

CAPUCHINHO VERMELHO —I: PERRAULT E A TRADIÇÃO ORAL (EM TORNO DUM TEMA DE INCESTO)

Francisco Vaz da Silva *

A maioria de nós conhece o tema do *Capuchinho Vermelho* através dos contos de Perrault ou da colectânea clássica dos Grimm, sendo este tema próprio da tradição oral numa área geográfica restrita que compreende a França central e a região alpina. Em relação às duas versões clássicas, o folclorista francês Paul Delarue pôde demonstrar que, no essencial, a dos Grimm provém da de Perrault (cf. Silva, 1995: 191-192); mas resta saber com precisão qual é a relação entre esta variante célebre e a tradição oral.

Neste sentido, importa constatar que na dedicatória dum manuscrito datado de dois anos antes da data da primeira edição das *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralitez*, o autor desta obra referia os destinatários dos contos apresentados como “ceux qui les écoutent”, expressão mudada para “ceux qui les lisent” a partir da edição impressa de 1697 (Barchilon, 1956: 63). O mesmo manuscrito especificava, numa nota relativa às últimas palavras do lobo, que “on prononce ces mots d’une voix forte pour faire peur à l’enfant comme si le loup l’alloit manger” (*ibid.*: 133). A própria apresentação dos contos converge com os restantes indícios:

Déjà le titre de *Contes et Histoires du temps passé*, l’inscription portée dans un cartouche du frontispice: *Contes de ma mère Loye*, ce frontispice même représentant une vieille fileuse qui devant l’âtre s’adresse à des enfants captivés, tous ces détails sont significatifs (Delarue, 1951: 197; cf. Barchilon, *op. cit.*: 37-38).

Mas falta responder à questão colocada pelo editor do manuscrito de 1695: “The problem is, what features in Perrault’s tale are genuinely traditional and what are essentially his? In other words, what is the extent of Perrault’s invention?” (Barchilon, *op. cit.*: 39). Matizando a questão, após comparar o texto escrito e a tradição oral Delarue (*op. cit.*: 199-200) distingue omissões e adições:

[...] L’on constate que l’écrivain a adouci, modifié ou supprimé des traits qui eussent pu choquer le goût, le sens de la mesure, les préjugés ou les idées morales de l’homme de son temps par leur crudité, ou leur caractère sauvage ou trop irrationnel, héritage d’un lointain passé; et l’on voit aussi ses additions, rares et peu importantes à la vérité.

A hipótese de omissões decorre da aparente ausência, no texto de Perrault, de quatro motivos recorrentes na tradição oral deste conto, a saber: a escolha entre os caminhos das agulhas e dos alfinetes; o convite do lobo a que a heroína coma a carne e beba o sangue da avó morta; a voz que avisa a menina sobre o conteúdo do repasto proposto; a pergunta da heroína relativa ao corpo peludo do ogre (*ibid.*: 260). Para Delarue, “il paraît vraisemblable que Perrault les a éliminés, tout en gardant au conte un accent populaire et une fraîcheur qui en font un chef-d’oeuvre impérissable” (*id.*, 1985: 383). Articulam-se, pois, no espírito deste autor, a impressão de que “le récit de Perrault est issu directement d’une tradition orale de laquelle il est resté très proche”

* Departamento de Antropologia. ISCTE. Av. das Forças Armadas. 1600 LISBOA. Portugal.

F. V. Silva, “*Capuchinho Vermelho*”

(*id.*, 1951: 286) e a convicção de esta versão elimina traços universais — portanto certamente fundamentais — da tradição oral do conto, embora esta hipótese devesse excluir a ideia de que o texto de Perrault se mantém próximo das versões populares.

Por outro lado, o paradoxo inerente à dupla constatação da proximidade e diferença da versão de Perrault em relação à matéria oral desvanece-se mediante a hipótese de que Perrault preservou afinal, mediante transformações temáticas, os traços fundamentais aparentemente omitidos. Como observou Marc Soriano acerca da aparente omissão do motivo relativo aos pêlos do ogre,

Sans doute notre conteur élimine la question sur les poils dont la prétendue grand-mère est couverte, mais ce souci de bienséance concerne plus les mots que les idées. En effet [...], il souligne l’ambiguïté d’une manière feutrée, en utilisant une expression à double entente qui est vraiment à la limite de la grivoiserie: “*Le petit chaperon rouge se déshabille et va se mettre dans le lit, où elle fut bien étonnée de voir comment sa Mère-grand était faite en son déshabillé*”.

Também Barchilon (*op. cit.*: 91) notara esta “ambiguity of expression”, na qual lera a significação morfológica da masculinidade do lobo: “The symbolical level assumes that, since the wolf is a man, there is an obvious difference between his shape and that of a grandmother [...]”. As duas interpretações complementam-se, na medida em que a pilosidade é um atributo da masculinidade; podendo-se ver que a variante tirolesa citada adiante unifica os dois registos mediante uma expressão referente à pilosidade e à anatomia: “Le Petit Chaperon rouge se mit au lit, et *vint une chose velue*” (meu itálico).

