

Na Trilha do Corpo-Seco

Lúcio Reis Filho*

Resumo. No âmbito das representações sobre a morte e o morrer na Iberoamérica, observaremos uma narrativa bastante peculiar do morto que retorna à vida. A lenda do corpo-seco trata de um monstro descrito como uma espécie de múmia ou fantasma, um morto-vivo maléfico, renegado pela própria terra, que aterroriza diversas regiões do Brasil. Originária da Europa, essa tradição refere-se aos amaldiçoados e mortos sem penitência. Considerando que o imaginário da morte constitui, universalmente, uma importante faceta das crenças religiosas das sociedades, observaremos os pontos de contato existentes entre as representações dos mortos-vivos em diversas culturas, buscando permanências na formulação da lenda do corpo-seco. Assim pretendemos resgatar as narrativas sobre esse ser lendário, filho bastardo da reunião de diversas tradições, mito que assume diversas variantes regionais no interior brasileiro.

Palavras-chave: Lenda do Corpo Seco, História Oral, Religião, Mitologia, Folclore.

On the Trail of the Dry Body

Abstract. Within the scope of death and its representations in Iberoamerica, we'll observe a peculiar narrative about the undead. The legend of the dry body recalls a monster described as some kind of ghost or mummy, a vicious living corpse disowned by the very land, which terrorizes several regions of Brazil. Originally from Europe, this tradition refers to the damned without penance. Whereas the imagery of death constitutes universally an important feature inside the religious beliefs of societies, we'll observe the touch points regarding an undead iconography across the globe, seeking analogies and continuities within the construction of the legend of the dry body. Thus, we intend to explore the traditional narratives of the legendary creature, itself a bastard of different traditions, a myth which assumes several variants along Brazilian's hinterland.

Keywords: Legend of the Dry Body, Oral History, Religion, Mythology, Folklore.

Introdução

A proposta de analisar a tradição oral brasileira nos põs em contato com as histórias do corpo-seco, monstro descrito como uma espécie de múmia ou fantasma; um “morto-vivo” maléfico, renegado pela própria terra, que aterroriza diversas regiões do Brasil. O corpo-seco parece se tratar de um interessante “construto mental”, termo

* Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), especialista em Jornalismo Científico (UNICAMP) e Historiador. Professor de História Antiga da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG/FCCP). Endereço eletrônico: luciusrp@yahoo.com.br

utilizado por Wayne Bartlett e Flavia Idriceanu (ix) para definir o vampiro, personagem que congrega mito, lenda, história e literatura. Enquanto produtos da imaginação, ambos os monstros assumiriam múltiplas formas que refletem os costumes, as crenças e os medos sociais de determinadas culturas.

De acordo com Alceu Maynard Araújo, o antigo mito do corpo-seco “está desaparecendo, pouca gente o conhece. É provável que a geração infantil atual o desconheça” (ARAÚJO, 1973, p. 183). Dessa asserção advém a necessidade de retomar os estudos sobre esse ser lendário, filho da reunião de diversas tradições em um só mito que assume diversas variantes regionais no interior brasileiro.

Os “retornados” no imaginário social: permanências e transtemporalidade

De acordo com Jean Claude-Schmitt (1999), as crenças e o imaginário dependem, sobretudo, das estruturas e do funcionamento da sociedade e da cultura em uma dada época. Assim, “o imaginário da morte e da evolução dos mortos no além constitui universalmente parte essencial das crenças religiosas das sociedades” (SCHMITT, 1999, p. 17). Segundo o autor, os homens atribuem aos mortos representações do que esperam para si próprios de acordo com a cultura e o contexto sócio-histórico. Nesse sentido, os mortos teriam apenas a existência que os vivos imaginam para eles. “Essa dimensão antropológica e universal do retorno dos mortos está presente, entre outras, na tradição ocidental, desde a Antiguidade, na Idade Média e até no folclore contemporâneo” (SCHMITT, 1999, p. 17).

O mundo dos mortos fascina o ser humano desde sempre. Atração e temor são as duas coordenadas pelas quais nos movemos em relação à vida após a morte [...]. Gregos, romanos, fenícios, cartagineses, tartessos, vikings, astecas..., todas as culturas, em todos os tempos, tem em mente o além. Muitas delas, inclusive, acreditaram na possibilidade de que o morto, de uma forma ou outra, pudesse regressar, ora para vingar-se por um enterro pouco digno, ora por não ter assimilado totalmente sua condição, ou ainda por múltiplas causas. E isso, a possibilidade dos mortos voltarem, nos provoca verdadeiro pavor, algo que fazem de forma incorpórea (através de seus espectros) ou de corpo presente [...] (CUETO, 2009, p. 19).

