalhado e branqueado pela cerca de arame⁹⁸.

As comunidades negras, que antes viviam da fartura da mata

97 A “abertura” da Mata da Jaíba, impulsionada pela erradicação da malária e pela construção da ferrovia, marca o início do que as comunidades locais chamam de “tempo do cercamento” ou “tempo da desgraça”. A intervenção estatal, sob o pretexto de saneamento e progresso, expôs os territórios tradicionais à cobiça fundiária (Costa, 1999).

98 O processo de grilagem no Território Negro da Jahyba utilizou mecanismos sofisticados de legitimação jurídica, onde o agrimensor desempenhava papel central. As terras ocupadas pelas comunidades eram medidas e “sobrava-se” a chamada terra de ausente, posteriormente titulada em nome de terceiros, configurando uma expropriação legalizada (Costa Filho, 2008).

e da vazante, viram-se encurraladas. Localidades inteiras, como Burarama, Quem-Quem e Gado Bravo⁹⁹, foram engolidas pelas fazendas ou transformadas em ilhas de mão de obra barata cercadas pelo agronegócio. O quilombola, que se via como dono pelo trabalho e pela ancestralidade, acordava com a notícia de que seu chão agora tinha escritura em nome de um estranho que vivia na cidade. A Invenção do Norte como fronteira agrícola significou o desmantelamento da autonomia negra.

Mas a resistência não cessou. Se a malária já não podia protegê-los, a memória teria que assumir esse papel. Diante da ameaça de extinção física e cultural, as comunidades começaram a acionar uma nova arma: a identidade. O negro do brejo, que antes vivia sua negritude no cotidiano sem precisar nomeá-la politicamente, começou a perceber que sua sobrevivência dependia de se afirmar como sujeito de direitos coletivos. A luta pela terra deixava de ser apenas disputa agrária para se tornar disputa étnica.

Mais ao norte, no sopé da Serra Geral, outra resistência antiga enfrentava o mesmo processo de apagamento burocrático: os Xakriabá. Habitantes originários da transição entre o cerrado e a caatinga, eles são os remanescentes das nações indígenas Tapuias que povoavam o sertão muito antes da chegada dos bandeirantes. Aldeados no século XVIII na Missão de São João Batista, os Xakriabá sobreviveram ao extermínio físico da colonização, mas foram submetidos a longo e silencioso extermínio administrativo. Para não reconhecer seus direitos territoriais, o Estado mineiro passou a classificá-los genericamente como caboclos¹⁰⁰.

Essa estratégia de “desindianização” não era ingênua; era imobiliária. Ao negar a identidade indígena e diluí-la na categoria

99 Comunidades negras rurais da zona rural de Janaúba-MG que fazem fronteira com Capitão Enéas-MG e margeiam a linha do trem entre esses municípios.

100 A categoria “caboclo” foi utilizada administrativamente pelo Estado para invisibilizar a identidade indígena Xakriabá e, consequentemente, alienar seus direitos territoriais originários. Esse processo de “mistura” forçada serviu para transformar terras indígenas em terras públicas ou privadas, passíveis de comercialização (Santos, 1997).

vaga de camponês pobre, a elite local transformava o território Xakriabá — que deveria ser inalienável — em terra pública ou privada, passível de grilagem e comércio. Durante décadas, a área indígena foi invadida por fazendeiros e posseiros brancos, que ali se estabeleceram sob o olhar complacente das autoridades. O indígena, proibido de falar sua língua e praticar seus ritos publicamente, vivia como um agregado em seu próprio chão, submetido à mineiridade que lhe negava o nome para lhe roubar a terra.

A situação agravou-se drasticamente com a intervenção da Ruralminas e dos órgãos fundiários estaduais nas décadas de 1970 e 1980. Sob o pretexto de organizar a estrutura fundiária, o Estado promoveu a demarcação de lotes para fazendeiros dentro do território tradicional. A área indígena foi reduzida a um terço de sua extensão original. O povo Xakriabá viu-se confinado em ilhas de terra cercadas pelo latifúndio, perdendo o acesso às chapadas onde realizavam a coleta e os rituais, e às áreas férteis de cultura na beira do rio São Francisco. O confinamento provocou um colapso ecológico: sem espaço para a caça e para o pousio da terra, a fome tornou-se uma companheira diária¹⁰¹.

No entanto, tanto no Brejo dos Crioulos quanto nas aldeias Xakriabá, a pressão externa extrema não resultou apenas em derrota. Ela forjou, pela dor, uma nova consciência política. A ameaça de extinção fez renascer a identidade como trincheira. O negro do brejo, que sempre soube quem era, passou a se afirmar politicamente como quilombola. O caboclo de São João, cansado de ser invisível, retomou com força a sua identidade Xakriabá. Eles entenderam que, para recuperar o território físico, precisavam primeiro recuperar o território simbólico do nome.

A virada-chave para essa “desinvisibilização” foi a Constituição Federal de 1988. A nova Carta Magna, conquistada com

101 A redução drástica do território Xakriabá, promovida pela intervenção da Ruralminas nas décadas de 1970 e 1980, confinou a população em ilhas de terra insuficientes para a reprodução física e cultural, o que gerou conflitos internos e fome. A retomada da identidade indígena foi a resposta política a esse estrangulamento (Oliveira, 2004).

a pressão dos movimentos sociais, inverteu a lógica jurídica da colônia. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) reconheceu a propriedade definitiva aos remanescentes de quilombos, e o artigo 231 garantiu aos povos indígenas os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. De repente, a lei mudou de lado. O papel, que sempre fora usado pelo Dr. Oswaldo para roubar (a escritura falsa), agora podia ser usado por Saluzinho (ou seus herdeiros) para retomar¹⁰².

A identidade étnica tornou-se, assim, a arma mais poderosa contra a geometria do roubo. Ser posseiro era frágil diante do Código Civil; ser indígena” ou quilombola era forte diante da Constituição Federal. A memória, guardada nas rezas, nas histórias dos avós e na toponímia local, foi convertida em documento jurídico. O laudo antropológico substituiu o laudo do agrimensor. A cultura, estigmatizada como atraso pela Sudene, foi ressignificada como patrimônio e prova de ocupação tradicional.

Esse processo não foi pacífico. A elite agrária reagiu com a violência de quem vê seus privilégios ameaçados. O Massacre de Xakriabá, em 1987, em que lideranças indígenas, incluindo Rosalino¹⁰³, foram assassinadas a mando de fazendeiros locais, foi a resposta sangrenta do tempo do arame contra a emergência do novo sujeito político. Mas, diferentemente do passado, o sangue não silenciou a luta; ele a amplificou. A repercussão nacional do massacre e a organização da comunidade mostraram que o tempo da

102 A Constituição Federal de 1988 representou marco jurídico fundamental para as populações tradicionais do Norte de Minas. Os artigos 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) (remanescentes de quilombos) e 231 (povos indígenas) forneceram os instrumentos legais para que a memória da ocupação se convertesse em direito de propriedade e invertem a lógica da grilagem.

103 Rosalino Gomes de Oliveira, de 42 anos, vice-cacique Xakriabá, foi assassinado na madrugada de 12 de fevereiro de 1987, quando pistoleiros a mando de fazendeiros locais invadiram a Terra Indígena em São João das Missões (MG). O episódio, conhecido como Chacina de Xakriabá, vitimou também os indígenas Manoel Fiúza da Silva e José Teixeira Santana, além de ferir Anísia Nunes, esposa de Rosalino. O massacre tornou-se um marco na luta pela terra no Norte de Minas, impulsionando a articulação política dos povos tradicionais da região (CIMI, 2017).

impunidade absoluta estava trincado¹⁰⁴.

A aliança com novos atores foi fundamental. A Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o “novo sindicalismo” rural ajudaram a traduzir a revolta sertaneja para a linguagem dos direitos humanos. O geraizeiro aprendeu a viajar para Brasília, a falar em audiências públicas, a processar o Estado. A *literacy*, o código dos doutores, foi finalmente *hackeada* pelos oprimidos. O sertão não estava mais mudo. Ele falava, escrevia e exigia.

As Retomadas tornaram-se a principal tática de ação. Famílias Xakriabá e Quilombolas, organizadas, começaram a cortar as cercas das fazendas e reocupar os territórios ancestrais. Não eram invasões; eram devoluções. Ao derrubar a cerca, eles não estavam apenas recuperando hectares; estavam recuperando a dignidade e a história. O espaço estriado do latifúndio voltava a ser, à força, o espaço liso da comunidade.

A Invenção do Norte como região de pobreza e submissão, portanto, falhou em seu objetivo final. O projeto de homogeneização — transformar todos em mineiros pobres ou mão de obra barata — esbarrou na pedra dura da diversidade cultural. O norte-mineiro recusou-se a ser apenas um número na estatística do governo. Ele insistiu em ser Geraizeiro, Vazanteiro, Quilombola, Indígena¹⁰⁵.

Essa multiplicidade de identidades é a prova viva de que a outra face de Janus, a face baianeira e sertaneja, sobreviveu ao englobamento. A mineiridade oficial tentou cobrir o sertão com

104 O Massacre de Xakriabá em 1987, onde lideranças como Rosalino foram assassinadas a mando de fazendeiros locais, expôs a brutalidade da reação oligárquica à emergência do sujeito político indígena. O episódio, no entanto, fortaleceu a organização interna e a aliança com movimentos nacionais (Santos, 1997).

105 A categoria Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) no Norte de Minas abarca uma complexidade socioantropológica que excede os limites desta narrativa. Além dos citados, o território é habitado por Veredeiros, Caatingueiros, Apanhadores de Flores Sempre-Vivas, Vacarianos e etnias indígenas como os Tuxá, além dos Xakriabá. Embora não tenham sido foco central deste capítulo, suas lutas compõem o mesmo mosaico de resistência. Para aprofundamento, ver: Queiroz, Sousa e Carvalho (2022) sobre os modos de vida veredeiros; Monte-Mór e Gomes (2021) sobre duas décadas de pesquisa com os Xakriabá; Guedes e Santos (2023) sobre os conflitos territoriais vacarianos; e Monteiro (2011) sobre as contradições ambientais enfrentadas pelos apanhadores de flores.

manto de silêncio e eucalipto, mas a vida brotou nas frestas. A figuração social da região não é monólito de dominação; é campo de disputa permanente, onde o arcaico e o moderno, a memória e o esquecimento, duelam todos os dias.

Antônio Dó e Saluzinho não viveram para ver esse tempo, mas eles são os ancestrais espirituais dessa luta. Quando um Xakriabá retoma sua aldeia, há um pouco da pólvora de Dó ali. Quando um quilombola defende seu brejo, há um pouco da teimosia de Saluzinho ali. Eles deixaram de ser “casos de polícia” para se tornarem sementes de uma árvore que, embora podada muitas vezes, tem raízes profundas demais para morrer.

Conclui-se, assim, a biografia da região. Vimos como ela nasceu na Madrugada dos currais, como foi cercada pelo arame da modernização e como foi inventada politicamente como periferia. Mas vimos também como ela se reinventou através da resistência de seus povos. O Norte de Minas é ferida aberta no mapa do estado, lembrança incômoda de que o projeto civilizatório de Minas Gerais foi construído sobre a exclusão.

Mas para entender *como* essa exclusão se mantém, não basta olhar para a terra ou para a identidade. É preciso olhar para a máquina. É preciso entender a engrenagem que permite que o crime se vista de lei e que a violência pareça ordem. É preciso, agora, dissecar o cérebro do monstro.

4



A ANATOMIA DO MANDO

A METAMORFOSE DO CORONEL

Para compreender a tragédia de Antônio Dó e o martírio de Saluzinho, é preciso ir além da pólvora e do arame. É necessário dissecar a força invisível que moveu os gatilhos e assinou as sentenças: o Mando. Mas o que é o Mando no Norte de Minas? Não é uma estrutura de pedra, fixa e imutável, imposta de fora para dentro como um monolito. É, antes de tudo, uma *figuração*, no sentido mais preciso que a sociologia de Norbert Elias¹⁰⁶ nos oferece: uma teia viva de “pessoas no plural”. O poder no sertão não reside no indivíduo isolado, nem na lei abstrata, mas na qualidade das correntes que prendem uns aos outros — o coronel ao jagunço, o compadre ao afilhado, o juiz ao fazendeiro — numa dança de interdependências onde cada movimento de um exige o ajuste de todos.

Nessa teia, a política nunca foi a arte do público, mas a projeção agigantada do privado. A cultura política regional forjou-se numa realidade histórica própria, onde as instituições não funcionam pela regra escrita, mas pela gramática do personalismo. O Estado, quando chegava ao sertão no Tempo da Pólvora, não encontrava cidadãos abstratos; encontrava “os meus” e “os outros”. A autoridade não emanava do cargo, mas da pessoa. O coronel Nunes não mandava porque tinha títulos; ele tinha títulos porque mandava. O poder era extensão da casa-grande, e a sociedade, uma imensa varanda onde se negociavam a vida, a morte e a terra com base na palavra empenhada e na honra.

Aqui reside distinção fundamental para entendermos o drama vivido pelos nossos personagens, iluminada pela antropologia

106 A sociologia processual de Norbert Elias (2001a; 2001b; 2011) propõe a substituição do conceito estático de “sociedade” pelo conceito dinâmico de “figuração”. Aplicado ao Norte de Minas, isso significa que o coronelismo não é estrutura petrificada, mas teia de interdependências onde o poder é fluido e depende da constante renegociação entre os atores (do juiz ao jagunço). A força do Mando reside na sua capacidade de manter essas cadeias de dependência ativas e funcionais.

de Roberto DaMatta¹⁰⁷: o choque entre a lógica da *Pessoa* e a lógica do *Indivíduo*. No mundo de Antônio Dó, as relações eram pautadas entre “Pessoas” — sujeitos com nome, sobrenome, laços de compadrio e reputação local. A violência, embora brutal, ocorria dentro desse universo relacional e reconhecível. Já a chegada da modernização burocrática tentou impor a lógica do “Indivíduo” — o sujeito anônimo, submetido à lei universal e fria. O drama do sertanejo foi ver seus laços de “Pessoa” serem desfeitos para ser tratado como “Indivíduo” sem rosto (o invasor, o réu), facilitando sua eliminação moral e física.

