

Assombranças, catolicismo e “não morte” nas narrativas do “Corpo Seco”

Lúcio Reis Filho¹

Claudia Rodrigues²

Cícero Joaquim dos Santos³

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v14i42.58416>

Resumo: Este trabalho propõe uma reflexão sobre a relação entre assombranças, almas penadas e a “não morte”, uma vez que são elementos recorrentes nas crenças e costumes ligados à morte católica no Brasil. Entre os anos de 1860 e 1970, realizou-se vasta produção bibliográfica de pesquisadores do folclore brasileiro a partir de contos, lendas e mitos sobre o retorno daqueles que teriam tido “má-morte”. A partir desses estudos, e dos trabalhos etnográficos realizados entre fins do século XX e início do século XXI, destacamos as crenças no “Corpo Seco”, um morto retornado que, de tão amaldiçoado, teria sido rejeitado pela terra. Presentes em diferentes regiões do interior do Brasil, fazem parte do conjunto de explicações que associam a existência de assombranças e fantasmas a não obediência a preceitos cristãos em vida e a não realização dos ritos fúnebres católicos por ocasião da morte, aspectos que rompem com a ordem cristã católica do

¹ Doutor em Comunicação (Cinema e Audiovisual) pela Universidade Anhembi Morumbi. Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Juiz de Fora. É mediador pedagógico do Curso de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Professor do Ensino Básico. E-mail: luciusrp@yahoo.com.br

² Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora Associada da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), atuando no Departamento de História e no Programa de Pós-graduação em História. Bolsista de Produtividade do CNPq. Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq/UNIRIO, "Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo Ibero-Americano". Pesquisadora do Grupo de Pesquisa do CNPq/UNIRIO, "ECCLESIA: Grupo de Estudos de História da Igreja Católica no Brasil". Membro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais - ABEC. Editora da Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer (ISSN 2525-3050). E-mail: claudiarodrigues.3@hotmail.com

³ Professor do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA) e do Mestrado Profissional em Ensino de História - ProfHistória (URCA/UFRJ). Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará. É líder do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades - NHISTAL (URCA/CNPq) e pesquisador dos Grupos: Imagens da Morte - a morte e o morrer no mundo Ibero-americano (UNIRIO/CNPq) e NECAGE - Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidade, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações (UFCA/CNPq). E-mail: cjoaquims@yahoo.com.br

tempo relacionada às almas. O que nos leva a analisar elementos das ações entre o catolicismo e as crenças em assombrações na cultura fúnebre brasileira.

Palavras-chave: assombrações, alma penada, ritos mortuários, “não-morte”, Corpo Seco

Hauntings, Catholicism and “unholy death” in the narratives of “Corpo Seco”

Abstract: This work proposes a reflection on the relations between hauntings, lost souls and the “unholy death”, since they are recurring elements in the beliefs and customs tied to Catholic death in Brazil. Between the years of 1860 and 1970, there was a vast bibliographic production by researchers of Brazilian folklore about tales, legends and myths that deal with the return of those who would have had a “bad death”. From these studies, and from the ethnographic works carried out between the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, we highlight the beliefs in the “Corpo Seco” (Withered Corpse), a revenant that, so cursed it was, would have been rejected by earth. Present in different regions of the Brazilian hinterlands, these narratives are part of the set of explanations that associate the existence of hauntings and ghosts with non-obedience to Christian precepts during the lifetime and the non performing of Catholic funeral rites after death, aspects that break with the order Catholic Christian of the time related to souls. This leads us to analyze aspects of the relations between Catholicism and the ghost belief in Brazilian funeral culture.

Keywords: hauntings, lost soul, death rites, unholy death, Withered Corps

Apariciones, catolicismo y “no muerte” en las narrativas do “Cuerpo seco”

Resumen: Este trabajo propone una reflexión sobre la relación entre fantasmas, almas castigadas y “no muerte”, que son elementos recurrentes en las creencias y costumbres vinculadas a la muerte católica en Brasil. Entre los años 1860 y 1970, hubo una vasta producción bibliográfica de investigadores del folclore brasileño a partir de cuentos, leyendas y mitos sobre el regreso de quienes hubieran tenido una “mala muerte”. De estos estudios, y de los trabajos etnográficos realizados entre finales del siglo XX y principios del XXI, destacamos las creencias en el “Cuerpo Seco”, un muerto devuelto, tan maldito que ha sido rechazados por la tierra. Presentes en diferentes regiones del interior de Brasil, forman parte del conjunto de explicaciones que asocian la existencia de fantasmas con la no obediencia a los preceptos cristianos en vida y la no realización de los ritos funerarios católicos en el momento de la muerte, aspectos que rompen con el orden católico cristiano del tiempo relacionado con las almas. Lo que nos lleva a analizar aspectos de la relación entre el catolicismo y las creencias en fantasmas en la cultura funeraria brasileña.

Palabras Clave: fantasmas, ánima en pena, ritos mortuorios, no muerte, cuerpo seco

Recebido em 29/03/2021 - Aprovado em 28/10/2021

A concretude do sobrenatural nas crenças sobre assombrações

Parte inerente da vida, a morte não se restringe ao fenômeno biológico, possuindo múltiplas formas de interpretação nas distintas sociedades, ao longo do tempo, e gerando igualmente variadas práticas culturais. Gilberto Freyre já afirmou que não há sociedade ou cultura humana da qual a preocupação dos vivos para com os mortos esteja ausente (FREYRE, 1970[1951], p. 25). Esse aspecto retira da morte o seu caráter exclusivamente biológico, inserindo-o como fenômeno cultural e religioso. Afirmar nesse sentido é a de Keith Thomas, para quem o historiador social deve estar disposto a admitir que os mortos teriam apenas a existência que os vivos imaginariam para eles e que essa existência seria variável de acordo com a cultura, as crenças e a época (THOMAS, 1991, p. 482).

No âmbito da relação que os vivos desenvolvem com os mortos, podemos citar a crença nas aparições de espíritos, espectros, almas penadas, fantasmas e assombrações, assumindo formas e sensibilidades visuais, sonoras e táteis (SCHMITT, 1999; SANTOS, 2017a). Ao refletirmos sobre sociedades ou culturas em que esse tipo de concepção estaria mais presente, Thomas afirma que a crença em fantasmas tende a ser mais importante em sociedades relativamente tradicionais, nas quais se acredita que o comportamento dos vivos é governado pelos supostos desejos dos mortos, com os quais os laços eram deliberadamente preservados (THOMAS, 1991, p. 487). A ausência de um corte nítido separando a vida e a morte tem sido verificada na mentalidade coletiva das sociedades fortemente marcadas pela cultura tradicional, nas quais o historiador não precisaria procurar muito para identificar a presença do medo de assombrações nos comportamentos de grupo (DELUMEAU, 1996, p. 21 e 84).

Para Jean-Claude Schmitt, tal dimensão antropológica e universal do retorno dos mortos estaria presente na tradição ocidental desde a Antiguidade, na Idade Média e até no folclore contemporâneo (SCHMITT, 1999, p. 16-17). Na Inglaterra medieval, por exemplo, as pessoas aprendiam que fantasmas e aparições semelhantes existiam; sendo, portanto, “provável que os vissem” (THOMAS, 1991, p. 482). Schmitt analisou a estrutura e a função dos relatos de *revenants*, ou mortos retornados, propagados pelos letrados da Idade Média, que afirmavam como evidente o fenômeno da aparição dos mortos aos vivos.

Ao analisar as tradições folclóricas, Keith Thomas afirma que muitas pessoas encontravam inabalável crença nos fantasmas, a qual também era atestada por moralistas e escritores. As aparições demonstravam a característica essencial das histórias de fantasmas que teriam sempre algum motivo para ressurgir: “acreditava-se invariavelmente que ele tinha alguma meta em vista e alguma mensagem para comunicar” (THOMAS, 1991, p. 482). Os aspectos até aqui analisados sinalizam que a crença em fantasmas

tenderia a ser mais importante em sociedades relativamente tradicionais nas quais se acreditava que, em áreas significativas da vida, o comportamento dos vivos deveria ser governado pelos supostos desejos dos mortos, e nas quais os laços com os mortos eram deliberadamente preservados, conforme nos disse Thomas (THOMAS, 1991, p. 487). Indo mais além, Caroline Callard, afirma que, levados pelo desejo de se relacionarem com os mortos, os vivos nunca cessam de “ir além” do quadro de uma ortodoxia atenta a regular às idas e vindas do espírito dos mortos (CALLARD, 2013, p. 1).

A crença nas assombrações também se fez presente no Brasil. Conforme nos mostra João José Reis, um artigo do *Diário da Bahia* de 12 de julho de 1836 procurou explicar a crença em fantasmas de forma racional: “Hé mui engenhoso em acreditar em fantasmas. Parece que os está vendo, e logo assevera positivamente que os vira. A história passa de boca em boca; ordinariamente a pintam de brilhantes cores, e quanto mais absurda hé, tanto mais se comprazem em acreditar” (REIS, 1991, p. 204). Muito embora esta notícia do jornal baiano tentasse provar que o medo e a superstição fossem a razão das histórias de fantasmas, o fato é que não faltavam explicações mágicas para as aparições de mortos (REIS, 1991, p. 204). Esta é apenas uma referência de época que nos remete a um tema que vem obtendo olhares e inquietações de historiadores e historiadoras brasileiros(as). Dentre esses, podemos mencionar as dissertações de mestrado de Sandra Nancy Bezerra (BEZERRA, 2011), que analisa narrativas de assombrações, e de Francisca Eudésia Bezerra (BEZERRA, 2015), voltada às vozes da “maldizença”, mortos assombrosos anunciantes de desgraças entre os vivos. Além destas, há a tese de Marinalva Vilar de Lima (LIMA, 2003; 2020), que problematiza a morte e os mortos na literatura de cordel, e a de Joaquim dos Santos (SANTOS, 2017a), dedicada às aparições dos mortos no mundo terreno e seus trânsitos no além cristão. Como vem se constituindo como linha temática na historiografia da morte, essa “história sensível dos mortos e de suas aparições” também está presente em periódicos e anais de eventos científicos (NOGUEIRA, 2015 e SANTOS, 2017b).

Análises sobre fantasmas, assombrações e almas penadas também têm gerado investigações nas áreas de gestão do patrimônio cultural, antropologia, letras e literatura brasileira. Aqui destacamos: o culto dedicado aos túmulos de um velho escravo, de uma prostituta e de várias crianças, no Cemitério da Saudade, de Campinas/SP (SÁEZ, 1991); o significado das entidades sobrenaturais admitidas no sistema de concepções da cultura medieval (MORÁS, 1994; 2000); os momentos decisivos para a atualização figurativa e formal do fantasma durante o romantismo brasileiro; a interpretação da “Legenda Áurea” enquanto registro privilegiado da cultura comum, ou folclórica, na Idade Média, e a opção de Jacopo de Varazze pela santidade martirológica, ascética e taumatúrgica (SOUZA, 1998); a “Alimentação de Almas” e os rituais de “Encomendação de Almas” enquanto

manifestações culturais, folclóricas e/ou de cunho religioso, que ocorreriam no interior nordestino brasileiro até meados da década de 1950 (RESENDE, 2003; SILVA, 2009); o sobrenatural em narrativas infanto-juvenis de assombrações e fantasmas (LOPES, 2008); a presença dos fantasmas na literatura fantástica (MENON, 2008); até mesmo uma análise etimológica do termo “assombração” na Bíblia judaica (SILVA, 2016); a religiosidade popular imersa nas narrativas de assombração, em Caldas, Minas Gerais (BERNARDES, 2017); dentre outros.

Ao considerarmos os trabalhos acima citados, um dos aspectos que nos chamam a atenção são as relações entre assombrações e concepções religiosas sobre a morte e o morrer na cultura fúnebre católica brasileira. Partindo desta constatação, o propósito deste artigo é enfocar a imbricação entre narrativas sobre assombrações e o catolicismo brasileiro, identificando a associação entre almas penadas e a ideia de “não morte” como decorrência do não cumprimento de rituais e/ou da não obediência a preceitos dessa religião que possuem como substrato central a ordem cristã do tempo.

Quando nos referimos à dimensão temporal no cristianismo não a compreendemos como um regime cristão de historicidade. De acordo com François Hartog, “a fenomenologia do tempo humano está de fato embutida na eternidade de um Deus criador de todos os tempos, de modo que a distensão deve também se compreender com condição própria do homem na Terra” (HARTOG, 2013, p. 86). Assim, o que consideramos aqui é uma “ordem cristã do tempo” e não um regime de historicidade. Como o autor reforça: “da mutabilidade do múltiplo à imutabilidade da eternidade divina, da dispersão à tensão, não para as coisas futuras, mas por um esforço de intenção (não apenas de atenção), para aquelas que estão *antes* (ante), tal é a ordem cristã do tempo à qual o fiel é chamado” (HARTOG, 2013, p. 88).

