

ERA UMA VEZ CORPOS E LENDAS

Versões, transformações, memória

Eni PUCCINELLI ORLANDI

ABSTRACT • We aim to understand the subject of the southern region of Minas Gerais, in its significance and identification processes. The analysis material is a popular story circulating in the region, the Dry Body, in their versions. We inscribe our analysis in the field of discourse analysis and redefine what is narrative, articulating the subject, memory and senses circulation space. We conclude that, in this tale, in his metaphorical effects, talk incest, prohibition that crosses time and takes different forms: beating, ride, rape. A dry body, a Mineiro Oedipus, in his phallic gesture to remain unburied, haunts the memory of this signification space.

KEYWORDS • Narrative, Subject of Minas Gerais Region, Oedipus, Memory

Quem conta um conto, aumenta um ponto.
(anônimo)

Introdução

Tratamos aqui de uma questão posta em um projeto coletivo, que coordenei na UNIVÁS, financiado pela FAPEMIG. Projeto em que analisamos instituições e narrativas, principalmente do Sul de Minas.

Na proposta da análise, e na direção dos deslocamentos que tenho produzido, redefino o que, tradicionalmente, se tem considerado como *narrativa*. Como meu objetivo é compreender o sujeito mineiro que habita esta região, em seus processos de significação e identificação, passando pelos seus modos de individuação (Orlandi 2001), a questão da memória é fundamental. Defino narrativa, tendo como núcleo de definição a questão do funcionamento do interdiscurso, memória discursiva, saber discursivo que, voz sem nome (Courtine 1986), fala por conta própria no sujeito que ela constitui (Orlandi 2013). Assim, para mim, “a narrativa é a maneira pela qual uma memória se diz em processos identitários, apoiados em modos de individuação do sujeito, afirmando/vinculando seu pertencimento a espaços de interpretação determinados, consoantes a específicas práticas discursivas” (Orlandi 2010).

Faz parte de nossa proposta, através dessa redefinição de ‘narratividade’, que desenvolvemos, e apoiados em nossa experiência da análise de relatos e narrativas (Orlandi 1990), assim como na consideração dos processos de constituição de formas discursivas como a narração e a descrição – afetar, pela resignificação do que é narratividade, a própria *tipologia* que inclui essas formas discursivas, mostrando o processo histórico de significação em que formulações tomam sua forma e seu sentido, no espaço do que se considera o domínio da retórica, resultando no que chamamos narração, dissertação e descrição.

A noção de narratividade que orienta esta pesquisa não se confunde, portanto, com a taxonomia existente para falar de distinção clássica entre narração, descrição e dissertação, tradicionais nas escolas. Essa definição discursiva que procuramos imprimir nessa reflexão traz

um deslocamento que nos faz sair tanto do campo da retórica e da questão dos gêneros, quanto do campo da pragmática, para nos inscrevermos no campo da discursividade, tomando a narrativa, como referimos acima, no funcionamento do interdiscurso (memória discursiva), tendo em conta a historicidade, materialidade do discurso, enquanto estrutura e acontecimento.

Este deslocamento trabalha o tema desse nosso texto que tem na base o projeto que pesquisa a individuação dos sujeitos (Orlandi 2001) e os processos identitários, explorando, conceitualmente, a relação posta entre o espaço, o acontecimento e a memória, no nosso caso específico, no Sul de Minas. Aí é que entra o que nos ocupa como a vinculação do sujeito a “espaços de interpretação determinados”. Ou seja, espaços que configuram sua inscrição nas formações discursivas em sua tópica, que ali se constituem, marcando o sujeito naquele espaço em sua historicidade. A narrativa como o modo de trânsito por este espaço constitui um enquadramento com sua forma material e significância.

O nosso corpus de análise, no projeto, é constituído por duas lendas: a do *Corpo-Seco* e a do *Capeta de Borda da Mata*, que circulam no sul de Minas. Uma delas, que analisamos neste trabalho, a do *Corpo-Seco*, também tem presença no Paraná, no Amazonas, no Nordeste, no Centro-Oeste, em São Paulo, e até mesmo em países de língua portuguesa, na África.

Vejamos o que nossa análise nos faz compreender deste discurso lendário. Ou podemos, talvez, chamar, desta lenda urbana: o *Corpo-Seco*.

Sem esquecer que, como é pensada, em geral, a lenda sempre traz um fundo de verdade e são histórias fantásticas que têm uma origem histórica, construindo personagens que se apresentam como sobrenaturais. Para diferentes teóricos, entretanto, o que faz diferir o mito (deuses) da lenda, é que no mito a história é verdadeira, e, na lenda (homens), é falsa. Da perspectiva em que fazemos a nossa análise, não é nosso objetivo encontrar a verdade ou a história verdadeira.

Quem conta um conto...

