

CAPUCHINHO VERMELHO — II: QUADRO SAZONAL E SIMBOLISMO CÍCLICO

Francisco Vaz da Silva *

Após ter tentado delinear o campo semântico subjacente à tradição do conto T. 333, *Capuchinho Vermelho* (Silva, 1996), proponho-me agora explorar indícios naquela tradição numa dimensão sazonal, associada a concepções cíclicas e de regeneração. A partir dum esforço de leitura conjunta de textos de índole diversa — incluindo clássicos latinos e etnografias modernas —, pretendo estabelecer numa perspectiva de “longa duração” a presença de representações simbólicas relativas a períodos particulares do ciclo anual, assim como sugerir a relevância destas representações para uma interpretação global do tema de *Capuchinho Vermelho*.

A ligação de *Le Petit Chaperon Rouge* ao mês de Maio foi primeiro apercebida por P. Saintyves (1987: 190-192), que propôs relacionar o capucho vermelho da heroína do conto com a coroa de flores característica das Rainhas de Maio. Mas esta ideia foi rejeitada por A. Van Gennep e P. Delarue — eminentes especialistas nos domínios das tradições e dos contos populares —, cujos argumentos vale a pena examinar.

Para Van Gennep (1949: 1488 nt. 2) “l’affirmation que ces reines étaient, ou sont encore, couronnées de roses rouges est irrecevable, car cette couleur ne convient pas aux petites filles impubères, normalement vouées au blanc”. Assim, este autor pensa que a Rainha de Maio e as suas acompanhantes “sont situées dans la classe d’âge de la seconde enfance, non pas dans celle des adolescentes” (*ibid.*: 1452) e que devem ser puras e inocentes (*ibid.*: 1464). Esta correlação entre a impuberdade e o branco tem ainda como fundo implícito o reconhecimento da adequação do vermelho à menstruação. Ora é frequente em diversas descrições modernas a expressão “jeunes filles” (a par de “petite fille” e “fillette”) (*ibid.*: 1454-1455, 1458-1460, 1470, 1471, 1480-1482). Van Gennep (*op. cit.*: 1481) comenta que “ce terme de jeunes filles est vague; on ne sait s’il ne concerne que des filles adolescentes, nubiles, ou aussi les fillettes n’ayant pas encore fait leur première communion”. No entanto, um pouco mais longe ele próprio associa naturalmente as expressões “filles adolescentes (nubiles) [...] jeunes filles” (*ibid.*: 1482).

* Departamento de Antropologia. ISCTE. Av. das Forças Armadas. 1600 LISBOA. Portugal. E-mail: <fgvs@mailhost.iscte.pt> .

Na realidade, as descrições mais explícitas mencionam "fillettes de douze ans", "fillettes de sept à douze ans" (*ibid.*: 1474) e, menos frequentemente, "de[s] petites filles de trois à quatre ans" ou uma "épousée du mois de mai, âgée de cinq ou six ans" (*ibid.*: 1467). É pois clara a diversidade etária das jovens que figuravam Rainhas de Maio, assim como é indubitável que as mesmas representam a figura duma nubente, designada "la Reine ou bien la Mariée" (*ibid.*: 1470; *cf. id.*, 1980: 397-398). Consequentemente é deslocada a afirmação de que o vermelho "ne convient pas aux petites filles impubères, normalement vouées au blanc", na medida em que as Rainhas de Maio representam (para lá da diversidade das suas idades reais) raparigas púberes. Assim, na região da Côte-d'Or o vermelho é subjacente ao branco que veste em Maio as "fillettes": no dia da Primeira Comunhão "les commentaires jaugent publiquement la puberté des filles" (Verdier, 1979: 190), sendo verdade que a Primeira Comunhão assinala — em Maio (*ibid.*: 204) — o tempo teórico das primeiras regras que fazem passar "du côté des jeunes filles en fleurs" (*ibid.*: 186, 193), em conformidade com a designação metafórica das regras como "fleurs rouges" (*ibid.*: 193 nt. 1).

A crítica de P. Delarue (1951: 191) tem como base a convicção de que Saintyves concede um valor geral de explicação a um "trait accessoire [...] d'abord [...] particulier à la version de Perrault d'où il est passé à nombre d'autres" (*ibid.*: 251). Assim, aquele autor pensa que já na versão de Perrault "le chaperon rouge et sa couleur restent l'un et l'autre accessoires" (*ibid.*: 252) e que "le nom de Petit Chaperon rouge, dans toutes les versions orales françaises modernes, ne peut être qu'emprunté à la version écrite de Perrault" (*ibid.*: 254). No entanto, Delarue (*loc. cit.*) reconhece ser "vraisemblable qu'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". Por outro lado, a posição deste folclorista não explica o facto de que desde Perrault a tradição oral tenha acolhido constantemente um motivo declarado por Delarue "sans lien avec le thème" (*ibid.*: 251).

Num trabalho anterior (Silva, 1996: 217-218, 231), sugeri que no texto de Perrault as "inovações" do capuchinho vermelho e da colheita de flores no bosque são correlativas da ausência do motivo (recorrente na tradição oral) da escolha entre os caminhos dos Alfinetes e das Agulhas, de acordo com a observação por Verdier (1978: 28-29; Silva, *op. cit.*: 231) de que estes três motivos são variantes dum mesmo tema menstrual. Esta hipótese é conforme à articulação entre a incorporação de sangue feminino pela heroína do conto T. 333 e o ambiente de sedução amorosa em que o lobo a convida a juntar-se-lhe na cama (Silva, *op. cit.*: 220-221), no quadro da crença de que as regras femininas se ligam à intensificação do desejo sexual e de que as ruivas, "rouges

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

de la couleur du sang" — analogicamente associadas a um estado de regras permanentes — são reputadas ardentes e apaixonadas no amor (Verdier, 1979: 45-47; cf. Silva, *op. cit.*: 231-232).

As ruivas partilham esta fama com as coxas "qui, elles, sont déséquilibrées sur le plan physique". Assim, "être rousse, c'est comme [...] une infirmité de la périodicité" (*ibid.*: 47). O próprio mês de Maio é supostamente um tempo "aperiódico" em que — como o mostra Verdier — ocorre uma acentuação das características associadas à lua nova, análoga àquela operada pelas ruivas em relação ao período menstrual:

A Minot, on reconnaît [...] trois lunaisons en quelque sorte déphasées, à contretemps, la lune de mars, la lune d'août et la lune rousse. [...] La troisième lune déphasée [...], c'est celle qui a la plus mauvaise réputation. Commencant à la dernière nouvelle lune d'avril, elle succède à la dernière nouvelle lune de mars et dispense avec le plus haut degré de virulence les vertus de la nouvelle lune durant tout son cycle, comme les rousses magnifient à l'extrême celle des femmes indisposées; mais le pouvoir de cette lune s'exerce dans un froid qui brûle, celui des femmes dans une chaleur qui pourrit. [...] Tout se passe comme si, en mai, dont nous avons dit l'association avec la lune rousse, se célébraient les règles des filles; cette étape de la vie individuelle s'inscrirait sur le calendrier en une période propice, en lune rousse. Les folkloristes ont noté le statut particulier des filles en mai, le caractère érotique qui imprègne les rituels. [...] Ici, nous nous contenterons de suivre la logique lunaire qui suggère un rapprochement entre le portrait de la fille en mai, ses qualités de séduction qui s'opposent cependant à une sexualité procréatrice et celui, pareillement chargé d'érotisme, de la fille qui a ses règles, ou mieux, de la fille rousse, puisque la période considérée couvre toute une lunaison. (Verdier, *op. cit.*: 65-71)

Os raios desta lua designada *ruiva* iluminam pois solidariamente as características peculiares do mês associado à nubidade feminina e o simbolismo do conto protagonizado por uma menina a quem Perrault atribuiu uma cabeça vermelha. Quer Perrault quisesse ou não referir especificamente uma "Rainha de Maio", importa assim constatar que o motivo do *chaperon rouge* remete para o campo semântico do tipo feminino sexualmente exigente, maximamente actualizado numa cabeça vermelha congruente com a menstruação perpétua que no calendário caracteriza o mês de Maio e a que corresponde, no conto, uma menina que absorve o sangue e os seios da madrinha antes de conjugar-se com um "lobo" (Silva, *op. cit.*: 232-235).