Segundo essa concepção de Hartog, o tempo cristão foi dividido em dois: o da primeira vinda do Deus Filho ao convívio dos homens (representada pelo nascimento, morte e ressurreição de Jesus Cristo) e o da segunda vinda de Cristo à Terra, a Parusia, para presidir o Juízo Final, quando o destino de vivos e mortos seria selado para a eternidade. “O tempo do entremeio, intermediário [entre essas duas vindas de Cristo], é um tempo de expectativa: um presente habitado pela esperança do fim” (HARTOG, 2013, p. 90). Dessa maneira, o “Verbo Encarnando” construiu algo novo sobre o tempo: “a tensão instaurada ‘entre o presente e o futuro, entre o acontecimento decisivo pelo qual *tudo já está concluído* e o desfecho final que mostra bem que *nem tudo ainda está acabado*” (HARTOG, 2013, p. 90). Nessa ordem cristã do tempo, o bom fim recai na salvação eterna. Por conseguinte, no mundo terreno os homens vivem o entremeio e a morte não é considerada somente uma passagem para o outro mundo, mas também um signo temporal da ordem de Deus. Vivendo esse interstício, os cristãos elaboram sentidos para

os tempos dos vivos e dos mortos e articulam, de forma tensa, o passado, o presente e o futuro.

Conforme essa noção cristã católica do tempo, a morte representa o ponto de transição entre o mundo dos vivos e o dos mortos, através da passagem para o além-túmulo. Entretanto, excepcionalmente, alguns mortos não conseguiriam fazer a passagem, ficando presos ao mundo terreno, vagando como almas penadas ou assombrações. Nos limites textuais deste artigo centraremos nossa análise em torno da crença no chamado “Corpo Seco”, uma espécie de múmia ou assombração que aterroriza(va) o interior do país, tido como entidade sobrenatural considerada maléfica a ponto de ser rejeitada pela terra. Retomada pelo cinema brasileiro em diversas produções nos últimos anos (REIS-FILHO, 2015),⁴ evidenciando a sua presença no imaginário, o relato sobre o Corpo Seco foi outrora disseminado oralmente, ganhando características particulares mutáveis de acordo com as regiões nas quais se manifestou, cujos signos de incorruptibilidade que o impedia de seguir a ordem cristão do tempo, ao não passar do mundo dos vivos para o dos mortos, continuam presentes nas memórias orais na contemporaneidade.

Na tradição católica e nos seus costumes fúnebres, o morto que não se decompõe evidencia uma excepcionalidade. Se, conforme a ordem cristã do tempo, o corpo deve voltar ao pó para posteriormente ressurgir, aquele que não segue essa lógica e permanece intacto (como se o morto estivesse dormindo e sem exalar o odor da podridão, por exemplo) é considerado um signo de algo extraordinário, resultado de uma intervenção divina reveladora de santidade (OLIVEIRA, 2011). Outra concepção de preservação do corpo é a daquele que seca e não se decompõe, vista como igualmente excepcional, porém no sentido contrário ao da santidade, ao ser marcada como algo indesejado e um tormento, posto que signo de perturbação do morto e dos vivos, uma vez que a passagem do seu tempo foi interrompida, impossibilitando sua salvação (MARTINS, 2005; SANTOS, 2009; 2021)⁵.

Autores como Marcelo Rodrigues Jardim (JARDIM, 2006), Tamara de Souza Brandão Guaraldo (GUARALDO, 2005; 2006; 2007), Lúcio Reis Filho (REIS FILHO, 2013; 2015), João Paulo Pacheco Rodrigues (PACHECO, 2016) e Anderson Pereira Portuguese e Murillo Inojosa Wolf (WOLF, 2020) dedicaram-se especificamente a

⁴ Podemos mencionar os curtas-metragens *Corpo Seco*, de André Rebello (2008), e o filme homônimo de Vinícius J. Santos (2013), bem como o episódio-piloto da série de animação *Historietas Assombradas (para crianças malcriadas)*, de 2015, do artista e ilustrador Victor-Hugo Borges (REIS FILHO, 2015).

narrativa sobre o Corpo Seco. Apesar dessas análises, muitas questões permanecem abertas, uma das quais diz respeito à relação entre a crença e concepções e práticas católicas acerca da não realização de ritos fúnebres e da desobediência a alguns dos preceitos cristãos na origem desta assombração. É no intuito de refletir sobre essa questão que fomos buscar referências nos relatos colhidos e propagados por estudiosos que, de certa forma, evidenciaram a presença dessa excepcionalidade e desse ente sobrenatural no imaginário e no cotidiano de várias regiões do Brasil.

Antigo personagem do folclore brasileiro, o Corpo Seco é uma representação peculiar do *desmorte* (“não morto” ou ainda “morto-vivo”), moldado pela moralidade cristã. A “história” e suas variantes remontam a um período indeterminado, disseminando-se por meio da tradição oral pelo interior do país, que nas primeiras décadas do século XX passaram a ser compiladas pelos estudiosos do folclore, como passamos a analisar.

O Corpo Seco como representação da “não-morte”

Concebido inicialmente como parte da literatura, o folclore, no Brasil, começou a ganhar enfoque na segunda metade do século XIX, nos trabalhos de autores como Mello Moraes Filho, Couto de Magalhães, Juvenal Galeno, José de Alencar, Celso de Magalhães, entre outros, que se puseram a registrar poesias, contos, lendas, canções, orações, expressões do vocabulário e festas identificadas como populares (SOARES, 2010, p. 79). Nesse cenário, Silvio Romero publicou as coletâneas *Cantos populares do Brasil* (1883) e *Contos populares do Brasil* (1885). Segundo Carneiro, os apelos que as duas coletâneas continham em favor do estudo das tradições populares foram atendidos por Mello Moraes Filho, no que se refere a usos e costumes urbanos, e por Nina Rodrigues, quanto às crenças e costumes dos descendentes de escravos. Outros letrados, tais como Vale Cabral e Rodrigues de Carvalho, colecionaram exemplos de poesia e de drama ou registravam usos e costumes urbanos e rurais (CARNEIRO, 2008[1950], p. 157).

Para entendermos o que estava por trás desta atuação, é importante lembrar que o período em torno das décadas de 1860-70 representou uma conjuntura de afirmação da nacionalidade no Império brasileiro (CARVALHO, 1980). Não por acaso, a chamada “geração de 1870” – formada por uma série de intelectuais que ingressaram na vida acadêmica nas diferentes partes do Brasil, tendo como base a valorização do método científico e o contexto dos novos desafios do país e da influência das discussões acerca do progresso e da civilização – procuraria aprofundar a compreensão do Brasil a partir de

⁵ Há também ressignificações do Corpo Seco nas narrativas da tradição oral, como as presentes no Cariri/CE, que também consideram o fenômeno como tendo aspecto de santidade (SANTOS, 2009; 2021). Entretanto, esse não será objeto de nossa reflexão nesse artigo.

sua própria especificidade. Tais intelectuais realizaram “uma série de publicações, na imprensa ou em livros, de caráter etnográfico, literário e artístico”, registrando “poesias, contos, lendas, canções, orações, expressões do vocabulário e festas [...], identificadas como coletâneas de manifestações ‘populares’” (ABREU, 2002a, p. 309 e 2002b, p. 280).

Uma das primeiras referências que identificamos sobre a temática das assombrações e almas penadas na investigação desses estudiosos do folclore brasileiro é a de Mello Moraes Filho. Em fins da década de 1860, ele colaborou na imprensa carioca, deixando vasta bibliografia composta por contos, poesias, história da literatura brasileira, antologias, crítica. Em seu poema intitulado “Alma Penada (Lenda Popular)”, publicado na seção “Literatura” do *Diário do Rio de Janeiro* de 20 de março de 1869, lê-se: “Dizem, vovó, que a noitinha / Além, suspenso no ar, / Vê-se um medonho fantasma / Que faz a gente espantar...? / E quando algum viandante / Pernouta nesse caminho, / Elle pede um Padre-Nosso / Ao seu ouvido, baixinho...? [...]” (MORAES FILHO, 1869, p. 2). Outras referências ainda podem ser encontradas no Oitocentos. Uma delas é o trabalho de Sant’Ana Neri – em *Folk-lore Brésilien* (1889) – que abordou as superstições brasileiras de origem portuguesa. Destacamos em sua obra a figura do Lobisomem (ou Kumacanga), que aparece como a concubina de um padre ou a sétima filha deste amor sacrílego.⁶ Em *Achegas ao estudo do folclore brasileiro* (1978[1884]), ao tratar das “superstições” e dos seres sobrenaturais na cultura brasileira, considerando a herança indígena e africana, Vale Cabral concluiu que muitas tradições do seu tempo ainda não haviam sido colhidas e estudadas cientificamente.

No começo do século XX, a literatura brasileira viveu o seu período regionalista, em que diversos autores se empenharam em captar matrizes nas diversas localidades do interior brasileiro. Em seu “panorama do conto brasileiro”, publicado no *Jornal de Letras* de maio de 1959, Renard Perez argumenta que esse gênero ganhou novas características com autores como Simões Lopes Neto (RS), Afonso Arinos (MG) e Valdomiro Silveira (SP). Nessas publicações, os tipos do homem do campo até então tematizados no âmbito de uma auréola romântica, passaram a ser captados em sua humanidade, tendo sua vida e seus costumes explorados, evidenciando-se também a extraordinária riqueza de sua linguagem. Segundo Perez, é nesse período que as histórias de assombração têm a sua grande fase (PEREZ, 1959, p.8).

⁶ Podemos incluir nessa categoria a “mula-sem-cabeça”. Segundo o *Dicionário do Folclore Brasileiro*, ela seria a forma que toma a concubina do sacerdote, na noite de quinta para sexta-feira; um forte animal que galopa, assombrando quem encontrasse. Na tradição comum, este castigo acompanharia a manceba do padre durante o trato amoroso. O processo para o seu encantamento assemelha-se ao do Lobisomem (CASCUDO, [s.d.]: 596).

Nesse contexto, observamos a preocupação de diversos estudiosos do folclore com o levantamento de narrativas regionais. Em *O Folk-lore no Brasil* (1960[1928]), o historiador e pesquisador mineiro Basílio de Magalhães dedica algumas páginas aos entes sobrenaturais da cultura brasileira, dentre os quais figura o “Corpo Seco”. Nesse enfoque, recorre admitidamente à *Vida Roceira* (1918), de Leôncio de Oliveira, escritor sobre o qual nada se sabe.⁷ Mais tarde, no seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954), Câmara Cascudo recorre a Magalhães e recupera essa menção ao “Corpo Seco”, embora não deixe de ampliar o conhecimento a seu respeito, apresentando outras variantes regionais. Em *Geografia dos Mitos Brasileiros* (1983[1947]), resultado de um mapeamento das lendas do país, Cascudo identifica histórias sobre o “Corpo Seco” em São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina e em várias espacialidades do Nordeste. De acordo com a região do país, as diferentes versões apresentam elementos divergentes, ainda que exista em todas elas um núcleo comum e, por vezes, algumas similaridades.

Uma dessas similaridades é a associação entre as representações sobre o Corpo Seco, as histórias de fantasmas e a categoria de seres sobrenaturais aqui definidos como “não mortos”, “mortos-vivos” ou *desmortos*. Para o próprio Câmara Cascudo, a deambulação do Corpo Seco é convergência do mito europeu das almas penadas. Trata-se de um ser amaldiçoado que funciona como aviso da perdição da alma — “sinal infalível de que a ‘alma’ anda penando, solta, sem finalidade supra terrena, indo e vindo na Terra, apegada aos lugares que amou em vida” (CASCUDO, 1983, p. 259). Destino como esse teria sido provocado tanto pelos malefícios cometidos em vida quanto pelo desrespeito aos ritos funerários, “faz com que [as almas] se tornem furiosas e maléficas, sempre à espreita de pecadores sobre os quais possam lançar sua vingança” (PAGE, INGPEN, 1985, p. 225). A narrativa sobre o Corpo Seco, portanto, pode ser incluída no rol das histórias de fantasma,⁸ narrativas amplamente contempladas no período regionalista da literatura brasileira.

Ao situar as origens dessa história na Europa, Câmara Cascudo refere-se, no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, à tradição dos amaldiçoados e dos mortos sem penitência, que não seriam desfeitos/desintegrados pela terra. Segundo o folclorista, as almas de aspecto monstruoso seriam mandatárias do Diabo, posto que Deus não poderia conceber monstros. 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”

⁷ Não foram encontrados registros sobre ele no *Dicionário de folcloristas brasileiros* (2000), de Souto Maior, nem na *Antologia do Folclore Brasileiro* (2002[1944]), de Câmara Cascudo.

⁸ Entende-se *fantasma*, aqui, 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).

(CASCUDO, s.d[1954], p. 313). Em *Superstição no Brasil*, Cascudo repete os motivos que levariam o corpo a secar,⁹ afirmando que a alma permaneceria na terra enquanto o cadáver não fosse sepultado, “até a missa de sétimo dia, aguardando que a família, precisamente a viúva”, vestisse “o luto, a roupa de dó”. Segundo ele, antigamente, o excomungado e o amaldiçoado pelo pai ou mãe (e, no caso desta, com mais virulência) “não subiam para o Julgamento. Estavam pré-julgados pelo repúdio à Igreja ou desrespeito ao quarto mandamento da Lei de Deus. Os corpos secavam sem apodrecer. Ao blasfemo a língua enegrecia” (CASCUDO, 1985, p. 339).

