

Francisco Vaz da Silva*

A presente reflexão, partindo do exame dum conto que surge a um primeiro olhar como multiplamente problemático —o narrador anónimo funde dois contos-tipo distintos numa narrativa única; opõe mas sobrepõe duas protagonistas; trata um tema “estrangeiro” através de noções enraizadas na etnografia “portuguesa”—, incita a reconhecer o carácter limitativo do recurso a noções como “nativo” e “estrangeiro” ao tratar problemas de etnografia portuguesa (ou outra regional) que claramente se inserem num âmbito mais vasto, e sugere por outro lado que a ideia de que a etnografia portuguesa pode ser estudada como um universo estanque no domínio europeu limita radicalmente a possibilidade de compreender os fenómenos nela encontrados.

Eis um resumo do conto, recolhido por Zófimo Consiglieri Pedroso (1984: 297-301) na tradição oral do nosso país, que constitui a referência do presente percurso analítico:

A MENINA DO CHAPELINHO VERMELHO

Uma mulher vive com duas filhas numa serra. Aí a avó encontra Maria, a mais velha, e como esta se lhe dirige e lhe beija a mão, a avó promete-lhe “um chapelinho vermelho”, que a menina deverá ir buscar a sua casa. Maria convence a mãe a fazer-lhe um bolo para levar à avó, e parte, deixando a irmã em casa, “cheia de raiva”. No caminho para a casa da avó, Maria encontra um lobo-homem [“tem parte de homem e parte de lobo, mas não é o mesmo que lobisomem” —C. Pedroso] que lhe pergunta o que faz e o que leva no cesto, e logo propõe verem quem chega primeiro a casa da avó, tomando diferentes caminhos. O lobo ganha, a avó abre-lhe a porta e convida-o a entrar —“Entra, minha netinha, que há-de estar gelada”—, após o que adormece. A menina chega, o lobo convida-a a entrar, e esta deita-se com o lobo “julgando que era a avó”. Enquanto corre a mão pelo corpo do lobo, Maria faz-lhe perguntas sucessivas: para que tem tanto cabelo no corpo? Pernas tão compridas? Braços tão compridos? Boca tão escachada? Neste ponto, em que o lobo se prepara para comer a menina, a avó entretanto acordada encanta-o com a varinha de condão, após o que o enche de foguetes e girassóis, e deita-lhe o fogo. O lobo lança-se ao poço do moinho, onde morre afogado.

A avó repreende Maria por ter dado aceitação ao lobo no caminho, após o que lhe dá o chapelinho vermelho enquanto lhe prodiga recomendações de bem-fazer: “tu fala sempre muito bem a toda a gente, faz a vontade a todos e, se alguém te pedir água, dá-lha com boa vontade, que tu há-de ser feliz”. A menina retorna a casa com o chapelinho vermelho. A irmã “estava toda raivosa por não ter um chapelinho também”.

Outro dia a mãe manda a mais velha buscar água; esta recusa-se, mas a mais nova oferece-se para a tarefa. Quando a menina enche o cântaro na fonte passa uma velhinha — “que era a mesma que lhe tinha dado o chapelinho vermelho, mas que ela não conheceu porque ia de outra maneira”— que lhe pede água. A menina dá-lhe água “com muito bom modo”, a velha pergunta-lhe se ela é a menina do chapelinho vermelho, e recebendo uma

* I.S.C.T.E. Av. das Forças Armadas. 1600 LISBOA. Portugal.

resposta afirmativa, diz-lhe: "Pois olha, faz tudo sempre bem e trata bem todos, que eu hei-de dar-te uma prenda de deitares flores pela boca, quando falares para alguém".

Chegada a casa, a menina deita flores pela boca quando fala. Como a mãe lhe pergunta o que fez para merecer tal prémio, a filha mais nova afirma que recusou água à velha, e que em consequência esta a malfadou. A irmã mais velha, com muita inveja, vai também à fonte, encontra a velha, recusa-lhe água, e é consequentemente condenada a deitar sapos pela boca. De volta a casa, saem-lhe sapos da boca quando explica à mãe o sucedido. A mãe começa a bater à filha mais nova por esta ter enganado a irmã, e consequentemente, "a menina do chapelinho vermelho fugiu para o monte.

Andou por ali muito tempo morta com fome, toda rota e esfarrapada. Foi depois ser moça de servir". Um dia aparece na serra um príncipe-caçador que ao vê-la deitar flores pela boca prepara uma carruagem e vem buscá-la, recebendo-a como esposa —"e a outra irmã ficou sempre deitando os chanquinos pela boca".

Do ponto de vista da classificação denominada Aarne-Thompson, este conto é *grosso modo* constituído por duas metades respectivamente correspondentes ao Tipo 333 reservado à história do *Capuchinho Vermelho* (cf. Aarne-Thompson, 1981: 125; Thompson, 1977: 39), que Yvonne Verdier (1978: 25-37) propôs interpretar à luz da redefinição do estatuto duma filha púbere em relação aos das suas mãe e avó, e ao Tipo 480 sob a forma do "The Drink of water group" (definido por Warren Roberts, 1958: 116), em que é patente a polaridade entre duas meninas: "the mistreated stepdaughter is sent to a spring for water. There she meets an old woman who asks for a drink. The heroine politely gives her a drink and receives a reward. The real daughter is insulting to the old woman and is punished". Notemos que o contador não hesita em juntar à *oposição* entre as duas meninas que vão sucessivamente à fonte, a *confusão* de ambas por referência à imagem única duma "menina do chapelinho vermelho". Seria então fácil concluir que esta confusão de duas meninas sob um único capuchinho vermelho resulta duma dificuldade sentida pelo contador ao sintetizar um "conto de duas meninas" cuja tradição é vivaz na península ibérica¹, e um "conto de menina só" que tem como traço distintivo —segundo as versões literárias de Perrault (1977: 43) e Grimm (1989: 156)— um *petit chapron rouge* ou *Rotkäppchen*, e acerca do qual Delarue (1951: 225) constatou que "on ne l'a relevé avec une certaine densité qu'en France, mais des versions éparses ont été notées dans les pays voisins, Pays-Bas, Allemagne, Italie; rarement au-delà, la plupart venues de chez nous directement ou indirectement par l'imprimerie".

No entanto, impõe-se observar que a própria noção de sincretismo pressupõe uma correspondência definida entre conteúdos específicos e contos

¹ Embora Roberts (1958: 118) observe que o "Drink of Water group" ocorre sobretudo em França, o que é conforme a indícios claros de que o conto português transforma em parte *Les Fées* de Perrault. Não introduzo este elemento na exposição por falta de espaço, e dado que o problema essencial —o da relação entre um tema "estrangeiro" e um conto narrado num contexto onde a tradição do T. 480 (cujas diversas formas se equivalem fundamentalmente) é vivaz— permanece inalterado.

determinados, isto é entre *motivos* e *tipos*. Segundo Stith Thompson (1977: 415-416), um motivo "is the smallest element in a tale having the power to persist in tradition", e um tipo "is a traditional tale that has an independent existence". Nos contos mais simples as duas noções sobrepõem-se: os motivos auto-suficientes "may therefore serve as true tale types", os quais complementarmente "may consist of only one motive". Desta correspondência fundamental decorre que, se vários motivos autónomos integram uma narrativa complexa, então a classificação desta —isto é da generalidade dos contos maravilhosos, ou *Märchen*— depende de qual o motivo que se escolhe definir como tipo; sendo então a noção de narrativa compósita, ou contaminada, a contrapartida duma classificação intuitiva dos conteúdos. Como escreveu Marie-Louise Tenèze (1970: 41),

On voit [...] combien les appréciations "contaminée", "altérée" dont notre discipline, en face de versions d'un conte est parfois si prodigue, doivent être relativisées. Contaminée, altérée, en regard de quoi? D'une certaine combinaison qui, elle, est élevée au rang de norme. Et nous voici devant le grave problème des contes-types [...].

Por outro lado, a estrita coerência narrativa do conto em questão ressalta à luz da observação, por Meletinski *et alii* (1974: 76, 79), de que na relação de causalidade entre provas sucessivas manifesta-se a configuração específica dos contos maravilhosos:

In classical fairytales [...], separate syntagmatic chains form a hierarchic structure in which some tests appear as a necessary step for another and where some tale values are the only means of attaining other goals. [...] The preliminary test [...] tests traits of the hero or of his awareness of elementary norms of behavior. [...] In the preliminary test the hero displays true qualities and does gain marvelous objects, but in the other tests he uses available objects which in practice do work for him. [...] Specific to the fairytale is a dual opposition between the preliminary test and basic tests [...]: the means versus the aim, the validation of correct behavior versus the main deed.

Justamente, no conto recolhido por Consiglieri Pedroso, a decisão matrimonial do príncipe na serra decorre da visão do prémio anteriormente ganho na fonte pela heroína: "E nisto começou a deitar flores pela boca. O príncipe, quando viu isto, disse-lhe que ficasse ali, que a mandava buscar para casar com ela". Por sua vez, já a outorga do prémio na fonte exigira a referência ao chapelinho vermelho anteriormente concedido a Maria em casa da avó: "Olha, tu és a menina do chapelinho vermelho? [...] Pois olha, [...] eu hei-de dar-te uma prenda de deitares flores pela boca [...]".