Por outro lado, o motivo da escolha entre os caminhos das agulhas e dos alfinetes revela uma "linguagem da costura" que remete para o mês de Novembro. Ainda segundo Verdier (1978: 25-26),

[Le] langage couturier de l'épingle et de l'aiguille [...] peut se comprendre quand on le replace dans le contexte ethnographique de la société paysanne de la fin du 19ème siècle d'où nous viennent ces versions. [...] Dans ces villages, les filles étaient envoyées en hiver, celui de leurs quinze ans, auprès de la couturière. [...] En cet hiver de leurs quinze ans, se signifiait, et par l'entrée chez la couturière, et par l'entrée cérémonielle dans le groupe

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

d'âge consacré à Sainte Catherine, l'accession à la "vie de jeune fille", c'est-à-dire la permission d'aller danser, d'avoir des amoureux, dont il apparaît que l'épingle est le symbole. [...] Enfin c'est au phénomène biologique lui-même, à la menstruation, qui fait de la fille une "jeune fille" que s'associe l'épingle. [...] La jeune fille pubère a pu être définie comme la porteuse d'épingles. Quant à l'aiguille munie d'un chas, à l'inverse, elle renvoyait dans le folklore des couturières à un symbolisme sexuel appuyé: les couturières qui cousent "courent", elles ont "le fil à l'aiguille".

É patente o paralelismo entre o costume pelo qual as raparigas púberes acediam entre Novembro e a Páscoa "à une coquetterie socialement permise" (*ibid.*: 216) enquanto frequentavam os bailes durante uma estada na costureira a cargo duma tia/madrinha (*ibid.*: 197) — para serem depois julgadas pela colocação dos *maios* neste mês (*ibid.*: 195, 208, 215) — e o conto T. 333 que enuncia a necessidade de escolher entre a via das agulhas e a dos alfinetes, testa a heroína face à sedução dum "lobo" em casa da avó/madrinha e finalmente julga aquela num registo adequado ao da colocação dos *maios* (Silva, 1996: 232-235).

Assim, o conto remete para Maio e para Novembro. Podemos apreender o que é comum a estes dois períodos do ano, observando que o ciclo secundário delimitado pelos dias de Santa Catarina e de Santo André "est à cheval sur l'automne et l'hiver" (Gennep, 1982: 2840) e que os ditados populares situam em Maio a transição definitiva entre o Inverno e o Verão (Chassany, 1989: 205). Novembro e Maio são com efeito os pontos de charneira numa divisão tradicional do tempo em que "on comptait six mois d'hiver [...] et six mois d'été" (Verdier, 1979: 66).

Estas concepções são antigas. No calendário celta o Inverno tinha início no dia 1 de Novembro (*Samuhin*) e, segundo os Romanos, a mesma transição dava-se (com o ocaso das Pléiades) entre 8 e 11 de Novembro (Frazer, 1929b: 395; Varrão, *Rerum Rusticarum* I, XXVIII. 1), sendo o período compreendido entre estas datas entendido até aos nossos dias como um "Verão": "A la Toussaint, commence l'été de la Saint Martin" (Gennep, *op. cit.*: 2816). No mesmo sentido, para os Celtas o Verão iniciava-se no dia 1 de Maio (*Beltene*) e, segundo os Romanos, a mesma transição tinha lugar (com a ascensão das Pléiades) entre 9 e 13 de Maio (Varrão, *op. cit.*: I, XXVIII; Columella, *De Re Rustica* XI, II. 40; Plínio, *Naturalis Historia* XVIII, 248; Ovídio, *Fasti* V, 599-600); ora autores latinos identificam dois períodos de noites particularmente gélidas entre 25 e 28 de Abril e em torno de 10 de Maio (ver *infra*), assim como o folclore irlandês situa em 11 de Maio a noite mais fria de sempre (O'Sullivan, 1966: 15) e o campesinato francês identifica como "Saints de Glace" vários daqueles celebrados entre os dias 23 de Abril e 13 de Maio

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

(Gennep, *op. cit.*: 2579; Chassany, *op. cit.*: 338).¹ Assim, os períodos simétricos situados em torno de 1 e 10 de Maio e entre 1 e 11 de Novembro representam respectivamente fases de "Inverno no Verão" e de "Verão no Inverno", nas quais as estações contrárias se interpenetram.

Em ambos estes períodos opera-se o contacto entre os vivos e os mortos. *Samuhin* era para os Celtas uma festa relacionada com o culto dos defuntos e associada à outorga de fertilidade (Vries, 1963: 237-238), sendo *Beltene* simetricamente "une fête du commencement" ligada ao mundo dos mortos (*ibid.*: 235; cf. Jubainville, 1884: 38). Pelo seu lado, os antigos Romanos situavam em 9, 11 e 13 de Maio um período de actividade dos defuntos (*Lemuralia*). A Igreja cristianizou a referência do 1º de Novembro aos mortos mediante a instituição da festa dos Mártires (cf. Gennep, *op. cit.*: 2808-2809) e uma festa análoga era associada, no século VIII, ao dia 13 de Maio (*ibid.*: 2808 nt. 4).²

Finalmente, os períodos observados ligam-se de acordo com um ritmo lunar que remete para o tema menstrual. C. Gaignebert (1974: 27) observou que no calendário teórico em que a articulação ideal entre os ritmos lunar e solar se expressa enquanto incidência da lua cheia de Páscoa no equinócio vernal, o dia 2 de Fevereiro é o dia próprio (e primeiro possível) do Carnaval e o 1º de Maio coincide com a Ascensão. Por outro lado, a correspondência simbólica da cerimónia do "retour de couches" ao retorno da menstruação, associada à constatação de que a Purificação da Virgem é situada no calendário em 2 de Fevereiro, permite a este autor (*op. cit.*: 37-38) sugerir que no sistema conceptual estudado os ciclos feminino e lunar articulam-se pela correspondência das regras à lua nova e da fase fecunda à lua cheia. Nesta hipótese, três períodos situados na transição entre estações e repassados de erotismo — o Carnaval idealmente situado em 2 de Fevereiro, dito "premier jour de l'été" (Chassany, *op. cit.*: 83) embora o Inverno possa ainda redobrar; Maio, "mois des amours [...] hors des relations matrimoniales" (Verdier, 1979: 68-69) no qual coexistem o início do Verão e as derradeiras manifestações do Inverno; Novembro, prolongado enquanto fase de transição pelo ciclo de Santa

¹ Mais exactamente, estes dias são o cerne dum período mais vasto que se estende, segundo os dados de Van Gennep (*op. cit.*: 2579-2595), até ao termo de Maio e mesmo ao início de Junho. Mas os pontos fortes deste período de "Inverno no Verão" situam-se nos tempos situados respectivamente em torno de 1 e de 10 de Maio, que Chassany (*op. cit.*: 339) designa mediante a distinção entre os "Chevaliers du froid", saints dont les fêtes s'étalent du 25 avril au 6 mai" e os Santos de Gelo, situados "du 11 au 13 mai".

² No folclore moderno, a velha simetria é ainda patente na dupla noção de que os mortos andam à solta nos primeiros dias de Novembro e as bruxas andam à solta nos primeiros dias de Maio, apresentando estes dois períodos *grosso modo* as mesmas características (Gennep, *op. cit.*: 2814-2815; *id.*, 1949: 1432-1435).

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

Catarina/Santo André caracterizado por "une sorte de balancement de croyances et de coutumes [...] sociales-sexuelles, parfois même érotiques" (Gennep, 1982: 2840) — ligam-se conceptualmente a fases de lua nova e à menstruação feminina.