Nos compêndios de folclore brasileiro identificamos diversas variantes. Aparentemente, o primeiro registro é o que aparece no livro *Vida Roceira* (1918), de Leôncio de Oliveira. Para ele, o Corpo Seco é um mito secundário regional correspondente ao Cabeça-de-Cuia¹⁰ do Piauí, porém, “indubitavelmente paulista”. Citado por Basílio de Magalhães (1928) e Câmara Cascudo (1983), Oliveira apresenta a versão mais conhecida, afirmando trata-se do homem “que passou pela vida semeando malefícios e que se viu a própria mãe. Ao morrer, nem o diabo o quisera; a própria terra o repeliu, enojada da sua carne”. 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).

⁹ De acordo com o *Dicionário de Símbolos* de Chevalier e Gheerbrant, “seco” designaria, no campo da teologia mística, uma fase de provas, durante a qual a alma deixaria de sentir o seu Deus, sendo esta a prova do deserto, do “fim da vida”, em que a própria fé pareceria ressecar-se (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1988, p. 807-8).

¹⁰ De acordo com Basílio de Magalhães (1928), o *Cabeça-de-Cuia* é um mito fluvial proveniente da lenda de um filho mal, amaldiçoado pela justa cólera materna.

Figura 1: o “Corpo Seco”. Ilustração de autor não-creditado.



Fonte: OLIVEIRA, 1918, p. 18.

O trecho acima destaca a devolução do corpo pela terra em decorrência do desrespeito ao mandamento citado anteriormente por Cascudo: não honrar pai e mãe. A aparência ressequida do corpo é repetida em todas as referências como forma de descrição da assombração, a obra de Leôncio de Oliveira traz uma ilustração do Corpo Seco (ver Figura 1), talvez a única imagem existente nos livros sobre folclore. Nela, podemos ver a imagem de um corpo com traços que o aproximam de um cadáver, mas que não possui traços de ter sido descarnado. A não corrupção do corpo, especialmente por apresentar o contorno dos membros e não mostrar os ossos descarnados, sugere que o mesmo não foi desintegrado pela terra indicando ter sido, portanto, por ela rejeitado.

Câmara Cascudo demarca algumas distinções regionais da narrativa: “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” (1983, p. 259). Para ele, o Corpo Seco que aterrorizava o interior de São Paulo não era 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). Em Dois Córregos, município de “origem caipira”, na região central do estado de São Paulo, o Corpo Seco foi associado a outro personagem folclórico, o “Unhudo”. De acordo com Guaraldo, o Unhudo é uma entidade fantástica de unhas grandes e Corpo Seco, que usa chapéu de palha e roupas esfarrapadas e assombra quem se atreve a roubar jabuticabas da mata da Pedra Branca. Segundo relatos, “quem o viu garante que por trás das roupas esfarrapadas está um Corpo Seco, já que seu couro não é encarnado. Desse modo, segundo se comenta, o Unhudo seria um morto-vivo” (GUARALDO, 2000, p. 7).

Em sua coletânea sobre cultura popular Alceu Maynard Araújo faz referência ao Corpo Seco. O relato de certa forma amplia a definição proposta por Oliveira; reforçando sua origem europeia, ao atribuir os malefícios a um estrangeiro de origem portuguesa, cujos atos egoístas resultaram em sua maldição e na subsequente transformação em Corpo Seco, após a morte.

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 (...). 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).¹¹

¹¹ Destacamos, também, 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).

Conforme revelam os estudos de Marcelo Rodrigues Jardim (2006), Tamara Guaraldo (2006; 2007) e João Pacheco Rodrigues (2016), as histórias sobre o Corpo Seco ainda se faziam presentes em regiões interioranas, no início do século XXI, principalmente entre os habitantes mais antigos, que continuariam a transmiti-los oralmente. Nas lendas que estudou, Rodrigues percebe a existência de elementos sobrenaturais, divinos e místicos referentes ao folclore nacional e ao catolicismo, religião difundida oficialmente no Brasil. Segundo ele, o imaginário popular de Cambira (PR) era regido por um conjunto de crenças coletivas enraizadas de elementos sobrenaturais. “Nessa âmbito, os acontecimentos mágicos, formados por personagens místicos, ocupam lugar singular nas suas narrativas. Na qual [sic] se torna possível considerar que as representações delegadas pela comunidade a esses personagens possam revelar alguns aspectos relativos à sua própria realidade” (RODRIGUES, 2016, p. 15). No imaginário popular de Cambira, o Corpo Seco figura como referência significativa, um mito da cidade, como narrou o memorialista Narciso Capelotto (1998):

O povo conta que na estrada que passa pela Mata de Ubatuba, ligando Cambira às fazendas dos arredores, aparece um Corpo Seco [esqueleto humano]. O fato aconteceu da seguinte maneira: existiu um fazendeiro muito rico, que estava muito doente, doenças esta que o deixou muito magro. Ele fez uma promessa à Nossa Senhora Aparecida que, se sarasse, iria até o seu Santuário em Aparecida carregado por quem quisesse para render graças e cumprir o prometido e que pagaria uma fortuna para quem quisesse levá-lo a pé, numa rede, pois não podia andar. Dois homens se comprometeram a levar o fazendeiro e no dia da saída colocaram-no numa rede, receberam a quantia prometida e seguiram estrada afora. Chegando à estrada ao lado da Mata, eles perceberam que o homem estava morto e resolveram deixar a “encomenda” dentro da mata e fugiram com o dinheiro. Foi o que fizeram, e nunca mais apareceram. Hoje corre a lenda que o Corpo Seco aparece para as pessoas pedindo para levá-lo até Aparecida do Norte. De todos que o viram, ninguém teve coragem de satisfazer o desejo do esqueleto (Capelotto *apud* RODRIGUES, 2016, p. 14).

Para Rodrigues, o Corpo Seco pode ser considerado como a lenda mais recorrente entre a população de Cambira. Nessa narrativa estão presentes elementos do catolicismo popular, como a promessa do “Corpo Seco” realizada a Nossa Senhora Aparecida, além do mistério da vida após a morte, o medo do sobrenatural e aspectos da fauna e da flora do local em que estaria sepultado. Ainda que haja discordâncias nos depoimentos colhidos por Rodrigues sobre o Corpo Seco, alguns pontos comuns validam o sentimento que a comunidade cambirense desenvolvia sobre eles (2016, p. 9 e 13) e também a vinculam às narrativas existentes em outras regiões do país.

A pergunta que fazemos a partir de um desses pontos comuns é: o que levaria o cadáver a ser renegado pela terra? A partir dos relatos de folcloristas analisados anteriormente, podemos identificar infração às normas do catolicismo – como o pagamento de promessas e a obediência aos mandamentos divinos, a exemplo de honrar pai e mãe –, e o descumprimento de elementos basilares dos funerais católicos – a exemplo do sepultamento cristão – como o cerne da punição *post-mortem* expressa na transformação de um morto em Corpo Seco. Essa resposta nos conduziu a uma reflexão acerca da relação entre as visões sobre assombrações, fantasmas e almas penadas e os elementos do catolicismo.

As almas penadas e o Corpo Seco

A concepção sobre a existência de fantasmas ou espectros após a morte de algumas pessoas não foi exclusiva do catolicismo, havendo registros desde a Antiguidade romana, mas sem possuir conotação religiosa. Seria com a emergência do cristianismo e a sua consolidação no período medieval, que as concepções sobre esses seres ganhariam contornos religiosos e se difundiriam ao longo do tempo. Vejamos brevemente alguns desses aspectos.

O culto rendido aos mortos na Antiguidade greco-romana era a melhor prova da imortalidade do homem e que, mesmo morto, ele continuaria a ter existência social ao retornar ao mundo dos vivos. Excluídos os casos em que os vivos invocavam os mortos para diversas finalidades, um espectro era em geral indesejável; o que tornava necessário excluí-lo do meio dos vivos, inserindo-o no seu devido lugar (MARLIER, 2006, p. 204). Para Lecouteaux (1999, p. 27), nem todo defunto seria perigoso; somente os que fizessem parte da categoria de “mal mortos”, pessoas que tivessem sofrido morte violenta (assassinato, justicados, suicidas), os que tiveram morte prematura (antes do tempo fixado pelo destino) e os que ficaram sem sepultura. Os diferentes modos de esconjurar os mortos se inscreviam em contextos muito precisos, especialmente dos chamados “mortos anormais”, como eram considerados aqueles que haviam morrido prematuramente. Tertuliano, por exemplo, afirmara que vítimas de morte prematura ou violenta deveriam

vaguear sobre a terra pelos anos que deveriam ter vivido. Acreditava-se que a morte por assassinato, acidente ou suicídio produziria inevitavelmente um espectro. No caso do assassinato, o motivo mais comum para o retorno seria pela necessidade de denunciar, manipular e às vezes punir o assassino, havendo casos em que o criminoso seria assombrado até a sua própria morte (MARLIER, 2006, p. 214-219).

Outro motivo para retorno dos mortos era a privação de funerais considerados decentes e de sepultura convenientemente cuidada para evitar a mutilação dos corpos. A negligência no culto aos mortos também poderia produzir fantasmas, devido a omissão dos parentes vivos que teria o efeito de acordar os mortos (MARLIER, 2008, p. 214-219). Claude Lecouteaux faz coro a essa afirmativa ao argumentar, com base em relatos de Ovídio, que em Roma, quando o culto aos mortos caiu em desuso em certo período, teria havido consequências tão funestas que os romanos o restabeleceram celebrando de novo as festas dos antepassados, como as *parentália* (LECOUTEAUX, 1999, p. 22) e as *lemuria*, em Roma, em maio.

Marlier argumenta ser um equívoco associar os retornados, na Antiguidade, a questões religiosas; tratando-se mais de uma distorção social que impediria a “passagem”, originando “mal mortos”: quando a justiça não havia sido feita por ocasião de um assassinato; quando um falecido não fora enterrado conforme os ritos vigentes ou uma sepultura tinha sido negligenciada por parentes dos mortos. As ações desses fantasmas eram consideradas disfunções sociais, na medida em que eles se instalavam em um lugar – casa, jardim, etc. – que não era o seu “lar” e se comportavam anormalmente com os vivos, às vezes assustando-os a ponto de lhes causar a morte ou doenças. Seria apenas por intermédio da restauração do equilíbrio social que os fantasmas poderiam retornar de onde vieram (MARLIER, 2006, p. 223).

A partir do fim da Antiguidade romana e do início do período medieval, é sabida a proximidade física que passou a haver entre vivos e os mortos, com a emergência, oficialização e consolidação do cristianismo, que inaugurou outro tipo de relação com os mortos, comparativamente ao que vigorava na Antiguidade. A proximidade das sepulturas e das casas sustentaria e justificaria a preocupação mais intensa que os cristãos tinham para com seus defuntos (SCHMITT, 1999, p. 18). Em que pese essa proximidade, já desde os primeiros escritores cristãos rejeitou-se o culto aos mortos prestado pelos romanos, por ser considerado pagão. Ao longo do período medieval se desenvolveriam diretrizes que serviriam para substituir as “gestas pagãs” pelas festas litúrgicas e para colocar os santos no lugar dos “bons antepassados” (LECOUTEAUX, 1999, p. 62).

Entre a época Carolíngia (séculos VIII-IX) e o século XI, a introdução dos livros da vida, das listas dos mortos, dos necrológios e dos obituários caminhou

paralelamente às ideias de Santo Agostinho e Gregório Magno, que enquadrariam religiosamente o retorno dos mortos. Nesta concepção, a morte não extinguiu as relações entre vivos e mortos, tornando necessário o auxílio dos vivos, especialmente de parentes e amigos como uma espécie de dever sagrado. No contexto dos séculos XI e XII os mortos se transformariam num ponto de debate nas disputas ideológicas que buscaram substituir o antigo culto romano aos mortos, considerado pagão, por ritos funerários e pela veneração dos santos (LECOUTEAUX, 1999, p. 63). Ao realizar esse movimento, a Igreja medieval manifestaria um paradoxo, pois se “nos primeiros séculos da nova religião manifestara grande reticência com relação à crença nos fantasmas, tomando-a como características do ‘paganismo’ e das superstições”, acabou explorando-a ao legitimar “os relatos de milagres e os sermões dos pregadores” na Baixa Idade Média (SCHMITT, 1999, p. 20-21). Processo que se deu justamente a partir do desenvolvimento da doutrina do Purgatório.