Há assim um ajustamento perfeito entre os valores sucessivamente obtidos, o qual assenta no entanto num mecanismo notável: o chapelinho vermelho que fundamenta a carreira vitoriosa da "boa" menina ao longo de dois testes sucessivos fora concedido não a si mas à irmã oposta, não numa prova qualificante realizada pelo *doador* mas após um episódio de engano operado pelo *agressor*.

Esta inversão —em tudo conforme à implicação lógica entre partes que define a constituição sintagmática dos contos maravilhosos— vai ao encontro da hipótese (igualmente formulada por Meletinski *et alii*, 1974: 85) de que o engano do *agressor* constitui a forma negativa da prova realizada pelo *doador*. Ora, no contexto invertido dum “épreuve infligée non par le donateur mais par l’agresseur” (Meletinski, 1970: 245), acolher o *agressor* equivale a rejeitar o *doador*. Dadas as características da prova qualificante², é então previsível que este comportamento dê lugar a uma punição, contrapartida do prémio prometido; e justamente, após eliminar o lobo a avó concede a Maria uma reprimenda (contrário dum prémio), e um prénuo que caberá afinal à irmã (contrário de Maria); isto é, o contador apresenta a recompensa de Maria mediante permutações sucessivas dos termos “recompensa” e “Maria”, nos planos oral e material cuja redundância é característica da prova qualificante (cf. Meletinski *et alii*, 1974: 85), de forma a convertê-los nos seus contrários:

(Situação aparente:)	F :	MARIA RECOMPENSADA
(Inversão: plano oral:)	F^{-1} :	MARIA RECOMPENSADA ⁻¹ (repreendida)
(Inversão: plano material:)	F^{-1} :	MARIA ⁻¹ (irmã) RECOMPENSADA

Desde logo, a “vitória” de Maria aparece afinal como uma *derrota* sob aparência *positiva*, infligida pelo *doador* em virtude do valor *negativo* do comportamento *acolhedor* assumido pela menina no contexto da prova invertida realizada pelo *agressor*. Podemos pois medir agora a coerência deste conto, de que é parte integrante a aparente confusão entre as duas irmãs. Após a reversão da prova invertida à sua forma normal mediante permutação do *doador* ao *agressor*, o resultado negativo de Maria é convertido num resultado positivo da irmã. Desde logo o conto surge como uma sucessão linear de vitórias desta, que se engendram mutuamente: a referência ao chapelinho “ganho” na prova anterior prepara a transfiguração na segunda prova, que por sua vez propicia o casamento. Nos termos do esquema proposto por Meletinski *et alii* (1974: 189), o teste preliminar (negativo) de Maria dá lugar à conquista do meio mágico que fundamenta o sucesso da irmã oposta (não de Maria) no teste básico; o qual abre o acesso da “boa” menina (não de Maria) ao matrimónio, mediante um teste adicional.

O nosso conto de referência desdobra-se assim em três testes, ao longo de quatro sequências regularmente alternadas: primeira e terceira dedicadas à falsa heroína, segunda e quarta dedicadas à *heroína*; e assim esta narrativa

² Isto é —nos termos de Propp—, a harmonia entre as funções F (REACÇÃO, ou comportamento do herói no teste) e F (DOAÇÃO dos poderes mágicos pelo *doador*): “dans le cas d’ une réaction négative du héros, on ne trouve que F nég. (la transmission ne se produit pas) ou F contr. (le héros est sévèrement puni)” (Propp, 1970: 58).

constitui um todo orgânico que surge enquanto variante excepcionalmente complexa do conto classificado como T. 480, na medida em que agrega ao tema nuclear das duas meninas antitéticas (situado nas sequências centrais) duas sequências extremas em que a relação das duas, aproximadas até à confusão, é representada alternadamente por uma e pela outra. Assim, na primeira sequência o teste invertido da "má" menina corresponde a um teste positivo virtual da "boa" menina, sendo a irmã retida em casa identificada com os resultados positivos aparentemente obtidos por Maria; e, reciprocamente, na sequência protagonizada pela "boa" menina a vitória suprema desta equivale à abjeção definitiva da sua contrapartida³. Em suma, nas duas sequências extremas em que alternadamente é presente uma menina e é ausente a outra a actuação da primeira configura o destino da segunda.

Consequentemente, desde que se escolha tomar em conta o conteúdo destas duas sequências é de esperar reconhecer nas cenas do encontro duma menina com o lobo (terminado quando a avó lhe reconheceu a natureza "má"), e do exílio da outra menina no *monte* (terminado quando o príncipe reconheceu a sua natureza "boa"), formulações complementares dum mesmo tema. Mas nada na derradeira sequência deste conto parece corresponder ao lobo da primeira, cuja presença aparenta então justificar-se apenas em relação ao motivo do *Capuchinho Vermelho*. Ora, como notou Aurelio Espinosa (1947: 288), "verdaderas versiones de [...] Caperucita Encarnada [...] no se hallan en la tradición hispánica. Las que se hallan en los libros de cuentos editados para niños [...] son traducciones de versiones alemanas y francesas". Nestes termos, a figura do lobo aparenta pois ser o produto artificial do enxerto dum motivo exógeno à tradição oral portuguesa.

Mas colocar o problema deste modo implicaria presumir a propósito do conto de referência um divórcio entre o plano formal em que podemos descobrir uma coerência rigorosa, e o plano dos conteúdos em que seria necessário reconhecer o domínio da contingência. Alternativamente, ultrapassar esta dicotomia exige procurar nos mínimos detalhes deste conto uma *harmonia de sentido* que confira uma nova dimensão à coerência narrativa encontrada; o que implica considerar a dupla relação do nosso conto com o tema do T. 333 que integra, e por outro lado com a tradição portuguesa em que se insere.

Tendo em conta que a transmissão oral do T. 333 parece ter tido lugar essencialmente na França central e região alpina (cf. Delarue, 1951: 225; Tenèze, 1973: 45-48), e que conheço efectivamente em Portugal (além do texto de Consigliari Pedroso) apenas uma outra variante recolhida deste tema (Vasconcelos, 1963: 49-50), é razoável supor que a presença do T. 333 neste

³ "Depois [o príncipe] recebeu-a como esposa, e a outra irmã ficou sempre deitando os chanquinos pela boca".

país deve-se à difusão internacional dos textos impressos do “Petit Chaperon rouge” de Perrault e (ou) de “Rotkäppchen” dos Grimm. Com efeito, Delarue (1951: 255, 260) pôde observar terem estas variantes literárias em comum a exclusão de elementos recorrentes na tradição oral do conto —aqueles “qui auraient choqué [...] par leur cruauté (la chair et le sang de la grand-mère goûtés par l’enfant), leur puérilité (chemin des Épingles et chemin des Aiguilles) ou leur inconvenance (question de la fillette sur le corps velu de la grand-mère)” (*id.*, 1985a: 383)—, que justamente estão igualmente ausentes (à excepção da pergunta sobre os pêlos no texto recolhido por Consiglieri Pedroso⁴) nas duas variantes portuguesas. Delarue (1951: 260; 1985a: 383) atribui a Perrault a eliminação destes motivos recorrentes, afirmando por outro lado que “en Allemagne, non seulement le nom de Rotkäppchen vient de Perrault par l’intermédiaire de Grimm, mais aussi tout le conte, sauf le dénouement ajouté” (*loc. cit.*)⁵. Nesta hipótese, a versão de Perrault constituiria o elo entre as duas variantes portuguesas marcadas pela ausência dos elementos comuns à tradição oral do T. 333, e esta tradição caracterizada pela recorrência dos mesmos⁶.

Importa pois observar que o texto alemão se apresenta efectivamente como uma acentuação global das transformações que Perrault opera a partir dos motivos tradicionais; e que a única outra variante do T. 333 recolhida em Portugal de que tenho conhecimento (escrita por um aluno de Leite de Vasconcelos originário de Moncorvo) prolonga esta linha de evolução da variante dos Grimm em relação à tradição francesa, dado não conter nenhum dos traços tradicionais transformados por Perrault, e por outro lado acentuar as diferenças que demarcam o texto literário alemão em relação ao francês. Comparemos os pontos mais significativos desta evolução temática:

⁴ Examinaremos esta questão adiante.

⁵ Este autor (1951: 254) notou que “il existe entre les titres et les textes des deux versions une telle similitude que la rédaction de Grimm semble tantôt la traduction presque littérale, tantôt la paraphrase de celle de Perrault”; e constatou que a versão dos Grimm foi obtida junto de duas filhas de mãe francesa, que forneceram ainda outros contos a que é comum a mistura de “l’élément français venu plus ou moins directement de l’imprimé et l’élément traditionnel allemand” (*id.*, 1951: 256). Delarue (*loc. cit.*) observou ainda que alguns destes contos foram depois eliminados da recolha, dada a sua evidente origem francesa. A estas observações podemos juntar uma outra, convergente: na segunda edição (1819) dos *Kinder- und Hausmärchen*, em que é patente a preocupação de suprimir os elementos estrangeiros previamente incluídos na recolha (cf. Tonnelat, 1912: 8-59, 101), os Grimm emendam no próprio *Rotkäppchen* o galicismo: *ein Bouteille mit Wein*, a favor da expressão alemã: *ein Flasche Wein* (*ibid.*: 101).