Ora Maio soma à situação de tempo de mediação sazonal teoricamente situado em lua nova (que partilha com Fevereiro e Novembro) a condição singular de tempo em que "la lune perd sa périodicité binaire" (Verdier, 1979: 65). Há com efeito uma harmonia entre o "pouvoir putréfiant" da menstruação (*ibid.*: 20, 46) que caracteriza permanentemente as ruivas "aperiódicas" (*ibid.*: 47, 71 nt. 4) e as propriedades do mês "où une sorte de ferment [...] saisit la terre" (*ibid.*: 68) e a lua "ruiva" ameaça as promessas de colheita, rebentos e flores (*ibid.*: 67). Verdier (*op. cit.*: 65) precisa que "le pouvoir de cette lune s'exerce dans un froid qui brûle, celui des femmes dans une chaleur qui pourrit". Por outro lado, sabemos ser este mês de "fermentações" marcado pela coexistência do frio associado ao Inverno que termina e do calor ligado ao Verão incipiente.

Esta articulação a propósito de Maio das noções de menstruação, de fermentação e de coexistência nefasta do quente e do húmido (ou do quente e do frio) deixa-se observar desde a Antiguidade.

*

Plínio (XXVIII, 23) afirma que o cobre toma um odor fétido e enferruja ao contacto com o líquido periódico feminino, associando assim o poder putrescente do líquido menstrual ao enferrujamento. Com efeito, a lista dos efeitos do sangue menstrual elaborada por este autor (VII, 64) apresenta-se coerente por referência à noção de *robigo*, "ferrugem": o sangue menstrual esteriliza as colheitas, mata os enxertos, queima as sementes, provoca a queda dos frutos; embaça a superfície brilhante dos espelhos, embota o fio da lâmina do aço e o brilho do marfim. Estes efeitos organizam-se aparentemente em dois pares de oposições: *fogo* actuando sobre os *vegetais*, *humidade* actuando sobre os *minerais*; mas este duplo registo é redutível à unidade através da constatação de que a noção de *robigo* é aplicável às plantas como aos metais, associando humidade, calor e frio.

Efectivamente, a propósito dum (aparentemente) outro assunto, o enciclopedista diz que *canis ortum* é uma importante causa da estiagem (XVIII, 269-270) e refere (XVIII, 272) que a *canicula* decide a sorte das vinhas que então começam a ser como que queimadas por um carvão em brasa; ao que se chama *carbunculare*. Plínio acrescenta que embora a maioria das pessoas diga que a *robigo* ("ferrugem": alforra) dos cereais e o mal dito *carbunculi uitibus* são causados pelo orvalho queimado nas plantas pelo sol áspero, ele próprio pensa serem estas doenças causadas pela acção fria e húmida da lua cheia no Verão

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

(XVIII, 275-277), que tem início em 10 de Maio com a ascensão das Plêiades (XVIII, 222, 249-253, 280). Adiante, o mesmo autor (XVIII, 279) afirma a equivalência entre as noções de *robiginis*, *uredinis* e *carbunculus* sob a categoria *esterilidade*; e quando (XVIII, 284-285) constata que em 25 de Abril têm lugar as *Robigalia*, por ser este o período em que as colheitas se encontram sujeitas à *robigo*, explica esta vulnerabilidade pelo ocaso de *canis* (até 28 de Abril), antes do qual há que sacrificar um cãozinho.³

Columella (X, 342-343) confirma que o sangue e entranhas dum cachorro lactente apaziguam a acção de *Rubigo*. Também Ovídio (*Fasti* IV, 904-932) valida a relação entre o sacrifício a *Robigo*, a constelação do Cão e o sacrifício dum cão, declarando que no dia 25 de Abril levanta-se o Cão e que, neste dia, o *flamen Quirinalis* implora a *Robigo* (cuja ira se desencadeia nos caules molhados e aquecidos pelo sol) que preserve as colheitas e não estrague o brilho das alfaias agrícolas, aceitando transmitir para os instrumentos bélicos a sua acção corrosiva (*ibid.*: IV, 911-932); após o que o sacerdote sacrifica à divindade as entranhas duma ovelha e as dum cão (*ibid.*: IV, 907-910, 936) sacrificado em vez do cão sideral, porque quando este ascende no céu, a Terra é queimada e ressequida e as colheitas amadurecem prematuramente (*ibid.*: IV, 939-942).

Assim, o poeta faz-se representante da opinião — contradita por Plínio — de que a *robigo* é causada pela acção do calor do sol sobre as plantas húmidas, da qual afirma ser a ferrugem no ferro uma variante, no sentido da descrição por Plínio dos efeitos corruptores do sangue menstrual em relação aos metais. Entrevê-se pois uma continuidade conceptual subjacente à contradição aparente entre Plínio e Ovídio, que importa aclarar.

Partamos da constatação de que Ovídio associa as *Robigalia* à ascensão do Cão, que na realidade tem lugar no final de Julho (*cf.* Frazer, 1929c: 122). Não se trata certamente dum erro, dado Ovídio (*op. cit.*: V, 723-725) afirmar também que o Cão levanta-se na noite que precede o dia de Vulcano (23 de Maio), numa passagem em que remete para as linhas nas quais definira (a propósito do dia 25 de Abril) o valor dissecante desta constelação. Não sendo concebível que o poeta erre duas vezes quanto à época do levantar da Canícula, citando o primeiro "erro" quando comete o segundo sem rectificar

³ "Canis occidit, sidus et per se vehemens et cui praeoccidere caniculam necesse sit"; frase que Rackham (1971: 369) traduz: "The Dog sets, a constellation of violent influence in itself and the setting of which is also of necessity preceded by the setting of the Little Dog". Mas, notando que o ocaso da Canícula sucede ao do Cão, o tradutor acrescenta que "it is possible however that the Latin means 'before whose setting it is essential to sacrifice a puppy'". Esta é provavelmente a leitura correcta, dado corresponder à informação por Columella de que um cachorro de leite era sacrificado nas *Robigalia* e à lição de Ovídio no sentido de que este sacrifício se refere a "sidereo canis".

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

pelo menos um, resta tomar a sério a sua insistência em definir o valor dissecante da efeméride imaginária com que assinala o denominador comum das duas datas: isto é, a dimensão destruidora do fogo (solar, a propósito da *robigo*; purificatório, nas *Tubilustria* a que preside Vulcano), conceptualmente ligada à Canícula.

Nesta perspectiva torna-se clara a simetria prevalecte entre a menção por Ovídio da (alegórica) ascensão do Cão a propósito do sacrifício à festa da deusa⁴ cuja acção destruidora o poeta associa à acção do sol sobre o orvalho, e a associação por Plínio do (factual) ocaso do Cão ao sacrifício à deusa cuja acção destruidora o mesmo autor liga à influência gélida e húmida da lua (Plínio, XVIII, 275-277, 288); como se esta fosse a contrapartida, ligada ao ocaso do Cão, da influência tórrida do sol ligada à ascensão do Cão. A coerência subjacente à articulação dos dois pontos de vista revela-se ainda quando Plínio (XVIII, 279) equaciona a *robiginis* ou *uredinis*, que atribui à acção do frio, à noção de *carbunculare* relativa à noção de queimadura (como que por um carvão em brasa). No mesmo sentido, o termo *torrere* utilizado por Columella (X, 342-343) para definir a actividade de *Rubigo* admite a dupla acepção de queimar pelo sol ou pelo frio e, por outro lado, Ovídio faz corresponderem-se (na esfera de acção da mesma divindade) a "ferrugem" vegetal advinda da acção do calor solar sobre a humidade e a ferrugem que pode corromper (*Fasti* IV, 928) as armas de ferro, numa equiparação global entre enferrujamento, decomposição e acção do calor sobre a humidade que é sintetizada na figura do cobre que enferruja e exala um odor fétido ao ser afectado pelo sangue menstrual. Assim, na acção da "ferrugem" afirma-se a equivalência entre as destruições por decomposição e por abrasamento, a frio e a quente.