Quando ouvimos este provérbio, logo pensamos que as pessoas não são fiéis ao dito, no caso, tratando-se de provérbio, memorial. Ou seja, o imaginário social que envolve este provérbio, solicita a objetividade do dizer, sua forma estabilizada: um conto deve permanecer como é... mas não permanece, porque as pessoas *umentam*. Observemos que a palavra é *umentar*. E aí se junta, também, a imagem do conto, material de memória, com a da tessitura de um trabalho artesanal como o crochê, ou o tricô, lembrados na palavra *ponto*¹. Podemos, assim, intuir que o texto do conto não é imóvel. Não tem estabilidade. Não é completo (umenta um ponto). E acrescento: não é exato. Ou, o que venho procurando trabalhar, há alguns anos (2001): “não há senão versões”. Sobretudo se nossa matéria é o relato, o conto. Como o boato. E isto pela particularidade destas formas discursivas textualizarem-se pela não coincidência com o dito, por serem formulações que circulam, ou melhor, cujo funcionamento discursivo mais relevante está em sua circulação. Tanto a lenda como o boato adquirem sentido e cumprem seu papel se circularem. E por colocarem em cena, precipuamente, o sujeito, em suas posições, nem sempre coincidentes consigo mesmo, trabalhado pela metáfora.

O conto, a lenda ou caso, portanto, se constitui para circular em suas diferentes formulações. Matéria de memória em funcionamento em seus trajetos e deslocamentos. No caso da lenda, lidando com matéria do sobrenatural.

¹ Não muito longe está Scherazade em suas mil e uma noites, prolongando a vida; e a mulher de Ulisses, Penélope, que, em seu incansável fiar e des-fiar, prolonga sua interminável espera. Estes elementos de memória nos serão úteis mais à frente.

Nesse sentido, a noção de individuação do sujeito pela narrativa (discurso) é um excelente indicador do processo de identificação em ele que se inscreve, produzindo sentidos e, ao mesmo tempo, sua identidade, neste caso, do sul mineiro, espaço em que circulam as versões que analisamos. Espaço que também é um espaço de memória.

Cabe perguntar: qual é a relação destes sujeitos com o sobrenatural? Ou invertendo a direção da pergunta: como o sobrenatural se significa neste espaço de memória? Espaço de memória em que o sujeito se diz, narrando(-se). Nos pontos em que se tece a narrativa, o sujeito amarra um seu gesto de interpretação, que, na sua individuação, o identifica. Pontua.

Ao repetir, ou contar o conto, em sua versão, ele se liga, participando da rede de memória, individuando-se por aí e assim identificando-se como sujeito do sul mineiro. Modo de subjetivação pelo qual saber o conto já é identificar-se.

Fazendo avançar esta reflexão e análise, retomo o tema das versões, tal como está em *Discurso e Texto* (Orlandi 2001), ao considerar os três momentos da produção do discurso: a *constituição*, a *formulação* e a *circulação*, atendo-me mais diretamente à formulação e circulação. No que propus, então, afirmo que é na formulação que a linguagem ganha vida, que a memória se atualiza, que os sentidos se decidem, que o sujeito se mostra (e se esconde). Momento de sua definição, materialização da voz em sentidos, do gesto da mão em escrita, em traço, em signo; do olhar, do trejeito, da tomada do corpo pela significação, e, por seu lado, os sentidos tomando corpo. Na formulação, corpo e sentido se atravessam, e de tal modo, que considero que formular é dar corpo aos sentidos (2001). Dessa forma, o sujeito, ser histórico e simbólico, tem seu corpo ligado ao corpo dos sentidos. Sentido e sujeito se constituindo ao mesmo tempo, eles têm sua corporalidade articulada, no encontro da materialidade da língua com a materialidade da história.

A organização do texto, a que o analista tem acesso, não expressa *concepções de mundo*, mas dá indícios de como o autor pratica significações, no modo como a ideologia produz seus efeitos nele. O texto não é, pois, uma unidade disponível, preexistente, mas, em sua forma material, ele é parte de um processo pelo qual se tem acesso indireto à discursividade. Matéria disponibilizada pela formulação que atualiza a memória, em certas condições de produção. Gesto de interpretação que é investimento do corpo do sujeito presente no corpo das palavras. A prática simbólica, pelo gesto de interpretação, pela formulação, é prática que se corporifica no textual. Memória atualizada na formulação. O dizer se constitui no ponto em que atravessa o interdiscurso (memória discursiva). Se introduzirmos aqui a questão da circulação, somos conduzidos a pensar os trajetos do dizer. E estes são fundamentais quando pensamos discursividades como as lendas, que passam de boca a boca, trilhando caminhos, efeitos da narrativa que se percorre e a que se dá uma formulação, ou outra, acrescentando em uma unidade de sentido sempre incompleta.

Formulação que circula, às vezes em retomada, muito mais vezes em deslizamentos. De ponto em ponto se produz um conto. E também um sujeito que se desloca. Sujeito e sentidos não coincidem. Na circulação isto se mostra, como veremos na análise que faremos, em versões, pontuações nas distintas práticas significantes.