⁶ Isto é, a hipótese de Delarue implica que as duas variantes portuguesas derivem indirectamente da matéria oral francesa, da qual constituiriam transformações em segundo grau se derivadas de Perrault, ou em terceiro grau se derivadas dos Grimm.

F. V. Silva, "Capuchinho Vermelho em Portugal"

"Le Petit Chaperon rouge"	"Rotkäppchen"	"O Chapelinho Encarnado"
<p>Tema terapêutico implícito: A mãe envia a filha ver como está a avó doente, e levar a esta um merendeiro e um frasco de manteiga. O lobo pergunta à menina aonde vai, e esta responde que leva à avó o merendeiro e o frasco de manteiga.</p>	<p>Tema terapêutico explícito: A mãe envia a filha levar à avó um pedaço de bolo e uma garrafa de vinho, com propósito terapêutico. O lobo pergunta à menina aonde vai e o que leva; e esta responde que leva à avó doente bolo e vinho, para a fortalecer ("stärken").</p>	<p>Tema terapêutico explícito: A mãe envia a filha levar bolos à avó. O lobo inquire da saúde da menina, e da da avó, que a menina revela estar doente. A menina pede ao lobo que ("como ele era médico") lhe indique ervas para curar a avó doente.</p>
<p>Engano do lobo, seguido de recolha de flores pela menina: O lobo propõe seguirem por caminhos diferentes, seguindo ele pelo mais curto. No outro caminho a menina demora-se, colhendo avelãs e flores, correndo atrás de borboletas.</p>	<p>Engano do lobo, materializado em recolha de flores pela menina: O lobo propõe à menina observar (nomeadamente) as flores, e esta decide compor um ramalhete para a avó. Sai do caminho, e o lobo segue para a casa da avó.</p>	<p>Engano do lobo mediante instruções para a colecção de vegetais (prolongando o tema terapêutico): O lobo indica à menina as ervas mais venenosas que há no campo, ela aparrha-as, e correm ambos para a casa da avó por caminhos diferentes.</p>
<p>Voz de aviso: Quando a menina bate à porta, e ouve a voz do lobo que responde, tem medo. Mas o lobo, adoçando um pouco a voz, convida-a a entrar.</p>	<p>Motivo omisso: A menina encontra a porta aberta e entra no quarto, dominada por uma estranha apreensão. A "avó" não lhe responde quando ela cumprimenta.</p>	<p>Motivo omisso: A menina bate, e como ninguém responde, abre a porta, dizendo-se que talvez a avó esteja pior.</p>
<p>Motivo alimentar: O lobo convida a menina a abandonar os alimentos que transporta, e a deitar-se com ele na cama.</p>	<p>Motivo omisso.</p>	<p>Motivo omisso.</p>

<p>Diálogo (motivo dos pêlos implícito; motivo das pernas explícito)</p> <p>Espanto ao ver como "grand-mère était faite en son déshabillé "</p> <p>Perguntas relativas a: Braços; Pernas; Orelhas; Olhos; Dentes.</p>	<p>Diálogo (motivos dos pêlos e das pernas omissos)</p> <p>—</p> <p>Perguntas relativas a: 3. Mãos; 1. Orelhas; 2. Olhos; 4. Boca.</p>	<p>Diálogo (como em Grimm, empobrecido)</p> <p>—</p> <p>Perguntas sobre: Orelhas; Olhos.</p>
<p>Menina comida: Lobo ingere a menina.</p>	<p>Menina comida, mas finalmente salva: Lobo ingere a menina, adormece e ressona alto. Um caçador ouve-o e abre-lhe a barriga.</p>	<p>Menina comida, mas finalmente salva: Lobo ingere a menina, mas dá tamarlhos urros que um caçador ouve-o e abre-lhe a barriga.</p>
<p>(Motivo omissos.)</p>	<p>Lobo morre com pedras na barriga: A menina apanha pedras, com que enchem a barriga do lobo. Este acorda, cai sob o peso das pedras e morre.</p>	<p>Lobo morre —afogado— com pedras na barriga: O caçador põe pedras na barriga do lobo. Com muita sede, este vai beber água, "e com o peso das pedras caiu à água e afogou-se".</p>
<p>(Motivo omissos.)</p>	<p>Avó ingere os alimentos: A avó restabelece-se comendo o bolo e bebendo o vinho, enquanto a menina pensa de si para si que nunca mais sairá do caminho quando a mãe a proibir de o fazer.</p>	<p>Avó ingere os alimentos: "Comeram os bolos". [Este motivo figura antes do anterior, sendo pois a sucessão de ambos invertida em relação a Grimm.]</p>

A comum omissão da voz de aviso e o paralelismo entre as cenas da variante portuguesa e de *Rotkäppchen* em que o caçador encontra o lobo, e por outro lado o desenvolvimento do tema terapêutico e empobrecimento do motivo alimentar e do diálogo com o lobo naquela variante em relação a esta, sugerem fortemente que a variante de Moncorvo deriva da narrativa publicada pelos Grimm. Mas a conversão das flores em ervas ligadas ao tema terapêutico mostra uma reelaboração popular, de novo visível na especificação de que as pedras na barriga fazem muita sede ao lobo, que finalmente morre afogado. Segundo Delarue (1951: 284), esta morte é parte integrante do motivo final do T. 123 na Europa central e, efectivamente, na generalidade das variantes francesas do mesmo tipo em que são postas pedras na barriga do lobo este

morre afogado⁷; sendo este final equivalente àquele, encontrado em algumas das variantes do T. 333, em que a heroína foge e atravessa um rio onde o lobo se afoga, ou rebenta ao tentar beber toda a água (cf. Joisten, 1971: n.ºs 48.6, 48.16). Assim a especificação aquática do motivo das pedras na barriga, não sendo aparente na variante dos Grimm⁸, reemerge naturalmente na tradição oral francesa em que é comum o motivo da morte do lobo sedento na água, mas também —com a variante de Moncorvo— na tradição portuguesa a que, sendo exógeno o T. 123 a que aquele motivo se associa mais frequentemente em França⁹, são por outro lado familiares as intrigas em que se apoiam as transformações mais evidentes do mesmo¹⁰.

Ora em França, os casos do T. 333 em que o lobo morre resultam duma sua conjugação excessiva com a água —em que se torna contido por afogamento num poço (Delarue, 1985a: T. 333 n.º 3; Joisten, 1971: n.º 48.4) ou num rio (Delarue n.º 13), ou de que se torna contentor por ingestão (Joisten n.ºs 48.6, 48.16)—, ou ainda (como na variante dos Grimm) da acção do portador duma arma de fogo que substitui o uso desta pelo expediente de abrir o ventre do lobo e enchê-lo depois com pedras, que justamente uma variante francesa (Delarue n.º 2) e a tradição do T. 123 (em que o lobo é

⁷ Cf. Tenèze (1976: T. 123 n.ºs 2, 13, 14, 15, 22, 34). Por outro lado reencontramos o motivo — com afogamento — numa variante popular francesa do T. 333 cuja contadora utilizou "des sources livresques" (Delarue, 1985a: T. 333 n.º 2). Numa outra (Del. n.º 3) o lobo entra num saco que é atirado a um poço, e numa terceira (Joisten, 1971: n.º 48.4), perseguido pelo cão dum caçador, cai a um poço e afoga-se.

⁸ Sublinho o termo *aparente*, porque a variante dos Grimm inclui uma segunda versão em que o lobo sofre, como em algumas variantes do T. 123 e no T. 124, uma morte em água a ferver; isto é, sob as acções conjugadas da água e do fogo, de que a sede é a modalidade interna (cf. nt. 12).

⁹ Precisemos. Não encontro qualquer caso atestado do T. 123 na amostra constituída pelos *Contos Populares Portugueses* de Consiglieri Pedroso, pelo livro homónimo de Adolfo Coelho, e ainda pelos *Contos Tradicionais do Povo Português* de Teófilo Braga, *Contos Tradicionais do Algarve* de Ataíde de Oliveira, *Contos Populares e Lendas de Leite de Vasconcelos* e *Contos Populares Portugueses* de Alda da Silva e Paulo Caratão Soromenho. O mesmo para o contexto galego, em *Contos Vianeses* de Prieto (1958), *Contos Populares* editados na "Biblioteca Básica da Cultura Galega" (Ed. Galaxia, 1983) e *Contos Populares da Província de Lugo* publicado pelo Centro de Estudos Fingoy (Lugo, 1972), embora desde 1973 Brian O'Neill (1991: 73) tenha recolhido neste território (aparentemente entre a população juvenil em idade escolar) mais de uma variante. Aurelio Espinosa (1947: 288-291) assinala ao todo apenas seis variantes hispánicas peninsulares (entre as quais nenhuma portuguesa) e uma porto-riquenha.