Nos percursos do além cristão, o *purgatorium* ocupa a posição de antessala do Paraíso. Le Goff (1995) situa sua construção processual no imaginário coletivo a partir do último terço do século XII, e imposição oficial no fim do século XIII (sendo aceito como dogma no Concílio de Lyon, em 1274). Tal ‘nascimento’ demonstra uma mudança das mentalidades e sensibilidades, reverberando numa reorganização da geografia do além e das relações entre os vivos e os mortos. O Purgatório nasceu oficialmente como um “terceiro lugar” para resolver um dilema que incomodava os cristãos, o jogo dual do destino da alma: a salvação no Paraíso, de alguns, e a perdição no sofrimento perenal no Inferno, de muitos outros. Os pecadores obtiveram a possibilidade de, após o tempo de purgação das impurezas da alma, serem elevados para o Céu. É importante considerar que para cada uma dessas *dimensões* do outro mundo (como a Igreja reconhece atualmente o além) há temporalidades que lhes são próprias. Para o Celeste e seu oposto, o Inferno, cabe à eternidade. No entremeio destes, há a dimensão temporal e temporária do Purgatório.¹²

Até o nascimento do Purgatório, quando só existiam duas possibilidades *post-mortem* para um defunto (ou ir para o Paraíso ou ir para o Inferno), era difícil para os cristãos acreditarem em “aparecidos” depois da morte (LECOUTEAUX, 1999, p. 57). Será especialmente sob ação dos monges de Cluny, na França, no século XI, que a memória dos mortos assumiria a forma litúrgica, com a fixação de data específica para sua comemoração no dia 2 de novembro, tendo o clero como intermediário (SCHMITT, 1999, p. 18; LECOUTEAUX, 1999, p. 63-64). Na sua *Legenda Aurea*, um dos escritos religiosos que mais contribuíram para solidificar estas concepções, Santiago de Voragine

¹² Sobre a devoção ao Purgatório no Brasil ver, entre outros, CAMPOS (2013) e PAIXÃO (2020).

afirmou a existência de três classes de almas que conheceriam a redenção graças aos sufrágios dos vivos: a dos homens que não haviam concluído sua penitência, a dos pecadores cuja penitência fora demasiado ligeira por ignorância ou esquecimento do sacerdote e a das pessoas possuídas por um excessivo amor aos bens temporais (LECOUTEAUX, 1999, p. 64). O que reforçou a ideia da necessidade de cumprimento de preceitos e rituais cristãos como condição fundamental para definir as relações entre vivos e mortos, as quais seriam progressivamente reguladas pelo eclesiástico e/ou sagrado em oposição ao considerado profano pelos membros da hierarquia eclesiástica. Com o passar do tempo, este será um marco do significativo aumento da influência religiosa e material da Igreja e dos clérigos sobre a sociedade leiga medieval. Como nos diz Schmitt, ela “permitiu inculcar nos fiéis uma moral religiosa centrada nas noções de pecado, de penitência, de salvação, que culminou, no fim do século XII, no ‘nascimento do purgatório’” (SCHMITT, 1999, p. 18).

Com a doutrina do Purgatório, todo cristão poderia esperar ser salvo com a condição de sofrer castigos reparadores, após a morte, “cuja duração e intensidade dependiam, de um lado, de seus méritos pessoais (suas boas e más ações e seu arrependimento no momento da morte) e, de outro, dos sufrágios (missas, preces e esmolas) de que seus parentes e amigos lançariam mão para a salvação daquela alma. No imaginário cristão, o sufrágio é uma forma de colaboração espiritual que os vivos atribuem aos mortos para ajudá-los na redução do tempo do sofrimento no Purgatório (LE GOFF, 1995). Na ausência de tais práticas, “o morto podia aparecer a um parente ou amigo para reclamar-lhe os sufrágios de que tinha a maior necessidade e pedir-lhe que cumprisse em seu lugar as obras pias necessárias à sua salvação”. Os relatos de fantasmas favoreceriam a promoção da liturgia dos mortos, o desenvolvimento da piedade, a atração das doações piedosas, “o reforço da influência da Igreja sobre a sociedade cristã”. É nesse contexto que, “preocupada em afiançar e organizar a solidariedade dos vivos e dos mortos, a Igreja deu então ampla repercussão aos relatos de fantasmas”¹³. À diferença das crenças tidas por pagãs entre os escritores cristãos, estes não seriam mortos maléficos originados apenas pela ausência fortuita do rito de passagem nos funerais romanos, mas aqueles que retornavam do além para se comunicar com os vivos na ambientação das “múltiplas disfunções possíveis da boa morte cristã” (SCHMITT, 1999, p. 19-23).

Nessa perspectiva cristã, as aparições dos mortos não eram a norma das relações entre os vivos e os mortos e passaram a se relacionar ao não cumprimento, de forma plena, do ritual de separação em relação a eles, o que implicava no tempo de purgação das

¹³ O termo “revenants” consagrado, em francês, por Jean-Claude Schmitt (1999), não tem tradução em português. Em espanhol, foi traduzido como “aparecidos”, ver Claude Lecouteaux (1999).

almas. O esquecimento (de parte) dos funerais e/ou dos sufrágios ocasionaria uma “perturbação do transcurso normal do rito de passagem da morte e dos funerais” de parentes e amigos, “por cupidez ou negligência, infringido as regras rituais e privado a alma do defunto do apoio salutar dos sufrágios dos clérigos”. O aparecimento do defunto também ocorreria para reclamar o apoio dos seus para superar suas provas no além por não ter cumprido a penitência completa antes de morrer (SCHMITT, 1999, p. 20; PAIXÃO, 2020, p. 22-23).

De forma parecida com as crenças romanas tidas por pagãs, os mortos apareceriam onde teriam vivido e onde se dera a ação que teria conduzido à morte anormal. A adaptação dessa crença pelo cristianismo foi no sentido de que a aparição ocorreria no lugar onde o pecado teria sido cometido e onde se daria a sua expiação. Por meio de diferentes anedotas, Santiago de Voragine demonstraria que a função principal das aparições de mortos era instruir os vivos, com base no pressuposto de que os suplicios que as almas do Purgatório suportavam fossem suficientemente espantosos para fazer com que as “ovelhas extraviadas” voltassem ao caminho da retidão (LECOUTEAUX, 1999, p. 62-64).

Esta foi a base das crenças cristãs que avançaram pela Época Moderna, mesmo após as Reformas Protestante e a Católica. Jean-Loïc Lequellec demonstra a persistência, nos séculos XVI e XVII, de relatos e costumes medievais em torno de *revenants*,¹⁴ que apareceriam a amigos e parentes vivos reclamando missas não realizadas e até mesmo mortalhas dignas, por terem sido inumados sem mortalha ou em panos de má qualidade (LE QUELLEC, 1995, p. 137-139), evidenciando a persistência da crença na inexistência de fronteiras claras entre os vivos e os mortos. Dois exemplos são a crença de que os mortos poderiam assediar os vivos até obterem a compensação pelos erros cometidos por esses últimos e a prática vigente em algumas regiões europeias de se “aprisionar” os cadáveres em seus túmulos para evitar que dali saíssem para “invadir” o mundo dos vivos¹⁵ (LE QUELLEC, 1995, p. 147-148).

¹⁴ Conforme Jean-Claude Schmitt (1999) e Guillaume Cuchet (2012), “revenants” é o termo usado para se referir às aparições de almas do Purgatório aos vivos.

¹⁵ Escavações em uma capela da aldeia de Tergnée (na Bélgica) revelaram cinco caixões do século XVIII, pertencentes aos Senhores de Faciennes, originalmente da Transilvânia, que apresentavam perfurações com um grande prego na altura do peito. Outro exemplo é a referência a um artigo do Jornal Le Matill, de 4 de janeiro de 1910, relatando o desenterramento do caixão de uma velha senhora da vila de Sujos, suspeita de retornar ao mundo dos vivos, e que foi desenterrada e perfurada com golpes de forquilha. Na Inglaterra, suicidas foram, por longo tempo, enterrados em encruzilhadas, com o corpo atravessado por uma estaca. Em 1994, arqueólogos da Universidade da Colúmbia britânica descobriram em um cemitério turco do século XIX, na Ilha de Lesbos, o esqueleto de um homem pregado em seu caixão por uma série de vinte estacas de metal de cerca de

A persistência dessa crença na Época Moderna conduziu a igual insistência da hierarquia católica em ver no fantasma um elemento cardeal do sistema do Purgatório, prova da existência desse “terceiro lugar” de onde os seres podiam retornar para implorar missas e sufrágios aos vivos (CALLARD, 2013, p. 1/14), num sistema de solidariedade entre vivos e mortos que se expressava tanto simbólica como materialmente; de modo que os *revenants* continuaram a ser postos a serviço de uma assustadora “pastoral do medo” que movimentaria o sistema de indulgências (CALLARD, 2019, p. 11). A prática das indulgências representaria um importante desdobramento da associação entre a crença nos fantasmas e a doutrina do Purgatório (PAIXÃO, 2020, p. 34).

A força desse sistema de representações na vivência do catolicismo pode ser dimensionada pelo impacto da crítica luterana que recebeu e que causaria o cisma protestante no início da Época Moderna (LEQUELLEC, 1994). A partir dos escritos de Lutero no século XVI, todo esse sistema medieval de relações entre os vivos e os mortos seria alvo dos ataques vigorosos dirigidos especialmente contra as indulgências, consideradas uma invenção vã de clérigos interessados em ganhos materiais, paralelamente à crescente proposição protestante sobre o caráter demoníaco das aparições dos mortos (LEQUELLEC, 1995, p. 133; PAIXÃO, 2020, p. 39-45).

Caroline Callard analisa densamente como a questão das aparições das almas do Purgatório ocupou lugar importante nos debates renascentistas, entre os séculos XVI e XVII, mais especificamente em tratados de espectrologia do período final do Renascimento. Segundo ela, se desde o século XIII, a questão da autonomia dos espectros em relação ao divino, a capacidade de o homem evocá-los ou fazê-los agir, o problema de sua natureza benéfica ou má foram algumas das tantas questões levantadas pelos teólogos nos vários escritos sobre o tema, a partir do século XVI, as aparições espectrais tiveram que enfrentar as críticas dos protestantes e o ceticismo dos estudiosos, fazendo com que a questão saísse do domínio da teologia e ganhasse mais autonomia como objeto de reflexão de pensadores de outras áreas, como a história, história natural, relatos de viagens e filosofia (CALLARD, 2013, 1/15 e 2016, p. 1).

É nesse âmbito que, na passagem do século XVI para o XVII, três fenômenos causariam uma reviravolta no modo como o fenômeno dos fantasmas era compreendido até então: o surgimento do pensamento cético e materialista para o qual a existência de “substância sem corpo”, como os fantasmas, era de difícil compreensão e comprovação;

87 centímetros. Há também registros de folcloristas da Eslováquia, Iugoslávia e Hungria relacionados a práticas de fins do século XIX de se enterrar (ou desenterrar para reposicionar o morto) um cadáver voltado com a barriga para baixo. Todos esses elementos evidenciam atitudes tomadas diante do receio de retorno do cadáver ao mundo dos vivos (LEQUELLEC, 1994, p. 147).

a crítica protestante que refutava a doutrina do Purgatório e, portanto, a concepção de retorno das almas; a inflexão da concepção teórica sobre os espíritos pelo desenvolvimento de uma nova espiritualidade, a partir do século XVII, marcada pela noção do exame de consciência que direcionará o lugar de combate aos espíritos para o próprio espírito do indivíduo (CALLARD, 2013, 2/15).

No bojo desse processo, o Concílio de Trento (1545-1563) reafirmaria a existência do Purgatório e muitos textos anti-luteranos passaram a explorar o terceiro lugar da escatologia católica como local de punição aos que debandassem para o lado reformado. Exemplos foram os relatos de revenants que teriam testemunhado o triste destino que aguardava os protestantes na vida após a morte, como o caso de uma certa Louise, sepultada perto de sua família, em Orleans, em 1534, que teria sido encontrada vagando na noite seguinte ao sepultamento, confessando que por ter se tornado luterana antes de sua morte havia sido condenada e, portanto, não poderia ser mantida inumada em solo consagrado (LEQUELLEC, 1995, p. 133).

Apesar desse tipo de relato, a Igreja católica pós-tridentina passaria a desencorajar a crença no retorno das almas. Segundo Callard, a Igreja romana hesitava entre sua vontade de manter a solidariedade entre vivos e mortos e a obrigação de se defender das acusações de superstições lançadas pelos protestantes. Esse aspecto pode ser evidenciado no silêncio do decreto do Concílio de Trento, publicado em 5/12/1563, em relação aos revenants quando, após reafirmar com força o dogma do Purgatório, interditou aos pregadores o enfrentamento às perguntas sutis dos fiéis relativas às almas purgantes. Nesse momento, a Igreja católica repugnava se servir de fantasmas (CALLARD, 2019, p. 19-20).