E, se até aqui, já temos elementos suficientes para pensarmos a questão da memória, indo mais adiante poderemos pensar também a relação linguagem e sociedade.

Todo corpo está investido de sentidos enquanto corpo de um sujeito que se constitui por processos nos quais as instituições e suas práticas são cruciais, da mesma forma que, ideologicamente, somos interpelados em sujeitos. Dessa forma (2001), é que pensamos que o corpo do sujeito é um corpo ligado ao corpo social e isto também não lhe é transparente, como ele não é transparente para si mesmo. A análise dos materiais que elencamos para explorar os sentidos da narratividade, no sul de Minas, pode nos fazer compreender essa ligação em sua materialidade, feita de sentido, corpo e espaço.

Lendas e lendas

Fui buscar em Bréal (1877, 1882/2005), algo que ele diz sobre mitos e lendas. Diferimos na noção de interpretação. Por isso, como veremos, vamos nos apartar em nossa forma de trabalhar estas formas de linguagem. Mas iniciamos um percurso juntos.

Ele diz que as fábulas (e ele fala das antigas) não são, para ele, nem fatos históricos disfarçados, nem alegorias, nem metáforas, nem símbolos. Com o que estamos de acordo: não é uma questão de mistério a se descortinar, é uma questão, para nós, de um processo de significação com sua relação com as condições em que se produz, incluindo aí tanto a situação como os sujeitos e a memória discursiva constitutiva. Ou seja, uma questão que nos leva a procurar compreender a relação do texto com sua exterioridade, e a individuação do sujeito em seu processo de identificação.

E ele continua, dizendo que elas não são a expressão de uma antiga sabedoria, nem têm a nos ensinar uma verdade profunda, nem física nem moral. Nem tampouco as lendas são o fruto da imaginação poética de um povo inventando contos a fim de satisfazer seu gosto pela linguagem figurada, pelas alegorias e parábolas.

Até aí estamos próximos. E então ele diz que um mito de criação popular, tomado em um momento dado de seu desenvolvimento natural (?), *não significa outra coisa que aquilo que ele diz com efeito* (grifo nosso), e a melhor, ou, para melhor dizer (são as suas palavras), a única maneira de *explicá-lo* (grifo nosso), é remontar, através da série de suas metamorfoses à sua origem, e de escrever sua história. Aí já estamos bem distantes. Face ao autor, enquanto filólogo, etimologista, eu, como analista de discurso, afirmo que o sentido de algo não é sua origem. E suas metamorfoses, ou melhor dizendo, seus deslocamentos, são suas versões, e não são um caminho que nos leva a sua origem, a uma sua explicação. E na nossa diferença, introduzo o sujeito junto aos sentidos. Não busco a explicação, mas posições sujeito e sentidos. Os sentidos, como consideramos em análise de discurso (Henry 1993), não têm origem e não são transparentes. Esta talvez seja a diferença fundamental: não trabalhamos com a origem dos sentidos, mas com suas múltiplas formulações possíveis, em seu processo de significação; não consideramos o mistério dos sentidos mas sua opacidade, ou seja, sua não transparência, não evidência. E a interpretação para nós não é reveladora, ao contrário, é parte constitutiva dos sentidos. Finalmente, não buscamos *explicar* os sentidos, mas *compreender* o seu modo de produção e seus efeitos. Além disso, não procuramos escrever a história de como chegamos à origem de um sentido. No que grifamos está a explicação desta diferença: um mito, uma lenda, significa aquilo que ele ou ela diz com efeito. Pois é: como chegar ao que ela ou ele *diz efetivamente?*

Este é o mote para nossa análise.

Mas, antes, devemos fazer justiça a suas palavras: as explicações que falam de mitos separam a idéia de sua expressão, diz Bréal (*idem*), e colocam na origem da mitologia a distinção do sentido próprio e do sentido figurado. Nada, diz ainda ele, é mais oposto à ordem natural (?) das coisas: o homem primitivo encontra um termo para cada uma de suas concepções e é difícil compreender porque, em posse de uma idéia, ele a tornaria obscura a seu prazer.

Se não podemos concordar com afirmações como “ordem natural”, ou com a relação pensamento linguagem, ou idéia e palavra que aí está dita, não podemos deixar de concordar que não é a relação entre sentido próprio e figurado que está em questão. Só que, para nós analistas de discurso, não é a produção do obscuro que aí se faz, mas o trabalho da ilusão da evidência que aí joga, no funcionamento da ideologia.