Também é fácil encontrar no texto de Perrault o detalhe da voz que avisa a menina, sob a forma do “détail du monstre qui avise lui-même l’enfant, puis se reprend” (Delarue, *loc. cit.*), que as variantes independentes situam no ponto em que esta é instigada por aquele a ingerir partes escolhidas da avó, após ter entrado em casa e antes de se deitar com o monstro. Ora no *Petit Chaperon rouge* a não consideração do “aviso” do lobo no ponto em que a heroína bate à porta conduz esta a — após um incidente relativo a alimentos — juntar-se àquele na cama, como nas variantes orais a não consideração do aviso do lobo (ou de outra voz) leva a menina a — após um episódio alimentar — juntar-se ao ogre na cama. A equivalência assim sugerida entre os episódios do aviso (e sua anulação), quando a heroína se prepara para entrar e abandonar os alimentos sobre a masseira (Perrault) e quando se prepara para comer a avó após ter entrado (tradição oral), é confirmada pela comparação do texto de Perrault ao duma variante tirolesa que reintegra o episódio da voz disfarçada no quadro recorrente dos avisos (e sua anulação) referentes ao repasto canibal:

AVISO ANULADO E MOTIVO ALIMENTAR

<i>Le Petit Chaperon rouge</i>	<i>Il Cappelin Rosso</i>
1 - [...] Le Petit Chaperon rouge [...] vint heurter à la porte [...]. Toc, toc. “Qui est là?” Le Petit Chaperon rouge, qui entendit la grosse voix du Loup, eut peur d’abord, mais croyant que sa mère-grand était enrhumée, répondit [...]. Le Loup lui cria, en adoucissant un peu sa voix: “Tire la chevillette, la bobinette cherra”. Le Petit Chaperon rouge tira la chevillette, et la porte s’ouvrit.	1 - L’Ogre [<i>Orco</i>] [...] avait pendu les intestins de sa victime à la porte, à la place du cordon, et il en avait déposé le sang, les dents et les mâchoires dans le buffet. A peine était-il au lit que le Petit Chaperon rouge arrivait et frappait à la porte. “Entrez, cria l’Ogre en adoucissant sa voix”. La fillette voulut ouvrir la porte, mais remarquant qu’elle tirait sur quelque chose de mou, elle dit: “Oh! Petite grand-mère, comme cette chose-là est molle! - Tire seulement et tais-toi, ce sont les intestins de ta grand-mère!. — Que dis-tu donc? — Tire seulement et tais-toi!”
2 - Le Loup, la voyant entrer, lui dit en se cachant	2 - Le Petit Chaperon rouge [Il Cappelin rosso] ouvrit la

<i>Le Petit Chaperon rouge</i>	<i>Il Cappelin Rosso</i>
<p>dans le lit sous la couverture: “Mets la galette et le petit pot de beurre sur la huche ...</p>	<p>porte, entra et dit: “Petite grand-mère, j’ai faim”. L’Ogre répondit: “Va donc au buffet, il doit y rester un peu de riz.” Le Petit Chaperon rouge y alla et en sortit les dents. “Oh! petite grand-mère, comme ces choses-là sont dures! — Mange et tais-toi, ce sont les dents de ta grand-mère. — Que dis-tu donc? — Mange et tais-toi!”</p> <p>Un instant après, le Petit Chaperon rouge dit: “Petite grand-mère, j’ai encore faim. — Va donc au buffet, tu y trouveras encore deux tranches de viande”. Le Petit Chaperon rouge y alla et en sortit les mâchoires: “Oh! petite grand-mère, comme ces choses-là sont rouges. — Mange et tais-toi, ce sont les mâchoires de ta grand-mère — Que dis-tu donc? — Mange et tais-toi.”</p> <p>Un instant après, le Petit Chaperon rouge dit de nouveau: “Petite grand-mère, j’ai soif. — Regarde donc dans le buffet, dit l’Ogre, il doit y rester encore un peu de vin.” Le Petit Chaperon rouge y alla et en sortit le sang: “ Oh! petite grand-mère, comme il est rouge ce vin! — Bois et tais-toi, c’est le sang de ta grand-mère. — Que dis-tu donc grand-mère? Bois et tais-toi.”</p>
<p>3 - ... et viens te coucher avec moi”. Le Petit Chaperon rouge se déshabille, et va se mettre dans le lit, où elle fut bien étonnée de voir comment sa mère-grand était faite en son déshabillé.” (Perrault, 1977: 44-46.)</p>	<p>3 - Au bout d’un instant, le Petit Chaperon rouge dit: “Petite grand-mère, j’ai sommeil. — Déshabille-toi et viens au lit vers moi.” Le Petit Chaperon rouge se mit au lit, et vit une chose velue. “Oh! petite grand-mère, comme tu es velue”! (Ch. Schneller, <i>Märchen und Sagen aus Wälschtirol, ein Beitrag zur deutschen sagenkunde</i>, n° 6. Trad.: Delarue, 1951: 257.)</p>

Vê-se que não dar crédito ao aviso ouvido à porta de casa é o primeiro passo numa atitude de que resulta a ingestão da avó (*Il Cappelin Rosso*), como não tomar a sério o “aviso” ouvido à porta de casa conduz directamente ao abandono de alimentos que a avó deveria ingerir (*Le Petit Chaperon rouge*); o que sugere a hipótese de que Perrault simboliza, mediante o convite a que a jovem abandone sobre a masseira os alimentos com os quais deveria alimentar a avó, o motivo (recorrente na tradição oral) do convite a que a heroína retire do armário alimentos mediante os quais consumirá a avó ¹. Nesta perspectiva, a sucessão muito simples dos eventos no texto de Perrault corresponde rigorosamente à situação descrita na variante tirolesa:

CONVITES ALIMENTAR E SEXUAL

<i>Le Petit Chaperon rouge</i>	<i>Il Cappelin Rosso</i>
1 - A menina descarta o “aviso” realizado (e depois disfarçado) pelo tom de voz do lobo.	1 - A menina descarta os sucessivos avisos (logo disfarçados) do lobo.
2 - Consequentemente, é levada a abandonar o alimen-	2 - Consequentemente, é levada a incorporar a avó sob

1 Há efectivamente uma correspondência simbólica entre os dois motivos. Yvonne Verdier (1978: 38) salientou que neste conto “il s’agit toujours de porter à manger à la grand-mère par l’intermédiaire de la petite fille”. Dado os motivos da avó ingerida pela menina e da avó alimentada pela menina poderem ser tidos como variantes alternativas dum mesmo registo alimentar, é então de esperar que a tradição omita o segundo na medida em que realiza o primeiro; o que supõe uma correspondência entre o convite do lobo a que a jovem incorpore alimentariamente a avó e um (virtual) convite do lobo a que a heroína não faça chegar os seus alimentos à avó. Efectivamente, no *corpus* francês, “nulle mention [...] de ce qu’il advient de la nourriture portée par la petite fille excepté dans une version du Forez (V. 20)” (*ibid.*: 39); na qual, justamente, o lobo que convidará a menina a ingerir a avó promove antes o extravio dos alimentos destinados a esta

F. V. Silva, “*Capuchinho Vermelho*”

<i>Le Petit Chaperon rouge</i>	<i>Il Cappelin Rosso</i>
to destinado à avó...	forma de alimento...
3 - ..., a despir-se e a juntar-se ao lobo na cama.	3 - ..., a despir-se e a juntar-se ao lobo na cama.

Por outro lado, este quadro revela uma correlação entre a correspondência paradigmática dos “avisos” referentes à verdadeira natureza do lobo (coluna da esquerda) e à verdadeira natureza dos alimentos ingeridos (coluna da direita) e a implicação sintagmática prevalecente (em ambas as colunas) entre a efectivação do repasto canibal (simbolizado por outro motivo alimentar no texto de Perrault) e a ida para a cama com o lobo. No mesmo sentido, uma variante do Forez mostra a equivalência entre a neutralização dos avisos sobre a natureza dos alimentos (conducente ao repasto canibal) e um convite para a cama (conducente à conjugação física ao ogre):

La piteta et le loup (1º aviso do lobo)

[...] “Tu manges la chaire de ta grand-mère. — Que dites vous? Que je mange votre chair? — Je te dis de venir te coucher”. (Delarue nº 19).

A anulação dum segundo aviso alimentar nesta mesma variante confirma a congruência observada entre os encorajamentos ao repasto canibal e à conjugação ao monstro, mediante uma declaração de idade avançada que reenvia a um atributo masculino (comparável à voz grossa do lobo do texto de Perrault):

La piteta et le loup (2º aviso do lobo)

[...] “Tu bois le sang de ta grand-mère. — Que dites vous? Que je bois votre sang? — Non, je te dis que j’ai 100 ans”.

Com efeito, nesta variante do Forez —como na do Tirol— a velhice é referida como causa da abundante pilosidade que reveste o corpo da “avó”. Esta é explicada, numa variante italiana em que o monstro é uma *Orca* (Geninasca, 1978: 116-118; Delarue, 1951: 259), em função do desgaste do corpo da mulher envelhecida; referindo-se pois —como percebeu Yvonne Verdier (1978: 35)—, mediante um “attribut physique masculin”, “à la détérioration, à l’usure des facultés génésiques féminines”.

Em suma, a dupla neutralização dos avisos sobre a natureza do repasto canibal significa indissociavelmente um convite para a cama com um ente masculino; o que implica que a inatenção da menina ao aviso (mediante aceitação da neutralização deste) equivale a aceitar, simultaneamente, ingerir a avó e conjugar-se a alguém integrado no sexo oposto. Ora Perrault não diz outra coisa, ao fazer sucederem-se à inatenção da protagonista juvenil ao aviso (mediante aceitação da neutralização do mesmo) a dupla anuência em abandonar os alimentos destinados à avó e em deitar-se com aquele cuja masculinidade fora denunciada pelo tom grave da sua voz. A variante de Perrault é assim conforme à correlação, presente na tradição oral, entre a recusa da heroína em aceitar avisos relativos à natureza bestial e masculina do lobo e /ou à natureza avoenga e feminina dos alimentos ingeridos, e a aceitação de conjugar-se ao monstro na cama onde é “comida”².