Contudo, essa estrutura de poder demonstrou, ao longo dos séculos, uma plasticidade assustadora. O *habitus* do mandachuva norte-mineiro não é rígido; é adaptável. A figuração do Mando sobreviveu porque soube mudar de pele sem mudar de alma. O patriarca rústico do século XIX, que andava armado, vestia couro e resolvia disputas no facão, gerou o filho doutor do século XX, que usa terno de linho e resolve disputas no fórum. A metamorfose do coronel Nunes em Dr. Oswaldo Alves não foi uma ruptura, mas uma atualização do *software* de dominação. O coronel não morreu; ele se modernizou.

Essa transição ilustra perfeitamente a tese de José de Souza Martins sobre o “poder do atraso”. O que ocorreu no Norte de Minas não foi a substituição do arcaico pelo moderno, mas a *modernização do arcaico*. As práticas antigas de apropriação da terra (grilagem) e de sujeição do trabalho (clientelismo) não desapareceram com a chegada do teodolito e do banco; pelo contrário, foram potencializadas por eles. O doutor utiliza a técnica moderna e a linguagem jurídica para legitimar práticas que são, em essência, patrimonialistas e violentas. O atraso, portanto, não é um resquício a ser superado; é o instrumento de reprodução do capital na fronteira¹⁰⁸.

107 Ver DaMatta (1997). A análise damattiana sobre o dilema brasileiro entre a impessoalidade da lei (“você sabe com quem está falando?”) e a pessoalidade das relações (“jeitinho”) é crucial para entender como a modernização burocrática foi usada para excluir aqueles que não tinham “padrinhos”.

108 Ver Martins (1994). A tese da “modernização do arcaico” explica como o capitalismo brasileiro reitera formas de dominação pretéritas (como o clientelismo e a grilagem) para viabilizar a acumulação moderna, transformando o atraso em um projeto de poder.

Essa modernização seguiu a lógica descrita por Victor Nunes Leal¹⁰⁹ em sua obra clássica, *Coronelismo, Enxada e Voto*. Leal define o coronelismo como um “compromisso” entre o poder público decadente e o poder privado ascendente. O Estado trocava o voto do sertanejo (controlado pelo coronel) por verbas e cargos. Mas, no Norte de Minas, essa equação ganhou um contorno específico: a distância e a identidade baiana. Aqui, o coronel moderno precisou se tornar o *trador* entre dois mundos. Ele se tornou a ponte necessária entre a burocracia mineira de Belo Horizonte (que detinha o cofre e a lei) e a massa baiana do sertão (que detinha o número e a força de trabalho).

O Dr. Oswaldo Alves é o arquétipo perfeito dessa transição. Ele não precisava mais manter um exército particular de jagunços em tempo integral, como no tempo de Dó, porque ele havia aprendido a instrumentalizar a polícia do Estado. A violência, que antes era quente e passional, tornou-se fria e administrativa. O doutor trocou o cavalo pela caminhonete e a sala de armas pelo cartório. Ele percebeu que, na era da Sudene e dos incentivos fiscais, o domínio da *literacy* — a capacidade de ler, escrever e manipular a gramática estatal — era arma muito mais letal do que o bacamarte.

Essa captura do aparelho estatal pelas oligarquias locais nos remete ao conceito de “estamento burocrático” de Raymundo Faoro. No Norte de Minas, a distinção republicana entre o público e o privado foi completamente dissolvida. O delegado, o juiz e o promotor não eram agentes neutros de uma burocracia racional weberiana; eram peças integradas à teia de parentesco e compadrio do doutor. O Estado não pairava sobre a sociedade como árbitro imparcial; ele servia à elite como capitão do mato fardado. A viatura policial que torturou Dulcia não estava cumprindo dever público; estava prestando serviço privado de “limpeza de terreno” com recursos do contribuinte¹¹⁰.

109 Victor Nunes Leal (2012) demonstra que o coronelismo não é resquício feudal, mas sistema de compromisso e reciprocidade entre o poder local (que detém o voto) e o poder estadual/federal (que detém o recurso). No Norte de Minas, essa troca é mediada pela figura do doutor, que traduz a demanda da base (assistencialismo) para a linguagem da burocracia, perpetuando a dependência política como forma de controle social.

110 Ver Faoro (2001). O conceito de estamento burocrático descreve a apropriação do Estado por uma elite dirigente que gere a “coisa pública” como patrimônio privado, impedindo a consolidação de uma verdadeira república.

O voto de cabresto, símbolo maior do coronelismo antigo, também sofreu sua mutação biopolítica. A coação física direta, embora ainda existente, cedeu espaço para um modo mais sutil e perverso de controle sobre a vida biológica da população: o assistencialismo institucionalizado. Com a destruição da economia de subsistência (o fim da terra de solta e das vazantes), o sertanejo autônomo foi transformado em dependente faminto. O Mando passou a operar por meio da Indústria da Seca¹¹¹. O voto não era mais trocado apenas por proteção contra o inimigo; era trocado pela sobrevivência imediata da família: o caminhão-pipa, a cesta básica, o remédio na farmácia do prefeito.

A mineiridade política, com seu estilo conciliador e centralizador, absorveu o sertão por meio dessa dependência estrutural. O coronel moderno apresenta-se não como o senhor da guerra, mas como o benfeitor técnico que traz recursos da capital. Ele é o homem que tem o número do deputado, que consegue a verba para o asfalto, que libera a aposentadoria rural. Ao fazer isso, ele perpetua a lógica de que o direito não é garantia universal do cidadão, mas favor pessoal do chefe concedido a seus leais. A cidadania no Norte de Minas foi privatizada e distribuída a conta-gotas, reforçando a condição de súdito ao invés de cidadão.

Assim, a Anatomia do Mando revela-se como estrutura de chantagem social permanente. O poder diz ao sertanejo: “Sem mim, você não é nada; sem mim, o Estado te ignora; sem mim, a sede te mata”. Antônio Dó e Saluzinho foram destruídos porque tentaram quebrar essa lógica de mediação obrigatória. Dó tentou viver pela honra, sem o favor político; Saluzinho tentou viver pelo direito à terra, sem a tutela do patrão. Ambos descobriram, da pior maneira, que o sistema não tolera quem tenta respirar fora da máscara de oxigênio que ele oferece.

111 A Indústria da Seca funciona como mecanismo de reprodução do poder oligárquico. Ao transformar a calamidade climática em oportunidade de gestão de recursos emergenciais (frentes de trabalho, carros-pipa), a elite local mantém o sertanejo numa condição de “clientela cativa”. A seca deixa de ser fenômeno natural para ser instrumento político de controle populacional e eleitoral (Oliveira, 1981).

A conclusão inevitável é que a “pacificação” do sertão foi uma farsa discursiva. A violência não desapareceu com a chegada da civilização; ela se institucionalizou e se tornou técnica. O Dr. Oswaldo não é o oposto do jagunço; ele é o jagunço que aprendeu a usar a caneta. E a caneta, quando maneja a geometria do roubo e a terra de ausente, tem o poder de desapropriar não apenas a terra, mas também a própria história de um povo, transformando donos ancestrais em intrusos e cidadãos ativos em pedintes do Estado.

Essa modernização do Mando apoiou-se fundamentalmente no monopólio da *literacy*. No sertão dos Gerais, onde a cultura era predominantemente oral e a palavra valia como escritura sagrada, a introdução da lógica burocrática criou um abismo de classe intransponível. O doutor não detinha apenas a terra; ele detinha a linguagem da terra. Ao dominar os códigos herméticos do Direito, da agrimensura e da administração pública, a elite local ergueu uma muralha invisível onde o camponês analfabeto batia e caía.

O escritório de advocacia de Oswaldo Alves funcionava como um portal dimensional: quem entrava ali entregava seu destino a um intérprete que traduzia a vida (roça, gado, família) para uma língua morta e perigosa (autos, liminares, agravos). Pierre Bourdieu chamaria isso de violência simbólica¹¹²: a imposição de um sistema de signos que o dominado não domina, forçando-o a reconhecer sua própria “inferioridade” cultural. O sertanejo passa a acreditar que perdeu a terra não porque foi roubado, mas porque “não tinha o papel”, legitimando a espoliação por meio da crença na superioridade da escrita sobre a fala.

A assimetria entre *orality* e *literacy* tornou-se a principal ferramenta de exclusão social. Quando Saluzinho tentou argumentar com o delegado devolvendo os cavalos, ele estava usando a retórica da honra e da verdade factual; o delegado respondeu com o inquérito, a retórica do poder e da verdade processual. O documento

112 Ver Bourdieu (1998).

escrito ganhou *status* de fetiche. Um pedaço de papel carimbado em Belo Horizonte tinha o poder mágico de anular cem anos de ocupação física e memória afetiva. A mineiridade hegemônica, culta e letrada, usou o alfabeto não para iluminar o sertão, mas para cegá-lo com termos técnicos, transformando direitos límpidos em questões complexas que só os doutores poderiam resolver.

Como vimos, essa dinâmica aprofunda o “compromisso” coronelista clássico apontado por Leal (2012). Contudo, no contexto de letramento e burocracia, a dominação ganha um novo contorno: o poder do coronel moderno consolida-se não apenas na troca de votos por verbas, mas, fundamentalmente, no monopólio dessa tradução cultural e jurídica entre a capital letrada e a massa baianeira do sertão.

Nessa nova configuração, a figura do jagunço também sofreu mutação essencial. No tempo de Antônio Dó, o jagunço era um homem de lealdade canina, muitas vezes um afilhado ou parente distante que comia na mesa do patrão e morria por ele em nome de dívida moral impagável. Era uma relação quente, afetiva, ainda que brutal. No tempo do Dr. Oswaldo, o jagunço foi substituído pelo segurança ou pelo policial cooptado. A lealdade foi substituída pelo soldo. O gatilho não obedece mais à paixão ou à honra ferida do chefe, mas à ordem de serviço. A violência deixou de ser ato de devoção pessoal para se tornar prestação de serviço terceirizada, livre de qualquer culpa moral. A banalidade do mal, descrita por Hannah Arendt¹¹³, instalou-se no sertão: o extermínio passou a ser executado por funcionários que apenas cumpriam seu dever burocrático.

Essa despersonalização altera profundamente a figuração social descrita por Norbert Elias¹¹⁴. Na sociedade de corte do antigo sertão, o poder exigia a presença física do líder; ele

113 A banalidade do mal, conceito de Hannah Arendt (1999), ajuda a compreender a desumanização operada pela violência burocrática. Os agentes que executam a repressão (o policial que tortura, o agrimensor que fraudo o mapa) não agem necessariamente por ódio pessoal, mas cumprindo ordens dentro de uma cadeia hierárquica que dilui a responsabilidade moral. O mal se torna uma tarefa administrativa.

114 Ver Elias (2001).

precisava ser visto, tocado e temido no dia a dia. Na sociedade burocrática do Norte de Minas moderno, o poder torna-se tanto mais forte quanto mais invisível ele for. O Dr. Oswaldo podia passar meses em Belo Horizonte ou Montes Claros, gerindo seus negócios à distância, enquanto a estrutura que ele montou — cercas, capatazes, advogados — continuava operando a opressão automaticamente. O Mando descolou-se do corpo do mandante, tornando-se uma máquina autônoma.

Aqui reside o paradoxo que José de Souza Martins¹¹⁵ aponta como central na questão agrária brasileira: a aliança profana entre o capital moderno e a coerção arcaica. O trator que derruba a mata e o computador que emite a nota fiscal do gado não vieram para substituir o trabalho escravo ou a pistolagem; vieram para torná-los mais rentáveis. O doutor é a síntese dessa contradição: ele é moderno quando pede financiamento ao Banco do Brasil, citando produtividade e tecnologia, mas é arcaico quando manda queimar o barraco de um posseiro. Ele é um Janus bifronte, usando a face civilizada para dialogar com o Estado e a face bárbara para dialogar com o povo.

A maior vitória dessa metamorfose foi a captura da linguagem. O coronel antigo falava a língua da força; o novo fala a língua do desenvolvimento. Ao classificar suas terras griladas como “projetos agropecuários” e a expulsão dos camponeses como “reordenamento fundiário”, a elite local conseguiu blindar suas ações contra a crítica moral. A *literacy* permitiu criar um eufemismo jurídico para cada crime cometido. O roubo da terra pública tornou-se usucapião; a milícia privada tornou-se segurança patrimonial; a fome gerada pelo cerco tornou-se êxodo rural espontâneo.

Essa barreira linguística e burocrática é intransponível para o sertanejo comum. Quando Saluzinho tentou argumentar com o capataz Jerônimo invocando o direito costumeiro — “o gado não pode

115 Ver Martins (1979; 1984; 1994).

comer a roça” —, ele estava usando uma gramática que já havia caducado. Ele apelava para a ética das pessoas (na acepção de DaMatta¹¹⁶), onde o vizinho tem obrigações morais com o vizinho. Mas o sistema lhe respondeu com a lógica do indivíduo proprietário, onde o único direito que existe é o que está cercado e registrado. O choque entre esses dois mundos é fatal: o sertanejo morre não porque desconhece a lei, mas porque a lei desconhece a humanidade dele.

A Anatomia do Mando revela-se, assim, como um sistema de tradução perversa. O coronel-doutor atua como o grande intérprete na fronteira entre o Brasil oficial e o Brasil real. Ele traduz os votos de cabresto dos seus currais eleitorais em verbas federais em Brasília; e traduz as verbas federais em mais poder local para oprimir seus eleitores. Ele é o gargalo necessário. A Sudene, a Emater, o Iter-MG, todos esses órgãos estatais, ao chegarem ao sertão, precisaram passar pelo crivo e pelo controle dessa elite letrada. O Estado não chegou para combater o coronelismo; o Estado foi coronelizado.

O resultado social dessa metamorfose é a solidão absoluta do oprimido. No passado, o agregado podia recorrer ao compadre, ao santo ou até a coronel rival. Havia brechas, havia margem para a negociação pessoal. No Tempo do Arame, a dominação é totalitária porque é sistêmica. O juiz janta com o fazendeiro, o delegado deve favor ao deputado, o gerente do banco é primo do prefeito. A rede de interdependências fecha todas as portas de saída. Saluzinho não enfrentou um homem mau; ele enfrentou um bloco hegemônico sem fissuras visíveis.

A consequência direta dessa absorção do sertão pela mineiridade hegemônica é a transformação de qualquer política pública em moeda de troca. Ao atuar como o gargalo exclusivo por onde passam os recursos estatais, a elite local consolida a privatização da cidadania. O direito deixa, definitivamente, de ser uma garantia universal e consolida-se como um favor pessoal concedido aos leais, mantendo o norte-mineiro preso à condição de súdito.