Ele irá em direção ao passado e à diferenciação da mitologia e sua origem em que ele distingue com cuidado os *deuses* (grifo do autor) que são um produto imediato da inteligência humana, e as *fábulas* (grifo do autor), que são um produto indireto e involuntário delas. Nós

ficamos no presente, na atualização da memória, e não distinguimos deuses e fábulas. Mas, ele nos diz algo que é fundamental: “a influência da linguagem sobre o pensamento, pouco observada em geral, despercebida na Antiguidade, não é menos considerável: podemos comparar a linguagem a um vidro que nossas concepções atravessam, mas colorindo-se de suas nuances. Habitados a este intermediário, nós prestamos tão pouca atenção a ele que, mesmo antes de exprimir um pensamento, ele se tingem em nosso espírito das cores da linguagem”. Isto, em Bréal, está ligado à busca de explicação na origem. E, para ele, o que era transparente (despercebida na Antiguidade), “a medida que certos termos envelhecem, que o sentido etimológico das palavras se obliterava, a língua perdia sua transparência: os nomes das forças (ele está falando dos mitos) tornavam-se nomes próprios e a partir de então os personagens míticos começaram a aparecer. *Dyaus* é o céu para a época védica: mas não é o mesmo para os Helenos que trouxeram este nome com eles: *Zeus* é, em grego, um nome próprio”. E aí instalamos nossa diferença, pensando discursivamente.

Eis-nos com nossa materialidade da linguagem, com a historicidade constitutiva da relação linguagem e pensamento, e da produção de sentidos, coloridos pela ideologia que, necessariamente, ao interpelar os indivíduos em sujeitos, atravessa esta materialidade, refletindo-se em arco-íris imaginário nos sentidos que se constituem junto com este sujeito. Não vamos reduzir uma coisa à outra, porque diferem e os efeitos dessas diferenças são largos, mas no que mais tarde vai produzir a análise de discurso, face à questão da relação pensamento e linguagem, é mais interessante o que se lê aqui do que nos diz o cognitivismo.

Análise

A lenda do *Corpo-Seco* é muito encontrada. Os relatos e citações sobre ela são muitos. Vamos iniciar, apresentando a versão de um especialista deste domínio de lendas e do folclore brasileiro. O folclorista Luís da Câmara Cascudo diz que “O Corpo-Seco é a morada do espírito estridente que vaga depois da meia-noite, enchendo de medo os que ouvem a ressonância dos gritos apavorantes. Condenada a uma pena terrível, a alma dos grandes pecadores reside, durante o dia, no Corpo-Seco, múmia² esquecida e sem história, no deserto dos cemitérios”. Portanto, nesta versão, o Corpo Seco não é só ele mesmo, ele é a morada diurna da alma dos grandes pecadores. Múmia esquecida e sem história. Nada mais oportuno a um especialista em lendas que encontrar uma formulação que coloca em um corpo a morada de muitas almas penadas.

Mas, saindo do especialista, vamos apresentar, agora, uma versão corrente e sem assinatura da lenda do Corpo-Seco, encontrada na internet³: “A lenda do Corpo-Seco diz respeito a um homem de índole ruim, tão perverso que durante sua vida adulta *batia frequentemente na própria mãe*. Por isso, quando morreu foi rejeitado primeiramente por Deus, depois pelo Diabo, e até mesmo a terra enjeitou o seu corpo, devolvendo-o à superfície toda vez em que nela ele era enterrado. Desde então, como não tem um lugar onde possa descansar em paz, o Corpo Seco (assim chamado porque se transformou em pele e osso) fica vagando sem rumo pelos campos, florestas ou ruas de alguma cidade, grudando-se em árvores que não demoram a secar depois de transformadas em “encosto” por aquela “coisa” murcha e horrorosa. Talvez daí tenha nascido o dito popular que diz “Quem bate na mãe fica com a mão seca”.

² Corpo Seco, em uma versão, é tomado por vampiro, em outra, por múmia, em qualquer dos casos, como figura que assombra.

³ davidarty.com/game/arquivos/GameDesginDocument.pdf

[grifo nosso]⁴. Nesta versão, o que era “múmia esquecida e sem história” é “coisa murcha e horrorosa”, ou “encosto” em uma declinação do sobrenatural. E nela aparece o que é muito próprio do conto popular, da lenda, do causo: a moral da história. “Quem bate na mãe fica com a mão seca”. Neste caso, veremos que este pode ser um efeito metafórico de algo bem mais amplo e de implicações bem mais largas na constituição do sujeito.

Vejam os alguns recortes da lenda de Corpo-Seco, corrente em Pouso Alegre:

Corpo-Seco, é um homem que passou a vida *batendo e respondendo a mãe*. Quando morreu, foi rejeitado por Deus e pelo Diabo, inclusive pela terra que enojada repeliu-o. Um dia, se levantou de sua tumba, completamente podre, e então completamente furioso, todos que passassem perto da estrada favorita dele ele iria pular e dar um grande susto para a pessoa desmaiar. [grifo nosso].

Em outra versão, diz-se que quando uma pessoa passa perto do corpo seco ele pula nela e suga todo seu sangue, se não passar nenhuma pessoa ele vai morrer, porque se alimenta do sangue humano (semelhante a um vampiro).