Para Schmitt, as “mentalidades” consistem não apenas nos estratos antigos e persistentes dos pensamentos e dos comportamentos, mas nas crenças e nas imagens, nas palavras e nos gestos que encontram plenamente seu sentido na atualidade presente

e bem viva das relações sociais e da ideologia de uma dada época. Podemos observar que a figura do “morto que retorna à vida”, em suas múltiplas formas, aparece nas mitologias de diversas culturas, permanecendo rediviva, muitas vezes, por meio dos “contos que o povo transmite de geração a geração através da literatura oral” (ARAÚJO, 1973, p. 167). “Na mitologia nórdica, por exemplo, conta-se que os mortos-vivos formarão um exército para acabar com os vivos durante o Ragnarök, uma batalha apocalíptica que conduzirá ao fim do mundo” (CUETO, 2009, p. 24).

Em outras sociedades, os mortos-vivos assumem a forma de vampiros e espíritos.¹ Jean Delumeau (1996, p. 16) menciona a epidemia de medo dos fantasmas, e especialmente dos vampiros, que se propagou no final do século XVII e no começo do século XVIII em diversos países europeus: na Sérvia, por exemplo, “os fantasmas são vampiros que sugam no pescoço o sangue de suas vítimas, que morrem de langor”.

O vampirismo, considerado por Wayne Bartlett e Flavia Idriceanu a “amalgama de inúmeros temas e símbolos distintos” (2006, p. xi), “[...] vem sendo praticado [...], provavelmente, desde os séculos mais remotos” (PAGE, INGPEN, 1985, p. 230). Para Bartlett e Idriceanu (2006, p. 177), “embora a morte seja vista como a fronteira final, algumas das imagens mais poderosas do sobrenatural ocorrem quando a linha entre o mundo dos vivos e o reino dos mortos desaparece. Este último, com frequência, envia sua mensagem entre os vivos”. Ainda de acordo com os autores, “o mito do vampiro está ligado às tradições, e seu poder de instilar medo baseia-se na crença de que [...] a alma daqueles que deveriam estar mortos continua caminhando pelos domínios dos mortais numa horrenda distorção da vida” (2006, p. 177).

Segundo Schmitt, na Idade Média existia a crença de que os mortos retornavam para visitar os vivos, em geral aqueles com os quais haviam estabelecido laços julgados inalteráveis mesmo após a morte. “Em uma cultura eminentemente religiosa [...] e familiar à morte e aos mortos, a ‘crença nos fantasmas’ era admitida por todos” (SCHMITT, 1999, p. 16). A cultura cristã ampliou ainda mais a noção de fantasma, estabelecendo uma pluralidade de ocasiões para o seu aparecimento.

¹ Bartlett e Idriceanu distinguem o “fantasma” e o “vampiro”. Segundo os autores, há uma conexão entre ambos, que de certo modo são mortos-vivos; mas os fantasmas retornam numa forma espiritual e imaterial, enquanto que o vampiro possui uma presença física “mais real”, de carne e osso (2). Entretanto, de acordo com os estudos de Magalhães (1928) e Cascudo (1983), veremos adiante que os fantasmas nas lendas do interior do Brasil foram comumente representados como seres de existência física e muitas vezes animais.

Na sociedade medieval, assim como em muitas outras sociedades tradicionais, a forma particular de existência que se atribui aos defuntos depende do transcurso do “rito de passagem” da morte: os mortos voltam, de preferência, quando os ritos dos funerais e do luto não puderam efetuar-se normalmente, por exemplo, se o corpo de um afogado desapareceu e não pôde ser sepultado segundo o costume, ou ainda se um assassinato, um suicídio, a morte de uma mulher no parto, o nascimento de uma criança natimorta apresentam para a comunidade dos vivos o perigo de uma mácula. Esses mortos são geralmente considerados maléficos (SCHMITT, 1999, p. 17).