116 Ver DaMatta (2020).

Essa estrutura de poder, onde o privado coloniza o público, criou uma espécie de cidadania regulada pelo favor e pelo medo. Quem estava dentro da rede de proteção do doutor — seus funcionários, eleitores e aliados — tinha acesso a migalhas do Estado; quem estava fora, como os posseiros e geraizeiros, enfrentava o rigor da lei. A figuração social do Norte de Minas dividiu-se, portanto, não apenas entre ricos e pobres, mas entre “os de dentro” (protegidos pela rede) e “os de fora” (alvos da rede).

O uso da força pública para fins privados, como vimos na tortura de Dulcia, é a prova cabal da falência da República no Norte de Minas. O Estado não chegou para pôr fim ao coronelismo; o Estado foi englobado pelo coronelismo. As viaturas, as armas e os soldos pagos pelo contribuinte mineiro foram colocados à disposição da expansão fundiária da elite. A Anatomia do Mando revela que a distinção entre a esfera pública e a privada é ficção jurídica. O fórum da comarca não é templo da justiça; é anexo da fazenda.

Essa estrutura permitiu a sofisticação da grilagem. A Terra de Ausente, que analisamos no capítulo anterior, não foi um crime cometido contra a lei, mas *por meio* da lei. O doutor Oswaldo não precisou invadir a terra à noite, como ladrão; ele usou o processo de usucapião, os editais de convocação (publicados em jornais que o povo não lia) e os prazos legais (que o povo desconhecia) para tomar a posse. O crime perfeito é aquele que é homologado pelo juiz. A violência do arame foi precedida e legitimada pela violência da caneta.

A Invenção do Norte como periferia dependente foi, portanto, projeto de engenharia política bem-sucedido. Ao destruir a autonomia econômica do geraizeiro e do vazanteiro, a elite local garantiu reservatório inesgotável de mão de obra barata e de votos baratos. O sertanejo, sem terra e sem água, só tem duas opções: migrar para a favela (o que alivia a pressão agrária) ou ficar e depender do favor do prefeito (o que garante a reprodução do poder). O sistema é desenhado para não ter saída.

No entanto, essa dominação não é monolítica. Ela exige manutenção diária. O coronel metamorfoseado precisa, o tempo

todo, reafirmar seu poder, seja pela ameaça velada, seja pela concessão calculada. A resistência, mesmo que silenciosa, impõe custo ao Mando. O medo de que um novo Antônio Dó surja, ou de que os Saluzinhos aprendam a ler a lei (como aconteceu com a Constituição de 1988), assombra o sono dos doutores. A hegemonia é instável.

A figura do doutor, portanto, não é a negação do coronel, mas a sua evolução darwinista. Ele descartou os traços que o tornavam vulnerável (a exposição física, a violência passional) e hipertrofiou os traços que o tornam inatingível (a riqueza financeira, a blindagem jurídica). Ele aprendeu que a caneta fere mais fundo e cicatriza mais devagar que a bala. A bala mata o corpo e cria um mártir; a caneta mata a cidadania e cria um indigente.

Ao final, a Anatomia do Mando no Norte de Minas ensina que o poder nunca morre de velhice; ele apenas troca de pele. A passagem do gibão de couro para o terno de linho não civilizou o sertão; apenas burocratizou a barbárie. O espaço liso da liberdade sertaneja não foi ocupado pela ordem democrática, mas sequestrado por uma oligarquia que aprendeu a usar o carimbo como arma de guerra. É essa guerra — não declarada, mas constante — que será debulhada a seguir, analisando a gramática da violência que escreve a história da região com sangue e tinta.

A GRAMÁTICA DA VIOLÊNCIA

A transição do sertão arcaico para o sertão moderno operou uma mudança fundamental naquilo que Michel Foucault chamaria de “economia política do corpo”¹¹⁷. Se no Tempo da Pólvora a violência era espetáculo ruidoso, suplício encenado em praça pública para ser visto e temido, no Tempo do Arame ela tornou-se silenciosa,

117 Ver Foucault (1987). Em *Vigiar e Punir*, o autor descreve a transição do suplício (punição espetacular do corpo) para a disciplina (controle e adestramento do corpo e da alma), marcando a evolução das tecnologias de poder na modernidade.

técnica e disciplinar. Antônio Dó precisava do estampido da garrucha para afirmar sua soberania pessoal; o Dr. Oswaldo Alves precisava apenas do silêncio de um despacho em gabinete para exercer sua administração. A violência não desapareceu com a chegada da suposta civilização; ela aprendeu a escrever. Ela trocou a brutalidade explícita do gesto físico pela brutalidade implícita do procedimento administrativo, tornando-se mais letal justamente porque se tornou invisível aos olhos do senso comum.

Essa metamorfose reflete a passagem de um poder de soberania — baseado no direito de “fazer morrer ou deixar viver” — para um poder biopolítico¹¹⁸ e burocrático, focado na gestão da população e do território. Nessa nova economia de força, o papel timbrado revelou-se arma de calibre superior ao chumbo. A bala mata o corpo, encerra uma vida biológica e cria um mártir. A escritura falsificada, a grilagem técnica e a sentença judicial injusta matam algo mais profundo: matam o futuro e o devir de uma comunidade. Elas desapropriam não apenas o indivíduo, mas também sua linhagem, apagando a memória da posse e interditando o acesso das gerações seguintes à terra. Enquanto o tiro é evento pontual no tempo, o registro em cartório é condenação perpétua.

É aqui que os conceitos de Gilles Deleuze e Félix Guattari¹¹⁹ se tornam ferramentas indispensáveis para ler a paisagem do Norte de Minas. A violência do arame é, em essência, uma operação de estriamento do espaço. O sertão antigo, o das terras de solta e das vazantes comuns, era um *espaço liso*: um território definido pelos trajetos, pelos fluxos das águas e pelo rastro do gado, onde a terra não era compartimentada, mas percorrida. A chegada do latifúndio moderno e da Sudene impôs o *espaço estriado*: a terra quadriculada, medida, cercada e submetida à geometria euclidiana do mapa. A

118 Ver Foucault (2008).

119 Ver Deleuze; Guattari (1997). Em *Mil Platôs*, os autores introduzem a distinção entre Espaço Liso (nômade, aberto, vetorial) e Espaço Estriado (sedentário, fechado, métrico), analisando como o Estado opera capturando o primeiro e transformando-o no segundo.

violência física exercida pela polícia não foi um fim em si mesmo; foi a ferramenta necessária para riscar as estrias sobre o liso, convertendo o território de vida em superfície de lucro.

Essa sofisticação do Mando e esse estriamento forçado só foram possíveis através da captura completa do aparelho estatal pelas oligarquias locais. Raymundo Faoro, ao analisar o patronato político brasileiro¹²⁰, descreveu como a camada dirigente se apropriou do Estado para garantir seus interesses privados. No Norte de Minas, essa apropriação foi literal e militarizada. O delegado, o juiz e o promotor não eram agentes neutros de burocracia racional; eram peças integradas à teia de parentesco e compadrio dos grandes fazendeiros. A distinção entre o público e o privado, pilar teórico da república moderna, dissolveu-se no calor do sertão. A viatura policial que torturou Dulcia não servia à lei abstrata; servia à casa-grande concreta.

O conceito weberiano de que o Estado detém o “monopólio da violência legítima”¹²¹ foi, portanto, subvertido e privatizado. Na figuração regional, a legitimidade da violência estatal foi alugada ao latifúndio para impor a ordem do arame. Quando o cabo Barral invadiu a casa de Saluzinho sem mandado, ou quando o DOPS usou gás lacrimogêneo para desalojar um posseiro da gruta, o Estado estava agindo como o jagunço mais eficiente e caro da história. A ordem que a polícia restabelecia não era a ordem pública, mas a ordem proprietária. O aparato de segurança nacional, montado ideologicamente para combater exércitos inimigos, foi direcionado taticamente para combater a enxada e a cerca de pau-a-pique.

Nesse cenário, a atitude de Saluzinho em devolver os cavalos à delegacia ganha contornos trágicos de desencontro não apenas histórico, mas epistemológico. Ele operava na lógica da *orality* e da honra

120 Ver Faoro (2001).

121 Ver Weber (2004). O conceito clássico de que o Estado detém o monopólio da violência legítima é desafiado no contexto do coronelismo, onde a violência estatal é privatizada para servir a interesses particulares.

antiga, o código do espaço liso, acreditando que a verdade dos fatos (a legítima defesa de seu lar) seria reconhecida pela autoridade. Ele não compreendeu que, no mundo da *literacy* burocrática e do espaço estriado, a verdade não reside nos fatos vividos, mas nos autos processuais. O sistema jurídico, dominado pelos letrados amigos do Dr. Oswaldo, tinha o poder de transubstanciar a realidade: transformar a vítima em réu, o posseiro em invasor e o lavrador em célula comunista.

Essa operação de reescrita da realidade configura o que Deleuze e Guattari chamam de choque entre a *Máquina de Guerra*¹²² e o *Aparelho de Estado*. A resistência de Antônio Dó e, mais tarde, a teimosia de Saluzinho, não devem ser lidas como simples banditismo, mas como a manifestação de uma Máquina de Guerra nômade — uma forma de organização social exterior ao Estado, que se recusa a ser codificada e capturada pela lógica da propriedade e do imposto. O Estado *precisa* destruir essa máquina ou capturá-la (transformando o guerreiro em trabalhador dócil). Como Saluzinho se recusou a ser capturado pela lógica do assalariado ou do agregado submisso, o Estado mobilizou seu aparato bélico para aniquilá-lo.

O cartório, e não o quartel, tornou-se a verdadeira fortaleza desse novo poder de captura. Foi ali, entre livros de tombo e selos de autenticação, que a Terra de Ausente foi fabricada. A grilagem moderna não exigia a invasão armada e barulhenta de uma gleba; exigia a manipulação técnica de suas coordenadas geográficas. O agrimensur, com seu teodolito, redesenhava a geografia para criar sobras de terra virtuais que seriam legalmente apropriadas. Essa violência topográfica é devastadora porque retira o chão de debaixo dos pés do camponês sem disparar um único tiro. Quando o oficial de justiça chegava com a ordem de despejo, a violência já havia sido consumada nos mapas e nos registros; restava à força policial apenas o cumprimento da formalidade final do estriamento.

122 Ver Deleuze; Guattari (1997). A Máquina de Guerra é conceituada como uma agência exterior ao Estado, uma forma de organização social que não se deixa capturar pela lógica estatal, o que obriga o Estado a tentar destruí-la ou apropriar-se dela.

A assimetria entre esses dois mundos — o da lei escrita (estriada) e o da lei vivida (lisa) — criou um fosso intransponível de classe e linguagem. Para a elite agrária, o acesso ao código letrado era um capital simbólico que garantia a impunidade e a “verdade”. Eles sabiam “falar a língua do Estado”. Para a massa de geraizeiros e vazanteiros, o Estado era uma entidade estrangeira e hostil, que falava uma língua incompreensível de prazos, editais e recursos. A exclusão social no Norte de Minas foi cimentada pela exclusão jurídica. O pobre não tinha apenas menos dinheiro; ele tinha menos “direito”, porque o direito, naquela figuração, era privilégio de quem podia traduzir sua vontade em termos técnicos.

Essa estrutura permitiu que a violência mais abjeta fosse cometida sob o manto da civilidade processual. A tortura de Dona Dulcia, ato de barbárie pura que remete aos suplícios coloniais, não gerou escândalo ou punição porque ocorreu nos bastidores de uma operação “legal” de busca e apreensão. A brutalidade física foi higienizada pela burocracia. Para a sociedade oficial, o que contava era a versão dos jornais controlados pelos mesmos grupos políticos, que noticiavam o combate à subversão e não o massacre de uma família. A modernização conservadora criou uma cortina de fumaça na qual o sangue derramado era rapidamente absorvido pelo silêncio cúmplice das instituições.

A transição de Antônio Dó para Saluzinho, portanto, não é apenas uma mudança de personagens, mas a evolução da tecnologia de dominação. O coronelismo arcaico matava para punir a desobediência (soberania); o coronelismo moderno mata para viabilizar o negócio (biopolítica e gestão territorial). A violência deixou de ser passionai para ser funcional. Ela entrou na planilha de custos do desenvolvimento regional. Expulsar posseiros, queimar barracos e cercar nascentes tornou-se parte do “investimento” necessário para implementar os projetos da Sudene. O crime não era desvio da ordem; era o pré-requisito para o progresso econômico excludente¹²³.

123 Maria Sylvia de Carvalho Franco (1997), em sua análise clássica sobre homens livres na ordem escravocrata, demonstra como a violência não é anomalia ou resquício de barbárie, mas elemento constitutivo e funcional das relações sociais no Brasil rural. Ela se integra ao cotidiano como forma de ajuste e manutenção de hierarquias, sendo “positivamente valorada” quando exercida pelos donos do poder para garantir a ordem proprietária.

Ao final, o que se revela é que a “pacificação” do sertão foi, na verdade, a vitória da violência fria sobre a resistência quente. O arame farpado venceu a garrucha não porque era mais forte fisicamente, mas porque estava amarrado aos pilares da lei, do banco e do governo. O Norte de Minas foi domesticado porque suas elites aprenderam que, para manter o Mando, não bastava ter a força; era preciso ter a forma. E a forma jurídica, no Brasil profundo, sempre foi a máscara mais eficiente da tirania privada.

A cena da tortura de Dona Dulcia, descrita no segundo capítulo, deve ser relida aqui sob a luz dessa gramática fria e da análise de Foucault sobre o corpo dos condenados¹²⁴. Quando os policiais penduraram aquela mulher no umbuzeiro e a açoitaram na frente dos filhos, não estavam cometendo apenas um “excesso” ou agindo por descontrole emocional. Aquilo foi método. Foi *pedagogia do trauma*. A violência contra o corpo feminino e contra a infância (obrigada a comer terra) tinha função precisa: inscrever a lei do latifúndio diretamente na carne e na psique dos sobreviventes.

Essa inscrição da lei no corpo visa quebrar a espinha dorsal da resistência sertaneja, que reside na solidariedade familiar e comunitária. Ao profanar o lar e o corpo materno, o Estado enviava uma mensagem clara: não há santuário inviolável. A geometria do roubo passaria por cima de tudo, inclusive da dignidade humana mais básica. A tortura, nesse contexto, funciona como ritual de poder que visa produzir não a verdade, mas a submissão absoluta.