Esta dupla equivalência parece recobrir o eixo semântico da oposição teológica entre *Lua Mater* cujo nome conota "l'anéantissement par dissolution, par décomposition" (Dumézil, 1956: 104) e Vulcano responsável pelo fogo devorador, cujas festas respectivas — situadas uma no início do período mais rigoroso do Inverno, a outra no auge da Canícula — ocupam no ferial posições homólogas num mesmo quadro agrário (*id.*, 1986b: 169-170). Mais exactamente, dir-se-ia que na *robigo* — e em *Robigo* — sintetizam-se a destruição própria da deusa associada à época invernal em que as plantas se preparam ainda para iniciar o crescimento e a destruição característica do deus ligado à época canicular em que as colheitas sazonais foram já recolhidas, numa imagem da conjugação destrutiva de humidade, frio e calor, na época intermédia em que as colheitas se encontram num ponto fulcral do seu desenvolvimento.

⁴ Deusa (*Robigo*) ou deus (*Robigus*), conforme os autores (ver Frazer, 1929b: 407).

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

Com efeito, Varrão (*Rerum Rusticarum* I, I. 6) associa a acção de *Robigus* à de *Flora*, explicando solidariamente a instituição das *Robigalia* e das *Floralia* pela crença de que se as duas divindades forem propícias a *robigo* não corromperá os cereais e as árvores, que conseqüentemente florescerão no tempo devido. Plínio (XVIII, 284-287) desenvolve esta lição, dizendo que a razão de ser das efemérides religiosas respectivamente dedicadas às duas divindades em 25 e 28 de Abril é a vulnerabilidade das plantas em flor durante o período de quatro noites gélidas associadas ao ocaso do Cão, cujo efeito nocivo é aumentado pela coincidência da lua cheia. Assim este autor, associando a *robigo* destruidora da floração das plantas a um quadro nocturno ligado à acção da lua diametralmente oposta ao sol,⁵ como que deduz do desaparecimento efectivo do Cão a "ascensão" do reverso do efeito deste ("Cão⁻¹") com que caracteriza os efeitos negativos das noites frias e húmidas que prevalecem no final de Abril; e vimos que, complementarmente, Ovídio associa a *robigo* ao carácter nefasto do calor diurno actuante sobre a humidade desde o final de Abril, que exprime como um alegórico início da acção do Cão solar e tórrido,⁶ cuja intensificação progressiva conduzirá à dissecação canicular.

Nestes procedimentos complementares, os dois autores referem-se a um período que Columella (XI, II. 36) diz iniciar-se em 21 de Abril e Ovídio (*op. cit.*: IV, 902) afirma ter início em 25 de Abril, cujo carácter problemático é relativo ao perigo (personificado em *Robigo*) em que incorre a fecundidade vegetal (personificada em *Flora*) durante o mês de Maio — particularmente num período de quatro noites gélidas que Plínio (XVIII, 287) menciona em redor do dia 10 de Maio, análogo àquele que associa ao ocaso do Cão entre 25 e 28 de Abril — e, ainda, durante o início de Junho (XVIII, 258).

Esta cronologia, estabelecida na perspectiva do perigo associado a *Robigo*, é confirmável no registo em que actua *Flora*. Com efeito, Ovídio (*op. cit.*: IV, 947-948; V, 183-189) sublinha que as *Floralia* abarcam Abril cessante e Maio nascente. Em consonância com o calendário prenestino, que explica *Aprilis* por *aperire* porque neste mês os frutos e as flores e os animais e os mares e as terras abrem-se (Frazer, 1929b: 180) e que, por outro lado, atribui Abril a Vénus (Champeaux, 1982: 60 nt. 253), o poeta (*op. cit.*: IV, 85-112) imputa aquele movimento de "abertura" ao impulso venéreo, que estende às relações galantes na espécie humana. Ainda segundo Ovídio (*op. cit.*: IV, 865-868), este poder venéreo é celebrado em 23 de Abril pelas "raparigas vulgares" (cujos

⁵ Adequada à esfera de acção de Lua Mater, cuja festa se liga no ferrial ao ponto diametralmente oposto àquele em que domina o sol.

⁶ Congruente com Vulcano, cuja festa de 23 de Agosto expressa a exasperação da dissecação canicular.

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

ganhos a deusa favorece), que exibem abertamente os seus charmes no ambiente de licenciosidade geral característico das *Floralia*. Este ambiente é com efeito apropriado a Flora, que (tal como Vénus) associa na sua esfera de acção as fecundidades vegetal e humana (*ibid.*: V, 331-354). Assim, as *Floralia* são adequadas às prostitutas (e acessíveis à multidão plebeia) na medida em que a deusa convida a gozar a flor da idade (ou a idade na sua flor), lembrando que quando a rosa murcha os seus espinhos são desdenhados.

A articulação entre o fim de Abril e o mês de Maio liga-se pois à fermentação da vida sob o duplo aspecto do desejo sexual - de que resultam as relações galantes humanas - e da floração, a que as carnes humanas no auge da juventude são equiparadas.

Esta analogia encontra a sua contrapartida no paralelismo (referente ao mesmo período) entre as forças de morte que ameaçam a reprodução vegetal e humana e as que ameaçam a reprodução humana. Sabemos que a força venérea inerente à floração protegida por *Flora* é ameaçada pela esterilidade⁷ controlada por *Robigo*, a quem o *flamen Quirinalis* dedica uma prece original na medida em que implora a abstenção, "alors que d'ordinaire les prières sollicitent présence et intervention des divinités" (Bonniec, 1990: 107). Vimos ainda que, segundo Plínio, o período das quatro noites "anti-caniculares" que contém as *Robigalia* de 25 de Abril e as *Floralia* de 28 de Abril tem um correspondente no período de quatro noites gélidas situado em torno de 10 de Maio. Ora este é coincidente com o tempo das *Lemuralia* de 9, 11 e 13 de Maio em que justamente encontramos uma outra solicitação, considerada "surpreendente" por le Bonniec (*op. cit.*: 243), de ausência: relativa desta vez aos antepassados gentílicos, de quem urge proteger os descendentes vivos.⁸

A propósito de 9 de Maio, Ovídio (*op. cit.*: V, 429-444) descreve com efeito o rito pelo qual, a meio da noite, um homem que não esqueceu os antigos ritos avança fazendo a figa e estalando os dedos, lava as mãos e cospe para trás de si favas negras, assim se redimindo e aos seus enquanto expulsa os espíritos (*manes*) dos seus antepassados. Porquê favas para redimir, face a uma força de morte,⁹ a substância viva da linhagem? O próprio Ovídio fornece-nos

⁷ Relembremos Plínio (XVIII, 279), segundo quem este fenómeno "chamado por alguns *robiginem*, por outros *uredinem*, por outros *carbunculum*, é por todos designado *sterilitatem*".

⁸ Le Bonniec considera surpreendente que esta solicitação se refira aos *Manes patrum*, "car les Mânes sont considérés comme bons, bienveillants" (*loc. cit.*); perguntando-se este autor se Ovídio modificou a fórmula ritual. A mesma questão ocorre a Dumézil, que no entanto afirma fortemente que "il n'y a aucune raison de dénoncer 'a blunder of Ovid', comme fait H. J. Rose, approuvé par Latte" (1974: 373 e nt. 2).

⁹ Segundo Frazer (1929c: 38), "this can only signify that the ghosts were supposed to accept the beans as substitutes for the living members of the family, whom otherwise he would have carried off". Le Bonniec (*op. cit.*: 243) glosa no mesmo sentido: "sacrifice de substitution: le revenant doit se contenter des fèves, au lieu d'entraîner aux enfers les membres encore vivants de la famille".

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

a resposta quando, a propósito do dia 1 de Junho, descreve uma cena lendária que ilumina a cena ritual das *Lemuralia*.

Certa vez as *striges*¹⁰ abatem-se sobre o recém-nascido futuro rei de Alba, que deixam exangue (*ibid.*: VI, 143-150). Chamada a intervir, *Crane* bloqueia magicamente as entradas da casa e apresenta as entranhas dum leitão de dois meses, conjurando os espíritos da noite a que poupem as entranhas da criança, em vez da qual lhes oferece a outra pequena vítima: coração por coração e fibra por fibra, dando-lhes em suma uma vida para poupar uma outra melhor (*ibid.*: VI, 159-162). Ovídio (*op. cit.*: 167-168) acrescenta que desde então as aves respeitaram o berço e que, assim, a criança pôde recobrar as suas cores.