2 O que precede implica que este acto alimentar comporta uma dimensão metafórica —isto é, sexual. A conotação sexual do duplo convite do lobo a que a menina ingira a avó e se lhe junte na cama é já visível numa variante proveniente da Loire: “quand elle eut mangé et bu le loup dit à la petite: Viens te coucher ma petite. Viens te

E.L.O., 2 (1996)

Através de hábeis alterações temáticas que preservam o sentido dos motivos aparentemente omitidos, Perrault revela pois uma compreensão profunda da tradição oral deste conto. Voltemos, nesta perspectiva, à expressão: “comment sa mère-grand était faite en son déshabillé” pela qual o Académico alude ao duplo registo, morfológico e capilar, que a variante do Tirol significa mediante a “chose velue” que assinala a disparidade entre o corpo achado (do ogre) e a feminidade esperada (da avó). A constatação da natureza compósita —aparentemente feminina, revelando no entanto traços masculinos— que se depara à heroína do conto conduz-nos a prestar atenção ao facto de que na tradição alpina a avó é o ogre (cf. Joisten, 1971a n° 48.6; Delarue, 1951: 255, nt. 10) ³. Por outro lado, num grupo de variantes italianas classificadas como T. 333A (cf. Thompson, 1981: 125; Rumpf, 1958: 76-80; Geninasca, *op. cit.*: 123), deparamos com um lobo-“avô” congruente com o lobo mau substituído à boa avó-madrinha que no T.333 realiza a forma negativa do estatuto desta. Com efeito, no T. 333A a heroína vai a casa dum lobo-avô-padrinho —trata-se do lobo enquanto tio, padrinho ou avô em seis das nove variantes conhecidas ⁴ (Rumpf, *op. cit.*: 80)— para pedir uma frigideira destinada à confecção de alimentos para si própria. Como condição para o empréstimo, o lobo impõe que a jovem lhe traga parte dos bolos fritos na frigideira e, ainda, uma garrafa de vinho; mas a gulosa come pelo caminho os alimentos destinados ao lobo e substitui-os por anti-alimentos —excrementos, terra, água suja, urina— que entrega ao destinatário. Em consequência, o ogre furioso entra na casa da menina durante a noite, encontra-a na cama e come-a. Vê-se que os T. 333A e T. 333 constituem os modos invertidos duma armadura única.

T. 333 E T. 333A

<i>T.333:</i>	<i>T.333A:</i>
Menina é enviada a levar alimentos à avó, para benefício desta.	Menina é enviada a pedir utensílio alimentar ao avô-padrinho, para benefício próprio.
Lobo quer comer a menina que leva alimentos e, consequentemente, informa-se sobre a missão que conduz Capuchinho Vermelho a casa da avó.	Lobo quer comer alimentos trazidos pela menina e, consequentemente, incumbe Caterinella de uma missão que deve conduzi-la de novo à sua casa.
Menina trai a sua missão, ingerindo a avó — a quem não dá os alimentos devidos — sob a forma de anti-alimento (ossos e sangue).	Menina trai a sua missão, ingerindo os bolos —sonegados ao lobo —, que substitui por anti-alimentos (excrementos).
Lobo convida a menina a juntar-se-lhe na cama, onde a come.	Lobo alcança a menina na cama desta, onde a come.

coucher. Tu as assez mangé ma petite, à présent et bien viens te coucher à ras moi” (Delarue n° 25). Numa outra, proveniente da Haute-Loire (Delarue n° 24), convencer a menina a desembaraçar-se da voz que denuncia o repasto canibal é já convencê-la a começar a despir-se: “Jette-lui ton sabot, ma mie, jette-lui ton sabot [...]. Jette-lui ta coiffe, ma mie, jette-lui ta coiffe”. Mais explicitamente, em três das variantes do Nivernais-Morvan (Delarue n°s 4, 5, 7), logo que o lobo convence a jovem a desembaraçar-se da voz que a avisa ela despe-se peça a peça para se juntar na cama àquele que a comerá, numa acena acompanhada por diálogos que, como observou Tenèze (1973: 51), “tendent à manifester l’existence, sous-jacente à ce récit, d’une connotation sexuelle [...]”.

³ Por exemplo, em Joisten n° 48.6 a heroína “frappe à la porte de la ‘caverne’ [*sic*] où vit sa grand-mère”. Em *Tüschelle-Mariischele* “Une jeune orpheline [...] vient dans le bois chez sa grand-mère, qui est en réalité ‘la Femme sauvage’” (Joseph Bacher, *Die deutsche sprachinsel Lusern*, Lusern, 1905, p. 109-. Trad.: Delarue, 1951: 255, nt. 10). Em *La Stempe*, “La Stempe, sorte de monstre avec lequel on épouvante les enfants, entraîne une fillette dans son antre, lui dit qu’elle est sa grand-mère. L’enfant s’étonne de l’épaisse toison, des longues dents, des longs ortels de la S. [...]” (Ignaz Zingerle, *Schildereich aus Welschtirol*, 1888, II, p. 102. Trad.: Delarue, 1951: 255, nt. 10).

⁴ E dum Orco, duma tia bruxa ou dum mago nas três restantes.