Em Ituitaba (MG), há uma variante que conta que o corpo-seco - depois de ser repelido pela terra várias vezes - é levado por bombeiros à uma aparente caverna em uma serra que fica ao sul do município. Dizem que quem passa à noite pela estrada de terra que margeia a "serra do Corpo-Seco", consegue ouvir os gritos do corpo-seco ecoando de dentro da caverna. Nesta versão a mãe o amaldiçoa antes de morrer, *por ter sido usada como cavalo pelo filho*. [grifo nosso].

Nestes recortes, como podemos observar, encontramos um espaço definido, no território de Minas Gerais, embora haja variação nas localidades.

É interessante observar, nestas versões, o modo como o Corpo-Seco se faz presente:

1. Ele se levanta da tumba e quem passar perto da estrada preferida dele ele pula em cima, dá um susto e a pessoa desmaia; 2. ou, se a pessoa passar perto, ele pula em cima e suga todo sangue (como um vampiro); 3. nesta terceira, ele é levado por bombeiros para uma serra, e quem passa à noite pela estrada de terra que margeia a “serra do Corpo-Seco” o ouve berrando em uma caverna. São estas suas formas de assombrar.

Veremos, em seguida, outros recortes, em que situam a lenda na região de Paraibuna.

Antes, porém, merece nossa atenção uma versão que explicita de outro modo o que, no item 3, acima, grifei. Trata-se de uma versão relatada pelo escritor Leôncio de Oliveira (“Vida Roceira”, 1918):

o Corpo Seco é o homem que passou pela vida semeando malefícios e que seviciou a própria mãe. Ao morrer, nem Deus nem o Diabo o quiseram; a terra o repeliu, enojada da sua carne; e, um dia, mirrado, defecado, com a pele engelhada sobre os ossos, da tumba se levantou em obediência ao seu fado, vagando e assombrando os viventes nas caladas da noite. [grifo nosso].

Esta é, até o momento, a meu ver, a mais assombrosa: semeia malefícios, seviciou a própria mãe, repelido pela terra enojada de sua carne, e defecado, com a pele engelhada sobre os ossos, levanta da tumba, obedecendo seu fado, e vagando assombra os viventes nas caladas da noite. Todo o léxico é precisamente escolhido para mostrar o *mal*, para produzir o *assombro*.

⁴ Não podemos deixar de referir aqui ao fato de que, frequentemente, há uma espécie de dito moral que acompanha as lendas. Há uma sobre a mulher do sabão na região da Zona da Mata que diz que uma lavadeira tinha que lavar muita roupa para seu senhor. E como acabou o sabão, ele mandou que ela matasse as crianças pobres da região para fazer sabão. Daí resulta uma espécie de dito moral que diz que criança que fica na rua sozinha fora de hora é pega pela mulher que pega criancinha pra fazer sabão.

Nesta versão, se fala mais diretamente da transgressão de que é sujeito: seviciou a própria mãe. É inevitável nos remetermos a Édipo, como elaboramos mais à frente.

Vejamos, agora, outra versão dessa região, de Paraibuna:

Foi um cidadão que morreu há mais de um século, mas, como era muito mau, a terra o expeliu no cemitério, o céu e o inferno o rejeitaram, impossibilitando-lhe o descanso eterno, e por esses motivos o padre o retirou da cidade, levando-o, numa procissão, a uma região de mata distante, hoje conhecida como Morro do Corpo-Seco. Lá, murcho como que se tivesse secado toda a água do corpo, ele fica isolado, assombrando os incautos que resolvem incomodá-lo. [grifos nossos]

Não é sem importância analisar como ele é apresentado como indesejável: a terra o expeliu, o céu e o inferno o rejeitaram, o padre o retirou da cidade, ele fica na mata distante, fica isolado.

É interessante observar, entretanto, que esta versão é das mais neutralizadas, digamos, em termos do assombro. E isto talvez se deva à presença da Igreja e do padre neste acontecimento.

Já em outros textos, como o do jornal de Paraibuna, de 7 de agosto de 2005, o Vale Paraibano, de Taubaté diz que há um Corpo-Seco que se esconde há mais de 40 anos em uma gruta na localidade de Pedra Branca, naquele município. Atribui-se o relato a Geraldo Periquito, uma das lideranças da localidade.

Segundo Periquito, a infeliz alma tem até nome: “Ele se chama Zé Maximiano. Um sobrinho dele já trabalhou comigo. O Zé virou corpo seco porque batia no pai e na mãe. Conheci ele quando pequeno”.