Cueto (2009, p. 24) destaca duas antigas formas de representação do morto-vivo maléfico: 1) o *taxim* é o morto-vivo invariavelmente masculino que vaga pela noite em busca de alguma vítima; 2) e o *revenant*, ou “retornado”, é o morto que volta para aterrorizar seus parentes e amigos, com as características próprias de um vampiro. Em outras palavras, o vampiro é um “retornado”, um ser do além-túmulo que destrói a vida de modo a perpetuar sua existência profana e perversa. Page e Ingpen complementam:

[Taxim é um] epíteto proveniente do Leste Europeu para os mortos-vivos [...]: restos mortais, ambulantes, cuja alma não pode descansar em paz. Em geral, uma pessoa afligida por essa sina encontra uma forma de escapar do túmulo, determinada a se vingar de algum mal sofrido durante sua existência mortal. [...] um *taxim* pode ter a aparência apavorante de uma pessoa enterrada já há algum tempo. [...] muitas vezes o terrível fedor de decomposição precede um *taxim* e antecipa sua chegada.

[Revenants significa] literalmente “retornados”, termo originário da palavra francesa *revenir*, que significa “voltar”. São os fantasmas inquietos que retornam eternamente às cenas de crimes mortais, dos quais podem ter sido vítimas ou perpetradores. As vítimas retornam para lamentar seu destino prematuro; os perpetradores porque seus atos sangrentos negam-lhe o descanso eterno. Os “retornados” de assassinos podem ser muito perigosos para os vivos e devem ser afastados pelos ritos de exorcismo (PAGE, INGPEN, 1985, p. 228).

Percebemos que “o morto-vivo tornou-se um tema constante, desde o teatro barroco até o romance negro” (ARIÈS, 1990, p. 431), invadindo a vida cotidiana sob a forma da morte aparente. Através da anedota do estudante frísio que devorou o próprio braço após ser enterrado vivo, Ariès situa em meados do século XVII a primeira manifestação dessa inquietude. A morte aparente era fonte de medo e funcionava como justificativa para os ritos de sepultamento, “precauções para evitar os enterros precipitados” (ARIÈS, 1990, p. 432).

Nossos medos podem fazer com que histórias fantásticas pareçam verdadeiras. Com frequência, a humanidade tem acreditado compartilhar o mundo com bons e maus espíritos, seres fabulosos e criaturas estranhas, ora prestativas, ora vingativas e ameaçadoras. Durante séculos, acreditou-se que a dor e a doença fossem causadas por maus espíritos, que podiam ser invocados por bruxas e feiticeiros [...]. O medo da morte e das almas “presas” na terra está nas origens dos ritos de sepultamento. Quando estes são desrespeitados e algo dá errado, o morto não encontrará a paz e voltará para punir os vivos. E a fronteira entre a vida e o mundo do além (BARTLETT, IDRICEANU, 2006, p. x).

Uma representação bastante peculiar do “morto-vivo” pode ser identificada na tradição afro-caribenha, na qual, aparentemente, a ideia do morto que se ergue da sepultura denota a importância da ressurreição no interior dessa religiosidade.² No Haiti, os zumbis são pessoas “trazidas de volta á vida pelos rituais vodu, de forma que, enquanto cadáveres redivivos, podem ser programados para trabalhar para os houngans ou zobops que os ressuscitaram” (PAGE, INGPEN, 1985, p. 235). Segundo Cueto (2009, p. 24), “o morto-vivo mágico não é senão um indivíduo, em geral dos estratos mais baixos da sociedade, que, ludibriado com artes mágicas para ser privado de sua vontade, torna-se fácil de manejar”.

O início do século XIX assistiu a uma “exaltação da morte na época romântica” (Ariès, 2003, p. 206) por meio do grande número de narrativas “repletas de amantes ressuscitados que vagam por cemitérios góticos, mortos que regressam de suas tumbas como os monges esqueléticos de *El Miserere* (1862)” (CUETO, 2009, p. 32), de Gustavo Adolfo Bécquer. Na exploração do mundo confuso no qual as águas subterrâneas do mundo imaginário misturam-se com as correntes da ciência, destacamos *Frankenstein ou o Prometeu Moderno* (1818, revisado em 1831), de Mary Wollstonecraft Shelley. “A abominação de Shelley não surge por feitiços vodu, tampouco por um vírus, nem sequer por alguma causa desconhecida, e sim pela ciência com intenções divinas de Victor Frankenstein, capaz de insuflar vida a um emaranhado de cadáveres” (CUETO, 2009, p. 32). O extraordinário projeto de recriação do ser consolida-se graças à fermentação e à eletricidade — lembremos o certo “fascínio