¹⁰ Enquanto transformações, veja-se por exemplo o T. 32 em que a raposa atrai o lobo ao poço a pretexto de aí poder estancar a sede, mas também a fome que o atormenta (Tenèze, 1976: 305), o T. 34 (*ibid.*: 307) em que o lobo se afoga por ter buscado um alimento na água (como no T. 333 se afoga ao perseguir aquela que quer comer), e o T. 34B (*ibid.*: 309) em que tenta beber toda a água para alcançar um alimento (como no T. 333 procura beber toda a água para alcançar a fugitiva). Este motivo é frequentemente sucedido pelo T. 2D* (*ibid.*: 283) que inverte o do lobo afectado por uma sede ardente que cai na água, revelando um lobo repleto de água que cai no fogo. Todos estes motivos estão presentes na tradição portuguesa e, embora aqui a morte do lobo seja relativamente rara, este facto em nada afecta a permanência da ligação dos seus suplícios ao fogo e à água, de que o motivo das pedras "ígneas" conducente ao afogamento é uma variante (entre outras).

normalmente castigado mediante a acção do fogo, ou do fogo e da água¹¹) encaram como causadoras dum “fogo” interno cujo ardor leva o animal a lançar-se nas águas¹². Vemos pois que o texto editado por Leite de Vasconcelos explicita o recorrente duplo aspecto —aquático e ígneo— da morte do lobo, apesar de parecer derivar duma variante literária em que a mesma é invisível (cf. nt.8); o que revela a constância daquela noção, para lá da diversidade dos motivos em que nas tradições francesa e portuguesa ela se apoia. Isto mesmo é confirmado pelo facto de também o nosso conto de referência apresentar um lobo com o pêlo em *chamas*, coberto de foguetes e girassóis, que se lança à *água* no poço do moinho.

Por outro lado, esta menção dum moinho remete para a especificação homóloga no texto de Perrault (em que no entanto o lobo não morre). Esta constatação, somada às de que a figura do lobo-homem mencionada pelo contador português remete para a *Moralidade* em que Perrault reivindica a natureza humana do seu *Loup*, e de que o diálogo enumerativo dos atributos do lobo naquela variante reduz o de Perrault —como o de Grimm, mas num sentido complementar—, conduz à presunção de que o conto recolhido por Consiglieri Pedroso se liga ao texto de Perrault:

“Le Petit Chaperon rouge”	“Rotkäppchen”	“A Menina do Chapelinho Vermelho”
1. (“Forma peluda”)	—	1. Corpo “cabeludo”
2. Grandes braços	3. Grandes mãos	3. Braços compridos
3. Grandes pernas	—	2. Pernas compridas
4. Grandes orelhas	1. Grandes orelhas	—
5. Grandes olhos	2. Grandes olhos	—
6. Grandes dentes	4. Terrível boca grande	4. Boca “escachada”

¹¹ O *corpus* francês estabelecido por Tenèze (1976) é constituído por 88 variantes, sendo o final desfavorável ao lobo em 72 casos. Nestes, o animal é sujeito apenas à acção do fogo (é queimado) em oito variantes (n.ºs 4, 20, 57, 80-83, 86), e apenas à da água (é afogado) em duas (n.ºs 6 e 70). Por outro lado, é sujeito à acção simultânea dos dois elementos (escaldado) em 43 variantes (n.ºs 5, 7-9, 11-12, 16, 18-19, 21, 24, 26, 31-33, 35, 39, 41-44, 46, 49, 53, 55-56, 58-61, 66-69, 71-73, 75-79, 88), mais duas (escaldado depois afogado — n.ºs 38, 48); e, finalmente, é enchido de pedras depois afogado em seis (n.ºs 2, 13, 14, 15, 22, 34).

¹² Uma variante (Tenèze, T. 123 n.º 22) sublinha esta função ígnea da sede que obriga a ir beber água, substituindo as pedras colocadas no ventre do lobo por carvões. Simetricamente, no ciclo do lobo e da raposa uma variante (Tenèze, 1976: 114-116) sublinha que o lobo demasiado cheio de água necessita de se expor ao fogo para aquecer; sendo pois a ingestão de água um factor de arrefecimento.

F. V. Silva, "Capuchinho Vermelho em Portugal"

Mas seria demasiado simples dizer apenas que o narrador do conto de referência se fundamenta em Perrault, visto ser possível observar que a imagem do lobo afogado no poço do moinho converge —para lá da associação do moinho com a casa da avó no texto do académico francês— com a menção do moinho enquanto casa da avó, e do poço enquanto local da morte do lobo, numa variante oral alpina (Joisten, nº 48.4); e, no mesmo sentido, ser patente que a imagem do lobo-homem no conto de referência encontra-se —para lá da menção dum Lobo que é homem no conto de Perrault— com a especificação, numa variante oral do Nivernais, de que o monstro é um *bzou*, que "[...] est [...] comme le *brou* ou le *garou*; on dit aussi en Nivernais *loup-brou* ou *loup-garou*" (Delarue, 1985a: 373 nt. 2).

Acentua-se pois a impressão de que os dois casos do T. 333 recolhidos em Portugal integram elementos que, sendo tradicionais na área de difusão deste conto, não são aparentes nas versões literárias em que aquelas variantes parecem fundamentar-se. Examinemos esta questão, começando por observar que através da listagem dos atributos do lobo (ver quadro acima), Perrault visa por um lado significar a intenção específica de captação iminente da menina por este —"Pour mieux t'embrasser [...] pour mieux te manger" (meus sublinhados)—, e por outro lado caracterizar genericamente o lobo, cujas grandes pernas, orelhas e olhos assinalam a capacidade de "mieux courir, [...] écouter, [...] voir". Pelo seu lado, os Grimm omitem esta preocupação de caracterização fundamental do lobo, encadeando os quatro atributos mencionados segundo o critério único da sua função no propósito global de captação da heroína: (orelhas para) ouvi-la, (olhos para) vê-la, (mãos para) filá-la, (boca para) tragá-la¹³. Diferentemente, o conto de referência retém o duplo propósito de Perrault, especificando serem os braços e a boca destinados a abraçar e comer bem a menina, e esclarecendo por outro lado que os longos pêlos servem ao lobo-homem "para não ter frio de dia", e as grandes pernas "para correr muito, para andar muita terra em pouco tempo".

Ora, no referido conto do Nivernais, a função térmica da pelagem refere a figura do *bzou* —"Oh! ma grand, que vous êtes poilouse! —C'est pour mieux me réchauffer, mon enfant!"

Por outro lado, numa variante do Forez (Delarue nº 19) a função "andar muita terra" das pernas define um ser peludo, antropófago e corredor do espaço selvagem, equivalente àquele a que no século XII Maria de França (1990: 117) chamava *bisclavret*¹⁴:

¹³ "Daß ich *dich* hören kann [...] *dich* sehen kann [...] *dich* packen kann [...] *dich* fressen kann" (Grimm, 1989: 158-159; meus sublinhados).

¹⁴ Com efeito, no T. 333 depara-se geralmente à menina um ser que associa roupas a uma aparência humana, e cujo pêlo revela ao contrário a natureza animal e corredora. No *Bisclavret*, também Maria de França associa a perda das roupas à forma lupina (70-75, 89-96), e a recuperação das mesmas à forma humana (275-299); e já Plínio (*Naturalis Historia*, VIII, 81), ao

<p>— Grand'mère, que vous avez les jambes velucs! — C'est de vieillesse et de fatigue, j'ai tant traîné dans les bois et les terres (<i>Mélusine</i>, 1892: 117).</p>	<p>Le loup-garou, c'est une bête sauvage. Tant que cette rage le possède, il dévore les hommes, fait tout le mal possible, habite et parcourt les forêts profondes (<i>Bisclavret</i>, 9-13).</p>
---	---

Assim, as duas propriedades retidas no conto de referência para definir o lobo-homem remetem na tradição oral francesa para a imagem do *garou*; o que está conforme, por uma lado, com a rigorosa sinonímia prevalecente entre este termo francês e aquela expressão portuguesa¹⁵, e por outro lado com o facto de a justificação das grandes pernas “para correr muito, para andar muita terra em pouco tempo”, ser fundamentalmente congruente com o termo *galipotte* que no Nivernais designa “une personne qui ‘se tournait’ en loup ou en autre animal et courait la nuit” (Delarue, 1985b: 18), e com a análoga denominação do lobisomem em Portugal como *corredor* (cf. Vasconcelos, 1986: 290-291) ou *galipante* (por mim ouvido em Santo Isidoró, Mafra), correlativo da expressão *correr fado* que designa este traço fundamental do seu *fatum*: “Os lobisomens depois de transformados em animal hão-de correr sete adros. Só depois é que podem voltar para casa” (Pedroso, 1988: 188).

Finalmente, a própria justificação enigmática da pelagem no conto recolhido por Consiglieri Pedroso — “para não ter frio de dia” — ganha um sentido preciso à luz das representações relativas ao lobisomem (evocando desde logo o *bzou* do conto do Nivernais, para quem a pelagem é um meio de aquecimento).

citar a tradição arcadiana segundo a qual os membros de um certo clã têm que pendurar as roupas num carvalho, atravessar um pântano a nado e converter-se em lobos durante nove anos; após o que (se não tiverem tocado carne humana) nadam de volta e recobram o antropomorfismo, cita — com exclamação — o detalhe “fabuloso” de que aqueles regressados à forma humana recuperam as mesmas roupas que haviam despido (*addit quoque fabulosius eandem recipere vestem!*).