Compare-se esse episódio com o incêndio de Vargem Bonita, perpetrado pelo tenente Felão décadas antes. Lá, a violência ainda guardava um traço de “punição coletiva” arcaica, uma vingança quente e generalizada contra uma comunidade que ousou proteger um bandido. No caso de Dulcia, a violência foi cirúrgica,

124 O suplício de Dulcia pode ser lido à luz da análise de Michel Foucault (1987) sobre o poder soberano. A tortura não visa apenas obter a verdade (o paradeiro de Saluzinho), mas também inscrever no corpo da vítima a marca do poder que a submeteu. É um ritual público de destruição física que serve de aviso pedagógico a toda a comunidade: o corpo do pobre pertence ao Estado/coronel.

individualizada e burocrática. Ela ocorreu no contexto de uma diligência policial “legal”, justificada pela busca de um fugitivo. A evolução da gramática da violência reside aí: a barbárie deixou de ser evento extraordinário e caótico (a guerra de Felão) para se tornar procedimento padrão, disciplinar e investigativo (a tortura de Dulcia).

Essa institucionalização do terror revela a face mais perversa da Anatomia do Mando. O Estado, capturado pelo interesse privado do Dr. Oswaldo, atua como jagunço que não tem código de honra. O jagunço antigo, o “homem de segunda pele” de Antônio Dó, matava, mas respeitava certas regras tácitas de enfrentamento. Havia uma ética guerreira, ainda que brutal. A polícia moderna, despida dessa ética e vestida com a impunidade do funcionário público, cruzou linhas que o cangaço jamais cruzou. A civilização trouxe consigo uma crueldade técnica que o sertão desconhecia, transformando a repressão em processo industrial de produção de dor.

A geometria do roubo exigia esse tipo de limpeza radical. Para que a terra fosse convertida em Terra de Ausente no cartório, era preciso que ela estivesse, de fato, ausente de gente resistente. O agrimensurador desenhava o mapa limpo no escritório, mas quem limpava a sujeira humana no campo era a polícia. A violência física era a vasoura necropolítica — no sentido dado por Achille Mbembe¹²⁵ — que varria o posseiro para fora da escritura e da vida. A lei, portanto, não servia para evitar o conflito; servia para legalizar o resultado do conflito. O título de propriedade, exibido com orgulho pelo fazendeiro, era o recibo de que a limpeza étnica e social havia sido bem-sucedida.

Nesse sistema, a construção da figura do Inimigo Interno foi fundamental para destravar o uso da força máxima¹²⁶. A classi-

125 Ver Mbembe (2018). O conceito de necropolítica define o poder soberano moderno como a capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer (ou ser exposto à morte) e transforma a gestão da morte em instrumento de governo.

126 A construção do “Inimigo Interno” é central para a legitimação do Estado de Exceção. Ao transmutar o conflito fundiário em ameaça à segurança nacional, as elites locais acionam dispositivos que suspendem a normalidade jurídica e permitem que a violência atue sem freios. Como observa José de Souza Martins (1984), a militarização da questão agrária transformou a reivindicação de terra em crime político, justificando a eliminação física dos camponeses sob o pretexto de defesa da pátria.

ficação de Saluzinho como célula comunista ou subversivo não foi erro de interpretação policial; foi estratégia discursiva deliberada. Ao rotular o camponês com a gramática da Segurança Nacional, a elite local instaurou Estado de Exceção micropolítico. Dinamite e gás lacrimogêneo não são instrumentos para lidar com um vizinho teimoso em disputa civil; são armas de guerra para aniquilar um inimigo da pátria. O baiano foi transformado em terrorista para que pudesse ser eliminado sem culpa jurídica ou moral.

A assimetria das armas reflete a assimetria dos tempos históricos. Contra a garrucha de carregar pela boca — arma artesanal, lenta, do tempo da pólvora e da manufatura da violência —, o Estado opôs a metralhadora, a dinamite e a química. Essa desproporção não era apenas militar; era simbólica. Ela dizia ao sertanejo: “Seu tempo acabou. Sua tecnologia de resistência é obsoleta. Nós temos a máquina, a ciência e a lei”. A vitória do gás lacrimogêneo sobre o pulmão de Saluzinho foi a vitória da modernidade industrial sobre a biologia sertaneja, sufocando o arcaico com a fumaça do progresso.

O silêncio que se seguiu a esses eventos não foi de paz, mas de trauma coletivo. A “sociologia do medo”, que será explorada a seguir, nasce dessa constatação empírica de impotência. O povo viu que a lei não protegia; a lei atacava. Viu que a justiça não ouvia; a justiça mandava bater. Esse aprendizado doloroso gerou comportamento de retração defensiva. O sertanejo aprendeu a “ficar na moita”, a tornar-se invisível, a aceitar o “acordo” ruim para não ter o destino de Saluzinho. A violência eficaz, na lógica disciplinar, é aquela que não precisa ser repetida todos os dias, porque a memória da dor já vigia o comportamento.

A impunidade dos agentes dessa violência fecha o ciclo da dominação. Nenhum policial foi punido pela tortura de Dulcia; nenhum fazendeiro foi indiciado pela queima das casas ou pela invasão das roças. Pelo contrário, foram promovidos, reeleitos, celebrados como homens da ordem e do desenvolvimento. O sistema jurídico mineiro, com seus prazos, recursos e filigranas, funcionou como um filtro de classe que reteve os pequenos delitos dos pobres

e deixou passar os grandes crimes dos ricos. A Anatomia do Mando demonstra que o crime não é o oposto da ordem vigente; o crime é o alicerce oculto da ordem vigente.

A fraude da Terra de Ausente é o exemplo supremo dessa criminalidade legalizada e ontológica. Criar um vazio jurídico no papel onde existe vida plena no chão é um ato de aniquilação do ser. É o Estado dizendo ao cidadão: “você não existe”. E quando o posseiro grita “eu existo!”, o Estado responde com a bala para confirmar a sua inexistência prévia. O papel timbrado do cartório tem o poder mágico de fazer desaparecer pessoas, histórias e direitos. É a *literacy* usada como arma de extermínio em massa¹²⁷, apagando a presença física por meio da ausência documental.

O triunfo do Dr. Oswaldo Alves não foi, portanto, o triunfo da inteligência sobre a força bruta, mas da força organizada sobre a força dispersa. Ele venceu porque tinha o Estado no bolso e a lei na ponta da língua. A sua mineiridade — polida, letrada, bem-falante — era a máscara civilizada de uma voracidade primitiva de acumulação. Ele representava a modernização conservadora que integrou o Norte de Minas ao capitalismo nacional: uma integração feita à base de sangue sertanejo e escritura falsa.

Por fim, a Gramática da Violência no Norte de Minas pode ser resumida em uma sintaxe cruel e direta: o Sujeito (a Elite/Estado) exerce o Verbo (Desapropriar/Matar) sobre o Objeto (o Posseiro/Terra), sem que haja qualquer predicado de Justiça que modifique a ação. A frase é curta, direta e terminativa. Não cabe recurso, não cabe crase, não cabe dúvida. É a linguagem do ultimato.

A paz que hoje reina nos eucaliptais infinitos e nas grandes pastagens cercadas é a paz desse silêncio gramatical. É a calmaria de quem já não tem voz para gritar, ou de quem aprendeu que o

127 A violência burocrática, materializada na sentença e no registro cartorial, opera o que Pierre Bourdieu (1998) denomina “violência simbólica”: uma forma de coerção que se exerce com a cumplicidade tácita da estrutura social e cognitiva e faz com que a ordem injusta pareça natural ou legal. Diferentemente do tiro, que gera revolta imediata, o papel gera resignação, pois se apresenta revestido da autoridade impessoal do Estado.

grito atrai a morte. A violência conseguiu estriar o espaço, disciplinar os corpos e impor a geometria do lucro, mas não conseguiu apagar totalmente a memória. O espaço liso foi recoberto, mas as frestas permanecem.

A dor de Dulcia e a fome de Saluzinho não desapareceram no ar; elas se transformaram em medo, sim, mas também em uma sabedoria amarga sobre como sobreviver nas margens do sistema. A violência fria do arame moldou um novo tipo de sujeito político: não mais o guerreiro ingênuo e frontal do tempo da pólvora, mas o sobrevivente astuto e subterrâneo do tempo da burocracia.

Encerra-se esta análise da violência não com o fim da história, mas com a sua suspensão tensa. O crime foi cometido, a terra foi roubada, a vida foi ceifada. Mas o crime perfeito não existe na sociologia, porque a sociedade — como um corpo vivo — não esquece o que sofreu. A marca do ferro e a marca da caneta deixaram cicatrizes que ainda pulsam sob a pele do Norte de Minas.

E é essa pulsação, contida pelo terror, mas viva na memória, que leva ao próximo passo da anatomia: entender como o medo se tornou a geografia invisível, a *psicoesfera* que organiza, até hoje, a vida e a morte na região. Se a violência foi a ferramenta de construção, o medo é o cimento que mantém o edifício de pé.

A SOCIOLOGIA DO MEDO E DO SILÊNCIO

A eficácia dessa figuração de poder, descrita anteriormente, não se sustenta apenas na violência efetiva do disparo ou do chicote, mas na administração estratégica do medo. No Norte de Minas, o medo não é paralisia momentânea ou sentimento individual; é princípio organizador do espaço e das relações sociais. Ele desenha a geografia humana com mais precisão que qualquer mapa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Sabe-se onde se pode pisar e onde o passo é interdito; sabe-se com quem se deve falar e diante de quem se deve calar. Essa

“pedagogia do temor”¹²⁸ cria uma disciplina social que dispensa a presença constante da polícia. O coronel ou o gerente da empresa florestal não precisam vigiar a todos o tempo todo; a memória da punição exemplar vigia por eles. O medo é o capataz invisível que habita o imaginário coletivo.

Para compreender a profundidade desse fenômeno, é preciso recorrer ao geógrafo Milton Santos e ao seu conceito de *psicoesfera*¹²⁹. O medo no sertão não paira no vácuo; ele adere às coisas, às paisagens e aos objetos técnicos. A cerca de arame farpado não é apenas uma barreira física; ela emite um sinal psíquico de interdição. A viatura da polícia que cruza a estrada de terra não transporta apenas soldados; ela transporta uma atmosfera de ameaça que altera o comportamento de quem a vê. O lugar, antes definido pelo afeto e pelo pertencimento, é invadido por uma *psicosfera* de terror que altera a própria experiência de viver ali. O ar fica carregado, e a desconfiança torna-se a regra de etiqueta fundamental.

Essa atmosfera opera por meio da inscrição do trauma na cultura. Quando o tenente Felão obrigou os moradores a cantarem a décima sob a mira dos fuzis, ou quando a polícia obrigou os filhos de Dulcia a comerem terra misturada com sangue, eles não estavam apenas punindo indivíduos; estavam gravando uma lição na carne da comunidade. A lição era simples e brutal: a resistência custa caro demais. Esse aprendizado traumático é transmitido de geração em geração, não nos livros de história (que propositalmente ignoram esses fatos), mas nos conselhos sussurrados de pai para filho ao pé do fogão: “não se meta com gente grande”, “quem não tem padrinho morre pagão”, “a corda sempre arrebenta do lado mais fraco”.

128 A “pedagogia do temor” refere-se à função disciplinar da violência exemplar. No sertão, o medo não é um sentimento irracional, mas tecnologia política de controle social. Como observa Maria Sílvia de Carvalho Franco (1997), a violência privada, quando exercida sistematicamente e sem punição, torna-se norma de conduta que regula as expectativas de comportamento e inibe a dissidência antes mesmo que ela se manifeste.

129 Ver Santos (2006). Em *A Natureza do Espaço*, Milton Santos discute como o meio técnico-científico-informacional produz uma “psicoesfera” — um conjunto de crenças, valores e emoções (como o medo ou o desejo de consumo) que condiciona o uso do território e a ação dos sujeitos.

A sociologia de Pierre Bourdieu e Norbert Elias ajuda a entender esse fenômeno através do conceito de *habitus*¹³⁰. O sertanejo norte-mineiro não nasce submisso; ele aprende a ser submisso para sobreviver. O corpo se curva, o olhar baixa, a voz amansa e o chapéu sai da cabeça diante do doutor. Essas posturas corporais e mentais não são naturais; são respostas adaptativas a um ambiente de risco extremo. O “jeito manso” do geraizeiro, muitas vezes confundido com passividade, é armadura de proteção. Ele desenvolveu uma plasticidade comportamental que lhe permite navegar no espaço estriado do Mando sem ser esmagado. Ele performa a obediência para não ser destruído pela ordem.

Podemos dialogar aqui com Frantz Fanon e sua análise sobre as máscaras que o colonizado precisa vestir diante do colonizador¹³¹. O sertanejo, tratado como cidadão de segunda classe em seu próprio país, adota a “máscara da ignorância” como estratégia de defesa. Ao se apresentar como o “caipira simples” que não entende de política ou de direitos, ele se torna menos ameaçador aos olhos do latifúndio. Essa *violência simbólica*, que obriga a vítima a simular sua própria inferioridade para garantir a existência física, é uma das marcas mais profundas da Anatomia do Mando. A sobrevivência exige a anulação pública do eu.

O silêncio, então, torna-se a estratégia de sobrevivência por excelência. A famosa “desconfiança mineira”, muitas vezes folclorizada no Sul como traço de esperteza ou prudência atávica, é, no Norte, cicatriz histórica. É a sabedoria de quem aprendeu, ao longo

130 O conceito de *habitus* é aqui empregado na convergência entre Pierre Bourdieu (2009), que o define como sistema de disposições duráveis inculcadas pelo meio, e Norbert Elias (2001), que o compreende como a “segunda natureza” ou o molde social da personalidade individual. Para Elias, o *habitus* não é estático; ele possui uma plasticidade que responde às mudanças na balança de poder da figuração. No contexto norte-mineiro, o “jeito manso” não é passividade, mas a internalização psíquica das coações externas (o medo), constituindo uma estratégia ativa de sobrevivência dentro de uma teia de interdependências em que o erro de conduta pode ser fatal.

131 Ver Fanon (2008). Embora Fanon analise a relação colonial, a ideia de que o oprimido precisa “vestir uma máscara” para sobreviver no mundo do opressor aplica-se à realidade do sertão, onde o camponês performa a ignorância para não ser alvo da repressão.

de séculos de arbítrio — da Colônia à Ditadura —, que a palavra solta pode ser fatal. O “ficar na moita”, o “comer quieto”, o “se fazer de doido” são táticas de guerra de quem não tem armas de fogo. O silêncio do sertão não é vazio de sentido; é cheio de ruídos contidos e de intenções não ditas. É meio de resistência passiva, recusa em fornecer informações ao poder, maneira de preservar a intimidade da comunidade contra a devassa externa.