² Vale a ressalva de que as associações entre a figura do zumbi e as religiões afro-caribenhas não são automáticas. A própria ideia de “feitiço”, nas religiões afro-americanas está sujeita a discussões. Além disso, o discurso que conecta automaticamente o vodu e feitiçaria visando o malefício, vulgarmente propagado no cinema comercial, notadamente o cinema anglófono, revela uma perspectiva eurocêntrica que deturpa a realidade cultural afro-caribenha e ignora suas nuances.

romântico pela ciência” do poeta Percy Bysshe Shelley, e da influência deste sobre a companheira Mary Wollstonecraft, num período em que progressos científicos como os experimentos de Galvani eram comentados com expectativa nos círculos intelectuais. Segundo Ariès (1990, p. 423), *Frankenstein* extrai o segredo da vida do milagre dos cadáveres, nos quais estaria inscrito o conhecimento e também subsistiria um elemento vital. Cueto (2009, p. 33) destaca com propriedade que o morto-vivo também passeia pelo universo de Edgar Allan Poe, com seus enterrados vivos e espectros; bem como nas histórias de ressuscitados de H.P. Lovecraft.

“Situado por muitos no estágio mais baixo do rol dos monstros, o zumbi emergiu, por direito próprio, como um dos principais estandartes do gênero fantástico atual” (CUETO, 2009, p. 15), explica Luis M. Rosales em prefácio a *Zombie Evolution*. Além disso, segundo Rosales, desde tempos remotos “o morto está muito presente na arte; na realidade em todas as manifestações artísticas e folclóricas” (CUETO, 2009, p. 28), e suas múltiplas representações deram origem a monstros lendários de amplo alcance e presença universal (fantasmas, vampiros e zumbis) e seus parentes menos conhecidos, como o corpo-seco, que reúnem as características de seus antepassados.

O corpo-seco: o morto-vivo no interior do Brasil

Percebemos que o imaginário da morte constitui um fenômeno histórico perene, que segue o curso do desenvolvimento das sociedades humanas. Já o imaginário dos mortos-vivos criou uma miríade de seres monstruosos que povoam a imaginação humana desde tempos imemoriais. Nas palavras do escritor norte-americano Colson Whitehead, “nossos monstros são polivalentes e estão sempre se modificando. Como nós. [...] Cada época cria seus próprios monstros. Nós temos os nossos, a próxima geração terá os seus” (WHITEHEAD apud MADRIGAL, 2011).

No âmbito dos estudos sobre a morte e o morrer na iberoamérica, adentraremos no campo do imaginário da morte e suas representações na cultura brasileira. A proposta de analisar a tradição oral nos colocou em contato com as histórias sobre o “Corpo-Seco”, monstro descrito como uma espécie de múmia ou fantasma, um morto-vivo maléfico, renegado pela própria terra, que aterroriza diversas regiões do Brasil.

Em *Geografia dos Mitos Brasileiros* (1983), Luís da Câmara Cascudo realizou um mapeamento das narrativas mitológicas brasileiras. De acordo com sua pesquisa, a lenda do corpo-seco pode ser encontrada nos estados de São Paulo, Minas Gerais,

Paraná, Santa Catarina e no nordeste do Brasil. Em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Cascudo refere-se aos amaldiçoados e aos mortos sem penitência, que não serão desfeitos pela terra, para situar na Europa as origens da tradição do corpo-seco: “A criatura possuída do demônio, se morria, era como o lobo: nenhum bicho, nem os corvos, nem as formigas, nem as vespas, lhe atacaria o cadáver. Enterrada, à própria terra, anos e anos, repugnava operar a decomposição das suas carnes” ([s.d.], p. 313).

Identificamos duas versões da lenda. A primeira, no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, fala de uma estranha doença decorrente de relação carnal com o diabo:

Mulheres que viraram lobisomem, outras que dormiam com o capeta, sem saber, e depois apareciam com moléstias horríveis, descandando a pele toda. Essas relações com o Tinhoso traziam às vezes, em consequência, uma enfermidade estranha: o corpo da mulher ia definhando, ia diminuindo de tamanho, até ficar como o de uma verdadeira criança (CASCUDO, [s.d.], p. 313).