¹⁵ Assim, o inglês R. Rowlands (*A reconstitution of decayed intelligence*, 1605, cit. in Summers, 1933: 3) explicava que “*Were* our ancestors vsed somtyme in steed of *Man* [...]. *Were-Wulf*. This name remaineth stil known in the Teutonic, & is as much to say as *man-wolf*, the greeks expressing the very like, in *Lycanthropos*”. A propósito dos termos franceses, Littré (*Dictionnaire de la langue française*, 1869, cit. in Summers, 1933: 10) vai no mesmo sentido: “*Gerulphus* a donné *garvail, garou*; c’est donc *gerulphus* qu’il faut étudier; il représente l’anglo-saxon *vere wolf*; danois *var-ulv*; suédois, *var-ulf*, qui étant composé de *ver, vair*, honme, et de *wolf, ulf*, loup, signifie *homme-loup*. La locution *loup-garou* est donc un pléonasme où *loup* se trouve deux fois, l’un sous la forme française, l’autre sous la forme germanique”. Em italiano diz-se *lupo mannaro* (ou *mannaro* — Summers, 1933: 12). Na Galiza fala-se em *lobo da xente* (Bouza-Brey, 1982: 252-255), e diz-se *home-lobo* (Risco, 1971).

Segundo Gervásio de Tilbury (1992: 139) —escrevendo nos primeiros anos do século XIII—, em cada lua-nova um habitante da actual Lozère “[...] dépose ses vêtements sous un buisson ou un rocher secret, et quand il s’est lentement roulé nu dans le sable, il revêt la forme et la voracité du loup [...]”. Esta remoção vestimentar, seguida de revolução no solo, corresponde a uma metamorfose por imposição de pele, como o atestam casos galegos em que a metamorfose dumha filha maldita admite indiferentemente os dois procedimentos (cf. Bouza-Brey, 1982: 253; Risco, 1971: 22). A mesma equivalência é implícita em Portugal, onde —simetricamente— reassumir as roupas implica abandonar a forma animal:

A pessoa que tiver sete filhos deve ser lobisomem um deles. [...] Esse filho, no tempo que lhe está destinado, despe-se e vai colocar a roupa no cimo de um pinheiro, aonde mais ninguém possa chegar; depois desce nu para baixo, e espoja-se no chão, metamorfoseando-se acto contínuo em o animal que no mesmo sítio se havia ultimamente espojado. Começa em seguida a *correr fado*: tem para isso certas e determinadas noites. Acabado o tempo, vai buscar a roupa ao pinheiro, e apenas pega nela, volta ao estado humano. [...] (Vila Nova de Carros). (Vasconcelos, 1986: 292-293)

Vê-se pois uma implicação recíproca entre roupa despida e pelagem “vestida”, roupa vestida e pelagem “despida”. Por um lado a camisa vestida é homóloga dumha pelagem despida; sendo esta noção subjacente à crença (atestada em França) de que a pele nocturna descartada afecta a função de resguardo térmico da roupa diurna envergada:

Les loups-garous [...] (*dén-vleiz*, homme-loup au singulier, *tud-vleiz* au pluriel) revêtent la nuit une peau de loup, et prennent en même temps le naturel de cette bête, courant les champs, les bois et attaquant les hommes et les animaux. Au point du jour, ils cachent leur peau avec le plus grand soin et rentrent secrètement chez eux. Il existe entre leur peau et leur corps une sorte de solidarité d'impressions physiques si grande qu'ils éprouvent toutes celles à laquelle elle est exposée: si elle est placée dans un lieu froid, ils éprouvent tout le jour un vif sentiment de froid. Une fermière ayant allumé du feu dans un four où l'un d'eux avait caché la sienne, il se mit à crier: “je brûle”, et à se démener comme s'il avait été dans une fournaise. (Sébillot, 1984: 70)

Simetricamente, a pelagem vestida é homóloga da canisa despida; sendo esta noção subjacente à crença (atestada em Portugal) de que a roupa diurna descartada afecta termicamente o lobisomem que enverga a pelagem nocturna:

Uma mulher tinha um marido que saía todas as noites e voltava sempre muito frio e a lançar pela boca fora bicharia, como cães, gatos, etc. Uma vez a mulher foi acima de um pinheiro muito alto buscar a roupa dele e meteu-a no forno a arder: assim se lhe quebrou o fado. (Cabeceiras de Basto). (Leite de Vasconcelos, 1986: 292)

Com efeito, um dos meios para desencantar o lobisomem “consiste em tirar-se-lhe o fato e em deitá-lo num forno aceso. Apenas isto acontece vem o

lobisomem atormentado por dores terríveis, procurar tirar o fato do forno” (Pedroso, 1988: 192)¹⁶.

Assim, é subjacente ao conjunto das representações atestadas em França, Galiza e Portugal uma relação metafórica sob forma de oposição, dada como equivalência entre os modos inversos dos dois termos *pelagem*, *camisa*; de forma que ao provocar frio e queimaduras de dia a pelagem (despida) funciona como camisa (vestida), e ao terminar o *fado* provocando queimaduras quando é destruída de noite a camisa (despida) equivale à pelagem (vestida). Eis as duas formulações complementares da mesma crença, mutuamente dedutíveis na medida em que é finalmente equivalente expressar as oscilações do lobisomem entre as formas humana e animal no modo positivo do vestir (pele; roupa), ou negativo do despir (roupa; pelagem):

Os lobisomens tiram a roupa de noite e passam frio enquanto a mesma permanece no cimo da árvore (mas queimam-se se alguém a coloca no fogo para terminar o seu <i>fado</i>), regressando à forma humana quando vestem de novo a roupa.	Os lobisomens tiram a pele de dia e passam frio se esta é guardada num sítio fresco (mas queimam-se se alguém a coloca no fogo), regressando à forma animal quando vestem de novo a pele.
---	---

Vê-se pois que a afirmação no conto de referência de que a pelagem do lobo-homem serve para este não ter frio de dia utiliza a contrapartida (atestada em França) da noção (atestada em Portugal) de que a roupa diurna afecta o conforto térmico do lobisomem nocturno, num sentido congruente com a convicção generalizada de que —em contrapartida da energia sobre-humana despendida sob a forma animal— o lobisomem na sua forma diurna é um ser particularmente débil (cf. Pedroso 1988: 188, 189; Vasconcelos, 1986: 291; Coelho, 1993: 355). Isto é, ao fazer o lobo-homem dizer que a sua pelagem serve para não ter frio *de dia*, o narrador do conto de referência evidencia o eixo dia-noite em que se dão as metamorfoses periódicas dos

¹⁶ A mesma equivalência entre roupa despida e pele “vestida” cristaliza, em Portugal, na crença de que os lobisomens “ [...] despem o fato e espojam-se três vezes, mas por mais que uma pessoa procure o fato não lho encontra. (Caldas)” (Pedroso, 1988: 189); como se o fato despido se materializasse efectivamente na pele “vestida”. Notemos por outro lado que ocasionalmente os lobisomens escondem a roupa no *baixo* (como o *Bisclavret* de Maria de França) não no *alto*, e que o cuidado com que ocultam as roupas tiradas poderia explicar que estas não sejam encontradas. Mas a própria ocultação reflecte-se na carreira nocturna —“Quando o *Lobisomem* sai à noite (meia-noite) enterra a roupa que despe, deita-lhe pedras por cima e diz: ‘Quanto mais te carregar, mais hei-de andar’ ” (Vasconcelos, 1986: 292)— o que remete para a equação roupa (escondida) - pelagem (ambulante).

lobisomens, ilustrando simultaneamente a ideia —fundamentalmente associada a estas entidades— da alternância entre uma fase de pujança animal e um estado de depleção energética (naturalmente associado ao frio); o qual justamente o lobo-homem contraria mediante a noção —comum aos territórios francês e português— duma homologia fundamental entre a quente pelagem nocturna e a roupa diurna¹⁷.

Nota-se assim uma descontinuidade entre a definição consciente do narrador e o plano em que os conteúdos do seu conto revelam a sua congruência profunda ao contexto cultural em que se inscrevem; sendo este fenómeno inteligível à luz da hipótese de que a fonte próxima do conto recolhido por Consiglieri Pedroso é o texto de Perrault, protagonizado por um Lobo (que é) homem, que Perrault não define como lobisomem e que consequentemente o contador —fiel à letra da sua fonte próxima— escolhe designar mediante uma expressão descritiva, que no entanto remete inevitavelmente —na medida em que a própria imagem de Perrault a evoca já— para a figura do lobisomem presente na tradição francesa, e também na portuguesa.

Por outras palavras, dir-se-ia que a designação, retida pelo contador para designar o lobo reflecte a posição intermédia do conto de referência entre um texto escrito que se fundamenta na tradição oral francesa e o contexto de oralidade português em que se insere o narrador, ao remeter afinal —mediante a convergência notória entre o lobo-homem, que traduz o lobo (que é) homem de Perrault, e o lobisomem (cf. nt.15)— para a figura do *garou* presente na própria tradição em que o académico se inspirou. A ser assim, é necessário admitir que a tradição portuguesa restitui ao conto traços característicos da tradição oral do T. 333 aparentemente omitidos nos textos impressos; o que implica não haver solução de continuidade entre as noções veiculadas nas tradições francesa e portuguesa, apesar da descontinuidade actual entre os motivos variados em que aquelas se manifestam.