Vê-se que nesta cena lendária a vida ameaçada é resgatada por outra vida — entranhas por entranhas —, como na cena ritual as vidas ameaçadas são resgatadas pela oferta de favas. Se este paralelismo não é ilusório, então as favas cuspidas nas *Lemuralia* pelo oficiante a partir do interior do seu corpo correspondem às entranhas — fundamento da vida — dos vivos assim redimidos.¹¹ Justamente, o dia 1 de Junho em que Ovídio situa a acção de *Crane* é popularmente chamado *kalendæ fabariæ* e nele encontramos a síntese ritual das favas oferecidas em redenção dos descendentes gentílicos e das entranhas oferecidas em substituição das do recém nascido, numa refeição regeneradora das vísceras — e dedicada à deusa *Carna*, que preside à assimilação dos alimentos e à bela carnação decorrente — de favas com toucinho (Dumézil, 1980: 254 sq.).

É pois patente a solidariedade entre as *Floralia* contrárias à acção de *Robigo*, em que as rosas desabrochadas expressam a flor da idade (Ovídio, *op. cit.*: V, 353-354); as *Lemuralia* contrárias à acção dos *manes paterni*, em que favas preservam (substituindo-se-lhe) a substância vital da *gens*; as *Carnalia* contrárias à degradação do corpo, em que favas reforçam (incorporando-se-lhes) as vísceras que fundamentam a vitalidade humana; devendo então esta acção ser comparável — numa aplicação recíproca da analogia ovidiana — à

Dumézil (*loc. cit.*) observa que nas *Feralia* de Fevereiro, também dedicadas aos mortos, as famílias ocupam-se dos seus mortos, que não aproveitam "ces courtes vacances en plein air pour inquiéter les vivants ni pour hanter les maisons"; mas que "c'est un autre aspect des morts qui fonde le rite des *Lemuralia*, les 9, 11 et 13 mai"; e entende também, a propósito do texto de Ovídio, que "il ressort de ce texte que le revenant, s'il n'était pas attiré gentiment vers la porte par les fèves dont il est friand, entraînerait avec lui dans la mort quelques vivants".

¹⁰ Velhas malélicas transformadas em pássaros nocturnos que emitem gritos estridentes, devoradores dos *uiscera* de bebés lactentes (*ibid.*: VI, 137-142).

¹¹ No sistema de representações dos alimentos característico dos Pitagóricos, "manger la fève, c'est dévorer la chair humaine" (Detienne, 1989: 99). Eis uma forma extremada (num sentido negativo) da equivalência entre as favas e o fundamento da vida humana, que em Roma encontramos na dupla imagem positiva da permutabilidade destas leguminosas às vidas ameaçadas e da sua capacidade de reforçar o fundamento da vitalidade humana.

protecção da floração vegetal. Esta consequência é com efeito central na definição da esfera de acção da deusa *Carna*, que já etimologicamente "est à *caro-carnis* ce que *Flora* est à *flos-floris*" (Dumézil, *op. cit.*: 257).

A floração e a carnação são pois análogas, remetendo-se mutuamente as *Floralia* e as *Carnalia* mediante a harmonia entre rosas "encarnadas" e corpos "em flor". Nesta perspectiva, vê-se que as duas festas realizam uma cintura protectora nos dois extremos do período em que Plínio situa a acção mais nefasta da *robigo* contra a floração, em cujo centro os *manes paterni* ameaçam a encarnação das suas linhagens; o que ilustra a correspondência entre a acção de *Robigo* e a dos *manes*, no sentido da analogia ovidiana entre a rosa murcha e o corpo gasto.¹²

Podemos apreender a unidade das representações examinadas, observando que segundo Plínio (XVIII, 202) a condição *calida et humida* é aquela em que a terra é impelida a conceber, mas a mesma articulação é suposta provocar a *robigo* universalmente designada esterilidade (XVIII, 279). Por outro lado, os efeitos da *robigo* equivalem aos que Plínio atribui ao sangue menstrual que é fétido e venenoso como as fermentações decorrentes da acção do quente sobre o húmido; mas o mesmo Plínio (VII, 66) não hesita em caracterizar este líquido como matéria da geração humana. São pois análogas as imagens da conjunção do quente e do húmido que favorece geralmente a vida vegetal mas causa a *robigo* no mês, de Maio; da húmida menstruação que actua enquanto matéria da geração, mas também fonte de corrupção conforme à *robigo* desencadeada em Maio; dos antepassados que são causa passada de encarnação, mas também causa virtual de desencarnação em Maio.

Não é tudo. Estes espectros desencarnados contra cuja ameaça têm lugar as *Lemuralia* relevam do universo nocturno e a sua intromissão no mundo dos vivos coincide com as noites gélidas em que, segundo Plínio, *Robigo* se desencadeia. Sabemos que Ovídio e Plínio complementam-se na enunciação duma fase do ano agrícola em que o calor pré-canicular ("Cão nascente") coexiste ainda com o frio anti-canicular de algumas noites ("Cão poente"). Segundo um, o calor solar diurno que coexiste com a abundante humidade nocturna tem um efeito análogo ao do sangue menstrual que queima e enferruja. Segundo o outro, este efeito é atribuível às noites gélidas (*maxime* quando a lua se encontra diametralmente oposta ao sol). Assim, nestas noites realiza-se "no frio" (sob o efeito da lua) o mesmo tipo de acção a que a

¹² Também quando Ovídio especifica que o perigo dos matrimónios em Maio refere-se à morte das noivas (*ibid.*: V, 487-490), expressa provavelmente a harmonia entre a relação das recém-casadas com o corpo gentílico e a relação das novas flores com as plantas que por elas se reproduzem, ainda no sentido da analogia entre as forças de morte opostas a *Carna* e a acção de *Robigo* oposta a *Flora* (compare-se o adágio: "Lous mariages de mai / Flourissoun jamai"-Chassany, *op. cit.*: 205).

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

menstruação (comandada pela lua) se liga "no quente"; o que remete à correspondência — assinalada por Verdier para a França moderna — entre os efeitos "a quente" da menstruação e os efeitos "a frio" da "lua menstruada" de Maio.

*

Em suma, a continuidade atestada entre a Roma antiga e a Europa moderna permite aperceber um período de 40 dias sobreposto àqueles separados pelo evento da ascensão das Plêiades, recobrando pois a transição entre as duas metades do ano. Trata-se dum tempo "aperiódico" em que se conjugam as propriedades das estações opostas, num quadro de vitalidade excessiva cujos efeitos perniciosos (congruentes com os da menstruação feminina) levam à suspensão da realização de casamentos num ambiente de forte atracção sexual. A isto corresponde, no conto T. 333, a imagem duma menina de cabeça vermelha, cheia de sangue feminino, que se conjuga a um lobo (Silva, 1996: 219-221, 235-236).

Resta dizer que o próprio lobo — na realidade, um lobisomem (*cf.* Silva, 1995: 197-198) — remete para o período invernal iniciado em Novembro. Desde o Advento — que compreende, na sua acepção mais larga, os 40 dias situados entre os dias de São Martinho e do Natal (Gennep, 1982: 2841) — a perturbação da periodicidade é expressa na crença de que os galos cantam a qualquer hora, é frequente a comunicação entre os mundos dos vivos e dos mortos (*ibid.*: 2843) e os lobisomens "córrem" (*ibid.*: 2870-2871). No centro do Inverno as correrias nocturnas dos lobisomens (situados entre os vivos e dos mortos) coexistem com a galopada aérea da "Caça Selvagem" composta pelas almas dos mortos prematuros (igualmente em situação intermédia) (*cf.* Frazer, 1983: 520), de que são conceptualmente próximas. Assim, C. Ginzburg (1980: 54-66) percebeu serem ramificações duma crença única as representações provindas da Europa central relativas a lobisomens que no Inferno lutam pelas colheitas e a pessoas que "em espírito" combatem pelas colheitas ou participam na procissão dos mortos; sendo por outro lado convergentes os temas da procissão dos mortos e da Caça Selvagem presidida por divindades femininas (Diana, Holle, Perchta, *etc.*) cujos atributos reenviam simultaneamente à vida e à morte (*ibid.*: 66).