Aqui, a imagem do *rizoma*, proposta por Deleuze e Guattari¹³², oferece uma chave de leitura poderosa para a resistência sertaneja. Se o Estado e o latifúndio operam como uma “árvore” (com tronco visível, hierarquia vertical e raízes fixas), a resistência popular opera como um rizoma (como a grama, a batata, que cresce horizontalmente e subterraneamente). Quando o Estado “corta a cabeça” de uma liderança (como fez com Dó e Saluzinho), ele acredita ter matado a planta. Mas o rizoma não tem centro; ele corre por baixo da terra. A resistência migrou para os sussurros, para as rezas, para as cantigas de roda e para a memória oral. O silêncio oficial é rompido pelas conexões invisíveis que o medo não conseguiu cortar.

Essa estrutura de silenciamento e ramificação subterrânea explica por que o povo não se revolta o tempo todo de forma visível, mesmo diante de injustiças flagrantes. A revolta aberta, frontal, é a exceção histórica, o momento em que a panela de pressão explode. A regra é a revolta surda, a sabotagem discreta, a não-colaboração. O baiano, que culturalmente é festivo, expansivo e barulhento, aprendeu a usar a máscara mineira do silêncio e da introspecção quando está no espaço público controlado pelo coronel. Ele se esconde para existir.

O medo, no entanto, tem um efeito colateral demográfico devastador: o êxodo. Quando a pressão do latifúndio, do eucalipto e da grilagem se tornou insuportável, e o espaço liso para o recuo se

132 Ver Deleuze; Guattari (1997). O rizoma é um modelo de organização que se opõe à estrutura arborescente (hierárquica, centralizada). Ele se expande horizontalmente, conecta pontos heterogêneos e, se cortado, regenera-se em qualquer parte, sendo uma metáfora útil para entender a resistência popular difusa.

esgotou, o medo empurrou a população para fora do campo. A migração maciça para Montes Claros nas décadas de 1970 e 1980 não foi apenas uma busca econômica por emprego; foi uma fuga política do terror agrário. A cidade, autointitulada Capital do Norte, tornou-se o grande depósito desses refugiados do desenvolvimento. O inchaço urbano acelerado é a materialização arquitetônica do medo rural.

Esse processo deve ser lido como uma violenta *desterritorialização*¹³³. O sertanejo não apenas mudou de endereço; ele foi arrancado de sua base de sentido. Ao perder a terra onde “enterrou o umbigo”, ele perdeu a referência que o constituía como sujeito. A chegada à periferia da cidade grande marca a tentativa dolorosa de *reterritorialização*. Bairros como o Grande Santos Reis, o Major Prates ou a região do Renascença não nasceram de planejamento urbano racional do Estado; nasceram da urgência rizomática de quem foi expulso.

A favela norte-mineira é o quilombo moderno, cercado não pela mata protetora, mas pela indiferença de concreto da cidade formal. É o lugar onde o espaço liso tenta se refazer nas vielas tortuosas, nas puxadas de luz e na solidariedade entre vizinhos, longe do olhar normativo da prefeitura. Ali, amontoados em lotes pequenos, sem água encanada e sem asfalto, os netos dos posseiros tentam reconstruir a vida e a identidade e trazem na bagagem a memória da roça e o trauma da expulsão.

Nesses bairros periféricos, o medo muda de forma, mas não desaparece; ele se metamorfoseia. Se no campo o medo era do jagunço, da cerca e do gado invasor, na cidade o medo é do desemprego, da fome monetária e da polícia militar. A mineiridade hegemônica, que expulsou o povo da roça por considerá-lo entrave ao progresso rural, agora o criminaliza na cidade, vendo-o como ameaça à ordem urbana. A violência policial nas vilas é a continuação

133 Ver Guattari; Rolnik (1996). A desterritorialização é o processo de perda de referências e desenraizamento, enquanto a reterritorialização é o esforço de reconstruir um novo território existencial e material, como ocorre nas periferias urbanas formadas por migrantes rurais.

histórica da violência dos capitães do mato: uma força de contenção para garantir que os excluídos permaneçam em seus lugares, servindo, mas não existindo politicamente¹³⁴.

Esse “depósito de medo” urbano cumpre uma função econômica precisa, que Karl Marx identificaria como a manutenção de um *exército industrial de reserva*¹³⁵. A existência de uma massa de trabalhadores desesperados, desterritorializados e amedrontados mantém os salários baixos e a disciplina alta. O patrão na cidade ou no campo sabe que, para cada empregado que reclamar de direitos, há dez na fila esperando, dispostos a aceitar qualquer condição para não morrer de fome. O medo da miséria é o chicote moderno. Ele disciplina o corpo do trabalhador mais eficientemente que qualquer feitor do passado.

A política local nutre-se parasitariamente desse medo. O coronelismo moderno, travestido de assistencialismo, floresce na insegurança ontológica do migrante. O eleitor vota no candidato do patrão não porque acredita em seu projeto, mas porque teme perder o pouco que tem. O caminhão-pipa que chega na seca, a receita médica conseguida pelo vereador, a telha para cobrir o barraco — tudo isso é moeda de troca num mercado onde a sobrevivência é negociada a varejo. O político apresenta-se como o “protetor” contra os perigos que o próprio sistema criou. É a chantagem perfeita: “eu sou o dono da torneira; se você não me apoiar, a água seca”¹³⁶.

A naturalização da pobreza é o triunfo ideológico desse sistema. A elite conseguiu convencer boa parte da população e do país

134 A criminalização da pobreza na periferia urbana é a continuidade da lógica de controle do campo. A polícia atua nas favelas com a mesma lógica de “contenção” que os jagunços exerciam nas fazendas. Loïc Wacquant (2001) analisa esse fenômeno como a “penalização da miséria”: o Estado, ao retirar a proteção social, amplia o aparato penal para gerir a população excedente e indesejada gerada pelo próprio sistema econômico.

135 Ver Marx (2013).

136 A troca de voto por favor (água, remédio, telha) constitui a base do que Roberto DaMatta (1997) chama de “cidadania relacional”. No Brasil, o acesso aos direitos básicos muitas vezes não se dá pela via universal da lei, mas pela via particular da relação pessoal com o poderoso. O “jeitinho” e o “pistolão” não são desvios, mas a forma concreta como o sistema político opera para manter a dependência das classes subalternas.

de que a miséria no Norte de Minas é culpa do clima (“a seca castiga”) ou da cultura (“o povo é indolente”). Essa narrativa esconde a causalidade política. Como nos ensinou Josué de Castro, a fome não é um fenômeno natural; é um fenômeno social fabricado¹³⁷. A seca não mata quem tem açude e irrigação; mata quem teve o acesso à água roubado pela cerca. Mas o medo impede que essa verdade seja dita em voz alta. O povo aprende a culpar a si mesmo ou a Deus pela sua desgraça, isentando o opressor de sua responsabilidade histórica.

No entanto, a dominação nunca é total. Existe um refúgio onde o medo é suspenso e a hierarquia é subvertida: a festa. Nas *Festas de Agosto* de Montes Claros, nos ternos de Catopês, Marujos e Caboclinhos, o povo pobre e negro ocupa as ruas, canta alto, veste-se de rei e rainha. Nesses momentos, ocorre o que Mikhail Bakhtin chamaria de *carnavalização*¹³⁸: a ordem oficial é suspensão e a cultura popular, reprimida no dia a dia, explode em cores e sons. Ali, na batida do tambor, o medo recua e a identidade baiana e africana reivindica seu lugar. A festa é a prova viva de que o *habitus* de submissão é uma roupa que se pode tirar¹³⁹.

Fora da festa, porém, o silêncio impera. É um silêncio pesado, carregado de eletricidade estática. O Dr. Oswaldo e seus herdeiros dormem tranquilos, acreditando que a paz está garantida pelo arame e pela polícia. Mas a sociologia política nos ensina que a paz fundada no medo é estruturalmente instável. O *habitus* de submissão pode se romper quando a pressão excede o limite da sobrevivência biológica ou moral. Antônio Dó rompeu. Saluzinho rompeu. E a história mostra que, de tempos em tempos, o medo muda de lado.

A quebra desse silêncio é o que define a emergência de uma

137 Ver Castro (2008). Em *Geografia da Fome*, Josué de Castro demonstra que a fome no Brasil não é fruto da escassez natural, mas da estrutura fundiária e da má distribuição de renda, desnaturalizando a miséria.

138 Ver Bakhtin (1987). A carnavalização é a suspensão temporária das leis, hierarquias e proibições que regem a vida cotidiana, o que permite a emergência de uma cultura popular festiva que inverte a ordem oficial.

139 O conceito de “efervescência coletiva”, cunhado por Émile Durkheim (1996) em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, descreve os momentos rituais em que a sociedade, reunida, renova seus vínculos e experimenta uma força superior que transcende o indivíduo. Nas Festas de Agosto, essa efervescência permite a suspensão temporária das hierarquias cotidianas, criando um espaço de afirmação identitária e resistência simbólica.

nova potência política, no sentido espinosista do termo¹⁴⁰. O medo é uma paixão triste que diminui a capacidade de agir. Quando uma comunidade decide cortar a cerca e fazer uma retomada territorial, ela está transmutando o medo em indignação — uma paixão alegre que impulsiona a ação. O primeiro fio de arame cortado é um ato terapêutico coletivo: ele liberta o sujeito da paralisia. As novas lideranças — os sindicatos, as associações quilombolas, os movimentos de atingidos por barragens — trabalham justamente na desconstrução dessa pedagogia do terror.

O medo, portanto, não é um dado da natureza; é uma construção social e histórica. Ele foi edificado metodicamente, com pólvora, fogo e papel, ao longo de séculos. E, por ser uma construção, pode ser desconstruído. A Invenção do Norte como lugar de gente submissa é contestada a cada vez que alguém levanta a voz na assembleia ou na ocupação. A Anatomia do Mando revela que o poder oligárquico é um gigante de pés de barro: ele depende, inteiramente, da colaboração silenciosa e amedrontada das suas vítimas.

Concluimos este tópico entendendo que a violência física (analisada anteriormente) é pontual, mas o medo é atmosférico. Ele compõe a psicoesfera do sertão. É ele que define quem anda de cabeça erguida e quem anda de cabeça baixa. Antônio Dó e Saluzinho são lembrados e mitificados não apenas porque lutaram, mas também porque, por um breve e luminoso momento, eles deixaram de ter medo. Eles ousaram viver fora da psicoesfera do terror.

O sertão domesticado é aparência. Por baixo da crosta do silêncio e do asfalto, a memória da liberdade continua viva, rizomática, pulsando nas raízes. O medo organiza a vida superficial, mas não mata o desejo profundo de justiça. E é nesse desejo reprimido, acumulado nas periferias das cidades e nos fundos de vale cercados, que reside o futuro incerto da região. A paz atual é apenas o intervalo tenso entre dois gritos.

140 Ver Spinoza (2009). A filosofia política de Spinoza, retomada por autores como Antonio Negri, distingue entre *Potestas* (poder constituído/dominação) e *Potentia* (poder constituinte/capacidade de agir da multidão). O medo diminui a potência; a indignação e a alegria da luta coletiva a aumentam.

CONCLUSÃO

A FIGURAÇÃO EM DISPUTA

Ao percorrermos a paisagem do Norte de Minas hoje, somos confrontados por uma miragem de normalidade que ofusca os olhos destreinados. As rodovias asfaltadas cortam o cerrado com a precisão cirúrgica de uma régua, os pivôs centrais de irrigação desenham círculos verdes perfeitos no meio da seca milenar, e os eucaliptais se estendem até onde a vista alcança, organizados com o rigor geométrico de exércitos em formação. Aparentemente, o projeto de “domesticação do sertão”¹⁴¹ foi um sucesso absoluto. O caos do tempo de Antônio Dó foi substituído pela ordem do agronegócio; a precariedade do tempo de Saluzinho cedeu lugar à tecnologia de ponta. A região integrou-se aos mercados globais, exporta *commodities* e consome produtos industrializados. A superfície do território reflete o triunfo da racionalidade econômica sobre o atraso histórico.

No entanto, a sociologia ensina a desconfiar das superfícies calmas e a escavar o que está soterrado sob o asfalto. O que se vê no Norte de Minas não é o rompimento com o passado, mas o exemplo clássico do que Barrington Moore Jr. definiu como *modernização conservadora*¹⁴². O progresso no Brasil não eliminou o atraso; ele precisou do atraso para se viabilizar. O pivô central não é o oposto da cerca de arame farpado; é o seu filho legítimo. A modernização tecnológica da

141 O termo “domesticação do sertão” é empregado por Sidney Valadares Pimentel (1997) para descrever o processo cultural e simbólico pelo qual a modernidade capitalista (representada pelo agronegócio e pela Festa do Peão de Boiadeiro) tentou “amansar” a rusticidade e a autonomia do modo de vida sertanejo tradicional, integrando-o à lógica do mercado e do espetáculo.

142 Ver Moore Jr. (1975). A “modernização conservadora” é o processo pelo qual a transição para a sociedade industrial e capitalista ocorre sem ruptura com as estruturas de dominação agrária tradicionais, mantendo-se o latifúndio e a coerção sobre o trabalho. Sobre o processo de modernização conservadora no Brasil, ver Delgado (2001), Graziano da Silva (2001) e Navarro (2002).

agricultura dependeu, fundamentalmente, da manutenção das estruturas arcaicas de concentração fundiária e de exploração da mão de obra. O novo só pôde nascer porque se alimentou do sangue do velho.

Por baixo dessa capa de modernidade, a velha figuração do mando continua operando, agora com engrenagens mais silenciosas, lubrificadas por créditos bancários e isenções fiscais. A concentração de terras não diminuiu com o progresso; ela se acentuou exponencialmente. A violência não desapareceu; ela se privatizou em empresas de segurança patrimonial e se judicializou em interditos proibitórios. O coronel não precisa mais andar armado na praça, exibindo sua valentia, porque o sistema financeiro e a grade fundiária digitalizada já fazem o trabalho de exclusão por ele. A modernização do Norte de Minas não foi a superação do passado, mas a sua atualização tecnológica. O latifúndio trocou o cavalo pela caminhonete blindada, mas manteve a lógica de cerca e curral.