Justamente, dado no texto dos Grimm o motivo da morte do lobo com pedras na barriga, e dado na tradição oral geral o tema (multiforme) da morte do lobo sob a acção conjugada da água e do fogo, vimos que a variante de Moncorvo faz das pedras o equivalente de substâncias ígneas que levam ao afogamento do animal. No mesmo sentido, dado no texto de Perrault um moinho e posta a necessidade de fazer morrer o lobo para dar continuidade ao

¹⁷ Assim, ao dizer que o seu lobo-homem "tem parte de lobo e parte de homem, mas não é o mesmo que lobisomem", o narrador do nosso conto de referência atribui à criatura como única propriedade positiva uma dualidade que não se refere certamente às partes do corpo (dado que no diálogo final são igualmente estranhos os longos braços e as longas pernas, e nada indica que o pêlo não cubra todo o corpo); reportando-se sim ao eixo da periodicidade quotidiana inerente à expressão "para não ter frio de dia", que justamente remete para a dicotomia característica dos lobisomens entre os bestiais instintos "nocturnos" e a humana razão "diurna".

conto, observámos que o narrador do texto recolhido por Consiglieri Pedroso faz o lobo carregado de fogo afogar-se no poço do moinho. Finalmente, acabámos de constatar que o Lobo (que é) homem em que Perrault transforma o *loup garou* da tradição oral reverte a lobisomem no contexto português. Nestas condições, é pois razoável depreender que a transmissão literária do T. 333 entre a tradição oral francesa (em que é vivaz) e a portuguesa (em que era desconhecido) consiste afinal numa transmissão do mesmo ao mesmo, no sentido em que o tema exógeno foi acolhido na tradição de destino enquanto variante de algo previamente conhecido.

Dito isto, estamos enfim em condições de abordar o problema da presença do lobo no conto de referência, sem necessariamente sucumbir à primeira impressão de que se trata dum motivo exógeno à tradição oral portuguesa num conto que, no resto, se conforma a esta. Recordemos que detectámos no conto de referência uma relação de simetria invertida entre as sequências extremas em que alternadamente está presente uma protagonista e está ausente a outra, correspondendo-se assim o termo do exílio da heroína na serra quando o príncipe reconhece a sua boa natureza, e o termo do encontro da sua rival com o lobo quando a avó reconhecera a sua má natureza¹⁸. Desde logo, colocou-se a hipótese de serem as cenas do encontro duma protagonista com um lobo (habitante do espaço bravio) e do exílio da outra no *monte bravio* (espaço de eleição dos lobos) formulações complementares do mesmo tema; o que implicava presumir ser a figura do lobo, fulcral na sequência em que só a “má” menina é sujeita a um teste de identidade, igualmente subjacente à sequência em que só a “boa” menina é submetida a um teste de reconhecimento. Podemos agora constatar que isto corresponde à expectativa plausível de encontrar a figura do lobo associada aos dois modos opostos duma personagem feminina que no conto de referência coexistem — encarnados na figura de *Little Red Riding Hood* (T. 333)— enquanto par rival das *(The) Kind and the Unkind Girls* (T.480); sendo nesta perspectiva necessário postular que, se no conto de referência a expulsão final da “boa” menina (contraposta à retenção da “má” em casa) constitui efectivamente a forma invertida do convite inicial à saída de Maria (contraposto à retenção da irmã em casa), então realiza necessariamente o modo complementar do encontro —subordinado ao tema da usurpação de identidade —entre a “má” menina e o lobo¹⁹.

Neste sentido, observemos que numa lenda local cuja heroína, como a do conto recolhido por Consiglieri Pedroso, é exilada no monte e vai *servir*,

¹⁸ A acção da avó em relação ao lobo com que se encontrara a “má” menina —“deitando-lhe o fogo”, fazendo-o morrer— é com efeito congruente com a condição de caçador em que se apresenta o príncipe que identifica a “boa” menina no espaço bravio, a que justamente os lobos são associados.

¹⁹ Lobo na figura de avó; Maria sob a aparência de “boa” menina.

antes de revelar a sua identidade— a lenda restitui assim todo o conteúdo da última sequência do conto, salvo os detalhes (flores deitadas pela boca; príncipe que casa com a menina) que consubstanciam o mecanismo de causalidade entre as recompensas ganhas em testes sucessivos, diferencialmente característicos dos contos maravilhosos (cf. *supra*: 189)²⁰—, este destino é explicitamente descrito como *fado da peeira*, ou "a que vive ao pé dos lobos" (Vasconcelos, 1986: 300), também dita *Lobeira* (*loc. cit.*):

Em Gontinhães houve uma "peeira de lobos" que cumpriu da seguinte forma o seu fado, de que ainda se lembram muitas pessoas hoje vivas: a tal rapariga disse uma vez ao pai que "tinha uma fada a correr" (*sic*). Depois desapareceu. Mais tarde um caçador andando à caça encontrou num monte uma mulher toda esfarrapada e interrogando-a soube o motivo porque ela aí estava. A rapariga, com efeito, contou-lhe a sua história e disse-lhe mais que pouco tempo lhe faltava para cumprir o fadário. De facto, o caçador voltando daí a tempo ao mesmo sítio já não a encontrou. Ela tinha voltado para casa do pai; serviu aí como criada até que se deu a conhecer. (Pedroso, 1988: 197)

Esta tradição mostra que no conto de referência a expressão "morta com fome, toda rota e esfarrapada", fixa a jovem expulsa à imagem da infeliz andrajosa que sobrevive no *monte* graças aos lobos que a aleitam²¹ e lhe trazem carne fresca, assim como peles para vestir²², numa tradição "que anda basta em Galiza e Portugal e tamén no ocidente d' Asturias" (Risco, 1971: 21). Por outro lado a mesma tradição de aproximação de meninas à espécie lupina comporta, no pólo oposto ao deste destino que não decorre dum comportamento culposo (mas da situação numa série numerosa de irmãs), é realizado sob forma humana (*ao pé* dos lobos) e é geralmente benfazejo, o destino duma rapariga que evidencia tendências "lupinas" (na dupla dimensão da avidez alimentar e sexual), sendo conseqüentemente relegada para o *monte* metamorfoseada em loba pelo efeito duma maldição parental (cf. Bouza-Brey, 1982: 252-255).

No noroeste peninsular o *fado da peeira* (figura da ultimogénita) deixa-se pois opor ao destino duma menina "lupina" (paradigma do mau carácter), como no conto de referência a jovem que foge para o *monte* se opõe à irmã

²⁰ E portanto não pertinentes numa lenda local. Neste sentido, pode-se dizer que a sequência final do conto de referência e a lenda de Gontinhães transmitem um conteúdo idêntico através de modos de exposição diferentes, respectivamente adaptados às diferentes regras a que obedecem os géneros narrativos respectivos (cf. Lüthi, 1976: cap. 2).

²¹ "A sétima irmã é fadada para peeira (pronuncie *peira*) dos lobos. Vai viver sete anos com os lobos, dorme na cova deles, eles aleitam-na, e, se a peeira lhes falta, ficam furiosos (Âncora). O povo diz que a palavra *peeira* significa 'a que vive ao pé dos lobos'" (Vasconcelos, 1980: 386). Não se trata pois exactamente —como diz este autor (*loc. cit.*)— d' "a crença em *lobisomem fêmea*" (cf. nt.28).

²² "Vai munida de uma faca, de um apito ou assobio, de alguns andrajos. O apito é para chamar os lobos, a faca para os dominar. [...] Os lobos conduzem-lhe carnes frescas para ela, peles para roupa e cama, e quando andam à vida ficam 2 por dia para a vigiarem" (Braga, 1924: 288-289. Ver o início deste texto na p. 203).

primogénita que dá “aceitação ao lobo”. Ora neste conto não há solução de continuidade entre a “boa” menina e a “má” (cf. *supra*: 191). Observemos com efeito que na primeira sequência a mais nova tem um sentimento impróprio no contexto da situação de infortúnio próprio do *herói* (não é de tristeza impotente, e coerentemente não “funciona” como instigador do auxílio mágico), e a mais velha manifesta o comportamento próprio do *herói* desvirtuado num contexto impróprio (não de infortúnio, mas de privilégio decorrente dum convite exclusivo à partida); e que, por outro lado, na preparação da última sequência o contador associa o triunfo final da “boa” menina a um acto condenável —ela mente—, fazendo consequentemente da “má” menina uma vítima da irmã; o que, em suma, revela de novo a simetria já constatada entre as duas sequências extremas do conto de referência, fazendo respectivamente a “boa” menina ser retida em casa sob o aspecto do *falso herói* (e a irmã sair sob a aparência do *herói*), e a “boa” menina ser expulsa de casa enquanto “agressora” (daquela que fica em casa enquanto “vítima”).

Então, na medida em as duas protagonistas deste conto sejam efectivamente assimiláveis às variantes “lupina” e de *peçira* da figura da menina conjugada com os lobos no *monte*, é de esperar encontrar entre estes dois destinos —e as meninas que os encarnam— o mesmo tipo de sobreponibilidade essencial que encontramos entre as irmãs rivais do conto de referência. Justamente, o *fado* de *peçira* que numa série de sete irmãs espera a ultimogénita pode caber à primogénita: “Quando houver sete irmãs, a mais velha (ou a mais nova?) tem de seguir o fado. Foge de casa paterna, sobe os montes, chama os lobos e logo junta um exército” (Braga, 1924: 288)²³. Simetricamente²⁴, a informação de que na Galiza “é uma praga terrível dizer-se a uma pessoa que ainda há-de guardar lobos no monte” (Pedroso 1988: 193) conjuga os temas da maldição (tipicamente lançada sobre uma filha “loba”) e da retenção da forma humana (característica da *peçira*, entendida como “a que anda ao pé dos lobos”— Pedroso 1988: 198); podendo efectivamente coincidir numa menina única a tendência “lupina” e a condição de membro duma fratria feminina numerosa, a metamorfose e a condição de guardião dos lobos (cf. Risco, 1971: 22).