A segunda versão está em *O folk-lore no Brasil* (1928), de Basílio de Magalhães, que traz uma transcrição da lenda conforme aparece na *Vida Roceira*, de Leôncio de Oliveira. A definição de Oliveira considera a lenda do corpo-seco um mito secundário regional correspondente ao Cabeça-de-Cuia³ do Piauí, porém “indubitavelmente paulista”. A lenda foi referenciada por Magalhães (1928) e Cascudo (1983):

Homem que passou pela vida semeando malefícios e que seviciou a própria mãe. Ao morrer, nem Deus nem o diabo o quiseram; a própria terra o repeliu, enojada da sua carne; e, um dia, mirrado, defecado, com a pele engelhada sobre os ossos, da tumba se levantou em obediência a seu fado, vagando e assombrando os vivos, nas caladas da noite (MAGALHÃES, 1928, p. 109).

Nota-se que a lenda do corpo-seco porta a tradição do andarilho notívago, traço recorrente na representação dos mortos-vivos. “Fantasmas, tempestades, lobos e malefícios tinham muitas vezes a noite por cúmplice. Esta, em muitos medos de outrora, entrava como componente considerável. Era onde os inimigos do homem tramavam sua perda, no físico e no moral” (DELUMEAU, 1989, p. 96). Segundo Page e Ingpen, “o taxim se move durante as horas de escuridão porque é ofuscado pela luz do dia, e tem um alcance bastante limitado” (1985, p. 230); “os zumbis se deslocam após o cair da

3 De acordo com Basílio de Magalhães (1928), o *Cabeça-de-Cuia* é um mito fluvial proveniente da lenda de um filho mal, amaldiçoadado pela justa cólera materna.

noite [...] (1985, p. 235)”. Esse traço também pode ser identificado no relato colhido por Alceu Maynard Araújo, que, de certa maneira, amplia a definição de Cascudo:

Cidade antiga como é, São Luís do Paraitinga tem suas lendas e mitos aos quais a repetição verbal vai dando permanência. Conta-se que, há mais de 50 anos atrás, residia na cidade um português de nome Cabral, homem mau e dissoluto. Sua casa ficava situada na saída da cidade, lá para os lados de quem vai para Ubatuba. Era homem que não ajudava ninguém e procurava sempre amealhar fortuna sem ouvir as lamúrias e necessidades do próximo. Certa vez, uns frades mendicantes bateram-lhe à porta e pediram-lhe uma esmola; ele fez ouvidos moucos, soltou seus cachorros em cima dos frades e maltratou-os não lhes dando um vintém sequer. Os frades amaldiçoaram-no por ter negado a esmola. Quando esse estrangeiro morreu, o cadáver virou corpo seco. Não podia ficar no cemitério e mandaram colocá-lo no alto da Terra Podre. Dizem que esse corpo seco ainda está por lá e que aparece para as pessoas que atravessam aquela região à noite (ARAÚJO, 1973, p. 182).

Cascudo (1983, p. 259) demarca algumas distinções regionais da lenda do corpo-seco: “No norte do Brasil, o avarento, o incestuoso, o mau filho, tem o corpo rejeitado pelo túmulo. A terra não come a mão que se ergueu contra o pai, mãe ou padre”. Por outro lado, ainda segundo o autor, “o corpo-seco que aterroriza o *hinterland* paulistano não é o mesmo do Norte”:

[...] o defunto, mumificado, esqueleto coberto com a pele, não abandona o sepulcro para ser visto a desoras pelos notívagos. Chamam também *Corpo-Seco* mas a referência se reduz ao encontro do cadáver ressequido e duro como pau, denunciando que houve pecado sem perdão divino (CASCUDO, 1983, p. 259).

Trata-se de um “sinal infalível de que a ‘alma’ anda penando, solta, sem finalidade supraterrênea, indo e vindo na Terra, apegada aos lugares que amou em vida” (CASCUDO, 1983, p. 259). Destacamos que o corpo-seco costuma funcionar como a representação de um ser amaldiçoado, ou como um aviso da perdição da alma, o que torna inevitável traçar analogias com o *taxim* e o “retornado”. Ou mesmo o *K’uei*, o morto-vivo chinês, a alma das pessoas que em vida não adquiriram mérito suficiente para serem elevadas ao além-mundo, após a morte, e são destinadas a continuar sua miserável existência na terra. “Essa sina faz com que [as almas] se tornem furiosas e malélicas, sempre à espreita de pecadores sobre os quais possam lançar sua vingança” (PAGE, INGPEN, 1985, p. 225). Nesse sentido, incluímos o corpo-seco ao rol das

histórias de fantasma — este, entendido como “o espírito de uma pessoa morta que aparece em forma visível, usualmente devido a uma tragédia sofrida durante a vida terrena” (PAGE, INGPEN, 1985, p. 224). “O corpo seca. A deambulação é convergência do mito das almas penadas” (CASCUDO, 1983, p. 313).