Essa continuidade estrutural revela que a “democracia” na região ainda é uma promessa incompleta, sistematicamente bloqueada pela persistência do poder pessoal e do patrimonialismo. As instituições públicas, que na teoria republicana deveriam garantir a cidadania universal, continuam permeáveis aos interesses das grandes famílias. O hospital público atende melhor quem tem o cartão de visita do deputado; a escola rural fecha ou abre conforme a conveniência eleitoral da prefeitura; a polícia chega rápido para despejar o sem-terra, mas demora meses para investigar o assassinato do líder comunitário.

Raymundo Faoro nos ajuda a ler essa realidade: o Estado no sertão não funciona como um ente burocrático racional, nos moldes de Max Weber, mas como um recurso privado de dominação. Ele foi capturado pelo estamento. A *res publica* (coisa pública) no sertão ainda é, em grande medida, *res privata* (coisa privada)¹⁴³.

143 A persistência do patrimonialismo no Norte de Minas, onde a esfera pública é tratada como extensão da esfera privada (“*res privata*”), confirma a tese de Raymundo Faoro (2001) sobre o caráter estamental do Estado brasileiro. A modernização econômica da região não trouxe a modernização política correspondente; ao contrário, reforçou o poder das oligarquias que controlam a máquina estatal.

A burocracia, longe de impessoalizar as relações, serve para blindar o privilégio com uma camada de verniz legal. O carimbo oficial não é garantia de direito; é a ferramenta que transforma o capricho do poderoso em ato administrativo.

Contudo, seria um erro sociológico grosseiro ler essa história apenas como um inventário de derrotas ou como um destino manifesto de submissão. Se pararmos a análise na imagem trágica do corpo de Antônio Dó no rio ou na morte solitária de Saluzinho, aceitaremos a narrativa dos vencedores: a de que o sertão foi finalmente “pacificado” e que o progresso triunfou sobre a barbárie. A realidade, vista pela lente da figuração e da dialética, é muito mais instável e vibrante.

O Norte de Minas não é um cenário estático de dominação; é um campo de tensão permanente. Georg Simmel nos lembra que o conflito não é uma anomalia ou uma doença social; o conflito é uma forma de sociação, é a prova de vida de uma sociedade¹⁴⁴. A região não “tem” conflitos; ela *é* o conflito. A sociedade norte-mineira se constitui no atrito diário entre a cerca e o alicate, entre a monocultura e a roça de toco. Se o conflito cessasse, teríamos a morte social, a “paz dos cemitérios”. A cada cerca erguida, uma nova forma de cortar o arame é inventada. A história não acabou com a escritura; ela apenas mudou de trincheira.

A Invenção do Norte como região problema, como lugar de carência, seca e submissão, foi uma construção discursiva deliberada, analisada por autores como Durval Muniz de Albuquerque Jr.¹⁴⁵ no contexto do Nordeste, mas aplicável aqui. A elite do Sul precisou inventar um Norte pobre para se afirmar como rica e moderna. O discurso da carência justificou a tutela política: “eles

144 Ver Simmel (1983). Para Simmel, o conflito não é necessariamente destrutivo; é uma forma de interação que pode gerar coesão, estabelecer normas e dinamizar as relações sociais, sendo essencial para a vida em grupo.

145 Ver Albuquerque Jr. (2001). Embora o autor analise a Invenção do Nordeste, seus conceitos sobre a fabricação discursiva de uma região como “espaço de carência e saudade” aplicam-se perfeitamente à construção do Norte de Minas como periferia dependente.

precisam de nós para se desenvolver”. Mas essa invenção nunca foi completa porque falhou no ponto crucial: não conseguiu capturar a alma do povo.

O englobamento administrativo, que trouxe a região para dentro da burocracia mineira e dos mapas da Sudene, não conseguiu realizar o englobamento subjetivo¹⁴⁶. O norte-mineiro, no fundo de sua consciência, nunca aceitou a pecha de inferioridade ontológica que o Sul lhe impôs. Ele continuou a ser baiano, geraizeiro, vazanteiro, quilombola. Ele se vê não como *carência*, mas como *potência*. A identidade, atacada por todos os lados pela homogeneização cultural, refugiou-se na cultura e na memória, transformando-se em trincheira de resistência.

É aqui que a geografia humanista de Yi-Fu Tuan oferece a chave de leitura definitiva: o conflito agrário é, na verdade, uma guerra entre *Espaço* e *Lugar*¹⁴⁷. O agronegócio e o Estado operam na lógica do *Espaço*: a terra é uma abstração geométrica, mensurável em hectares, convertível em dinheiro e semirretas. Para eles, a terra não tem cheiro nem história; tem preço e produtividade. Já para o povo sertanejo, a terra é *Lugar*: é o campo de significados, de afetos, de memória ancestral. É onde se enterra o umbigo e onde se rezam os mortos.

O latifúndio venceu a guerra do espaço (tem a escritura, a cerca, o mapa), mas perdeu a guerra do lugar (não tem o afeto, não tem a lealdade, não habita o imaginário). A luta atual das comunidades tradicionais — as “retomadas” — é a tentativa desesperada e heroica de transformar o espaço estriado de volta em lugar vivido. É a reivindicação do que Alfredo Wagner Berno de Almeida chama de “territorialidades específicas”¹⁴⁸: formas de uso da terra que o Código Civil não consegue ler, mas que a vida insiste em praticar.

146 Ver Costa (2002).

147 Ver Tuan (1983). A distinção entre *espaço* (abstrato, geométrico, livre para o movimento) e *lugar* (concreto, dotado de valor afetivo e pausa) é fundamental para entender o choque de perspectivas sobre a terra.

148 Ver Almeida (2012). As “territorialidades específicas” referem-se ao uso comum da terra por comunidades tradicionais, cujos direitos, muitas vezes, colidem com a lógica da propriedade privada individual.

E para sustentar essa luta desigual contra o gigante do agro-negócio, o povo recorre à sua arma secreta: a memória. É aqui que entra o conceito de *oração moral*. A história oficial do Norte de Minas está escrita nos arquivos policiais, nos processos judiciais e nas manchetes dos jornais da capital. Nesses documentos frios, Dó é bandido e Saluzinho é subversivo. É a história da *literacy*, escrita pelos vencedores para legitimar o seu poder e apagar seus crimes.

Mas, contra essa muralha de papel, levanta-se a oração moral¹⁴⁹ do sertanejo: a memória oral, transmitida nas feiras, nas rezas, nas rodas de viola e nos sussurros de alpendre. Como nos ensinou Walter Benjamin¹⁵⁰, essa memória não é apenas folclore ou saudosismo; é a “história a contrapelo”, a versão dos vencidos que se recusa a ser apagada. Ela funciona como um tribunal paralelo e inapelável. Nela, Dó é herói e Saluzinho é santo. Essa memória subterrânea é o “aviso de incêndio” para as novas gerações, lembrando que a lei nem sempre é justa e que a justiça nem sempre é legal.

A oração moral é a resistência da *orality* contra a tirania da *literacy*. Ela preserva o que o documento tentou destruir: a legitimidade ética da luta. Quando um velho narra a saga de Antônio Dó, ele não está contando um caso para passar o tempo; ele está reafirmando um código de valores onde a honra vale mais que a lei injusta. Quando uma comunidade canta os feitos de Saluzinho, ela está ensinando às novas gerações que a terra tem uma função social e sagrada anterior à sua função econômica. A memória coletiva funciona como um arquivo de dignidade, um *bunker* onde a verdade dos oprimidos é guardada a sete chaves, longe do alcance do censor e do revisionismo histórico.

149 A oração moral, conceito que permeia a obra de Costa (2002) e Rodrigues (2005), refere-se à capacidade da memória oral de julgar e reclassificar os eventos históricos à revelia da versão oficial. Na oração moral do sertanejo, o bandido pode ser santo e o doutor pode ser diabo, invertendo a hierarquia de valores imposta pela *literacy* hegemônica.

150 Ver Benjamin (1994). Nas teses *Sobre o conceito de história*, Benjamin propõe a tarefa de “escovar a história a contrapelo”, recuperando a memória dos vencidos que foi soterrada pelo cortejo triunfal dos vencedores.

Essa disputa narrativa nos remete às raízes profundas da formação brasileira. Sérgio Buarque de Holanda, ao analisar nossa herança ibérica em *Raízes do Brasil*¹⁵¹, apontou para a “reduzida capacidade de organização social” e para a primazia dos laços pessoais. No Norte de Minas, contudo, essa característica não deve ser lida como defeito ou falta de civilidade, mas como a própria gramática da vida. A organização social sertaneja não é reduzida; ela é *diferente*. Ela é densa, complexa e estruturada em torno da família extensa, do compadrio e da honra. O que o Estado chama de desordem (o cangaço, a posse sem título, a retomada) é, na verdade, uma ordem alternativa que possui suas próprias regras, seus próprios juízes e suas próprias formas de solidariedade. É a *máquina de guerra* e as *linhas de fuga*¹⁵².

O choque entre essas duas ordens — a ordem burocrática do Estado (letrada, fria, excludente) e a ordem tradicional do sertão (oral, quente, inclusiva para os seus) — é o motor da violência histórica. Quando o Estado tenta impor sua organização abstrata (o arame, o imposto, a monocultura) sobre a desorganização aparente do sertanejo, ele produz uma fricção insuportável. Antônio Dó e Saluzinho são as faíscas desse atrito geológico. Eles representam a recusa do homem enraizado na terra em se tornar apenas um número na estatística do governo ou um CPF na folha de pagamento do agronegócio. A luta deles foi a luta para manter a validade de um mundo onde a *pessoa* vale mais que o *protocolo*.

Raymundo Faoro auxilia a entender como esse Estado, que se apresenta retoricamente como modernizador, é na verdade um

151 A interpretação de Sérgio Buarque de Holanda (1995) em *Raízes do Brasil* sobre a supremacia dos laços pessoais e a “frouxidão” das instituições impessoais na cultura ibérica é chave para entender a resistência sertaneja. O que o Estado vê como atraso ou desordem é, na verdade, a manifestação de uma ética personalista que valoriza o homem de carne e osso acima da regra abstrata.

152 Ver Deleuze; Guattari (1997). O conceito de “linha de fuga” não designa uma evasão ou um recuo passivo, mas um movimento ativo e criativo de desterritorialização. É o vetor pelo qual um sistema escapa de seus pontos de fixação e controle (o Estado, a Lei), permitindo a invenção de novos modos de existência. No contexto sertanejo, as formas de organização baseadas na honra e na posse não titulada funcionam como linhas de fuga que vazam por entre as malhas da burocracia estatal, recusando a captura e afirmando uma autonomia nômade.

estamento que parasita a sociedade. No Norte de Minas, a máquina pública nunca foi árbitro neutro; foi a extensão armada do patrimonialismo. A legalidade estrita, que o Dr. Oswaldo Alves tanto defendia em suas entrevistas (“Saluzinho escolheu o caminho da ilegalidade”), era apenas a máscara da legitimidade perdida. Ao criminalizar a conduta do camponês, o estamento burocrático tentava esconder o fato de que a verdadeira ilegalidade — a grilagem, a tortura, a expulsão — estava sendo cometida de cima para baixo. A lei serviu para legalizar o crime dos poderosos e criminalizar a justiça dos pobres.

Nesse contexto, a figuração social do Norte de Minas opera como máquina de moldar comportamentos, ou, nos termos de Norbert Elias¹⁵³, de modelar o *habitus*. O sertanejo aprendeu, pela dor pedagógica, a desenvolver uma plasticidade impressionante. Ele sabe ser *manso* quando precisa negociar a sobrevivência com o coronel e *brabo* quando precisa defender a família ou a terra. Ele transita entre a submissão aparente (estratégica) e a rebeldia latente (tática). Essa dupla face não é falsidade moral; é inteligência de sobrevivência. A história de Antônio Dó ensinou que o confronto direto pode ser suicida; a história de Saluzinho ensinou que a confiança na lei pode ser fatal. O *habitus* contemporâneo do norte-mineiro é o resultado dessas lições traumáticas: uma desconfiança profunda em relação aos poderosos, temperada pela busca incessante de brechas onde a vida possa florescer.

A Invenção do Norte de Minas como região de pobreza e atraso, portanto, não é dado da natureza ou do clima, mas construção histórica e social. Ela foi fabricada discursivamente para justificar a tutela. Ao rotular a região como problema, o centro-sul legitimou a intervenção autoritária da Sudene e das

153 A análise da sociedade como um processo fluído de interdependências (figuração) é a contribuição central de Norbert Elias (2001) para a sociologia. Aplicada ao contexto regional, essa perspectiva revela que o domínio da elite nunca é total ou estático; ele é constantemente desafiado e renegociado nas interações cotidianas, o que exige um esforço permanente de manutenção do poder.

empresas de reflorestamento. Mas essa invenção falhou em um ponto crucial: ela não conseguiu apagar a humanidade densa de seus habitantes. A cada tentativa de transformar o sertão em espaço vazio ou deserto verde, a figuração respondeu com a densidade de suas relações humanas. Onde o mapa dizia terra devoluta, a memória dizia “terra de fulano” ou “terra daquela comunidade”. E é nessa teimosia da memória que reside a verdadeira força política da região¹⁵⁴.

Antônio Dó e Saluzinho, assim, transcendem suas biografias individuais. Eles se tornam categorias sociológicas vivas. Dó é a categoria da *honra ferida*; Saluzinho é a categoria do *direito negado*. Eles não são passado morto; eles são o presente contínuo de uma região onde a honra ainda é ferida diariamente pela arrogância do capital e onde o direito ainda é negado pela lentidão da justiça. Enquanto houver um posseiro ameaçado por jagunços (agora chamados de “segurança privada”), Antônio Dó estará lá, na ponta da faca. Enquanto houver uma família expulsa por uma barragem ou por uma plantação de eucalipto, Saluzinho estará lá, na beira da estrada, com sua garrucha inútil e sua coragem imensa.

Os novos sujeitos coletivos que emergem na cena política — as comunidades quilombolas, os territórios indígenas demarcados, as reservas extrativistas — são a reencarnação institucional dessa resistência. Eles não lutam mais sozinhos, como os heróis trágicos do passado. Eles lutam em rede, conectados com movimentos nacionais e internacionais, usando a própria lei — a Constituição de 1988, a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) — contra o arbítrio local. A identidade, que antes era estigma (“negro do brejo”, “bugre”), virou

154 A Invenção do Norte como estratégia de poder discursivo, analisada por Costa (2002), dialoga com o conceito de Invenção da Tradição de Hobsbawm. A elite mineira precisou inventar um Norte “bárbaro” e “carente” para legitimar sua missão civilizatória e captar recursos federais, mas essa invenção esbarrou na densidade histórica e humana das populações locais que se recusaram a ser meros objetos de intervenção.

bandeira de luta e chave de acesso a direitos territoriais¹⁵⁵.