Parecem pois corresponder-se as oposições entre as meninas primogénita e ultimogénita do conto recolhido por Consiglieri Pedroso, unificadas sob um único chapelinho vermelho outorgado pela avó, e entre as jovens “lupina” e *peçira*, unificadas num comum destino de conjugação com lobos no *monte*. Uma lenda antiga (posta por escrito no século XI) confirma esta continuidade temática fundamental entre modos opostos de relação com

²³ Sobre o fenómeno da permutabilidade das duas irmãs extremas, ver Silva (1993: 109-111).

²⁴ São com efeito aplicações simétricas dum mesmo princípio de continuidade entre os opostos sobrepor duas irmãs opostas num destino único, ou sintetizar destinos opostos numa menina única.

F. V. Silva, "Capuchinho Vermelho em Portugal"

um capuchinho vermelho e de conjugação com lobos —sobre a qual assenta a relação de simetria invertida prevaemente entre as duas seqüências extremas do conto de referência—, sintetizando, na imagem duma menina cuja preocupação face aos lobos é a preservação do "capucho" da túnica vermelha que lhe fora dada pelo padrinho²⁵, as figuras da *peetra* conjugada com os lobos por oposição à metamorfose duma menina "loba", e duma menina cujo chapelinho vermelho (dado pela avó—"madrinha"²⁶) requer face ao lobo um comportamento de distância, oposto à atitude de acolhimento própria duma menina "loba"²⁷:

DE PUELLA A LUPELLIS SERVATA

Ce que je rapporte, les paysans savent le dire avec moi,
Et il faut moins s'en étonner que le croire fermement vrai.
Quelqu'un tint une petite fille sur les fonts baptismaux
Et lui donna une robe tissée de laine rouge.
Ce baptême eut lieu à la Pentecôte.

²⁵ Utilizo aqui o termo "capucho" no sentido figurado, visando realçar que é quando os lobos lhe acariciam a cabeça que a menina os manda aquietarem-se para lhe não rasgarem a túnica, que então parece cobrir-lhe a cabeça. No seu comentário ao texto, Jacques Berlioz (*in Berlioz et alii*, 1989: 137) salienta que a peça vestimentar em questão — uma *túnica*— não era um adereço capital, e que por outro lado esta *túnica* evoca a túnica baptismal: o que coloca um novo problema, visto o vermelho ser impróprio para uma túnica baptismal (cuja cor própria é o branco). Ora, justamente, a correlação dos dois desvios da dita *túnica* —cor vermelha; referência à cabeça, oferecida por um padrinho a uma menina que se encontrará com lobos, em relação ao paramento baptismal que evoca, para o tema do capuchinho vermelho dado por uma madrinha (cf. nt.26) a uma menina que se encontrará com um lobo, tal como este se manifesta de novo no plano literário seis séculos depois, através do texto de Perrault.

²⁶ Na cultura europeia tradicional a avó era, com efeito, a madrinha por excelência (cf. Silva, 1989: 862-864).

²⁷ Delarue (1951: 227) recusa reconhecer a esta narrativa uma qualquer relação com o T. 333, dizendo nomeadamente que "s'il est aussi question d'une fillette et d'un loup dans cette histoire [...], il est difficile d'y voir une version ou la forme première de notre conte. Sans doute, la robe de la fillette est-elle rouge, comme la coiffure de l'héroïne dans la version de Perrault. Mais le 'chaperon rouge' n'est qu'un trait accessoire, particulier à cette version, non un trait général du conte [...]". Mas Delarue (1951: 254) admite a possibilidade de que "au XVII^e siècle une certaine tradition locale qui pouvait ne pas se limiter à l'unique version de Perrault, seule fixée par écrit, consacrait le nom de Petit Chaperon rouge"; e, por outro lado, a sua posição não explica a receptividade das variantes orais modernas a este nome difundido por Perrault, e recusa reconhecer o problema colocado pela permanência da relação entre um capucho vermelho e um encontro com lobo(s), entre uma lenda (género em que —Delarue *dixit*— a atribuição de cores é estável) e um texto fundado na tradição oral vigente mais de seis séculos após aquela a que se refere o texto de Egberto. Sobretudo, a posição de Delarue não pode explicar a própria retoma do traço, até aos nossos dias, na transmissão oral do tema (a qual convida a supor uma congruência fundamental entre o capuchinho vermelho e o tema do conto). É pois mais prudente dizer, com Jacques Berlioz (1989: 133), que "si la parenté réelle de ce petit poème avec le conte-type AT 333 [...] reste douteuse, la ressemblance du motif de la robe rouge avec l'attribut caractéristique de l'héroïne de Perrault est assez troublante pour que nous n'esquions pas le rapprochement". Na perspectiva presente, mais do que interrogar a relação genealógica entre a lenda referida por Egberto e a tradição do T. 333, importa constatar a persistência notável do tema, veiculado em diferentes géneros literários, ao longo dos séculos.

Au lever du soleil, l'enfant, âgée de cinq ans,
Marche et vagabonde, sans se soucier d'elle-même et du danger.
Un loup s'en saisit, gagna la forêt sauvage et profonde,
L'apporta comme gibier à ses petits et la leur laissa à manger.
Ils se précipitèrent sur elle, mais, ne parvenant pas à la mettre en pièces.
Se mirent à lui caresser la tête, loin de toute sauvagerie.
"Je vous défends, souris, dit la jeune enfant, de déchirer cette robe
Que m'a donnée parrain à mon baptême!"
Dieu, qui est leur auteur, apaise les esprits sauvages.
(Egberto de Liège, *Fecunda Ratis*, apud Berlioz et alii, 1989: 133--134)

Nestas condições, podemos então dizer que no conto de referência a "má" menina do T. 480 —a que no T. 333 corresponde aquela que, acolhendo um lobo, se comporta como "lobo"— revela-se congruente com a figura da menina que no ocidente ibérico realiza mediante metamorfose a sua natureza lupina, cujo modo positivo é a *peçira* exclusiva do estado de loba (e no entanto definida em relação a esta espécie); sendo pois isomorfas a duplicidade da heroína do T. 333, e a dupla sorte virtual —simples *peçira* (lobeira), ou "lobo" efectivamente assimilada a esta espécie— da menina do noroeste peninsular²⁸. Desde logo, o motivo do encontro entre a menina e o lobo em C₁ pode ser encarado como o produto duma transferência cultural realizada entre França e Portugal (mediante o texto de Perrault); mas também —e sem que as duas abordagens se contradigam— como o resultado de operações conceptuais realizadas no quadro estrito das representações atestadas no contexto etnográfico em que o conto de referência foi recolhido (cf. Lévi-Strauss, 1991: 259-260).

Em suma, nas páginas precedentes viu-se que em Portugal uma variante peculiar do T. 480 (iniciado aqui frequentemente por um envio compulsivo para o *monte*) conjuga o tema francês do T. 333 em que uma menina oscila

²⁸ Precisemos ainda. Em Portugal e na Galiza é dito que o destino do ultimogénito duma série de sete filhos é o de lobisomem (Risco, 1971: 21; Vasconcelos, 1980: 396), e na Galiza a *peçira* tem na figura do *peçiro* a sua contrapartida masculina (cf. Risco, 1945: 530-531; 1971: 24); o que faz supor uma continuidade entre as imagens do lobisomem e do *peçiro* (semelhante à que prevalece entre a menina que se transforma em "lobo" e a *peçira*). Mas onde a figura do condutor de lobos conflui de facto parcialmente com a do lobisomem —é o caso do *meneux de loups* no Nivernais (Delarue, 1985b: 17-18)—, não lhe é associada qualquer designação correspondente a *peçiro*; e, inversamente, na Galiza esta designação corresponde a alguém que, na forma de gente, exerce uma benéfica acção mediadora entre homens e lobos. Por outro lado, em Portugal o destino de bruxa é o mais frequentemente atribuído às ultimogénitas de séries numerosas de irmãs (cf. Pedroso, 1988: 186-187; Vasconcelos, 1980: 117, 119; 1986: 329), e as bruxas metamorfoseiam-se —ao contrário das *peçiras*— senão em lobas, pelo menos enquanto homólogas dos lobisomens (Vasconcelos, 1986: 332, nt. 62; 1980: 129-130). Assim, no contexto galaico-português o termo *peçiro(a)* refere constantemente um ser humano exilado no *monte* junto dos lobos, por oposição à metamorfose genérica do lobisomem e da bruxa, e especificamente à metamorfose lupina em que se equivalem o lobo-homem e a menina-lobo.

entre agir como "lobo" e recusar "misturar-se", e o tema peninsular da menina exilada no *monte* seja como loba, seja como "peeira" de lobos; revelando a homologia de ambos. Sob a descontinuidade aparente dos motivos, e dos gêneros narrativos em que estes se inscrevem, transparece pois uma continuidade fundamental entre as tradições regionais em que cada um se insere; descobrindo-se, sob o aspecto superficial do evento de difusão inter-regional, o domínio das transformações entre temas equivalentes, inteligíveis à escala do sistema conceptual mais vasto em que se inscrevem as duas tradições consideradas.