No Brasil são comuns as histórias de fantasmas. No estado de Minas Gerais, subsistem os contos pertencentes ao grupo das cucas ou papões, de origem lusitana, entre eles o Chibamba, descrito por Valle Cabral como um “fantasma do sul da província [...]”. Serve para amedrontar as crianças que choram [...]” (apud MAGALHÃES, 1928, p. 108). O Mão-Pelada, descrito por Afonso Arinos,

Tinha o pelo fulvo, como o de uma onça vermelha, a cauda comprida e movediça, o fio do lombo preto e lustroso. No mais, era um lobo de maior corpulência querendo emparelhar na altura com um bezerro novo. A cara era mais para o redondo do que para o comprido... Galopava a três pés, deixando ver uma das patas dianteiras encolhida e pelada. Os olhos “mostravam uma luz a modo de fogo azulado e parecia que, ameaçando e rindo, chamavam a gente para algum mistério terrível”. Vomitava “fogo pelos cabelos, pela ponta da cauda, pelos olhos e pela boca...” — Tal a descrição feita por um afro-brasileiro, que se disse perseguido pelo apavorante duende. (apud MAGALHÃES, 1928, p. 109).

Curiosamente, as criaturas descritas acima foram entendidas como fantasmas pelos folcloristas, a despeito de sua forma corpórea e animalesca. Contudo, devemos lembrar que os vampiros também já foram associados a animais como os morcegos e os lobos, o que revelaria a natureza múltipla (ou multiforme) dos monstros. Lembremos as palavras de Whitehead: “nossos monstros são polivalentes e estão sempre se modificando” (WHITEHEAD apud MADRIGAL, 2011). Nessa remissão à natureza, o personagem do vampiro — e os mortos-vivos em geral — sugere um “retorno do reprimido”, uma “dessacralização” da figura humana por meio da dissolução de fronteiras entre o humano e o animalesco, o sagrado e o profano, o divino e o telúrico. Segundo Montague Summers,

Por todo o vasto mundo obscuro de fantasmas e demônios não há figura tão terrível, tão temida ou abominada [...] quanto o vampiro, que não é nem um fantasma ou demônio, mas partilha da natureza sombria de ambos e possui seus terríveis e misteriosos atributos (BARTLETT, IDRICEANU, 2006, p. ix-x).

Ao sul do Brasil, no estado do Paraná, a crença nos fantasmas gritadores parece bastante difundida. Segundo a tradição local, o corpo-seco seria a morada do bradador, espírito estridente que vaga depois da meia-noite, espectro disforme que assombra os povoados gritando e berrando na escuridão, enchendo de medo todos aqueles que ouvem a ressonância de seus gritos apavorantes.

Condenada a uma pena terrível, a alma dos grandes pecadores reside, durante o dia, no *Corpo-Seco*, múmia esquecida e sem história, no deserto dos cemitérios do sertão sulista. Com a treva, abandonando o corpo, sai o *Bradador*, povoando de roncões e uivos o silêncio da noite (1983, p. 260).

Essa versão do mito parece evocar o Banshee da tradição dos povos gaélicos e celtas, espírito feminino raramente visto, mas frequentemente ouvido:

Diz-se uma mulher com cabelos escuros e olhos vermelhos lacrimosos, que veste um manto verde e uma capa cinza. Seu grito é terrível, descrito por alguns que o ouviram como a mistura do uivo de um cão com o berro de gansos selvagens, os gritos de uma criança abandonada e os gemidos de uma mulher em trabalho de parto. Aqueles que ouviram um banshee dizem que o choro, grito ou berro dessa aterradora criatura semi-humano pode despertar o mais profundo dormidor, e superar o mais selvagem vendaval. [...] O lamento de um banshee tem apenas um significado, que o membro da família que ouve está condenado a morrer (PAGE, INGPEN, 1985, p. 221).