Mas como, em lendas, nada é exato, ao mesmo tempo em que diz que conheceu, Periquito diz também que:

tomou conhecimento dessa história por intermédio de um amigo seu chamado Pedro Vicente, a quem a família do falecido incumbira de levar o corpo rejeitado pela terra à gruta mencionada. De acordo com o seu relato, “depois que o Zé morreu, acho que de morte matada, ele foi enterrado no cemitério da igreja em Monteiro Lobato, mas a terra não o aceitava”. Por isso o Pedro Vicente ficou encarregado de levar o corpo em um balaio, para escondê-lo na gruta, mas prevendo possíveis assombrações por parte do Zé, o padre de Monteiro Lobato deu ao rapaz do transporte uma vara de marmelo benzida, orientando-o no sentido de que se o corpo seco quisesse voltar com ele, ou lhe pedisse para ficar, era para bater com a vara. E o vigário estava certo em sua previsão, porque quando Pedro completou a tarefa e se virou para ir embora, “o corpo seco o agarrou e falou que não ia deixar ele ir embora, que era para os dois ficarem juntos para sempre”. O Pedro Vicente não pensou duas vezes e tascou a vara de marmelo no bicho até conseguir fugir. Isso foi o que ele me disse.

E, claro, termina com “foi o que ele me disse”. A voz do “ele”, como veremos, é fundamental nesta forma de narrativa.

Não poderia deixar de transcrever uma versão caipira, da região de Aparecida do Norte, desta lenda. Vamos a ela.

Esta é de Eduardo Rodrigues, que tem 65 anos e nunca mentiu, segundo quem relatou, e só fala a verdade.

O velho Eduardo descreve o que é o Corpo-Seco, mantendo as características essenciais a todas as descrições que outros já tinham feito.

É sempre o corpo de pessoa ruim, principalmente quem martratô ou desrespeitô pai e mãe. É um corpo tão sem graça que nem a terra não qué. Rejeita. Então o corpo seca. A ropa gruda que fica rente co’a pele. Uma situação só. As unha cresce. A pacoera e as tripa fica tudo numa bolota só. E chacoaia de todo lado. Quando chega o tempo de revirá a sepultura pra desocupá lugá é que

descobrem isso. Então o coveiro avisa o padre do lugá que tem um corpo seco. Então o padre trata de vê quem tem corage e escolhe dois home. Faz suas rezas, seus benzimento forte, mas só de noite então, ali pela meia-noite, nem antes nem depois, um dos home [vira] pro companheiro que tá de costa, co os braço erguido pra trás. *E ele fica nesta posição assim, costa com costa, nem o corpo seco óia pra frente nem quem carrega óia pra trás. Daí caminha os dois home até o mato e ao corpo seco tem que sê jogado de costas, mar joga já tem que saí andando e sem oiá pra trás, se oiá ele munta cavalo e vem.* Lá no mato, despois que o pessoá vem simbora, ele mesmo por si se esconde. Fica encostado num pau, toma conta dum capoeirão inteirinho. Pois foi o que acunteceu cumigo quando um dia fui lenhá. Chegue no capoeirão dele e isso ninguém tem orde de fazê. Premero, pra avisá a gente da presença dele, ele dá uma tontura na gente; Se teimá, daí ele tira a idéia. Ninguém tem força de arregisti. Ele, eu não vi, só ouvi os estralos no mato, mas quem viu contô, é da artura duma pessoa mesmo, no lugá do zóio tem dois vuracão. Uma cara medonha de feio... [grifo nosso].

Também aqui se sente o gosto do relato caipira. Com os efeitos de sentido produzidos pelo final em que se afirma a existência através de outro e se dá veracidade pela descrição do personagem. E a parte humorística que – nos grifos que fizemos – fica por conta de como se livrar da assombração sem correr perigo.

Contingências do assombro

Para além destas propriedades, que enunciamos, e que são específicas aos diferentes modos de narrar, interessa-nos compreender, nestas versões da narrativa, o modo como o sujeito aí se inscreve e como, na produção de sentidos, o vemos se individuando como sujeito da região em que vive, na relação com a lenda. Em outros termos, como o sujeito se individua pela narrativa da lenda, inscrevendo-se em um processo de memória regional. E que tem como particularidade, construir um sentido do além, do que não conhecemos e tememos. Como uma ideia que se torna corpo. Que aparece para nos assustar. Do que se presentifica para nos lembrar – fato do memorável – de algo característico de nossa humanidade, e que devemos lembrar de esquecer (Loroux 1998).

Começamos por apontar as repetições: 1. Nem mesmo a terra o aceita; ela o expele. 2. Bate (sevicia a) na mãe. 3. Assusta as pessoas: pula em cima, suga o sangue, deixa tonto e desorganiza o pensamento.

É uma figura de uma lenda urbana: ele é enterrado em um cemitério, a terra o expele, e depois é encontrado vagando no mato, perto de estrada, ou ouvem-se seus gritos da caverna.