F. V. Silva, “Capuchinho Vermelho”

Estas variantes italianas integram o universo simbólico descoberto a partir do contexto francês. Com efeito, tal como víamos que no T. 333 ingerir a avó-madrinha implica não dar-lhe alimentos, vemos agora que no T. 333A não dar alimentos ao “avô” implica ser ingerido por este; sendo justamente a correlação entre ingerir a avó e ser “comida” pelo lobo um dado fundamental da tradição francesa, num sentido sexual que é subjacente à conveniência global que faz a menina comer a avó e não o lobo (T. 333), mas ser comida pelo “mau parente” e não por uma avó (T. 333A). Ora a integração destes dois aspectos contrastantes da entidade avuncular num universo simbólico coerente reenvia-nos à constante ambiguidade sexual da avó-lobo na tradição francesa, justamente enfatizada por Verdier (1978: 35).

Impõe-se assim procurar alcançar o plano em que a avó e o lobo se deixem apreender como o verso e o reverso duma imagem única. Neste sentido, é relevante constatar que “la grand-mère dans la France traditionnelle d’oïl et d’oc, du XVI^e au XIX^e siècle, [...] est vouée par excellence à devenir la marraine de son petit-fils, dès lors qu’elle est vivante lors de la naissance de celui-ci” (Ladurie, 1980: 192). A propósito do termo referente à avó numa variante alpina do T. 333, Joisten (1971a: 286, nt. 1) notou que “Meirineta est un diminutif de meirina, marraine. L’usage voulait que l’on choisisse pour marraine la grand-mère; le mot meirina devenait alors synonyme de grand-mère”. Ainda no mesmo sentido, numa variante proveniente da Haute-Loire (Delarue n^o 26) a menina que vai ver a *marraine* é descrita como *petite nièce* ao chegar a casa desta, sendo depois procurada pelo seu pai definido como filho daquela (a qual é pois avó da heroína); e nesta mesma variante o lobo substitui-se à avó, dizendo à jovem que “sa marraine était morte, il lui dit, moi je suis votre parrain”. Ora vimos ser o lobo do grupo italiano — malévolu tio, avô ou padrinho — congruente com o substituto maléfico da avó que encontramos em T.333; sendo pois legítimo pensar que o próprio lobo do T. 333 encarna, enquanto realização negativa da personagem da avó-”madrinha”, a imagem do “antipadrinho”.

Justamente, Perrault, definindo o Lobo como sedutor, classifica-o entre aqueles que, tendo acesso à intimidade da vítima, abusam da confiança em si depositada ⁵.

5 Na Moralité, escrita em jeito de glosa no fim do conto:

On voit ici que de jeunes enfants,
Surtout de jeunes filles,
Belles, bien faites et gentilles,
Font très mal d’écouter toute sorte de gens,
Et que ce n’est pas chose étrange,
S’il en est tant que le loup mange.
Je dis le loup, car tous les loups
Ne sont pas de la même sorte:
Il en est d’une humeur accorte,
Sans bruit, sans fiel et sans courroux,
Qui privés(*), complaisants et doux,
Suivent les jeunes Demoiselles
Jusque dans les maisons, jusque dans les ruelles(**);
Mais hélas! qui ne sait que ces loups doucereux,
De tous les loups sont les plus dangereux.

(*) - Familiars, sans secrets.

E.L.O., 2 (1996)

Aquela intimidade caracteriza tradicionalmente a figura do compadre ⁶ e, correlativamente, a enormidade do acto de “comer” uma menina enquanto substituto negativo da sua “madrinha” — o qual equipara o prevaricador ao pior dos “lobos” — inverte a prescrição rigorosa de abstenção sexual fundamental ao estatuto de padrinho ⁷. Assim, ao mencionar como que casualmente *compère le loup* desde o início do seu texto, Perrault alude certamente ao mesmo estatuto de “padrinho” que o grupo italiano explicita na figura dum malévolo lobo-“padrinho” ⁸.

Aprofundemos neste sentido a constatação de que numa variante da Haute-Loire o lobo — caracterizado por atributos relativos às patas e à pelagem, que conotam a figura do lobisomem (cf. Silva, 1995: 196-198) — identifica-se enquanto avô-tio-padrinho negativo, comendo a menina que anunciara ir visitar a sua *marraine*, é depois descrita como *petite nièce* e é afinal uma neta cujo pai se apresenta como “votre fils maman”. Na Europa tradicional o estatuto de padrinho revela com efeito uma continuidade fundamental entre avós e tios. Assim, em Itália

most often a male relative of the husband (brother or father) and a female relative of similar category of the wife (sister or mother) stand for the first child, while for the second child the male relative comes from the wife's side and the female from the husband's. Thus, in Trinita (Piedmont) and Lorsica (Liguria) the husband's father and wife's mother are godparents of the first child, while for the second the wife's father and husband's mother serve (Anderson, 19: 35).

Também “dans la France ancienne [...] le parrain est choisi dans la parenté proche, en commençant par les grands-parents pour les premiers-nés, puis les grands-oncles [...], oncles et tantes, etc.” (Burguière, 1984: 30); e em Minot (Côte-d'Or) o mesmo modelo fundamental é atestado

jusqu'à la dernière guerre mondiale [...]: On prenait pour le premier enfant le grand-père paternel et la grand-mère maternelle, pour le second le frère aîné du père et la soeur aînée de la mère, puis pour les autres on s'écartait (Zonabend, 1978: 666).

(**) - Espaces entre le lit et le mur, où l'on pouvait installer des sièges.

(Perrault, 1977: 46).