Diante da ameaça do corpo-seco, os membros da família do morto apressam-se em “promover missas em sufrágio da alma exilada do julgamento final, distribuindo esmolas e tendo o cuidado de preencher o caixão de cal viva, para que o corpo-seco seja definitivamente corroído e, desaparecendo, mereça castigo ou prêmio” (CASCUDO, 1983, p. 259). Ritos funerários semelhantes podem ser identificados em outras partes do mundo. Em algumas localidades da Europa, por exemplo, durante a epidemia de medo dos fantasmas de fins do século XVII e começo do XVIII. “Quando se desenterram os mortos suspeitos de ser esses espíritos maléficos, eles são encontrados como vivos, com um sangue ‘vermelho’. Então, sua cabeça é cortada e recolocam-se no fosso as duas partes do corpo, cobrindo-as de cal viva” (DELUMEAU, 1989, p. 90).

Considerações finais

Como todos os construtos da imaginação, o corpo-seco assume diversas formas que refletem e reúnem os costumes, as crenças e os medos de diferentes culturas. De maneira geral, poderemos dizer que essa criatura folclórica é um morto-vivo que escapa da tumba para assombrar os vivos, a fim de continuar a sua existência profana e “não natural”. No Brasil, essa lenda parece assumir um caráter fortemente religioso, pois denota a importância dos ritos de sepultamento e conecta a figura do monstro ao estigma do pecador, aquele que não recebe perdão divino após a morte.

Propomos pontos de contato entre a representação do corpo-seco e de outros “retornados”, como os fantasmas e os vampiros — criaturas lendárias que saem do túmulo para assombrar pessoas desde tempos imemoriais. Um exemplo, sugerido por Cascudo (1983, p. 260), é a convergência com os espíritos-bradadores, almas que gritam e choram, comuns no folclore europeu. Segundo o autor, esta seria uma explicação popular natural e lógica para o corpo-seco: “O cadáver ressequido, expulso da terra, parece rejeitado por ela e só se daria por um pecado excepcionalmente grave. O fantasma gritador deve ser [...] o espírito que animava o *Corpo-Seco*. Ambos, espírito e corpo, cumprem uma sina, satisfazendo compromissos morais e religiosos”.

O corpo-seco e o bradador constituem tradições recorrentes em Portugal, embora Cascudo declare não conhecer caso, como existe no Brasil, de sua reunião em um só mito de finalidade religiosa. De acordo com Cristina Romanelli (2012, p. 21), “seja no cordel,⁴ seja em histórias que correm de boca em boca, os monstros continuam a ter forte presença na cultura popular”. Entretanto, muitos relatos da tradição oral estão se perdendo. Talvez seja tempo de resgatar o mito sobre o corpo-seco.

Referências

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1973.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. vol. 2. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

4 Para Sebastião Nunes Batista (1977), literatura de cordel é um gênero narrativo relacionado ao romanceiro popular, ligando-se a ele por apresentar-se como romances em poesia, pelo tipo de narração que descreve. A literatura de cordel é originária do cancionero ibérico e possui características peculiares; sua presença no nordeste brasileiro tem raízes lusitanas. O nome “literatura de cordel” é dado aos folhetos porque eles eram expostos à venda dependurados em pequenos barbantes ou cordéis.

BARTLETT, Wayne, IDRICEANU, Flavia. *Legends of blood: the vampire in history and myth*. Praeger: Westport/Connecticut, 2006.

BATISTA, Sebastião Nunes. *Antologia da literatura de cordel*. Natal/RN: Fundação José Augusto, 1977.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Ediouro: Rio de Janeiro, [s.d].

CASCUDO, Luis da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1983.

CUETO, José Manuel Serrano. *Zombie evolution: el libro de los muertos vivientes en el cine*. Madrid: T&B Editores, 2009.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MADRIGAL, Alexis. Bookforum talks with Colson Whitehead. *Bookforum*, 17 out. 2011. Disponível: <<http://www.bookforum.com/index.php?pn=interview&id=8491>>. Acesso em: 10 dez. 2011.

MAGALHÃES, Basílio de. *O folk-lore no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Quaresma, 1928.

PAGE, Michael, INGPEN, Robert. *Encyclopedia of things that never were*. UK: Paper Tiger, 1985.

ROMANELLI, Cristina. A fantástica vida real. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, fev. 2012, p. 16-21.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.