Se situarmos as condições de produção desta lenda no sul de Minas, em Pouso Alegre, ou mesmo nas circunvizinhanças de Pouso Alegre, o que podemos observar são três traços bastante próprios à versão que habita esta região: a relação com a família (mãe), a relação com a terra (chão), a relação com a religião. Aí o fato de não se conseguir enterrá-lo é um sinal de Deus: dada sua maldade, não encontra repouso em sua morada eterna. Então vaga como alma penada. Ou, ainda, abriga almas penadas. A relação familiar: bate na mãe (em uma das versões, no pai também). Coisa pela qual é castigado, ficando com o Corpo-Seco. Esta é uma versão, diríamos, a que se associa ao imaginário social do sul de Minas em que os sujeitos aí são individuados e se reconhecem em sua identidade por compartilhar essa memória comum. Mais próprio é o castigo, se pensarmos que em uma das versões/formulações que circulam ele *seviciou* a própria mãe, como veremos mais à frente.

Pois bem, estes elementos – família, terra e religião – são parte das condições de produção do sul mineiro (em que as pessoas não se despedem sem dizer “vai com Deus”. Sinal de proteção, contra todos os perigos, inclusive contra assombrações).

Ao refletir sobre essas propriedades relacionadas às condições de produção sócio-históricas do sul mineiro, algo me interrogou com insistência na relação com a terra: não ser aceito pela terra. Ficar insepulto⁵.

Concluindo

Ao destacarmos as propriedades desta lenda – Deus, propriedade (terra) e família (mãe) – interrogamo-nos pela questão sócio-política já que pensávamos encontrar aí mais diretamente significada a relação com a escravidão. De certa forma está, mas já modificada em seus efeitos no sul de Minas. Não fala do escravo (como, na Zona da Mata, a lenda da “mulher do sabão”), fala do sujeito urbanizado que guarda sua relação com a terra. A que o rejeita.

Temos ainda que observar que, na análise, o que buscamos nos sentidos produzidos pela narrativa, não é o que o sujeito é, ou no sentido, pragmático, o que ele faz. Buscamos, na narrativa que é uma lenda, um conto de assombração, o que este sujeito *teme*. O “estranho” que o aterroriza e que ele coloca no “outro”, o da lenda, a assombração.

Consideramos que a narrativa coloca à distância, pelo assombro, a relação com o outro que o significa. E encontramos aí o incesto, acontecimento que atravessa os tempos na linha da censura, do proibido, e tem suas diferentes formas historicizadas na individuação do sujeito. Pensamos aí, como dissemos, a historicidade, na materialidade do conto, trazida pelas condições sócio-históricas e ideológicas em que se constitui o sujeito. Não o lá fora refletido no conto, mas o lá fora *significado* no conto, simbolizado, atualização da memória. Nesta narrativa do Corpo-Seco, temos desde a versão em que está formulado explicitamente o acontecimento do incesto em sua proibição (seviçou), até formas mais brandas de dizê-lo, como vimos: bate, cavalga sua mãe.

Esta atualização da memória caracteriza a lenda como lenda urbana: o casarão, os bombeiros que o levam para a caverna, etc. Mas, se pensarmos a mais longo prazo, na relação com a tragédia, não podemos ignorar, como dissemos, a relação de sentidos estabelecida com Édipo. Um Édipo mineiro, em outra forma narrativa que é também outra forma de significar. Uma deriva, um deslizamento.

Não podemos deixar de referir ao fato de que, na materialidade do sujeito, estão inscritos o corpo e os sentidos, e, no caso desta narrativa, no próprio título (legenda) da lenda está significado o laço que os liga: o Corpo-Seco, insepulto, maldito.

Finalmente, devemos chamar a atenção para o que temos considerado como presença, ligando-a, aqui, ao fato de que a circulação é parte importante do modo de significação da textualização, da discursividade.

Esta lenda que circula no sul de Minas – e circula em outros Estados brasileiros em que as diferentes condições de produção movimentam diferentes gamas de sentidos (demos como exemplo a versão caipira do Estado de São Paulo, ou a versão generalizada) – pois bem, esta que circula no sul de Minas marca assim a presença dessa historicidade – trabalho da memória no modo como esta se diz individuando os sujeitos – nos processos de identificação no sul

⁵ Não estamos longe, de certo modo, da tragédia de Antígone que é desencadeada pelo fato de que seu irmão, Orestes, ao se voltar contra o seu tio, Creonte, quando morto, é condenado a ficar insepulto. Castigo radical já que dessa forma não pode adentrar o Olimpo. E sua irmã, Antígone, joga sobre seu corpo um punhado de terra, o que simboliza enterrá-lo. Dessa forma ela é condenada à morte. E a tragédia, que se chama de destino duplo, é o ágon entre Antígone e Creonte, defendendo, ela, a razão do sangue, ele, a razão do Estado.

mineiro. Não é um acaso que circule nesta região, na forma discursiva narrativa com se (a-)presenta (torna-se presente).

Para atestar o modo como ela se individua e circula como fato de memória e de identificação vou referir à forma como me foi relatada em duas situações (com duas pessoas diferentes entrevistadas informalmente).