6 Segundo David Lynch (1986: 198), já na época merovíngia os termos latinos utilizados (nos documentos) para expressar a relação entre compadres “included “love” (*amor*), [...] and “friend” (*amicus*)”; e, também neste contexto, “the prohibition on marriage between coparents loomed largest in the concerns of churchmen” (*ibid.*: 194). Julian Pitt-Rivers (1979: 96) dá eloquentemente conta do sentimento relativo à relação entre compadres, tal como ele o encontrou na Andaluzia moderna: “Al explicar lo que un compadre es, la gente dice: “Es uno de la familia”, con lo que quieren decir que se lo recibe como se fuera de la familia, modo de comportamiento facilitado por la existencia de la barrera de lo incesto [...]”. No mesmo sentido, Mintz & Wolf (1950: 356) referem a interajuda e respeito prevalecentes entre compadres na América latina, dizendo por outro lado que “cases are mentioned where a man concerned about the attentions of a family friend to his wife, sought to avoid trouble by making his friend his *compadre*”. Salvatore d'Onofrio (1991: 91) descreve no contexto siciliano a estratégia análoga de mulheres que convidam para compadre alguém que lhes faz a corte, cuja amizade querem reter despojando-a da componente sexual.

7 Num estatuto diocesano franco, provavelmente datado do início do século IX, lê-se já que “[inquiry should be made] concerning goddaughters: who has received them from the font and then corrupted her [*adulteravit cum ea*] and who has held her at the hand of the bishop and afterward married her or corrupted her”. (cit. *in* Lynch, 1986: 325-326). Ainda no nosso século, supunha-se em França que o casamento entre padrinho e afilhada provoca a morte prematura dum dos cônjuges, ou o nascimento de seres teratológicos (Van Gennep, 1982: 234). Em Portugal, “segundo uma tradição, os lobisomens são provenientes do ilícito coito carnal do padrinho com a afilhada ou da madrinha com o afilhado (Bragança)” (Pedroso, 1988: 186).

8 Ou avô, ou tio; mas estas duas classes confluem na de *padrinho*, como veremos a seguir.

F. V. Silva, “Capuchinho Vermelho”

A transformação *avô* → (*tio-avô*) → *tio mais velho* → *tio mais novo* — igualmente patente no caso italiano citado, sendo que

in Lorsica the sequence is continued with siblings of the parents alternating as godparents, beginning with the husband’s eldest brother and wife’s eldest sister, continuing with wife’s eldest brother and brother’s eldest sister, and so on to the youngest sibling (Anderson, *op. cit.*: 37-38)

— revela com efeito a convertibilidade dos estatutos de avô e tio, pensados como modalidades próximas dum mesmo estatuto; podendo mesmo os tios substituir-se aos avós enquanto primeira escolha de padrinho, como “in Antrona (Piedmont) [where] the secondary pattern of Lorsica is first followed, with husband’s brother and wife’s sister standing for the first child” (*ibid.*: 38) e em Minot, onde este segundo modelo é uma transformação do primeiro:

On prend toujours les parents spirituels dans l’une et l’autre lignée, toutefois, de nos jours: “on prend pour l’aîné le frère du père et la soeur de la mère, pour le second on prend le frère cadet du père et la soeur cadette de la mère, pour les autres on s’écarte” (Zonabend, *op. cit.*: 667).

A mesma equivalência é globalmente patente (apesar do carácter lacunar da informação de que disponho) no plano da terminologia. “En Périgord, même quand les grands-parents ne sont pas parrains et marraines effectivement, tous leurs petits-enfants leur en donnent le titre” (Van Gennep, 1982: 128, nt. 2), e “ce sont les mêmes termes *pairin* et *mairina* qui désignent en occitan parrain et grand-père, marraine et grand-mère” (Delord, 1984: 87). No mesmo sentido os padrinhos são chamados *nun(i)-muna* em zonas da Sicília (Anderson, *op. cit.*: 37; D’Onofrio, 1991: 99) e, por outro lado, “in Venice the godfather [...] addresses his godson precisely as he would his nephew, nor are the two distinguished in terms of reference” (Anderson, *op. cit.*: 47).

Relacionemos agora a constatação de que no T. 333 a ingestão da afilhada-neta-sobrinha pelo “padrinho” negativo inclui um sentido sexual, com a observação de que a relação sexual entre padrinho e afilhada é tida como monstruosa — digna do lobisomem no T. 333 e, na crença geral francesa, geradora de monstros, que são lobisomens na crença portuguesa⁹ —, à imagem de outras relações cujo denominador comum é implicarem relações de fraternidade e de “paternidade”:

On suppose, d’une manière générale, que le mariage entre cousins germains, oncle et nièce, ou tante et neveu, parrain et filleule ou filleul et marraine, fera mourir prématurément l’un des conjoints, ou ne pourra donner naissance qu’à des enfants difformes, crétins, sourd-muets, etc. (Van Gennep, 1982: 234.)