A sobrevivência das festas populares, como os Catopês em Montes Claros ou as Folias de Reis no sertão, é a prova estética e política de que a domesticação nunca foi completa. Nesses rituais, o povo encena sua própria realeza, inverte as hierarquias e reafirma laços de solidariedade que o capitalismo não conseguiu mercantilizar. O mutirão, a ajuda mútua, a troca de sementes crioulas — tudo isso sobreviveu nas dobras do sistema, provando que existe outra racionalidade econômica possível, baseada não no lucro, mas na reprodução da vida. A festa é a suspensão do tempo do arame e a instauração temporária do tempo da alegria.

Portanto, o Norte de Minas que emerge desta análise não é terra de vencidos. É território em disputa acirrada. A hegemonia das elites agrárias e empresariais é poderosa, sim, e detém o controle das instituições e do capital financeiro. Mas ela não detém o controle total das almas nem dos territórios vividos. A cada projeto de mineração que ameaça uma serra, a cada monocultura que cerca uma vereda, surge uma rede de resistência rizomática que conecta o local ao global, o antigo ao moderno. A figuração continua se movendo, e o resultado desse jogo ainda não está escrito.

Assim, a sociologia do sertão nos ensina que a ordem é sempre precária. A paz dos cemitérios, imposta pelo arame e pelo papel, é constantemente perturbada pelo ruído da vida que insiste em brotar. O Mando pode ter mudado de roupa, trocado o cavalo pela caminhonete, mas encontrou pela frente um povo que também mudou, que aprendeu a transformar a dor em organização política. O conflito é a prova de que o sertão está vivo e pulsante.

155 Um exemplo paradigmático dessa “luta em rede” é a Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais, criada em 2010. Trata-se de uma coalizão política inédita que unifica as demandas de sete povos distintos do Norte de Minas: Geraizeiros, Quilombolas, Vazanteiros, Veredeiros, Caatingueiros, Apanhadores de Flores Sempre-Vivas e Indígenas (Xakriabá e Tuxá). O nome da articulação homenageia Rosalino Gomes de Oliveira, vice-cacique Xakriabá assassinado em 12 de fevereiro de 1987 na Chacina de Xakriabá, em São João das Missões. Rosalino foi morto a mando de grileiros em sua própria casa, tornando-se um mártir cuja memória hoje cimenta a aliança entre esses grupos historicamente separados e transforma a dor do luto em potência de organização coletiva.

E enquanto houver conflito, haverá história para ser contada e destino para ser disputado. A persistência dessa tensão revela que a Anatomia do Mando, por mais precisa que seja em descrever a dominação, nunca é definitiva. O corpo social tem anticorpos. E o anticorpo mais forte do Norte de Minas é a sua memória. Uma memória que não esquece o fogo de Felão, nem o arame de Oswaldo, e que usa essa lembrança não para chorar passivamente, mas para afiar a ferramenta da próxima retomada.

O que resta, ao fim de tudo, é a certeza ontológica de que a terra não é apenas bem de mercado; é lugar de sentido. Para o agronegócio, o sertão é *espaço*; para o sertanejo, é *lugar*. E a diferença abissal entre espaço e lugar é que no espaço cabe qualquer coisa que pague, mas no lugar só cabe quem pertence. Antônio Dó e Saluzinho pertenciam. Eles eram a carne daquele chão. E, por mais que o arame tente cortar e o papel tente apagar, a terra reconhece os seus filhos.

As histórias perdidas do Norte de Minas, silenciadas na literatura oficial dos vencedores, continuam vivas e perigosas. Elas não estão nos arquivos empoeirados dos fóruns, nem nas notas de rodapé dos livros didáticos. Elas estão, como profetizou a sabedoria popular, “berradas na oração moral” de cada homem e mulher que acorda cedo para enfrentar o sol e o Mando. É nessa oração profana e política, rezada com enxada e suor, que reside a verdadeira alma dos Gerais.

O sertão não foi domesticado; ele apenas aprendeu a esperar. Diante do arame que cerca e do papel que expulsa, a pergunta que perpassa estes séculos de pólvora e burocracia retorna agora com a força de um ultimato: *afinal, de quem é a terra?*

Os cartórios podem dizer que ela pertence ao dono da escritura, e a lei dos homens pode adjudicá-la ao capital, mas a sociologia profunda dos Gerais responde com a gramática da vida: a terra não é de quem a mede, é de quem a sente. Na paciência secular de suas gentes, germina a semente de um tempo no qual a pólvora será apenas memória de museu e o arame será ferrugem inofensiva. A

terra, libertada da geometria do roubo, será finalmente de quem nela enterrou o umbigo, de quem nela planta o sustento e de quem nela colhe a dignidade. A *potência*¹⁵⁶ da multidão sertaneja, reprimida pelo medo, aguarda apenas o momento certo para se tornar ato puro de liberdade.

A história não acabou; ela está apenas recarregando. E cada vez que o sistema tenta impor o silêncio do esquecimento, o chão responde devolvendo os nomes de seus mártires como sementes de insurreição. Eles não são passado; são a substância viva da luta que continua. Por isso, ao se encerrar estas páginas, evoca-se a presença daqueles que tombaram não para o descanso, mas para a vigília permanente. Na chamada oral da resistência, onde nenhum nome é apagado pela burocracia e nenhum sangue seca em vão, suas vozes rompem o tempo e ocupam o agora. Para que a justiça não seja apenas palavra, mas território conquistado, nós os convocamos: **Antônio Dó, presente! Saluzinho, presente!**

E, com eles, toda a legião de geraizeiros, vazanteiros, indígenas e quilombolas que, ao tombarem na luta, tornaram-se a própria raiz da terra livre.

156 Ver Negri (2002). O conceito de *Potência* (*Potentia*), resgatado de Spinoza, refere-se à força criativa e constituinte da multidão, que precede e excede o Poder constituído (*Potestas*). A resistência sertaneja é a expressão dessa potência que se recusa a ser totalmente capturada.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 2. ed. Recife: FJN; São Paulo: Cortez, 2001.

ALMEIDA, A. W. B. de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, v. 25, n. 64, p. 63–72, jan. 2012.

ALVES, Oswaldo. *Entrevista concedida ao autor*. Montes Claros, 2009.

AMBRÓSIO, Manoel. *Antônio Dó: o bandoleiro das barrancas*. Januária: Prefeitura Municipal de Januária & Lions Club, 1976.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Mitologia da mineiridade: o imaginário mineiro na vida política e social do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1987.

BARBOSA, Rômulo Soares; FEITOSA, Antônio Maurílio. A dinâmica de luta pela terra no norte de Minas Gerais. In: FEITOSA, A. M. A. et al. (org.). *Debaixo da lona: tendências e desafios regionais da luta pela posse da terra e da reforma agrária no Brasil*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p. 171–195.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas*

I: magia e técnica, arte e política. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 232-234.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2009b.

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

CASTRO, Josué de. *Geografia da fome*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 8. ed. São Paulo: T. A. Queiroz; Publifolha, 2000. 197 p.

CHAVES, Luiz; RIBEIRO, Alvimar. *Entrevista com Salustiano Gomes Ferreira e Oswaldo Alves*. [S.l.: s.n.], 1985. 1 videocassete (VHS). Acervo particular de Alvimar Ribeiro.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Memória, Missão e Resistência: Indígenas Xakriabá e Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais fazem memória aos mártires*. 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/02/39244/>. Acesso em: 5 nov. 2025.

CRISÓSTOMO, Adinei Almeida; NARCISO, Andréa. *Plantar, colher e lutar: Saberes alimentares em comunidades tradicionais quilombolas/vazanteiras do São Francisco norte-mineiro*. Montes Claros: Unimontes/NIISA, 2023.

COSTA FILHO, Aderval. *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

COSTA, João Batista de Almeida. *Do tempo da fartura dos crioulos ao*

tempo de penúria dos morenos: identidade através de rito em Brejo dos Crioulos (MG). 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

COSTA, João Batista de Almeida. *Mineiros e baianos: as relações de englobamento e a constituição social das categorias norte de Minas e Vale do Jequitinhonha*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COSTA, João Batista de Almeida. Cultura, natureza e populações tradicionais: o norte de Minas como síntese da nação brasileira. *Revista Verde Grande*, Montes Claros, v. 1, n. 3, p. 8–48, 2006a.

COSTA, João Batista de Almeida. Saber-se quilombola, ser quilombola: o enredamento de Brejo dos Crioulos (MG) nas tramas do aparelhamento estatal. *Revista Unimontes Científica*, Montes Claros, v. 8, n. 2, p. 51–60, 2006b.

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

DAMATTA, Roberto. *Sabe com quem está falando? Estudo sobre o autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2020.

DAYRELL, Carlos Alberto *et al.* *Populações tradicionais do Norte de Minas: transformando o uso sustentável da biodiversidade em trunfo para o desenvolvimento territorial*. Montes Claros: Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas, 2005. (Diagnóstico PICUS/FUNBIO, mimeo).

DAYRELL, Carlos Alberto. *Geraizeiros y biodiversidad en el Norte de Minas Gerais: la contribución de la agroecología y de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas*. 1998. Dissertação (Mestrado) – Universidad Internacional de Andalucía, Huelva, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e*

esquizofrenia. v. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELGADO, G. C. Expansão e modernização do setor agropecuário no pós-guerra: um estudo da reflexão agrária. *Estudos Avançados*, v. 15, n. 43, p. 157–172, set. 2001.

DIAS, Fernando Correia. A imagem de Minas: ensaio de sociologia regional. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.

DINIZ, Domingos; DINIZ, Mariângela; MOTA, Ivan Passos Bandeira da. *Rio São Francisco: Vapores & Vapozeiros*. Pirapora: Edições dos autores, 2009.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001a.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Revisão técnica de Maria Manuela Gomes de Almeida Calado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001b.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Revisão técnica e apresentação à edição brasileira de Renato Janine Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011. v. 1.

ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem*

escravocrata. 4. ed. São Paulo: UNESP, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: UNESP, 2005.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAZIANO DA SILVA, José. *A modernização dolorosa: estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GRAZIANO DA SILVA, José. Velhos e novos mitos do rural brasileiro. *Estudos Avançados*, v. 15, n. 43, p. 37–50, set. 2001.

GRUPO DE ESTUDOS E AÇÃO AMBIENTAL (GEA). *Grande Sertão: Veredas e seus ecossistemas*. Montes Claros, 1991. (mimeo).

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUEDES, Francielly Muniz; SANTOS, Caio Carvalho. O conflito ambiental territorial nas comunidades tradicionais Vacarianas do Norte de Minas Gerais e o Projeto Bloco 8. *Revista Campo-Território*, Uberlândia, v. 18, n. 50, p. 206–229, ago. 2023.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais, 1990. 189 p.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLSTON, James. *Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. 9. ed. São Paulo:

Hucitec, 1979.

MARTINS, José de Souza. *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984.

MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta*. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MINAS GERAIS. Tribunal de Justiça. *Apelação Criminal n.º 5.553*. Apelante: Salustiano Gomes Ferreira. Apelado: Justiça Pública. Relator: Desembargador não identificado. Belo Horizonte: 2ª Câmara Criminal, 1968. (Documento original consultado no Fundo de Coleção do Fórum Gonçalves Chaves, Montes Claros, Caixa 170, endereço topográfico 05/27/170-002.407 a 002.428).

MOORE JR., Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. Tradução de Maria Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1975.

MONTEIRO, Fernanda Testa. *Os(as) apanhadores(as) de flores e o Parque Nacional das Sempre-vivas (MG): travessias e contradições ambientais*. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo; GOMES, Ana Maria Rabelo. *Duas décadas de pesquisa com os Xakriabá do Norte de Minas: do diagnóstico da economia ao monitoramento da pandemia da Covid-19*. *Nova Economia*, Belo Horizonte, v. 30, n. 3, p. 747-769, 2021.

NAVARRO, Zander. *Mobilização sem emancipação: as lutas sociais dos sem-terra no Brasil*. In: SOUZA SANTOS, B. (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 189-190.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas*

da modernidade. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NEVES, Zanoni. *Navegantes da integração: os remeiros do rio São Francisco*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *A luta política é uma coisa, a indígena é a história do povo: um estudo das relações entre os Xakriabá e os regionais*. 2004. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2004.

OLIVEIRA, Cláudia Luz de. *Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais*. 2005. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

OLIVEIRA, Francisco de. *Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste: planejamento e conflito de classes*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

PIERSON, Donald. *O homem no vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972.

PIMENTEL, Sidney Valadares. *O chão é o limite: a festa do peão de boiadeiro e a domesticação do sertão*. Goiânia: Editora UFG, 1997.

QUEIROZ, Aliny Ferreira; SOUSA, Flávia Kênia de Jesus; CARVALHO, Isabel Antônio de. Veredeiros: modos de vida e sua atual relação com o cerrado. *Revista de Geografia*, Recife, v. 39, n. 3, 2022, p. 46-67.

RIBEIRO, Alvimar. *Depoimento concedido ao autor*. Montes Claros, 2009.

RIBEIRO, Luciana; ARAÚJO, Elisa Cotta de. *O inhame para nós é um sustento: trajetória de luta por reconhecimento numa comunidade quilombola e apanhadora de flores sempre-viva*. Montes Claros: Unimontes/NIISA, 2023.

RODRIGUES, Rejane Meireles Amaral. *Oralidade: as várias faces da*

vida de Antônio Dó. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, v. 2, ano II, n. 2, 2005, p. 01–16.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SALGADO, Hebert Canela. *Brejos dos Crioulos no sertão norte mineiro: desordem e rearranjos em territórios relacionais*. 2015. 738 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo: um estudo sobre a construção social de fronteiras*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCOTT, James C. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 1976.

SILVA, Edmilson Borges da. Nas sendas de uma pesquisa: Antônio Dó o bandoleiro do Norte de Minas Gerais. *Revista Espaço Livre*, v. 17, n. 33, jan./jun. 2022, p. 80–97.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Organização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

SOUSA, Emilene Leite de. *Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

SOUZA, José Evangelista de. *Coronéis no médio São Francisco: fatos e histórias*. 2. ed. Santana: Ajass, 2007.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

THÉ, Ana; OLIVEIRA, Daniel Coelho de. *História ambiental e*

Comunidades Tradicionais do Médio São Francisco: A produção alimentar na resistência vazanteira. Montes Claros: Unimontes/LEAEH/NIISA, 2023.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.* Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

VASCONCELLOS, Sylvio. *Mineiridade: ensaio de caracterização.* Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1968.