Em uma, a pessoa contou-me a lenda até um pedaço – sem dizer se acreditava ou não na lenda – e de repente me disse: “vou parar por aqui, estou todo arrepiado”. Nessa interrupção, pressente-se o medo das palavras com poder de tornar presente.

Outra pessoa, a quem, em situação absolutamente desprevenida, fiz a questão: você acredita na lenda do Corpo-Seco? A resposta foi a que eu mais encontro: “Eu, não. Mas eu tenho uma tia que conhece uma família etc, etc”⁶.

Como no boato, no causo etc, que são formas de linguagem que mobilizam o sujeito a fazer circular o dito, quando o sujeito, em seu processo de individuação, pego pelo contar a lenda, o causo de assombração, diz “Eu não acredito, mas eu conheço x...”, ele mantém o processo de circulação e garante a permanência da lenda, mantendo a narrativa ativa, *mantendo a presença desta narrativa no imaginário social*, no qual outros sujeitos terão sua parte no processo de significação social, pela memória que se atualiza, a cada gesto de interpretação de quem conta e que coloca, em algum lugar do narrado, um seu ponto, sinal de sua individuação. E o que assombra é o vestígio da presença, relação entre memória e esquecimento, que não se fecha enquanto alguém contar a alguém aquele caso de assombração...

O que nos leva a concluir que estas lendas são parte da memória, da individuação dos sujeitos, e uma forma de laço (liame), pelo assombro, produzindo seus efeitos na identidade social. Sem deixar de referir ao fato de que, não só na circulação, mas também na sua materialidade evocativa da presença, estas lendas de assombração, produzem seus efeitos: são palavras com o poder de presentificar, de manter.

O sujeito do sul mineiro traz esta narrativa que diz sua memória assombrada, com que ele se identifica, na formação ideológica que o determina: nela fala o incesto, interdito que atravessa os tempos e toma no narrado diferentes formas: bater, cavalgar, sevcicar. Um Édipo mineiro, um corpo seco, fálico em seu gesto de não permanecer sepulto e erguer-se para fora da terra. Do Édipo tem, no corpo, a marca (um ficou cego, o outro ficou com o Corpo-Seco). Um é mito, fala com deuses, o outro, o do Corpo-Seco, é lenda a assombrar nossas memórias, falando com outras palavras. Formas de aterrorizar, e de marcar, neste sujeito, o possível de sua humanidade, em seu assombro.

Para contar esta relação com o outro que o habita, nas suas condições de produção, atualizando sua memória no território que o define no espaço de interpretação em que ele faz sentido, ele tece sua narrativa pontuando sua identidade em sua versão: a que coloca na relação com a assombração, aquilo que vai além dele e de sua compreensão.

BIBLIOGRAFIA

- Bréal, M. (2005), *Mélanges de mythologie et de linguistique* (2ème éd., 1882), introdução de G. Bergonioux, Limoges, Lambert-Lucas.
- Courtine, J.J. (1999), *O Chapéu de Clementis*, in F. Indursky (org.), *Os múltiplos territórios da análise de discurso*, Porto Alegre, Ed. Sagra Luzzato.

⁶ Foram muito parecidas as respostas quando perguntei sobre o Capeta da Borda da Mata (que não vou analisar aqui). Um deles contou-me quase até o fim, parou, e me disse: “olha, estou todo arrepiado, não vou contar até o fim senão ele pode aparecer...”

- Henry, P. (1993), *Sujeito, sentido, origem*, in E. P. Orlandi (org.), *Discurso Fundador*, Campinas, Pontes.
- Loraux, N. (1998), *De l'amnistie et de son contraire*, in *Les usages de l'oubli*, Paris, Seuil.
- Oliveira, L. (1918), *Vida Roceira: contos regionaes*, São Paulo, Brasiliiana.
- Orlandi, E.P. (1990), *Terra à Vista*, São Paulo, Cortez/Unicamp; tr. fr. *La construction du Brésil: à propos des discours français sur la découverte*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Orlandi, E.P. (2001), *Discurso e Texto*, Campinas, Pontes.
- Orlandi, E.P. (2010), *Discurso, individuação do sujeito e processos identitários: espaço, acontecimento e memória no sul de Minas*, Projeto, Belo Horizonte, Fapemig.
- Orlandi, E.P. (2013), *Sentidos em Fuga*, in G. Carrozza et alii (orgs.), *Sujeito, Sociedade, Sentidos*, Campinas, RG.

ENI ORLANDI • Researcher at the Laboratório de Estudos Urbanos - Nucredi/Unicamp (Urban Studies Laboratory), professor and coordinator of the Graduate Program in Language Sciences at the Universidade do Vale do Sapucaí (University of Sapucaí Valley) and collaborating professor of IEL the Unicamp (State University of Campinas), and CNPq A Researcher.

E-MAIL • enip@uol.com.br