Joseph Lynch (1986: 219-223, 254-257) pensa que a explicitação no século VIII, na Europa ocidental, do interdito sexual entre padrinhos e afilhados acompanha os primeiros sinais do novo costume de cruzar os sexos na relação de apadrinhamento (portanto a própria possibilidade da relação que o interdito visa excluir). O documento em que este interdito é explicitado pela primeira vez inclui-o no campo do incesto, com outras relações sexuais cujo denominador comum é já o da crença geral reportada por Van Gennep. Procuremos pois compreender as razões desta assimilação da relação

⁹ Em Portugal os lobisomens nascem do coito entre padrinho e afilhada ou madrinha e afilhado (Pedroso, 1988: 186), ou entre compadre e comadre e cunhado e cunhada (Vasconcelos, 1986: 292); o que revela o paralelismo entre o carácter teratológico das relações sexuais estabelecidas através duma relação de compaternidade e duma de germanidade. Globalmente, pode-se assim dizer que o antipadrinho, personagem incestuosa, reproduz-se enquanto homem-lobo mediante a sedução da afilhada.

sexual entre padrinhos e afilhados ao incesto, examinando brevemente a lista de relações interditas publicada pelo rei Pepino:

Concerning incest. If a man commits incest with any of the following persons, he should lose his wealth, if he has any: with a woman consecrated to God [*de Deo sacrata*]; with the mother of his godchild [*commatre sua*]; with his godmother from baptism or from confirmation from the bishop [*matrina sua spirituali de fontis et confirmationi episcopi*]; with a mother and her daughter [*matre et filia*]; or with two sisters [*duabus sororibus*]; or with his brother's daughter; or with his sister's daughter; or with a niece [*fratris filia aut sororis filia, aut nepta*]; or with a cousin on either side [*consobrīna atque subrīna*]; or with an aunt on either side [*amita vel matertera*]. (*Capitulary of King Pepin* [751-755], ch. 1, in MGH Capitularia, vol. I, p. 31.) (Trad.: Lynch, *op. cit.*: 253. Texto latino in Goody, 1983: 199 nt. 6.)

Um qualquer denominador comum que encontremos para este conjunto de relações proibidas tem que explicar a inclusão do interdito relativo a uma freira na noção de incesto; isto é, porque é que, sendo pertinente no interdito relativo à freira o casamento místico desta com Deus, decorre do “adultério” cometido a acusação de incesto a um homem não envolvido naquela relação. Se a imagem da devoção a Deus como um casamento é adequada às *sponsae Christi* cujo traço distintivo é a renúncia literal à sexualidade — de que a transigência lhes vale o epíteto simétrico de *Christi adulterae* (Schilling, 1979: 169) —, então, a relação sexual com uma mulher consagrada a Deus sobrepõe a união carnal entre o prevaricador e a monja à união mística (nupcial figurada) que esta mantém com Deus: “Pai” celeste cujos representantes terrestres são (similarmente) *papa, abba, padre*; sendo reciprocamente os homens “filhos” da divindade cuja encarnação entre eles assumiu a qualidade do Filho, nascido precisamente duma virgem, em conformidade com a imagem de “mãe” espiritual das monjas cristãs¹⁰.

Nesta perspectiva, o interdito de relação com uma mulher consagrada a Deus refere-se à necessidade de evitar a sobreposição duma relação carnal a uma relação espiritual, provocada pela aproximação abusiva dum “filho” ao “Pai” mediante uma mulher que, consagrada a este, é usada por aquele. Isto é, a acusação de incesto aplicada ao sedutor duma freira decorre da ideia de que este, mediante a união carnal a uma “mãe” espiritual, relaciona-se abusivamente ao “Pai” celeste a quem aquela é unida por um “matrimónio” místico. A mesma configuração é subjacente ao interdito relativo a uma madrinha, homóloga (no plano secular) da mulher devotada a Deus como o padrinho o é dum “pai” espiritual; o que implica que, tal como a relação sexual

10 Segundo Peter Brown (1985: 256-257) a Igreja cristã fundou-se desde os primeiros tempos no princípio da renúncia sexual e, desde então, “fortement soutenus par les femmes célibataires, les évêques célibataires fondent leur prestige sur leur capacité de ‘nourrir’ [...] la catégorie anonyme et profondément anticivique des pauvres sans racines et abandonnés”. Esta vocação adoptiva (indissociável da oposição à sexualidade reprodutiva) acentua-se no caso das comunidades monásticas, fundadas como uma família despojada da vertente reprodutiva, cuja reprodução espiritual passa por “nombreux oblats, ce qui transformait en véritables nurseries les communautés” (Rouche, 1985: 446) em que “des enfants offerts très jeunes par leur lignage [...] sont nourris, éduqués sous la direction d’un maître” (Duby, 1985: 63; cf. Patlagean, 1985: 571, 587-588). Assim, frades e freiras são respectivamente “pais” e “mães” espirituais de crianças que não geraram mas iniciam à vida espiritual e, neste sentido, realizam a função que, no mundo do século, cabe ao padrinho oposto aos pais carnis. As monjas cristãs realizam pois maximamente a vertente adoptiva do destino feminino, cujo paradigma é precisamente Maria, que acolhe Jesus a partir do Espírito Santo e lhe permite crescer para a sua missão espiritual, mantendo ela própria intacta a sua virgindade.

F. V. Silva, “Capuchinho Vermelho”

com uma mulher consagrada realiza a conjunção excessiva ao “Pai” celeste, a ligação carnal com a madrinha realiza a conjunção abusiva ao “pai” espiritual terrestre ¹¹.