Por exemplo, o duplo carácter de Perchta manifesta-se enquanto punição anual das más meninas e compensação das boas mediante dons equivalentes à concessão de abundância (Frazer, *op. cit.*: 565-566). Neste traço "pedagógico" revela-se a articulação entre a morte e a fertilidade, característica das correrias dos lobisomens e almas intermédias ao longo do ciclo invernal. Por outro lado, é clara a correspondência entre este tema e o do conto T. 480 em que uma entidade sobrenatural recompensa ou pune duas meninas

segundo os méritos respectivos. Frau Holle — protagonista do famoso conto homónimo dos Grimm — liga-se com efeito à Caça Nocturna (Ginzburg, *op. cit.*:88-89) e, no próprio conto, transparece claramente a sua associação ao Inverno (Tonnelat, 1912: 153-154). No mesmo sentido, Saintyves apercebera a ligação entre *Les Fées* de Perrault e a crença de que se deve deixar a mesa posta para as entidades que, no coração do Inverno, visitam as casas trazendo "le bonheur dans leur main droite, le malheur dans leur main gauche" (*ibid.*: 36-37).

Consideremos a fada que, no antigo condado de Montbéliard, assegurava esta função de distribuidora anual de prémios e castigos (Gennep, *op. cit.*: 3019). *Tante Arie* apresenta "des ressemblances notables avec la *Frau Holle* allemande (caverne, travail de boulangère, récompense des bons et punition des méchants)" e "son souvenir s'est mêlé à celui de la fée germanique *Berchta* punissant les fileuses négligentes, de la reine Berthe parcourant le pays en fileuse [...]" (*ibid.*: 3023). Tal como, no conto dos Grimm, a dimensão inquietante de Frau Holle transparece no facto de esta ter longos dentes e viver no mundo subterrâneo, também Tante Arie, "sous un air doux et avenant, a des dents de fer et des pattes d'oie. Parfois, elle porte une couronne de diamants sur la tête... Elle habite une caverne... [...] En outre, on raconte que parfois elle prend des bains dans un bassin en déposant sa couronne de diamants, et qu'elle garde au fond de sa caverne un coffre de fer rempli d'or" (*ibid.*: 3022). Para lá dos atributos pelos quais se conjugou à faceta "positiva" de Holle e Perchta, Arie comunga pois com Holle grandes dentes e uma residência ctónica, com Berthe uma coroa e um pé disforme e com a fada Mélusine certos banhos e grandes riquezas.

Gaignebert (*op. cit.*: 88-89) observou a proximidade em França entre as lendas da rainha Berthe dita "au grand pied" e de Mélusine. A propósito do paradigma a que reenvia o pé anormal, este autor sublinhou que "la femme-oiseau était l'une des formes de la fiancée surnaturelle dont Mélusine est l'exemple-type" (*ibid.*: 93), tendo avançado como hipótese explicativa deste tipo de deformidade o nascimento quase completo a partir de um ser cujo tipo é a serpente (*ibid.*: 99-100; cf. Harf-Lancner, 1984: 98-99). Justamente, Arie "se transforme volontiers en serpent" (Gennep, *op. cit.*: 3022); animal a cuja capacidade de mudar de pele a tradição eslava associa explicitamente o dúplice lobisomem (Jakobson & Szeftel, 1948: 64; cf. Silva, 1995: 199-201).

A proximidade entre as divindades femininas que presidem à procissão nocturna das almas intermédias e os lobisomens nocturnos definidos como seres intermédios — isto é, entre entidades que nos dois casos "correm" com os defuntos mas outorgam a fertilidade e/ou a redenção aos vivos — centra-se pois num comum simbolismo de renovação a partir da morte, que é o da

serpente que muda a pele. Neste quadro, a imagem (patente no conto T. 333) dum lobisomem que faz uma jovem substituir-se a uma velha de que incorporara as substâncias geradoras de vida comporta provavelmente um simbolismo de regeneração. Dada a harmonia entre o ambiente menstrual desta cena e as características de Maio, seria então de esperar encontrar vestígios de que este mês (concebido desde a Antiguidade como um período de transição em que a periodicidade se desvanece e os vivos e os mortos se aproximam) fosse efectivamente tido como uma época de renovação em que o "velho" dá lugar ao "novo".

Ovídio (*op. cit.*: V, 420-425) atribui um sentido purificador ao rito de expulsão dos antepassados na primeira de três noites das *Lemuralia*, que compara ao dos ritos que ocupam Fevereiro (mês de purificações que terminava o ano dito "de Rómulo"). Plutarco (*Questões Romanas* nº 86, *cit. in* Frazer, 1929c: 86) descreve como a maior das purificações uma cerimónia realizada logo após as *Lemuralia*, na qual efígies de junco eram lançadas ao rio pelas Vestais, acompanhadas dos pontífices e da *flaminica Dialis* vestida de luto (*cf.* Dumézil, 1974: 449; Frazer, *op. cit.*: 90). No mesmo sentido, Ovídio (*op. cit.*: V, 423-429) escreve que, quando os ritos de purificação em Fevereiro eram desconhecidos, já os netos prestavam homenagem aos túmulos dos seus avós no mês de Maio, cujo nome remete para os antepassados e cujo rito de expulsão dos *manes* preserva parcialmente o antigo costume (*ibid.*: V, 428-429).

Maio surge pois (como Fevereiro) enquanto final dum período e, mais especificamente, enquanto tempo culminante. Assim, o poeta — declarando-se incapaz de escolher entre três explicações aceites para o nome do mês (*ibid.*: V, 1-6, 108) a cujo começo associa explicitamente Júpiter (*ibid.*: V, 111) — atribui-o sucessivamente à noção de *Maiestas* (*ibid.*: V, 11-52), à precedência dos *maiores* sobre os *iuuenes* cuja condição é expressa pelo nome do mês seguinte (*Iunius*) (*ibid.*: V, 57-78) e, enfim, a *Maia* que (tendo superado as suas irmãs em beleza) dormiu com Júpiter (*ibid.*: V, 85-86). Segundo Dumézil, "le rapport de *maiestas* à *maior*, *maius*, [...] était évident" (1980: 128): "*maiestas* désigne [...] le rang supérieur qu'occupe une catégorie par rapport à une ou à plusieurs autres" (*ibid.*: 129). A noção corresponde "à *maximus*, c'est-à-dire à un *maior* dont la contrepartie est tout le reste"; sendo portanto adequada a Júpiter e ao seu representante na sociedade (*ibid.*: 137). A associação de *Maia* - entidade que provavelmente personifica o processo de crescimento do fogo - a *Maius* tem pois subjacente a noção de *maior* (*id.*, 1986b: 66-67), efectivamente comum às três explicações que Ovídio alinha sucessivamente para o nome do mês cuja referência repetida a Júpiter sugere a posição de auge, a partir da qual a continuidade do tempo implica a reciclagem que subjaz à comparação da articulação *Maius-Iunius* àquela que prevalece entre *maiores* e *iuuenes*.