Com o avançar dos séculos, poderíamos nos questionar sobre de que modo o tema das aparições de almas continuaria – ou não – a se fazer presente no período contemporâneo. Guillaume Cuchet não duvidou que os fantasmas tenham estado muito presentes na cultura rural, e até urbana, do século XIX, quando ainda circulavam obras de cunho devocional sobre as almas do Purgatório (2012, p. 1). Aliás, ele desenvolveu vários estudos demonstrando a persistência do culto às almas do Purgatório na França no Oitocentos (CUCHET, 2005), mostrando que a concepção sobre o retorno dos mortos manter-se-ia muito mais importante do ponto de vista da devoção¹⁶.

¹⁶ Cuchet mostra como, em meados do século XIX, circulava mesmo entre os republicanos franceses, o livro "Tesouro das almas do purgatório", do clérigo bacharel em Teologia, Pierre de Laura, publicada pela primeira vez em Lyon, em 1810, e reimpressa, em Grenoble, no final do século. Dividida em oito partes, as duas mais importantes relacionavam-se às duas principais preocupações da piedade popular, que eram, por um lado, os meios de socorrer as almas no purgatório, e, por outro, "retorno das almas" - isto é, os fantasmas (CUCHET, 2012, p. 2)

Ao refletir sobre os fantasmas e seu lugar na cultura mágico-religiosa das áreas rurais do Ocidente, Cuchet se perguntou em que medida o culto ao Purgatório – que teve grande popularidade no século XIX¹⁷ – teria sobrevivido da antiga crença nos *revenants*. Para responder a essa pergunta, ele recorreu ao argumento de Jean-Claude Schmitt de que o Purgatório se tornou popular no Ocidente medieval apenas quando pôde se associar às crenças populares sobre a morte, cuja base eram as concepções da inexistência de uma separação radical entre corpo e alma e de que os mortos podiam vagar pela terra por um tempo após a morte quando poderiam se manifestar aos vivos. A partir do momento em que as populações do Ocidente compreenderam que a oração e as missas pelos mortos poderiam ajudar a se livrar de fantasmas ou, pelo menos, limitar suas idas e vindas entre o além e o mundo terreno, o Purgatório teria provado sua utilidade e seu futuro estava assegurado. Com base nessa constatação, Cuchet afirma que se o culto ao Purgatório nasceu, ao menos em parte, da crença em fantasmas, ele continuou a viver desta crença ainda no século XIX. Tanto o clero católico oitocentista sabia disso que continuava a elaborar obras relativas ao tema, como as que ele investigou para o Oitocentos francês (CUCHET, 2012, p. 3).

A partir dessa análise, Cuchet conclui que a crença em fantasmas era a verdadeira força motriz da crença no Purgatório e que, sem aquela, esta entraria em colapso rapidamente. Não se pode negligenciar que, a partir da década de 1850, a Igreja católica soube renovar a pastoral do Purgatório, se adaptando às novas sensibilidades coletivas, fazendo com que as orações pelos mortos se revertissem em uma das formas mais populares do culto romântico aos mortos nos cemitérios do século XIX, expresso na devoção familiar à memória e ao túmulo dos seus antepassados. Orar pelos mortos passou a ser considerada uma forma de pensar neles no trabalho de luto, como forma de obtenção de consolo diante da perda. Nesse sentido, o medo dos mortos não era mais o único motor da devoção às almas do Purgatório, mas também a necessidade de consolo que se intensificou com a revolução da afetividade familiar do Oitocentos, que via na oração uma forma adicional de manter contato com os falecidos que saíam cada vez menos do além (CUCHET, 2012, p. 4).

Outra de suas conclusões foi sobre o tipo de relação entre a crença e o catolicismo na época contemporânea. As almas do Purgatório dariam aos vivos sinais

¹⁷ Uma das teses mais importantes de Guillaume Cuchet, se não a maior de suas contribuições para a historiografia da morte no Ocidente é a argumentação de que, embora nascido na Idade Média, o Purgatório nunca fora tão popular como no século XIX, tendo conhecido uma renovação espetacular em torno de 1850, cujos efeitos se fizeram sentir até o início do século XX. Dentre as explicações para esse renascimento, o autor elenca: a força do culto familiar de memória aos mortos

sensíveis do seu sofrimento. O que em geral resultava em aborrecimentos e vários problemas que conduziam à busca de proteção por meio da multiplicação de orações, missas, borrifadas de água benta, bênçãos e peregrinações. Deste modo, as almas do Purgatório se manifestariam por uma série de sinais e sons que normalmente eram muito mais percebidos quando não eram vistos e o recurso aos adivinhos, curandeiros e feiticeiros, como personagens familiares às áreas rurais, permitia identificar as causas de problemas cotidianos e indicavam soluções geralmente ligadas ao cristianismo oficial, tais como orações e missas. Nas áreas urbanas, tal fenômeno se manifestou na emergência do espiritismo, na segunda metade do século XIX. Dependendo da região, os laços com representantes da Igreja católica francesa eram mais ou menos estreitos; a ponto de certos adivinhos aconselharem o pedido de missas a seus clientes, enquanto outros sugeriam orações. Em algumas regiões, os párocos eram tidos por feiticeiros e a população os distinguia em virtude de seu suposto poder sagrado; ou seja, sua capacidade de regular certos tipos de problema ou prevenir as intempéries (CUCHET, 2012, p. 5-6).

As populações francesas demonstravam ser ainda muito apegadas aos ritos de passagem que conduziriam à salvação. Não por acaso, muitos fantasmas seriam mais precisamente indivíduos que teriam “perdido” um dos ritos, tais como o batismo, casamento ou últimos sacramentos devido a uma morte súbita ou ao suicídio. O fantasma também expressaria o retorno daqueles que não respeitaram os pactos em vida, que não saldaram suas dívidas, que violaram a honra e que pudessem ter culpa nas pequenas comunidades rurais plenas de regras e tabus (CUCHET, 2012, p. 7). Aspecto importante destacado pelo autor é o de que essa crença nos fantasmas pertenceria a um universo material que tinha como centro o medo das “coisas noturnas”, que se constituía num importante componente de todas as histórias de fantasmas e aparições, mesmo no século XIX, sujeitando as populações às mesmas restrições materiais e psicológicas que os períodos anteriores. Um medo que ganhava proporções amplas pela dispersão das casas ampliando a sensação de insegurança, pelo ambiente cercado de nevoeiro, floresta, animais selvagens e toda uma gama de animais que poderiam representar espíritos (CUCHET, 2012, p. 7).

Esses vestígios da crença em fantasmas no Oitocentos também foram identificados por Caroline Callard. Segundo ela, as observações etnográficas do antropólogo Edward Tylor o levaram a afirmar que o espectro continuava a existir nas sociedades de fins do século XIX, manifestando-se em três territórios intelectuais: na hagiologia cristã, no folclore popular e no espiritismo. Foi inclusive em relação à crença

a partir dos túmulos cemiteriais e a ação da Igreja católica de contrapor à expansão do espiritismo na França e na Europa (CUCHET, 2005).

em fantasmas que Tylor realizou seus primeiros experimentos etnográficos, ao evocar testemunhos diretos de pessoas conhecidas que relatavam visões de fantasmas que teriam aparecido após a morte de entes queridos. Para ele, se, por um lado, o avanço da ciência e o processo de objetivação nas sociedades ditas civilizadas possibilitaram evacuar a “crença teórica” nas aparições, por outro, não eliminaram a sua presença. O que o fez cogitar que a crença em fantasmas estava na origem da religião dos homens e do que restava de sua natureza primitiva nas sociedades civilizadas (CALLARD, 2016, p. 5-7).

Ao construir uma tipologia das manifestações de fantasmas no Oitocentos, Cuchet diferenciou três tipos de casos. Primeiramente, o do *revenant* propriamente dito, que tinha aparência de alma do Purgatório, geralmente reclamando orações, demonstrando que, apesar de seus esforços, a Igreja católica não conseguiu eliminar a crença neste tipo de aparição. Daí a crença em figuras híbridas de mortos que tinham aparência de alma do Purgatório, embora preservassem formas assustadoras, alguns dos quais promoveriam agressões psicológicas aos vivos. Antigos elementos da diferenciação dos fantasmas se fariam presentes, variando entre os que não tiveram morte natural (como suicidas e os que haviam morrido no mar), os que “perderam” um rito de passagem (como crianças que morreram sem batismo, noivos ou recém-casados, morte súbita) e os que tivessem alguma dívida ou culpa. Os fantasmas das duas primeiras categorias corresponderiam aos que poderiam ser qualificados como genéricos e os da terceira como vinculados ao “luto complicado”, de caráter mais pessoal. A crença nesta última categoria de fantasmas reverberava, na teoria psicanalítica, os estudos de Freud sobre o luto (CUCHET, 2012, p. 8; AMORIM, 2003).

Um segundo tipo de manifestação predominante na segunda metade do século XIX era o da própria alma do Purgatório que conseguira se desprender de uma característica fantasmagórica, enquadrando-se no universo da teologia católica oficial, ao aparecer aos vivos com autorização expressa de Deus, demandando orações e alertando os vivos contra os riscos do Inferno e do Purgatório. Embora, inicialmente, suscitasse uma reação de medo, essa diferiria das vigentes no período anterior ao Oitocentos por não perdurar, extinguindo-se a partir do momento em que o vidente cumpria o que se esperava dele (CUCHET, 2012, p. 8-9).

O terceiro tipo de fantasma seria mais raro nos relatos de aparições desse período, embora muito presente nas práticas de devoção. Tratava-se de um morto muito grato pelas orações realizadas pelos vivos, não tanto por estes o imaginarem no Purgatório, mas por pensarem antes de tudo no morto e se consolar da sua ausência por meio da oração. A crença neste tipo de alma purgante se diferenciava da ideia de sofrimento presumido do morto, retratando casos de mortos que apareceriam aos vivos

apenas para cumprimentar o ente querido antes de ascender ao Céu (CUCHET, 2012, p. 9).

Do que foi analisado anteriormente, poderíamos questionar sobre até que ponto as crenças em fantasmas teriam efetivamente se transformado ao longo do tempo. Para além das mudanças que o cristianismo representou em relação à Antiguidade romana, é possível perceber diferenças tênues ao no longo período cristão, com os novos delineamentos da crença conforme as diferentes conjunturas. Talvez, o contexto mais marcadamente particular seja aqueles em que se deu o intenso avanço do processo de industrialização, urbanização e de outras transformações pelas quais as sociedades ocidentais passaram nos séculos XX e XXI, cuja marca seria o esvanecimento da crença. O próprio Cuchet afirma que quase não se falava mais de aparições de almas do Purgatório no catolicismo ocidental de fins do século XX, apesar de ser possível encontrar aqui e ali vestígios significativos de revelações da antiga religião, como as da mística austríaca, Maria Simma, vidente das almas do Purgatório que morreu em 2004¹⁸ e que contava histórias de aparições muito semelhantes às que Cuchet lia nas suas fontes do século XIX (CUCHET, 2012, p. 10). Para essa vidente, “a maior ‘queixa’” das almas eram “as de que são quase completamente esquecidas pela família e pelos seus entes queridos” (SIMMA, 1998).

Diante disso, o autor se questionou sobre quando e por quais razões se produziu essa desafeição em relação às aparições de almas. Sem pretender esgotar a questão, propôs algumas respostas. Uma delas se relacionou à eletrificação do campo, iniciada na França, após a Primeira Grande Guerra. Medida que representou um significativo ponto de inflexão nesse sistema de crenças, afastando o medo de fantasmas em uma ou duas gerações. Outra diz respeito às modificações nas concepções sobre as aparições, a exemplo da do teólogo dominicano Yves Congar e sua violenta acusação feita, em 1949, contra as antigas formas de devoção ao Purgatório que o associava à tortura e gemidos das almas na prisão em que se encontravam (CUCHET, 2012, p. 10).

No que diz respeito à segunda metade do século XX, para além do processo de secularização, Cuchet sublinha duas mudanças importantes entre as causas da desafeição em relação aos fantasmas. Primeiramente, a transformação do catolicismo já antes do Concílio Vaticano II (entre 1962 e 1965), quando quase não se falava de aparições de almas do Purgatório na Igreja Católica, da mesma forma que quase não se falava mais sobre o Purgatório, ainda que o dogma fosse mantido e continue a aparecer no catecismo. Para explicar melhor essa mudança ele afirma que, no século XIX, havia duas

¹⁸ A esse respeito, ver <http://www.medjugorjeurgente.com.br/?cat=73&id=77>. Para mais informações sobre ela, ver também <http://www.santosebeatoscaticos.com/2015/02/serva-deus-maria-simmas-irgem-e.html>. Acesso a ambos os sites em 09 fev. 2021.

versões do Purgatório: uma rigorista, que o concebia como o "Inferno sem eternidade", e do qual se poderia sair, e uma mais doce e mística, que o concebia como uma espécie de “noviciado do além” no qual se entrava voluntariamente para se purificar antes de chegar ao Céu. Segundo Cuchet, foi essa a versão predominante no século XX, que é menos compatível com a crença nas aparições das almas do Purgatório, pois não faria sentido que os mortos reclamassem auxílio aos vivos para sair de um lugar no qual entraram e permaneceriam voluntariamente. A segunda transformação diz respeito ao desaparecimento da crença em fantasmas e a relativa pacificação dos vivos em relação aos mortos, nas sociedades contemporâneas, num fenômeno que removeu boa parte daquela base antropológica e emocional em torno das antigas concepções sobre o Purgatório. Um aspecto que Cuchet menciona para fundamentar essa argumentação é a subsistência da crença no Purgatório nas regiões em que ainda vigora o medo dos mortos e a adoração aos ancestrais, a exemplo de países africanos (CUCHET, 2012, p. 11).