OBRAS CITADAS

- AARNE, Antti—THOMPSON, Stith (1981), *The Types of the Folktale— A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen* (FF Communications n° 3) translated and enlarged by Stith Thompson, second revision, "FF Communications n° 184", Helsinki, Suomalain Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica [1961].
- BERLIOZ, J., BRÉMOND, Cl. e VELAY-VALLANTIN (1989), *Formes médiévales du conte merveilleux*, "Moyen Âge", Paris, Stock.
- BOUZA-BREY, Fermín (1982), *Etnografía y folklore de Galicia*, I (ed.: BOUZA-ÁLVAREZ, J.F.), Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- BRAGA, Alberto Vieira (1924), *De Guimarães: Tradições e Usanças Populares (Da Terra, do Trabalho, da Mulher, do Amor, do Casamento, da Morte, do Céu — Vária)*, I, "Coleção Silva Vieira", Espozende, Livraria Espozendense Editora.
- COELHO, Francisco Adolfo (1993), *Obra Etnográfica*, I: *Festas, Costumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal*, organização e prefácio de João Leal, "Portugal de Perto", Lisboa, Publicações D. Quixote.
- DELARUE, Paul (1951), "Les contes merveilleux de Perrault et la tradition populaire", *Bulletin Folklorique de l'Île de France* (janvier-mars): 195-201 ("Introduction"); (avril-juin): 221-227 ("I— Le petit Chaperon Rouge"); (juillet-octobre): 251-260 ["I— Le petit Chaperon Rouge (suite)"]; (octobre-décembre): 238-291 ["I— Le petit Chaperon Rouge (fin)"].
- DELARUE, Paul (1985a), *Le conte populaire français— Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, îlots français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion*, I, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose [1^a ed.: 1957].
- DELARUE, Paul (1985b), "Le loup dans le folklore nivernais", in *Recueil de chants populaires du Nivernais*, 3^e Série, Nevers-Paris: 15-20 [1^a ed.: 1934-35].

- ESPINOSA, Aurelio M. (1947), *Cuentos populares españoles, recogidos de la tradición oral*, III: *Notas comparativas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Antonio de Nebrija" de Filología.
- FRANÇA, Maria de (1990), *Lais de Marie de France*, traduits, présentés et annotés par L. Harf-Lancner (texte édité par K. Warnke), "Lettres Gothiques", Paris, Le Livre de Poche.
- GRIMM, Jakob & Wilhelm (1989), *Kinder- und Hausmärchen—Jubiläumsausgabe mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm*, I, Stuttgart, Ph. Reclam (Märchen n^{os} 1-86) [1857].
- JOISTEN, Charles (1971), *Contes populaires du Dauphiné*, I: *Contes merveilleux; contes religieux; histoires d'ogres et de diables dupés*, "Documents d'Ethnologie Régionale", 1, Grenoble, Publications du Musée Dauphinois.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1991), *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- LÜTHI, Max (1979), *Once Upon a Time—On the Nature of Fairy Tales*, trad. L. Chadeayne & P. Gottwald, Bloomington, Indiana University Press [1^a ed. alemã: 1970].
- MELETINSKI, Eleazar (1970), "L'étude structurale et typologique du conte", trad. Cl. Kahn, in PROPP, Vl., *Morphologie du conte*, "Poétique", Paris, Editions du Seuil: 202-254 [1^a ed. russa: 1969].
- MELETINSKI, E., NEKLUDOV, S., NOVIK, E., e SEGAL, D. (1974), "Problems of the structural analysis of fairytales", trad. T. Popoff e H. Milosevich, in MARANDA, P. (ed.), *Soviet Structural Folklorists—Texts by Meletinski, Nekludov, Novik, and Segal, with Tests of the Approach by Jilek and Jilek-Aall, Reid, and Layton*, I, The Hague—Paris, Mouton & Co, pp. 53-59 [1^a ed. russa: 1969].
- MÉLUSINE (1892), "Le Petit Chaperon rouge", *Mélusine*, VI, n^o 5: 117-118.
- O'NEILL, Brian Juan (1991), "Vindicta Oral no Conto Popular Galego", in AA. VV., *Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, "Trabalhos de Antropologia e Etnologia", 31, Porto, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.
- PEDROSO, Zófimo Consiglieri (1984), *Contos Populares Portugueses*, 2^a ed. revista e aumentada, "Outras Obras", Lisboa, Vega [1^a ed.: 1910].
- PEDROSO, Zófimo Consiglieri (1988), *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*, prefácio, organização e notas de João Leal, "Portugal de Perto", n^o 16, Lisboa, Dom Quixote.
- PERRAULT, Charles (1977), *Contes de ma mère l'Oye*, "Folio Junior", Paris, Gallimard [1^a ed.: 1697].
- PROPP, Vladimir (1970), *Morphologie du conte*, trad. M. Derrida, suivi de *Les transformations du conte merveilleux*, trad. T. Todorov, "Poétique", Paris, Eds. du Seuil/ "Points" [1^a ed. russa: 1928].

- RISCO, Vicente (1945), "Crecencias Populares Gallegas— El 'Lobishome' ", *Revista de Dialectologia y Tradiciones Populares* (Madrid), I, n^os 3-4: 514-533.
- RISCO, Vicente (1971), *Un caso de lycantropia (o home-lobo)— Discurso lido o día 23 de Fevereiro do 1929 na súa recepción pública, por Don Vicente Martínez-Risco Agüero*, Real Academia Gallega, A Cruña, Ed. Moret.
- ROBERTS, Warren E. (1958), *The Tale of the Kind and the Unkind Girls*, Berlin, "Supplement-Serie zu *Fabula*— Reihe B: Untersuchungen Heft 1", ed.: K. Ranke, Walter De Gruyter & Co.
- SEBILLOT, Paul (1984), *Le folklore de France— La Faune*, Paris, Imago [1^a ed.: 1904-1906].
- SILVA, Francisco Vaz da (1989), "Aspectos do Compadrio", in BAIPISTA, F. O., BRITO, J. Pais de, BRAGA, M. L. & PEREIRA, B. (coordenadores), *Estudos em Homenagem a Ernestô Veiga de Oliveira*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica (Centro de Estudos de Etnologia): 861-898.
- SILVA, Francisco Vaz da (1993), "O Ultimogénito Regenerador ", in SILVA, J.-C. Gomes da (coordenador), *Assimetria Social e Inversão*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical: 87-146.
- SUMMERS, Montague (1933), *The Werewolf*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- TENEZE, Marie-Louise (1970), "Du conte merveilleux comme genre", in *Arts et Traditions Populaires 1970: Approches de nos traditions orales*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose: 11-65.
- TENEZE, Marie-Louise (1973), "Motifs stylistiques de contes et aires culturelles— Aubrac et France du Centre", in *Mélanges en l'honneur d'Elisée Legros*, Liège: 45-83.
- TENEZE, Marie-Louise (1976), *Le conte populaire français— Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, îlots français des Etats-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion*, III, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose.
- THOMPSON, Stith (1977), *The Folktale*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press [1^a ed.: 1946].
- TILBURY, Gervásio de (1992), *Le livre des merveilles— Divertissement pour un Empereur (Troisième partie)*, trad. A. Duchesne, "La Roue à Livres", Paris, Les Belles Lettres.
- TONNELAT, Ernest (1912), *Les contes des frères Grimm— Étude sur la composition et le style du recueil des Kinder- und Hausmärchen*, Paris, Armand Collin.
- VASCONCELOS, José Leite de (1963), *Contos Populares e Lendas*, coordenação de A. S. Soromenho e P. C. Soromenho, I, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis.

- VASCONCELOS, José Leite de (1980), *Etnografia Portuguesa— Tentame de Sistematização*, VII, organizado por M. Viegas Guerreiro com a colaboração de A. da Silva Soromenho e P. Caratão Soromenho, Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda.
- VASCONCELOS, José Leite de (1986), *Tradições Populares de Portugal*, 2ª edição revista e aumentada, organizada e apresentada por M. Viegas Guerreiro, "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda [1ª ed.: 1882].
- VERDIER, Yvonne (1978), "Grands-mères, si vous saviez... Le Petit Chaperon Rouge dans la tradition orale", *Cahiers de Littérature Orale*, nº 4, pp. 17-55.

ABSTRACT

This study is the outcome of difficulties met when examining a tale which, at first glance, is problematic in several ways: the anonymous narrator merges in one narrative two distinct tale-types; he both confronts and overlaps the main protagonists; he handles a "foreign" theme through deep-rooted notions in "Portuguese" ethnography. As a result, the analysis led to a re-appraisal of the problem of tale-types and then to a brief enquiry into the relationship between this Portuguese narrative, its equivalent text in Perrault and the oral French tradition of tale-type AT333. The outcome of this enquiry led to the need to mellow notions such as "native" or "foreign" when dealing with problems of Portuguese (or any other regional) ethnography. These are clearly inserted in a vaster context. On the other hand, these problems suggest that the possibility of understanding will be hopelessly stunted if the idea remains that this ethnography can be studied as a self-contained universe.