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

Com efeito — repetindo o procedimento relativo a Maio — Ovídio enfatiza a ligação de Junho à noção de início, atribuindo-o a *Iuno Lucina* (*ibid.*: VI, 26, 39-40) cujo nome “[...] est un dérivé en -ôn- de -iun-, forme syncopée de *iuuen-*” (Dumézil, 1974: 299); a *Iuventas* que nos ensina ter Rómulo atribuído Junho aos jovens e o mês anterior aos velhos (*Iunius est iuuenum; qui fuit ante, senum*) (*ibid.*: VI, 65, 75, 84-88); e enfim à junção entre os companheiros de Rómulo e os Sabinos (*ibid.*: VI, 93-96), pela qual Roma se constituiu enquanto sociedade completa (*cf.* Dumézil, 1986a: 290-294, 434-435). As primeira e terceira explicações remetem para as Calendas do primeiro mês do ano “de Rómulo” (Ovídio, *op. cit.*: I, 27-31), presididas por *Iuno Lucina* que permitiu às Sabinas raptadas darem à luz e obterem assim a reconciliação entre os avós e os pais das crianças entretanto nascidas (a qual o poeta relata efectivamente a propósito de I de Março, *ibid.*: III, 167-234). Finalmente, esta analogia entre o “mês dos jovens” e aquele que inicia o ano “de Rómulo” estende-se a Janeiro, visto Ovídio atribuir a *Carna* uma função de guardiã dos gonzos (*cardine*) na qual diz ter sido esta deusa investida por *Janus* (*ibid.*: VI, 101-130) que abre o ano (Ovídio, *op. cit.*: I, 65, 135-139, 254) e a quem Santo Agostinho (citando Varrão) diz pertencerem os *prima* (Schilling, 1979: 223).

Ovídio sublinha pois o paralelismo das articulações entre o mês dos *initia* (*Januarius*) e o derradeiro do ano anterior (*December*), o primeiro mês do calendário “de Rómulo” (*Mars*) e o tempo das purificações que o precedia (*Februarius*), o “mês dos jovens” em cujas calendas se come favas regeneradoras (*Iunius*) e o “dos velhos” (*Maius*) em que se dá a expulsão dos mortos que propicia a renovação. Assim confirma-se, numa perspectiva de longa duração, que após o mês em que as forças da morte coexistem com o impulso venéreo um novo tempo sucede ao antigo, como os jovens aos velhos; o que corrobora o suposto sentido regenerador do acto (conforme às representações relativas a Maio) em que uma menina se conjuga a uma entidade ligada à morte e à renovação, num cenário de desregramento sexual adequado ao tema menstrual, no qual se substitui a uma ascendente defunta cujas substâncias vitais incorporara.

Com efeito, o que precede confere inteligibilidade ao tema do “renascimento” da heroína a partir da barriga do lobo, tornado célebre pela variante dos Grimm e atestado em algumas versões orais dos contos T. 333 e T. 333^A. A propósito dos modos da entrada e saída da menina em relação ao moinho em que se encontra a *Orca-“nonna”* (*cf.* Silva, 1996: 222) numa variante italiana, J. Geninasca (1978: 121-122) pergunta-se “si *entrée + ascension* et *sortie + descente* n’entretiennent pas un lien métaphorique avec les actions de manger et d’excréter? Du coup, la maison se présenterait comme un *analogon* du corps et l’héroïne victorieuse, au lieu d’être dévorée “réellement”

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

par l'ogresse, serait "digérée" — au sens figuré — par la maison de la grand-mère". A análise independente de variantes próximas daquela a que se refere Geninasca, realizada por Verdier (1978: 41-42), confirma o simbolismo de morte e de renascimento inerente às variantes em que a menina é comida mas renasce da barriga do monstro:

Dans une version de la Haute-Loire (v. 22), le passage du seuil de la porte [de la maison de grand-mère] prend un tour [...] particulier: "Quand la petite arrive, elle crie à sa mère d'où elle passera que la porte est fermée. Le loup couché dans le lit de la femme répond à la petite: 'Passe par la chatouneyre que la poule noire y a bien passé! — Ah! ma mère, j'ai passé mes pieds, le reste y passera bien aussi. Ça va bien". Passer les pieds devant, on le sait, c'est une expression sans ambiguïté, et signifie une naissance inversée, une entrée dans le monde des morts [...]. Ce mode d'entrée si singulier et si parlant est à rapprocher du mode de sortie de la maison commun à toute une série de versions [...] où elle s'échappe sous le prétexte de faire ses besoins, un fil attaché à la jambe. [...] L'épisode de la sortie est parfois en quelque sorte redoublé et suit alors au plus près les rites de naissance tels qu'on peut les observer dans la société paysanne traditionnelle. [...] Le loup [...] poursuit la petite fille. Celle-ci trouve [...] une rivière à franchir. [...] Des laveuses [...] en tendant leur drap au dessus de l'eau [...] la font passer de l'autre côté [...]. Quand arrive le tour du loup [...] elles lâchent le drap, il tombe à l'eau et se noie. Ce double rôle tenu ici par les laveuses [...] s'accorde à leur rôle dans la réalité sociale villageoise. En effet, la charge de "faire les passages", "aider" les enfants à naître et aider les gens à mourir, est tenue - au moins dans le Châtillonnais - par une seule et même personne [...], une femme que nous avons pu définir comme une *laveuse*. Si c'est bien à mourir qu'est conduit le loup par les laveuses, c'est à naître qu'est conduite la petite fille.

Confirma-se pois a associação dum quadro de morte e renascimento à união sexual incestuosa (Silva, 1996: 224-230) entre a menina e o lobo, a que está subjacente uma correlação entre a ingestão da avó pela heroína e a conjunção sexual desta ao lobo, equivalente duma ingestão da menina pelo monstro (*ibid.*: 220-221) do qual (num número restrito de variantes) ela renasce, num sentido análogo ao da morte do lobo no mesmo rio onde a jovem "nasce".

Os dois aspectos da função global das lavadeiras — assistentes ao "nascimento" da menina e à morte do lobo — são assim inteligíveis face à dupla hipótese de que a heroína prolonga a antepassada morta (cuja substância vital ingeriu), sendo a avó e o lobo aspectos antagónicos duma entidade única (*ibid.*: 222, 229-231). Nestas condições, a menina incestuosa prolongaria a avó e o lobo; o que explica solidariamente o estigma de "loba" daquela que sobrevive à ingestão da avó (*ibid.*: 232-235; *id.*, 1995: 202-206) e a faceta arrependida daquela que, na variante dos Grimm, "renasce" com a avó (aspecto positivo do monstro) do ventre do lobo.

Nesta perspectiva o próprio lobisomem é definível como *locus* regenerador, cuja auto-renovação (enquanto menina nascida) é análoga à da

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

serpente que muda a pele. Sabe-se o simbolismo de perenidade e (re)criação deste tema, que — como o do incesto — se presta a operar a transição entre a indistinção primordial e o princípio de descontinuidade característico do universo organizado (cf. Coomaraswami, 1997 *passim*). Assim, nas tradições Tamil relativas ao casamento de Iva com a deusa local congruente com o solo fértil que cria vida a partir da morte, o tema duma união sexual incestuosa que implica morte e renascimento é globalmente inteligível face à noção de sacrifício "as the source both of death and of new life" (simbolizado pela serpente esa), num duplo simbolismo sacrificial e incestuoso relativo ao acto primordial de criação (Shulman, 1980: 9, 91, 139, 142, 224-225, 234, 254).

Também no caso do tema europeu que integra um registo culinário "sacrificial" (Verdier, 1978:31)¹³ e um quadro de incesto protagonizado por um ser "de duas peles" ligado à renovação do tempo, entrevê-se uma dimensão cosmogónica, que o recurso à comparação inter-cultural deveria permitir precisar.

OBRAS CITADAS

- ASH, Harrison B. (1977), *Lucius Junius Moderatus Columella: On Agriculture*, vol. I: *Res Rustica, I-IV*, "Loeb Classical Library", Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann.
- BONNIEC, Henri le (1990), *Ovide, Les Fastes*, "La Roue à Livres", Paris, Les Belles Lettres.
- CHAMPEAUX, Jacqueline (1982), *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des Origines à la mort de César*, I: *Fortuna dans la religion archaïque*, Rome, Coll. de l'Ecole française de Rome.
- CHASSANY, Jean-Philippe (1989), *Dictionnaire de météorologie populaire* (nouvelle édition), Paris, Maisonneuve et Larose.
- COLUMELLA, ver ASH; FORSTER & HEFNER.
- COOMARASWAMI, Ananda (1997), *La Doctrine du sacrifice*, "Collection l'Etre et l'Esprit" (trad. G. Leconte), Paris, Ed. Dervy.
- DELARUE, Paul (1951), "Les Contes merveilleux de Perrault et la tradition populaire", *Bulletin Folklorique de l'Île de France*: 195-201 (janvier - mars: "Introduction"), 221-227 (avril - juin: "Le petit Chaperon rouge"), 251-260 (juillet - octobre: "Le petit Chaperon Rouge (suite)"), 283-291 (octobre - décembre: "Le petit Chaperon Rouge (fin)").