Esse percurso histórico evidenciou aspectos importantes das crenças católicas nas aparições de almas penadas e assombrações no âmbito do cristianismo ocidental que reverberaram no Brasil e nos possibilitam compreender melhor a relação entre o catolicismo e as narrativas sobre o Corpo Seco.

Para identificar essas relações e as aparições de fantasmas, recordemos algumas das atitudes tomadas em vida que, nas versões da narrativa vistas anteriormente, teriam impedido a terra de consumir certos defuntos, transformando-os em almas penadas: os mortos sem penitência; o excomungado; o amaldiçoado pelos pais; o que repudiara a Igreja; o mau filho; o filho que havia desrespeitado o quarto mandamento de Deus, que mandava honrar pai e mãe; o avarento; os que cometeram atos egoístas; o incestuoso; os que morreram em pecado sem ter recebido o perdão divino; os que descumpriram promessa a santo. A maioria absoluta das práticas que aqui relembramos se referem a infrações às normas do catolicismo que, conforme vimos anteriormente, se constituíram na base da transformação de um morto em alma penada.

No mencionado poema sobre “alma penada”, que Melo Moraes Filho publicou em 1869, identificamos inicialmente a associação daquela alma a um fantasma “suspenso no ar”, que aparecia “à noutinha” e espantava os passantes ou viajantes que pernoitavam “num caminho”. O poema trata da conversa entre uma neta e sua avó, na qual esta conta a história de uma “sombra terrível”, que crescia no ar “longe dos céos a vagar”; ou seja, longe do Paraíso. Na sequência da associação da alma penada ao catolicismo, a avó pediu que ambas rezassem uma Salve Rainha antes de ela começar a contar a história do fantasma. Segundo a avó, há anos um “homem tão renegado” morrera sem nunca ter confessado. Era um “maldito opulento”, “tão cheio de presunção” que recusara uns bentinhas da Virgem da Conceição. Não beijava a mão do cura (pároco) quando este

passava e, na iminência da morte, não deixou “quatro patacas” para se dizer uma missa (MORAES FILHO, 1869, p. 2). O desdobramento dessas más ações se daria após a morte do pecador, como se vê nos versos: “Quando aquelle excomungado / à sepultura baixou, / Chovia tanto que a chuva / Toda a cidade inundou / E parecia que o *demo* / Nas asas dos furacões / Era quem vibrava os raios / Quem despedia os trovões. /”. No grande temporal ocorrido por ocasião da morte e sepultamento, podemos ver sinal da maldição que ele sofreria após a morte. Ante a pergunta da netinha sobre como seria possível apagar o delito daquele homem, a vó respondeu que seria necessário: “Rezar depois de um Bendito. / Mas só não isso; o bom cura, / Com pena do tal demônio, / Pede esmolas de dez missas / Aos servos de Santo Antonio.” Frente a pergunta da neta sobre se, mesmo após as orações, o fantasma não voltaria perdido, a avó afirmou que o “padre me disse / Que póde inda ter perdão”. Ao que a neta retruca: “Então, vovó, meus pombinhos / Eu vou à praça vender.”. Em resposta a avó diz: “- Vae que os rosários não bastam / P’ra tanto ao céu merecer.”. Ou seja, não bastava rezar o rosário para a alma alcançar o perdão. Além de a avó ir ao seu oratório cantar com todo fervor em prol daquele morto, ela jurava que no dia seguinte “três missas / Hei de ouvir com devoção / E dar o dinheiro [que a netinha apurasse com a venda dos pombos] ao cura / Tudo por tua intenção. / Mas enquanto vae à feira [vender seus pombinhos] / E volta a minha netinha, / Pelo sinal... Credo em cruz / Bemdicto... Salve! Rainha! /” (MORAES FILHO, 1869, p. 2).

Neste poema, Melo Moraes Filho apresenta vários dos elementos analisados anteriormente sobre a produção do fantasma no âmbito do catolicismo. Não só a desobediência, mas o repúdio às doutrinas católicas, transformaram aquele pecador em alma penada, sendo necessárias orações, missas e doações à autoridade religiosa local (o cura) como forma de ajudar aquele amaldiçoado a alcançar os Céus. Escrito no fim do século XIX, esse poema explicita elementos da produção de fantasmas segundo as crenças do catolicismo brasileiro. Neste se acreditava que os que morressem devendo promessas a santo e dinheiro aos vivos, os que ficassem insepultos ou cuja família não pusesse luto e, principalmente, os que partissem em circunstâncias trágicas, repentinamente ou sozinhos, sempre sem a devida assistência religiosa, poderiam se tornar almas penadas; exigindo auxílio dos vivos. Conforme João José Reis, em uma região do interior de São Paulo, até fins dos anos de 1980, levantava-se uma cruz onde quer que fosse detectada a aparição de uma alma penada como pedido de ajuda aos transeuntes. Prática que já fora observada por um viajante europeu em Minas Gerais, entre 1814-5, como costume generalizado no Brasil para lembrar aos vivos que rezassem padres-nossos com o objetivo de “resgatar do Purgatório as almas das pessoas mortas sem o viático do Purgatório” (REIS, 1991, p. 204). Ainda segundo Reis, os pedidos feitos

pelas almas penadas aos vivos “se concentravam” nas coisas mais simples a que “teriam direito”: sepulturas, confissão, orações e, principalmente, missas. E é a partir deste aspecto que “a tradição popular se encontrava com a doutrina da Igreja: na medida em que esta prescrevia o sacrifício da missa como o recurso mais apropriado ao resgate das almas do Purgatório” (REIS, 1991, p. 204). O que nos leva a cogitar que os relatos dos folcloristas anteriormente mencionados repercutiam cristalizadas concepções presentes no catolicismo desde o período colonial, segundo as quais o não cumprimento das exortações eclesiais quanto à chamada “boa morte” traria consequências ruins para o morto – o que, certamente, não excluía a presença de elementos culturais indígenas¹⁹ e africanos²⁰.

A associação da errância de uma assombração ou alma penada (como pudemos ver na expressão do poema de Melo Moraes Filho que falava em “vagar” “suspenso no ar”) ao não cumprimento dos ritos fúnebres após a morte foi proposta por Arnold Van Gennep em sua análise das sociedades tradicionais. Nestas, os ritos fúnebres eram cerimoniais importantes para propiciar a passagem da vida à morte em três etapas: a separação do morto da vida terrena, o período de margem no qual o que podemos aqui chamar de alma se encaminhava para o “outro mundo” e a sua incorporação no mundo dos mortos. Segundo Gennep, em diversas sociedades tradicionais os indivíduos para os quais não fossem devidamente executados ritos fúnebres teriam como destino uma existência post-mortem lamentável, sem poder jamais penetrar no mundo dos mortos nem se agregar à nova sociedade constituída (VAN GENNEP, 2011, p. 138). Ao não se incorporar no mundo do além, aquela alma ficaria vagando na terra. Este princípio nos ajuda a compreender as crenças construídas ao longo da história do catolicismo sobre a

¹⁹ Na religião tupi-guarani, a morte ritual do guerreiro capturado significava a sua consagração máxima (AGNOLIN, 2005, p. 313). A esfera do sobrenatural regia o mundo dos vivos, assegurando a ordem social. A religião gravitava em torno da crença na chamada “terra sem mal”, acessada por meio da experiência da “boa morte”, a morte ritual. Em contraste, a morte de causas naturais despertava o medo da decomposição física, que, ao invés de ressaltar os valores guerreiros, revelava a frágil interface da condição humana. Caso a alma de um índio fosse ameaçada no percurso à outra vida, o corpo recém-sepultado estaria sujeito à ação maléfica do espírito Anhangá, associado aos espíritos dos mortos, uma mescla de imagens de selvageria, belicosidade, podridão e aparência cadavérica (KOK, 2001, p. 28 e 45-6).

²⁰ Segundo Arthur Ramos, a “evocação das almas surgiu dos ritos funerários dos malês e dos outros negros fetichistas, gêge-nagôs e bantos. Para o primitivo, os mortos têm uma existência, como os vivos, e às vezes essa distinção não é mesmo possível. Espíritos podem surgir em aparições reais, como se fossem pessoas de carne e osso. [...] os mortos, para o primitivo, são vivos de uma outra espécie. [...] Portanto, os mortos exigem obrigações como se fossem vivos. A primeira destas obrigações são os ritos funerários, usados em todos os agrupamentos primitivos. Dos negros africanos que entraram no Brasil, encontramos exemplos de ritos funerários, nas obras dos autores citados, entre sudaneses e bantos” (RAMOS, 1940, p. 211-222).

importância de se morrer bem, seguindo as doutrinas e normas cristãs, como a obediência a preceitos a exemplo da execução de ritos funerários.

O bem morrer e o cumprimento dos ritos dessa passagem significam, no catolicismo, dar sentido e sequência à escatologia cristã. Tendo tempo para preparar a morte, realizar os últimos desejos e resolver suas pendências entre os vivos (a exemplo de questões envolvendo dinheiro, perdão, segredos e heranças), bem como tendo recebido os ritos fúnebres tocantes ao corpo e ao sepultamento em lugar certo, o morto poderia seguir a ordem cristã do tempo, segundo a qual o corpo voltava ao pó e a alma realizava a passagem para o outro mundo, adentrando o sofrimento eterno do Inferno ou o temporal no Purgatório. Após o tempo enigmático da purgação dos pecados, uma vez tendo obtido o auxílio dos sufrágios que abreviariam a estada naquele “terceiro lugar”, a alma poderia seguir para o Paraíso. Para as almas que não obtivessem a purgação antes da Parusia, restaria aguardar pela Ressurreição para, junto com os vivos, se destinarem ao Juízo Final (um signo do tempo) quando, segundo esta concepção escatológica, os vivos e os mortos que não tivessem o Inferno como destino acederiam à vida plena na eternidade celeste.

Em virtude do privilégio de religião oficial conferido pelo Padroado à Igreja católica, os ritos fúnebres católicos predominantes no Brasil do período colonial até fins do século XIX foram herdados do cristianismo europeu ocidental, desde o medievo, conformando as práticas e representações consideradas oficiais diante da morte.²¹ Por séculos, este sistema de representações escatológicas determinou ser o momento da morte a principal ocasião para que os fiéis praticassem efetivamente os ensinamentos eclesiásticos católicos da preparação para o “bem morrer”, destinado a “acertar as contas com Deus para que, no momento do Juízo, não houvesse empecilhos à salvação de sua alma. Segundo Claudia Rodrigues, esta era uma “boa morte”, que se opunha à “má morte” ocorrida de forma repentina, sem tempo de preparação com antecedência a fim de estabelecer os rituais necessários. “A possibilidade de não se alcançar o objetivo último, que era a salvação, explicava o medo que diziam ter da morte”, pois no mínimo, havia o risco de ir para o Purgatório “expiar, transitoriamente, os pecados leves e, no caso extremo, ir para o Inferno, onde as penas seriam eternas” (RODRIGUES, 2005, p. 40).

O medo associado à noção de pecado se constituiu na base da crença em assombrações e fantasmas em sociedades de matriz católica, como o Brasil (BEZERRA, 2011, p. 79), evidenciadas nos relatos que estudiosos do folclore brasileiro nos legaram desde pelo menos a década de 1860, a se considerar o poema de Melo Moraes Filho aqui

²¹ O que não excluía, obviamente, níveis de não enquadramento em alguns casos que, no entanto, constituam-se na minoria, principalmente dada a confessionalidade das monarquias ao longo da Época Moderna.

analisado, até as décadas finais do século seguinte, retratadas por eles na imprensa e em livros sob a forma de poesias, contos, cordéis, lendas, canções.²²

Quando analisamos o tema na dimensão do tempo, uma das questões que surgem é sobre sua transformação e a configuração da crença em fantasmas e assombrações na sua relação com o catolicismo. No primeiro caso, Maynard Araújo defendeu a tese do desaparecimento das narrativas sobre o Corpo Seco naquele momento em que escrevia. Segundo argumentou, pouca gente a conhecia no início dos anos de 1970 e era provável que a geração infantil a desconhecesse (ARAÚJO, 1973, p. 167 e 183). É bem provável que essas afirmações se relacionassem ao processo de transformações sociais, econômicas e políticas da sociedade brasileira – similares às europeias mencionadas anteriormente –, no contexto da intensificação da industrialização, da urbanização e da massificação da cultura, que fizeram com que aqueles costumes tradicionais se mantivessem em nichos presentes em regiões do interior brasileiro mais afastadas dos centros urbanos. Talvez, sua proposição tivesse como base uma visão cristalizada da história, muito partilhada pelo movimento folclórico (1947-1964)²³, como propôs Sandra Bezerra em seu estudo sobre assombrações do Cariri, no Ceará (BEZERRA, 2011, p. 116). Segundo ela, essa perspectiva tem como pressuposto a concepção de que tradição é algo estabelecido e cristalizado, “coisa que não muda”; daí a atuação em “registrar as crenças, hábitos e costumes antigos, que, pretensamente, estariam em risco de serem perdidos, uma vez que concebiam a tradição como algo que tinha ficado no passado e a ele pertencia”. Divergindo dessa visão, Bezerra busca romper com a concepção das narrativas de assombrações como expressões fechadas e como elementos que expressam apenas uma cultura (BEZERRA, 2011, p. 116).