WACQUANT, Loïc. *As prisões da miséria.* Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura.* Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica no século XIX.* São Paulo. EDUSP, 1973

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações.* Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.

POSFÁCIO

DO ARQUIVO À NARRATIVA: UMA NOTA SOBRE O MÉTODO, A MEMÓRIA E A ÉTICA DA ESCUTA

Este livro encerra-se no mesmo ponto de tensão em que teve início: na fricção irresolvida entre a frieza da lei e a pulsação da vida. Ao colocar o ponto final na trajetória de Saluzinho e descrever a paisagem contemporânea do Norte de Minas, emerge a mesma inquietação que move qualquer pesquisador ao adentrar, pela primeira vez, um arquivo judiciário para manusear processos-crime amarelados pelo tempo. Ali, sob a poeira dos autos e a tinta desbotada dos escrivães, a história aparenta estar concluída, técnica e sepultada. Para o Estado e seus registros oficiais, o veredito foi dado há muito tempo: Antônio Dó era um bandido facínora, Saluzinho um subversivo perigoso, e o “progresso”, materializado nas cercas de arame e nos maciços de eucalipto, cumpriu seu destino manifesto de civilizar o sertão.

No entanto, basta sair do silêncio climatizado do arquivo e caminhar pelas feiras de Januária, pelas barrancas do rio São Francisco ou pelas periferias expandidas de Montes Claros para perceber que a história viva é outra. Ela é quente, vibrante e, sobretudo, inacabada. Na memória oral do povo, naquilo que ao longo destas páginas conceituamos como a oração moral do sertanejo, os vereditos do Estado jamais foram aceitos. A legitimidade da posse da terra, a primazia da honra pessoal e a força da identidade baianeira continuam a pulsar no cotidiano, desafiando a versão oficial que tentou, por décadas, reduzi-los ao esquecimento.

A presente obra nasce, portanto, de uma necessidade metodológica e política imperativa: a urgência de construir uma ponte

transitável entre esses dois mundos apartados. De um lado, a *literacy* — o mundo letrado, burocrático, documental e excludente dos doutores, dos juízes e dos agrimensores. Do outro, a *orality* — o mundo oral, memorial, cíclico e resistente dos geraizeiros, vazanteiros e quilombolas. A opção pela “sociologia narrativa” não constitui um mero capricho estético ou um exercício de estilo; é a única forma intelectualmente honesta de dar conta de uma realidade complexa que não cabe na frieza das tabelas estatísticas ou na rigidez da linguagem acadêmica convencional.

A sociologia, em seu esforço necessário de abstração e generalização, corre muitas vezes o risco de esfriar o que, na vida real, é lava vulcânica. Ela explica o processo macroestrutural, mas nem sempre transmite o pulso da experiência humana. Para compreender a profundidade do conflito no Norte de Minas, era preciso ferramenta que permitisse ao leitor não apenas *saber* teoricamente o que é o coronelismo, mas *sentir* a atmosfera de medo que ele instaura. Era necessário que o conceito abstrato de espoliação territorial tivesse o cheiro acre da fumaça das casas queimadas em Vargem Bonita e o gosto de terra na boca das crianças de Campo Redondo. A narrativa foi o método escolhido para reumanizar a sociologia, devolvendo a carne aos conceitos.

Para navegar por essas águas turvas sem perder o rigor analítico, a investigação apoiou-se em mapas teóricos precisos. A obra de Norbert Elias serviu como a primeira bússola fundamental. Sua noção de figuração — a compreensão da sociedade não como uma estrutura estática e monolítica, mas como uma dança contínua de interdependências entre pessoas — permitiu enxergar que o poder no sertão não é objeto que alguém possui, mas relação que se renova diariamente.

O coronel Nunes e o Dr. Oswaldo não detinham o poder sozinhos, no vácuo; eles o exerciam através de uma teia complexa e viscosa que envolvia o jagunço, o afilhado, o juiz, o padre e a vítima. Elias ensina que a interdependência aprisiona tanto o dominador quanto o dominado numa lógica da qual é difícil escapar

individualmente. O Mando é um sistema de chantagem mútua onde a sobrevivência de um depende da submissão do outro.

Contudo, foi a leitura da antropologia regional, especificamente a tese de João Batista de Almeida Costa, que forneceu a chave mestra para decifrar a alma do conflito identitário. A distinção operada entre a identidade *mineira* (associada à montanha, ao barroco, à centralização administrativa e ao segredo) e a identidade *baianeira* (associada ao sertão, à planície fluvial, à autonomia e à festa) iluminou a estrutura profunda desta obra. Compreende-se, assim, que a violência endêmica no Norte de Minas não é fruto de um suposto atraso cultural, mas do choque tectônico entre dois projetos civilizatórios distintos.

O Estado de Minas Gerais, sediado nas montanhas do centro-sul, precisou historicamente inventar o Norte como periferia-problema para se afirmar como centro provedor. O englobamento do contrário não foi operação de integração pacífica; foi guerra de conquista territorial e simbólica. Antônio Dó, sob essa luz analítica, deixa de ser apenas um vingador rural movido por ódios pessoais para se tornar o arquétipo da resistência baianeira contra a mineiridade imposta. Ele representava o tempo da solta, uma era em que o sertão olhava para a Bahia e vivia do ritmo do rio. A sua derrota não foi a queda de um homem, mas o ocaso de uma geopolítica. Da mesma forma, Saluzinho foi a vítima expiatória da modernização conservadora que tentou apagar essa identidade para transformar o sertão em espaço abstrato de capital.

Aqui, o diálogo com a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari revelou-se indispensável para a análise espacial. A distinção entre *espaço liso* (o território aberto do nomadismo, da terra de solta, do vaqueiro que cruza veredas sem cercas) e *espaço estriado* (o território quadriculado do Estado, da cerca reta, do agrimensur) ofereceu a gramática exata para descrever a tragédia fundiária. A história do Norte de Minas é a história do estriamento forçado e violento de um espaço liso secular. A cerca de arame farpado não é apenas um objeto; é a linha física que materializa essa violência

filosófica. O teodolito do agrimensor não media a terra neutra; ele a aprisionava numa geometria euclidiana excludente que não admitia a existência fluida de vazanteiros e geraizeiros.

Escrever sobre os vencidos impõe sempre um desafio ético e epistemológico de primeira grandeza. O historiador ou o sociólogo que se debruça sobre o passado depende, em grande medida, dos arquivos produzidos pela própria estrutura de poder que se pretende criticar. Os documentos que narram a vida de Dó e Saluzinho foram redigidos por delegados, juízes e promotores cujo objetivo institucional era destruí-los. No arquivo policial, a voz do subalterno só aparece mediada pela confissão extorquida sob tortura ou pela transcrição viciada do escrivão que traduz a fala do povo para a linguagem do código penal. O arquivo oficial é, por natureza, uma máquina de esquecimento: ele registra o crime factual para apagar a motivação política e moral.

A fraude da Terra de Ausente, dissecada no segundo capítulo desta obra, é a metáfora perfeita dessa operação de apagamento. O Estado utiliza sua capacidade monopólica de produzir documentos oficiais para declarar que uma terra cheia de gente, roças e cemitérios está, juridicamente, vazia. O papel timbrado possui o poder mágico de fazer desaparecer a realidade física. Contra essa feitiçaria burocrática, o trabalho de pesquisa exigiu uma escavação nas entrelinhas, uma leitura do processo “a contrapelo”, buscando os silêncios, as contradições lógicas e, sobretudo, cruzando a versão escrita com a persistência da memória oral.

A oração moral do povo revelou-se a principal fonte de verdade sociológica. Quando um velho geraizeiro narra que o eucalipto “secou a água do mundo”, ele não está usando figura de linguagem; está formulando tese ecológica e hidrológica tão precisa quanto qualquer estudo de impacto ambiental contemporâneo. Quando uma comunidade quilombola canta em seus ritos que a terra é “de quem nela mora e trabalha”, eles estão enunciando um princípio jurídico de função social da propriedade superior ao formalismo do Código Civil. O papel da análise sociológica aqui não foi “dar voz” a

quem não tem (pois esses sujeitos têm voz e gritam há séculos), mas amplificar essa voz, traduzindo-a para o formato do livro para que ela possa disputar a narrativa na arena pública com a mesma legitimidade dos documentos estatais.

Buscou-se evitar, a todo custo, dois riscos opostos e igualmente perigosos: a criminalização (repetir o discurso oficial do bandido/subversivo) e a romantização (transformar homens falhos e violentos em santos inatacáveis). Antônio Dó matou, saqueou e impôs o medo; Saluzinho, em seu desespero final, também recorreu às armas. Eles não eram heróis imaculados. Mas a sociologia obriga a perguntar: em que condições estruturais essas escolhas foram feitas? Quando o Estado se torna o principal agente da injustiça e da grilagem, a legalidade perde sua autoridade moral. Dó e Saluzinho agiram dentro das margens estreitíssimas que a figuração do Mando lhes permitiu. Julgá-los com a régua da paz burguesa seria uma hipocrisia intelectual que ignora a brutalidade do contexto.

Poder-se-ia perguntar: qual a relevância de desenterrar histórias de 1920 ou 1970 no século XXI? A resposta é simples e brutal: porque essa história não acabou. *O tempo do arame* ainda é o tempo presente. A geometria do roubo continua operando no território, agora com tecnologias ainda mais sofisticadas — o georreferenciamento por satélite, os títulos de crédito de carbono, a financeirização da natureza. A monocultura do eucalipto continua a avançar sobre o cerrado nativo, e as barragens continuam a controlar o pulso vital dos rios, desarticulando os modos de vida tradicionais.

A invenção do Norte como periferia pobre e dependente continua a produzir seus efeitos nefastos. A naturalização da miséria, que atribui às intempéries climáticas (a seca) o que é responsabilidade das cercas políticas, ainda é a ideologia dominante nos telejornais e nos discursos eleitorais. O medo, analisado no capítulo sobre a sociologia do silêncio, ainda organiza a vida nas periferias urbanas de Montes Claros e nos povoados rurais isolados. O antigo voto de cabresto mudou de nome e roupagem, mas a dependência do favor e do assistencialismo continua a ser a moeda de troca da democracia local.

No entanto, o livro encerra-se com uma nota de esperança teimosa, não por otimismo ingênuo, mas porque a realidade social assim o exige. A análise da figuração em disputa demonstra que o projeto de dominação total nunca se completou. O surgimento e o fortalecimento de novas identidades políticas — o orgulho de ser Geraizeiro, a retomada dos territórios Quilombolas, a resistência do povo Xakriabá — provam que a outra face de Janus, a face baianeira e sertaneja, sobreviveu ao rolo compressor. A cultura local, com sua capacidade de festa, reza e solidariedade, resistiu à tentativa de homogeneização da mineiridade burocrática.

A Constituição de 1988, que inverteu a lógica da colonização ao reconhecer direitos originários e territoriais, abriu brecha fundamental na muralha do latifúndio. Hoje, o papel que servia exclusivamente para roubar pode ser usado, por meio de laudos antropológicos e ações civis públicas, para retomar. A *literacy* foi, de certa forma, *hackeada* pelos movimentos sociais. Os netos dos vaqueiros analfabetos de outrora hoje ocupam as universidades, tornam-se advogados, professores e antropólogos. Eles usam a caneta e o conceito para defender o que seus avós defenderam com a garfucha e o corpo.

Este estudo situa-se, assim, dentro de um movimento mais amplo de revisão crítica da formação brasileira. Ao analisar o microcosmo do Norte de Minas, iluminam-se dinâmicas que são nacionais: a privatização do Estado pelas elites, a violência como método de governo e a dificuldade histórica de conviver com a diferença cultural. O que aconteceu com Antônio Dó e Saluzinho não são fatos isolados do passado regional; são parábolas da formação nacional, exemplos extremos de como a “modernização” brasileira muitas vezes significou apenas a atualização tecnológica da exclusão.

A estrutura deste livro tentou mimetizar, em sua forma, o próprio tempo do sertão. Quem conhece a música e a oralidade da região sabe que o tempo ali não é linear, mas espiralar. Ele tem pausas, tem repetições, tem lamentos, mas tem, sobretudo, uma insistência. A narrativa começou com a batida seca e urgente da pólvora,

A TERRA É DE QUEM?

atravessou o lamento triste e burocrático do arame, e termina com o ponteio firme e contínuo da resistência identitária.

A terra é de quem? A pergunta que intitula a obra permanece aberta. Juridicamente, a terra pode ter donos registrados nos cartórios de imóveis. Mas existencialmente, sociologicamente e afetivamente, a terra pertence a quem criou com ela vínculo de sentido e sobrevivência. Pertence a quem sabe o nome das plantas, a quem respeita o ciclo das águas, a quem enterrou ali o umbigo e os mortos.

O Norte de Minas não é um vazio demográfico à espera de desenvolvimento; é um “cheio de humanidade” que luta pelo direito de existir. É um lugar no qual a modernidade chegou tarde e de forma tortuosa, mas onde a sabedoria antiga ainda guarda as chaves para um futuro possível — um futuro em que o espaço liso da convivência possa, quem sabe, vencer o espaço estriado da exclusão.

Encerra-se este trabalho agradecendo não apenas às fontes acadêmicas e documentais que lhe deram sustentação, mas principalmente às vozes anônimas que mantiveram a chama da memória acesa. Aos velhos narradores que guardaram as histórias proibidas, às mulheres que seguraram as famílias quando os homens partiram ou morreram, aos líderes comunitários que enfrentam o pistoleiro e o juiz com a mesma coragem. Este livro é apenas um espelho organizado dessa experiência. A verdadeira obra é a vida que insiste em brotar nas frestas do sistema.

Que estas páginas sirvam como munição — não de chumbo, mas de ideias — para as batalhas simbólicas e territoriais que virão. Porque o sertão, como ensinou o mestre Guimarães Rosa, é o mundo. E o mundo ainda está por ser feito.

Hugo Fonseca Moreira

Montes Claros, Norte de Minas. Dezembro de 2025.

SOBRE O AUTOR



Hugo Fonseca Moreira é sociólogo pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Atualmente, é professor no Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG - Campus Salinas). Filho de geraizeira ambientalista e de músico e

professor catrumano, dedica seus estudos à compreensão do Norte de Minas. Sua obra articula rigor acadêmico e herança identitária para investigar as tensões territoriais, a memória e a resistência das gentes sertanejas. E-mail: hugo.fonseca.moreira@gmail.com.