¹³ "Le code culinaire utilisé est sans équivoque: il n'est autre que celui du cochon depuis l'abattage jusqu'à la cuisine. [...] Le sang fricassé directement à la poêle, ou les boudins, sont les deux formes exclusives de préparation du sang du cochon, et leur consommation est associée au 'sacrifice' de la bête. La 'fricassée' désigne tout à la fois, dans certaines régions, la technique (sauter à la poêle), le plat, préparé avec le sang, le foie et le coeur, et les portions distribuées aux parents et voisins le jour du 'sacrifice'" (Verdier, 1978: 31).

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

- DETIENNE, Marcel (1989), *Les Jardins d'Adonis - La Mythologie des aromates en Grèce*, "Bibliothèque des Histoires", Paris, Gallimard [1ª edição: 1972].
- DUMEZIL, Georges (1956), *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Coll. Latomus, vol. XXV.
- (1974), *La Religion Romaine archaïque, avec un appendice sur La Religion des Etrusques*, "Bibliothèque Historique", Paris, Payot, deuxième édition revue et corrigée.
- (1980), *Idées romaines*, "Bibliothèque des Sciences Humaines", Paris, Gallimard [1ª edição: 1969].
- (1986a), *Mythe et épopée I - L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, "Bibliothèque des Sciences Humaines", Paris, Gallimard [1ª edição: 1968].
- (1986b), *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines*, "Bibliothèque des Sciences Humaines", Paris, Gallimard [1ª edição: 1975].
- FORSTER, E.S. & HEFFNER, E.H. (1968), *Lucius Junius Moderatus Columella, On Agriculture*, vol. II: *Res Rustica V-IX*, "Loeb Classical Library", Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann.
- (1979), *Lucius Junius Moderatus Columella, On Agriculture*, vol. III: *Res Rustica X-XII*, "Loeb Classical Library", Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann.
- FRAZER, Sir James George (1929a), *The Fasti of Ovid*, vol. I: *Text and Translation*, London, Macmillan and Co. [Reimpressão: Georg Olms Verlag, Hildesheim & New York, 1973].
- (1929b), *The Fasti of Ovid*, vol. III: *Commentary on Books III and IV*, London, Macmillan and Co. [Reimpressão: Georg Olms Verlag, Hildesheim & New York, 1973].
- (1929c), *The Fasti of Ovid*, vol. IV: *Commentary on Books V and VI*, London, Macmillan and Co. [Reimpressão: Georg Olms Verlag, Hildesheim & New York, 1973].
- (1983), *Le Rameau d'or*, III: *Esprits des blés et des bois* (Trad.: Pierre Sayn); *Le Bouc émissaire* (Trad.: Pierre Sayn), "Bouquins", Paris, Robert Laffont.
- GAGNEBERT, Claude (1974), *Le Carnaval — Essais de mythologie populaire*, Paris, Payot.
- GENNEP, Arnold Van (1949), *Manuel de folklore français contemporain*, tome I, vol. 4: *Les cérémonies cycliques et saisonnières: cycle de mai, la Saint Jean*, Paris, Ed. A. & J. Picard [reimpressão de 1981].
- (1980), *Manuel de folklore français contemporain*, tome I, vol. 2: *Mariage, funérailles*, Paris, Ed. A. & J. Picard (reimpressão da 1ª edição de 1946).
- (1982), *Manuel de folklore français contemporain*, tome I, vol. 6: *Cérémonies agricoles de l'automne*, Paris, Ed. A. & J. Picard.
- (1987), *Manuel de folklore français contemporain*, tome I, vol. 7: *Cycle des douze jours: Noël*, Paris, Ed. A. & J. Picard [reimpressão da 1ª edição de 1958].
- GINZBURG, Carlo (1980), *Les Batailles nocturnes — Sorcellerie et rituels agraires en Frioul XVI-XVII^e siècle*, Ed. Verdier [1ª edição italiana: 1966].

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

- HARF-LANCNER, Laurence (1984), *Les Fées au Moyen Age - Morgane et Mélusine - La Naissance des fées*, "Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age", Genève, Editions Slatkine.
- HOOPER, William D. (1979), *Marcus Porcius Cato, On Agriculture. Marcus Terentius Varro, On Agriculture*, "Loeb Classical Library", Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann.
- JAKOBSON, R. & SZEFTEL, M. (1948), "The Vseslav Epos", in JAKOBSON & SIMMONS (eds.): *Russian Epic Studies*, Philadelphia, Memoirs of the American Folklore Society, XLII: 13-86.
- JUBAINVILLE, H. d'Arbois de (1884), *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, E. Thorin.
- O'SULLIVAN, Sean (1966), *Folk-tales of Ireland*, "Folk-tales of the World", Chicago, University of Chicago Press.
- OVÍDIO, ver FRAZER; BONNIEC.
- PLÍNIO, ver RACKHAM.
- RACKHAM, M. (1971), *Pliny: Natural History*, vol. 5: *Books xvii-xix*, "Loeb Classical Library", Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann.
- (1989), *Pliny: Natural History*, vol. 2: *Books iii-vii*, "Loeb Classical Library", Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann.
- SAINTYVES, Pierre (1987), *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*, "Bouquins", Paris, Robert Laffont.
- SCHILLING, Robert (1979), *Rites, cultes, dieux de Rome*, "Etudes et Commentaires", Paris, Ed. Klincksieck.
- SHULMAN, David (1980), *Tamil Temple Myths - Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian aiva Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- SILVA, Francisco Vaz da (1995), "Capuchinho Vermelho em Portugal", *Estudos de Literatura Oral*, 1: 187-210.
- (1996), "Capuchinho Vermelho — I: Perrault e a Tradição Oral (em Torno dum Tema de Incesto)", *Estudos de Literatura Oral*, 2: 217-239.
- TONNELAT, Ernest (1912), *Les contes des frères Grimm — Etude sur la composition et le style du recueil des Kinder- und Hausmärchen*, Paris, Armand Colin.
- VARRÃO, ver HOOPER.
- VERDIER, Yvonne (1978), "Grands-mères, si vous saviez... Le Petit Chaperon rouge dans la tradition orale", *Cahiers de Littérature Orale*, 4: 17-55.
- (1979), *Façons de dire, façons de faire — La laveuse, la couturière, la cuisinière*, "Bibliothèque des Sciences Humaines", Paris, NRF Gallimard.
- VRIES, Jan de (1963), *La religion des Celtes* (trad. L. Jospin), "Histoire Payot", Paris, Payot.

F. Vaz da Silva, "Capuchinho Vermelho, II"

RESUMO

O presente artigo explora indícios duma dimensão sazonal, associada a concepções cíclicas de regeneração, na tradição do conto T.333. Uma leitura conjunta de textos de índole diversa — incluindo clássicos latinos e etnografias modernas — propõe-se estabelecer, numa perspectiva de "longa duração", a presença de representações simbólicas relativas a períodos particulares do ciclo anual, assim como sugerir a relevância destas representações para uma interpretação global do tema Capuchinho Vermelho que propicia a integração do estudo num quadro comparativo intercultural.

ABSTRACT

The present article explores, in the tradition of tale AT nº 333, the traces of a seasonal dimension related to concepts of cyclicity and regeneration. Through a comprehensive reading of texts of different nature — including Latin classics and modern ethnographies — we intend to establish, on a "long duration" perspective, the presence of symbolical representations concerning particular periods of the yearly cycle. We also suggest the relevance of such representations for a global interpretation of the theme of Little Red Riding Hood which enables its integration in an intercultural comparative frame.