A complexidade da questão pode ser vista no desenvolvimento de novos tipos de registros da crença em fantasmas e assombrações no Brasil no final do século XX. À diferença dos relatos dos antigos folcloristas, os novos são procedentes dos programas de pós-graduação que se disseminaram pelo país a partir da década de 1980 e que desenvolveram trabalhos de campo com perfil mais acadêmico. Por intermédio desses trabalhos, podemos perceber traços da antiga crença em assombrações, como o Corpo Seco, entre fins do século XX e as primeiras décadas do XXI.

A pesquisa de Marcelo Bernardes, é um desses estudos que enfocam a “interconexão entre o mundo dos vivos e o dos mortos” no nosso século XXI e constata a crença de que “almas penadas se comunica[va]m com os seres humanos”, na região de

²² Um dos primeiros trabalhos desenvolvidos no Brasil dedicado à morte, o morrer e os mortos na literatura de cordel foi a tese de doutorado em História Social de Marinalva Vilar de Lima (2003; 2020).

²³ A esse respeito, ver Bezerra (2011, p. 116-117).

Caldas, em Minas Gerais, entre 2012 e 2017. Segundo o autor, essa crença lhe pareceu “uma herança portuguesa e europeia marcada pelo medo e que desembarcou na América Portuguesa convergindo-se com as representações das etnias nativas e africanas” (BERNARDES, 2017, p. 61). Nesse ponto, podemos nos perguntar se nesses estudos ainda se verificam traços da associação entre a crença e as doutrinas católicas.

Durante sua vivência na comunidade estudada, se defrontou “com diversas possibilidades interpretativas que procuraram explicar as aparições das almas penadas, como sofrimento, dor, pecado e apego à materialidade na vida terrena, sendo esta última uma convergência com o espiritismo”, além da recorrência do Corpo Seco como punição pelos maus tratos aos pais, sobretudo às mães (BERNARDES, 2017, p. 62-64). Ao relacionar os contos de assombração ao catolicismo popular²⁴, Bernardes argumenta que tais narrativas “serviram como forma de transmissão dos princípios católicos”, ainda que na interação com outras religiosidades e como parte do discurso religioso que ainda orienta as pessoas sobre noções de pecado, em contraponto às perspectivas racionais contemporâneas que prometem explicar a realidade imediata, “sobretudo se considerarmos seus avanços nestas últimas décadas” (BERNARDES, 2017, p. 69 e 74). Ao incorporar grupos de jovens para compreender de que modo a crença se transforma na sociedade contemporânea, destacamos uma entrevista feita a uma estudante em setembro de 2015, que disse usar a Internet como forma de entretenimento, gostar de filmes produzidos em Hollywood, apreciar *rock*, mas que também possuía conhecimento das narrativas de assombração e reproduzia o discurso religioso que orientava as pessoas sobre o pecado. Segundo ela, havia um rapaz que maltratava a mãe e havia batido nela com a sela de um cavalo. Logo em seguida, “ele sofreu um acidente e contam que ele voltou, mas que ele tem corpo de animal, mas a cabeça é dele mesmo” (BERNARDES, 2017, p. 74).

Nas narrativas de assombrações que Bernardes registrou foram identificados elementos de permanência de crenças sobre alma penada do período colonial brasileiro, mas que perpassaram “por processos de tradução cultural e transformações ao longo dos séculos”. Uma das conclusões a que Bernardes chegou a esse respeito é que “a crença nas assombrações tem passado por transformações históricas, nas quais os agentes exercem papéis fundamentais”, colocando “a cultura em movimento”. As “modificações na relação dos jovens com as narrativas de assombração podem ser vistas na performance” do contar, “no sentido de que seus contos são relativamente menos detalhados e no

²⁴ A definição de “catolicismo popular” com a qual Bernardes opera se aproxima da nossa, que o considera como aquele que extrapola os limites do catolicismo oficial. Sendo, pois, uma visão que considera como parte das diferenças entre o prescrito e o vivido, entre o sagrado e o profano (BERNARDES, 2017, p. 62).

pequeno número de histórias” que eles demonstraram conhecer, o que permitiu ao autor “refletir que o medo e a religiosidade, elementos edificantes da crença, passaram por alterações diante da apropriação de outras formas culturais e discursos” (BERNARDES, 2017, p. 76-77).

Exemplo desta maleabilidade a que se refere é uma narrativa da mula-sem-cabeça, “cuja representação comumente pode ser naturalizada a ambientes rurais e escuros”, mas que apareceu renovada em sua pesquisa de campo habitando ambientes urbanos e iluminados do século XXI. O que lhe levou a afirmar que “representações sobre essas criaturas podem adquirir uma tonalidade de explicação da realidade em momentos nos quais os parâmetros racionais não parecem apreender o real de forma satisfatória”. A complexidade dessa questão se evidencia na afirmação do autor de que “a urbanização, observada como inevitável e natural, não pode ser pensada como um processo de desaparecimento do mundo rural como modo de vida” (BERNARDES, 2017, p. 66). O que o levou a concluir não ser possível conceber a presença dos contos de assombração no cotidiano local como algo fadado ao desaparecimento no mesmo processo e que as culturas humanas vão se tornando homogêneas, no contexto de globalização (BERNARDES, 2017, p. 77).

Trabalhos como estes sugerem a persistência de representações acerca da almas penadas, fantasmas e assombrações, ainda no início do século XXI em algumas regiões do Brasil, em especial nas mais afastadas dos centros urbanos. Maurício Cesar Menon (2008, p. 117) afirma que as histórias brasileiras de fantasmas ocupam especialmente o ambiente rural. Enquanto “a literatura inglesa revela os fantasmas habitando castelos ou casarões seculares, a brasileira os insere nas matas, em taperas ou à margem das estradas”. É nessas áreas rurais, a exemplo da Caldas, de Minas, estudada por Bernardes, em que se dá o amálgama entre a religiosidade católica e a vida campesina, permitindo “determinados ritos da cultura popular continuassem vivos na contemporaneidade, sobretudo porque o município mantém essa base rural” (BERNARDES, 2017, p. 55).

No Brasil do século XXI, as narrativas sobre aparições de almas continuam povoando as crenças dos brasileiros e, em muitos casos, continuam aparecendo em muitos lugares e de muitas formas, algumas delas inimagináveis, como é o caso da alma que guiou uma sacola plástica pelos ares, dentro do Cemitério Público Nossa Senhora da Piedade, na cidade do Crato, e os motoqueiros fantasmas que percorriam as ruas de Juazeiro do Norte, ambas cidades situadas no sul do Ceará (SANTOS, 2017a). Conforme Santos (2017a), as aparições dos mortos são signos do tempo e no tempo. Seguindo essa linha de raciocínio, é possível problematizar as temporalidades presentes nas narrativas orais sobre as aparições dos mortos. Tal ordem cristã do tempo, no sentido apresentado por François Hartog (2013), é o novo a partir do qual uma rede de significados foi

construída e atribuída à presença dos mortos entre os vivos, bem como suas passagens para e nas dimensões do além cristão. Nesse entendimento, os ritos fúnebres são considerados ritos de tempo e de espaço (MARTINS, 1983). Do mesmo modo, os momentos do nascimento e da morte estão intrínsecos numa ordem cristã do tempo. Sobre um mosaico de práticas fúnebres e crenças relacionadas à morte e ao morrer, bem como às aparições dos mortos e suas passagens no outro mundo, o tempo é um signo enigmático e um instrumento de Deus, ordenador do princípio e do meio no qual vivemos (com os mortos), e do fim que virá com o Juízo Final.

Nessa contextura, os signos presentes nas narrativas sobre o Corpo Seco demonstram suas forças entre continuidades e ressignificações, como vemos nas palavras de Maria Generosa, agricultora e dona de casa, de 81 anos, viúva, residente na cidade de Porteiras/CE. Quando entrevistada, ela disse ter visto, por duas vezes, corpos secos:

*Dona Maria: Eu já vi corpo seco. Ave Maria. [...]. É porque é a sorte, que nasce já com aquela sina não é. Que a terra não come. Fica seco, couro com osso. Ali, seco, seco, já vi, aqui. Ai mesmo eu já vi dois corpos secos. Agora, os santos o povo tira, tira escondido né. O seco é um. E o santo fica do jeitinho que morre. E o seco vai e seca, fica só o chocalho. [...]. Ai um dia eu entrei no cemitério. Quando eu entrei me deparei com uma capelinha, que tinha. Tava sim, eu conheci: um corpo seco. Ai eu disse: - uhh só falta um chapéu de couro né [Risos]. Seco, seco, lá, duro, fica é duro. Outra vez vi um de uma mulher. Há muito tempo, morto, enterrado. Foro cavar a cova, tiraro e botaram aculá, seco, pro povo ver, saber de que família era. Outra vez foi uma velha. Eu cheguei tava a velha no caixão. Cheguei e o homem tirando assim uma italiana [abelha]. O cozeiro. Ai disse: - ei Dona Maria conhece essa mulher? Eu cheguei e disse: - oxente, eu conheço demais. Ai ele disse: - secon. Eu disse: - tá seco mesmo. Aqui eu digo: - eu vou cheirar pra ver se fede [Risos]. Num fede não. De maneira alguma. Eu cheguei cherei, homem num fede não. Deixei lá. Seca porque seca mesma. O povo diz: - é fulana era ruim que seca. Não. É a sina que traz. O dia são doze horas, cada uma hora tem uma sorte da pessoa nascer.*²⁵

²⁵ Entrevista realizada com Maria Generosa, em 18 de abril de 2015, na sua residência, bairro Casas Populares, na cidade de Porteiras/CE. Acervo do entrevistador, Joaquim dos Santos. Grifo nosso.

Nas memórias e ressignificações de Dona Maria, o Corpo Seco estava marcado nas horas do nascimento, na sina de cada um. Nascer, na perspectiva do tempo cristão, também significa estar marcado para morrer. Todavia, o tempo da morte (como a data e a hora), bem como suas formas e/ou circunstâncias, são mistérios que pertencem apenas à sabedoria da onipresença de Deus. Como uma predestinação, o Corpo Seco é também um corpo marcado para nascer, morrer, secar e, não paradoxalmente, “não morrer”.

Considerações finais

Por não se enquadrar como fenômeno exclusivamente biológico, a morte enseja atitudes e crenças, demandando ritualizações, construindo tabus e embasando crenças religiosas ligadas à finitude, como as cristãs, que emergiram no Ocidente desde fins da Antiguidade romana. Com o processo de institucionalização, a hierarquia eclesiástica católica atravessou vários séculos na busca de controlar os persistentes laços dos vivos com seus mortos, num processo no qual os fantasmas e almas penadas foram postos à serviço de uma pastoral do medo com vistas a garantir a obediência aos seus preceitos. Nesse processo, a doutrina do Purgatório teve papel relevante, servindo de base da crença no retorno dos mortos para solicitar auxílio aos vivos no sentido de amenizar as punições de certas almas após a morte por pecados cometidos em vida.

Punição, pecado e medo seriam noções presentes nas crenças acerca do retorno dos mortos. Mas, para além dessas, havia aquelas segundo as quais a gravidade do pecado ocasionaria punição muito maior, como o impedimento de o morto deixar o mundo dos vivos e se inserir no outro mundo, tendo como destino ficar vagando e assombrando os vivos, preso no mundo e no tempo terrenos. No catolicismo, o tempo cristão é um signo fundante, fulcral e basilar dessas crenças, estando submersos ou embutidos nas teias e redes de significados. Não se restringindo ao discurso clerical, as histórias de fantasmas e assombrações percorriam as diferentes sociedades, instalando-se tanto no período colonial como ainda até hoje entre as crenças presentes na cultura fúnebre católica no Brasil.

Na base desta cultura estiveram as representações eclesiásticas do catolicismo sobre a “boa morte” que conferiam aos moribundos e cadáveres que não tivessem seguido os ritos de passagem secularmente exortados pela Igreja ou que cometessem atos em desobediência das diretrizes católicas, os desdobramentos da chamada “má morte”. Esta teria no castigo espectral e na sua não inclusão no “outro mundo” o caráter de pena e “não morte”, sendo o Corpo Seco considerado como uma das narrativas sobre almas penadas mais recorrentes.

Aliadas aos relatos folclóricos, as pesquisas de campo sobre as assombrações e as aparições dos mortos no cotidiano dos vivos realizadas desde fins do século XX no Brasil evidenciam a permanência de certas condições econômicas, sociais e políticas que favoreceriam a sobrevivência das concepções, usos e costumes dos quais se nutre e nutriu o folclore em diferentes regiões do Brasil. O que não implica na desconsideração de elementos de transformação e de historicidade das crenças, como os que podem ser vistos em relatos colhidos por alguns dos estudos acadêmicos sobre o Corpo Seco. Como afirmou José Mattoso, as concepções sobre os “poderes invisíveis” é um daqueles domínios “em que as práticas populares se prolongam fragmentariamente até aos nossos dias, mas quase sempre de tal modo deturpadas que só a sua reinserção no sistema de pensamento medieval permite restituir-lhes o significado logico” (MATTOSO, 2013, p. 13). Ao acompanharmos o processo histórico por meio do qual o catolicismo tentou se assenhorear das crenças em almas penadas e fantasmas, buscamos deslindar uma das bases das narrativas sobre assombrações e fantasmas que se fizeram e ainda se fazem presentes na cultura fúnebre brasileira, e que se constituem em campo aberto de possibilidades aos estudiosos da história da morte.

Sobre esse universo, não podemos escapar das temporalidades tocantes a morte, o morrer e aos mortos. Esta análise sobre o Corpo Seco demonstra, portanto, como as interpretações sobre os mortos estão conectadas com o cumprimento dos costumes fúnebres católicos secularmente organizados, sendo estes considerados ritos de passagens e de incorporação do finado ao outro mundo. Segundo as práticas vividas pelos mortos quando estavam vivos e as ações dos vivos relacionados aos seus mortos, estes últimos poderiam seguir a escatologia do tempo nos transcurso do além, voltar do Purgatório para assombrar as pessoas, solicitar orações ou a conclusão de outras questões não resolvidas. Pior do que isso, a alma poderia não seguir, ficando presa no mundo terreno. O Corpo Seco é uma demonstração de que, na cultura fúnebre católica brasileira, alguns mortos não morrem.

Fontes

- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1973.
- CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Antologia do folclore brasileiro*. v. 2. São Paulo: Global, 2002[1944].
- CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.[1954].
- CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1983[1947].

- CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1985.
- CARNEIRO, Edison de Souza. *Dinâmica do folclore*. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- FIGUEIREDO, Candido. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1899.
- FREYRE, Gilberto. *Assombrações no Recife Velho*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970[1951].
- MAGALHÃES, Basílio de. *O folk-lore no Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imp. Nacional, 1960[1928].
- MIRANDA, Veiga de. *Mau olhado*. São Paulo: Editora Monteiro Lobato, 1925.
- MORAES FILHO, Mello. “Alma Penada (Lenda Popular)”. BIBLIOTECA NACIONAL/RJ. *Diário do Rio de Janeiro*, n. 078, de 20 de março de 1869, Seção Literatura, p. 2.
- NERI, Frederico José de Sant’Ana. *Folk-lore Brésilien: Poesie populaire. Contes et Légendes. Fable et Mythes. Poésie, Musique, Danses et Croyances des Indiens*. Paris: Librairie Académique Didier. Perrin et Cie: Libraires Éditeurs, 1889.
- OLIVEIRA, Leôncio C. de. *Vida Roceira, contos regionaes*. São Paulo: Seção de Obras do Estado de São Paulo, 1918.
- PEREZ, Renard. Panorama do conto brasileiro. BIBLIOTECA NACIONAL/RJ. *Jornal das Letras*, Rio de Janeiro, ed. 118, maio de 1959.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Etnologia religiosa. 2. ed. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife: Companhia Editora Nacional, 1940.
- ROMERO, Silvio. *Cantos Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Liv. José Olympio, 1954[1883].
- ROMERO, Silvio. *Contos Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Liv. José Olympio, 1977[1885].
- VALE CABRAL, Alfredo do. *Achegas ao estudo do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, Fundação Nacional de Arte, 1978 [1884].
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem* [1906]. Petrópolis: Vozes, 2001.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Martha. Folcloristas. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Imperial* (1822-1889). Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2002b.
- ABREU, Martha. Geração de 1870. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Imperial* (1822-1889). Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2002a.

- AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o saber antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- AMORIM, Ana Karenina de Arraes; VIANA, Terezinha de Camargo. Luto, tabu e ambivalência afetiva: a experiência de sofrimento no psíquico e na cultura. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* [online]. 2003, vol.6, n.4, pp.23-38.
- BERNARDES, Marcelo Elias. Contos de assombração e catolicismo popular: aspectos da vivência religiosa em uma comunidade mineira. *Equatorial*. Natal, v. 4, n. 6, p. 53-82, jan/jun 2017.
- BEZERRA, Francisca Eudésia Nobre. *As vozes da “Maldiçença”*: memória e imaginário sobre a morte e o morrer no Sertão Central do Ceará. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015.
- BEZERRA, Sandra Nancy Ramos Freire. *Oralidade, memória e tradição nas narrativas de assombrações na região do cariri*. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As irmandades de São Miguel e Almas do Purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/Arte, 2013
- CALLARD, Caroline. *Voir les fantômes: entre science des spectres et psychomachie mystique (fin XVI^e-début XVII^e siècles)* », *Penser le surnaturel*, Alphil, Neuchâtel, 2013
- CALLARD, Caroline. Le fantôme et l'anthropologue: retour sur une scène primitive. *Socio-Anthropologie*. [En ligne], n. 34, p. 49-66, 2016.
- CALLARD, Caroline. *Le Temps des fantômes*. Spectralités de l'âge moderne (XVI^e-XVII^e siècle), Fayard, 2019.
- CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- CONGAR, Yves. Le Purgatoire. In: CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE (FRANCE). *Le mystère de la mort et sa célébration*. Paris: Cerf, 1951.
- CUCHET, Guillaume. *Le crépuscule du purgatoire*. Paris: Armand Colin, 2005.
- CUCHET, Guillaume. Le crépuscule des revenants. Peur des morts et culte du purgatoire dans la culture catholique des XIX^e et XX^e siècles. In: SAUGET, Stéphanie (dir.). *Les âmes errantes*. Fantômes et revenants, sous la direction de Stéphanie Sauget, Créaphis éditions, 2012, p.37-48.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: EDUSC, 2003. 2 v.
- GOLOVATY, Ricardo Vidal. *Cultura popular: saberes e práticas de intelectuais, imprensa e devotos de santos reis, 1945-2002*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia: 2005. 180 p.
- GUARALDO, Tamara de Souza Brandão. *Comunicação, cultura e mídia: o mito do Unhudo da Pedra Branca*. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Bauru: [s.n.], 2005
- GUARALDO, Tamara de Souza Brandão. O mito do unhudo na mídia: uma análise a partir do jornalismo comparado. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, v. 7, p. 1-16, 2006.
- GUARALDO, Tamara de Souza Brandão. A apropriação de elementos tradicionais caipiras: o caso de Dois Córregos/SP. In: FOLKCOM.A Comunicação dos Migrantes: Fluxos Massivos: Contra-Fluxos Populares. Ponta Grossa: UEPG - Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2007.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução Andréa Souza de Menezes et al. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- JARDIM, Marcelo Rodrigues. Além do Mal, aquém do Bem: Moral em narrativas orais referentes ao Corpo Seco. *Revista Boitatá*. Londrina, PR: Universidade Estadual de Londrina, jan-jun 2006.
- KOK, Gloria. *Os vivos e os mortos na América Portuguesa: da antropofagia à água de batismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- LECOUTEUX, Claude. *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*. Palma de Mallorca: Jose Olañeta Editor, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. 2 ed. Lisboa: Estampa, 1995.
- LEQUELLEC, Jean-Loïc. Messes des morts, spectres et processions fantômes : réflexions à propos de quelques revenants que n'étaient jamais vraiment tout à fait partis In: GVEP. *La mort, Passé, Présent, Conditionnel*. Actes du colloque organisé para de Groupe Vendéen d'Études Préhistoriques à la Roche-sur-Yon, juin 1994. 203 p.
- LIMA, Marinalva Vilar de. *Loas que carpem: a morte na literatura de cordel*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003
- LIMA, Marinalva Vilar de. *Loas que carpem: a morte na literatura de cordel*. João Pessoa: Editora do CCTA/UEPB, 2020
- LOPES, Gabriela Hoffmann. *Entre assombrações e fantasmínhas: estudo do sobrenatural em narrativas infanto-juvenis*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação da

- Faculdade de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008. 140p.
- MAIOR, Mário Souto. *Dicionário de folcloristas brasileiros*. Goiânia: Kelps, 2000.
- MARLIER, Thomas. Histoires de fantômes dans l'Antiquité. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, p. 204-224, 2006.
- MARTINS, José de Sousa. Anotações no meu caderno de campo sobre a cultura funerária no Brasil. In: CALLIA, Marcos H. P. e OLIVEIRA, Marcos Fleury (Orgs.). *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo: Paulos, 2005, pp. 73-91.
- MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: MARTINS, José de Souza (Org). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1983, p. 258-269.
- MATTOSO, José. *Poderes invisíveis: o imaginário medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013.
- MENON, Maurício Cesar. Ruídos no silêncio: a presença dos fantasmas na literatura brasileira. *Revista Trama*. Paraná, v. 4, n. 8, p. 167-178, 2º Semestre de 2008.
- MORÁS, Antonio Pasqual Vicente. *Os entes sobrenaturais na Idade Média*: imaginário, representações e ordenamento social. São Paulo: Annablume, 2001.
- MORÁS, Antonio Pasqual Vicente. Religiosidade, mentalidades e representações na Idade Média: os demônios e os mortos no “De vira sua” de Guibert de Nogent (1055-1125), 1994, 299 p. (Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo).
- NOGUEIRA, Mara G. Centeno. Histórias de assombração nos territórios da morte em Porto Velho na primeira metade do século XX. In: Anais do XVIII Simpósio Nacional de História. Florianópolis, 2015.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Corpo e santidade na América Portuguesa. DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2011. pp. 48-68.
- PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *No cárcere divino*. Purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista. 2020. 364f. Tese de doutorado (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- PAGE, Michael; INGPEN, Robert. *Encyclopedia of things that never were*. UK: Paper Tiger, 1985.
- PORTUGUEZ, Anderson Pereira; WOLF, Murillo Inojosa. Serra do corpo-seco, Ituiutaba-MG: o lugar, a assombração e o mito popular a partir da geografia das representações. *Brazilian Journal Development*. Curitiba, v. 6, n. 1, p.1421-1475, jan. 2020
- REIS, João José. *A morte é uma festa*: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

- REIS FILHO, Lúcio. Na trilha do Corpo Seco. Anais do IV Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. ANPUH. *Revista Brasileira de História das Religiões e das Religiosidades*, Maringá (PR), v. 5, n. 13, jan./2013.
- REIS FILHO, Lúcio. El “cuerpo seco” y la resurrección de los zombis en el cine brasileño contemporáneo. In: DÍAZ-ZAMBRANA, Rosana (ed.). *Terra Zombi: el fenómeno transnacional de los muertos vivos*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Isla Negra, 2015, p. 262-75.
- RESENDE, Fernanda Elisa Costa Paulino. *Alimentação das almas: um patrimônio cultural da região de Correntina-BA*, 2003, 189p. (Monografia de curso profissionalizante. Pontifícia Universidade Católica de Goiás).
- RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- RODRIGUES, João Paulo Pacheco. A lenda do Corpo Seco e o universo fantástico na cidade de Cambira-PR. In: *V CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA: Novas Epistemes e Narrativas Contemporâneas*. Jataí, GO: UFG – Regional Jataí, 2016.
- SÁEZ, Oscar Calavia. *Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas/SP: Ed. da Unicamp, 1991.
- SANTOS, Cícero Joaquim dos. *No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral*. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009.
- SANTOS, Cícero Joaquim dos. *A mística do tempo: narrativas sobre os mortos na região do Cariri/CE*. Tese (Doutorado em História Social). Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017a.
- SANTOS, Cícero Joaquim dos. Quando os mortos invadem os sonhos dos vivos: história e contemporaneidades. *Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 438-455, feb. 2017b.
- SANTOS, Joaquim dos. *Cruz da Rufina: história e tradição oral*. Curitiba: CRV, 2021.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SILVA, Guilherme Sarmiento da. *Dinâmica das almas: fantasmagoria romântica no Brasil (1830-1850)*, 2009, 334 p. (Tese de doutorado. Universidade Católica do Rio de Janeiro).
- SIMMA, Marie. *Les âmes du purgatoire m'ont dit*. Stein am Rhein (Suisse): Ed. Christiana, 1998.
- SOARES, Ana Lorym. *Revista Brasileira do Folclore: intelectuais, folclore e políticas culturais (1961-1976)*, 2010. (Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia*: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VASCONCELOS, Regina Ilka Vieira. *Narradores do sertão*: história e cultura nas histórias de assombração de sertanejos cearenses. 2004. 311 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.