Isto é, nos dois casos observados (1º e 3º interditos da lista de Pepino) o incesto não se refere à relação do homem com a mulher, mas antes à sobreposição — mediante a dita união sexual — entre “pais” e “filhos” ligados por uma relação espiritual; o que nos situa - ressaltando a dimensão espiritual em que são situados estes eixos de filiação — próximos da demonstração por Françoise Héritier (1994: 110) de que na Europa medieval (como alhures — *ibid.*, *passim*) “l’inceste est une contamination de la chair de deux consanguins par un partenaire commun”. Justamente, na lista editada por Pepino as interdições de uniões sexuais dum homem com mãe e filha, ou duas irmãs, situam-se no centro dos interditos — após aqueles relativos a relações espirituais; à cabeça dos que incidem sobre relações concebidas como carnis —, como que definindo genericamente o incesto.

Efectivamente, Héritier (*op. cit.*: 55) mostrou que as interdições do incesto no campo da aliança decorrem geralmente da vontade de evitar sobrepor irmãos ou mãe e filha, irmãos ou pai e filho (*ibid.*: 144). Nesta perspectiva, são de facto explicáveis todos os interditos sobre parentes colaterais e aliados na lista de Pepino. Por outro lado, os três interditos relativos a relações espirituais são referentes a situações nas quais, mediante uma mulher, um “filho” é intoleravelmente aproximado do seu “pai” espiritual (divino ou secular), ou um “pai” espiritual se sobrepõe ao pai carnal da criança afillhada. Assim, os actos que envolvem relações espirituais regulam-se pela lógica (inerente ao campo geral do incesto) da sobreposição abusiva entre consanguíneos do mesmo sexo mediante um cônjuge comum; reformulando no entanto o critério da sobreposição abusiva num plano espiritual.

No quadro desta homologia entre os parentescos biológico e espiritual regista-se uma clara equivalência entre a relação de compaternidade no plano espiritual e a de germanidade no plano carnal. Com efeito, revelam ser homólogas a relação entre pai e padrinho (unidos face à noção de (com)paternidade mas distinguidos pela relação respectivamente espiritual e carnal que os liga à mesma criança) e a relação de dois irmãos (unidos face à noção de (co)filiação mas distintos pela relação respectivamente linear e colateral que os liga às mesmas crianças); sendo assim fundamentalmente congruentes o interdito de partilha carnal da mesma mulher por dois irmãos — que pela comunhão duma parceira única reverteriam a uma posição social comum ¹², anulando a distinção entre pai e tio (“padrinho”) — e o interdito de relações sexuais com a comadre, pelas

11 Com efeito, do ponto de vista masculino em que é enunciada esta capitular, a união sexual ilegítima de *Ego* a uma mulher implica a sua sobreposição ao marido da mesma; o qual seria no caso da madrinha seu “pai” espiritual classificatório, em virtude da assimilação geral dos esposos (constituindo uma só carne) ao estatuto um do outro, patente por exemplo numa “letter from Pope Innocent I to Bishop Exsuperius of Toulouse, ‘Si quis unus’, which stated that if one member of a married couple sponsored a child at baptism, confirmation, or *catechumenus*, both spouses became coparents of the child’s parents. Such coparenthood by contagion was justified on the grounds that a married couple is ‘one flesh’. This text entered the canonical tradition and was misattributed to Innocent I in the *Collectio Herovalliana*, a Frankish collection of canon law compiled in the later eighth century” (Lynch, *op. cit.*: 252; cf. Héritier, 1994: 99-100).

12 Héritier (1979: 227) escreveu que “deux choses identiques possèdent une même définition et des caractéristiques communes. [...] L’enfant de ma mère, c’est moi, caractéristique que je partage avec mes frères et mes soeurs”; acrescentando (*loc. cit.*) que “le plus fort identique, c’est le jumeau de même sexe, puis au sein des germains, le germain de même sexe, au sein des cousins, le parallèle de même sexe”.

quais um homem se sobreporia à posição de pai carnal face a “afilhados” assimilados a “filhos”, anulando consequentemente a distinção entre paternidade espiritual e carnal.

Por outro lado, se na parte da lista de Pepino dedicada a relações concebidas como espirituais o incesto é definível enquanto sobreposição de dois homens (“pai” e “filho” ou dois compadres) mediante uma mulher, a definição genérica do incesto — efectuada na abertura dos casos que afectam relações concebidas como carnis — consiste na sobreposição abusiva entre duas mulheres (mãe e filha ou duas irmãs) mediante um homem; o que sugere a harmonia implícita entre os princípios masculino e espiritual, feminino e carnal.

Finalmente, os mesmos dois interditos centrais da lista de Pepino revelam que genericamente um homem comete incesto se provocar a conjugação de duas mulheres separadas no eixo das idades relativas, anulando seja a descontinuidade geracional prevalecente entre uma mãe e uma filha, seja o intervalo dos nascimentos prevalecente entre irmãs; sendo em suma condenável o acto que consiste em sobrepor os estatutos que diferenciam na esfera da consanguinidade pessoas do mesmo sexo, consequentemente reduzidas à identidade.

Desde logo, vê-se que uma mesma lógica informa na lista de Pepino por um lado a simetria global entre os interditos relativos a relações espirituais (diferencialmente ligadas ao princípio masculino) e a relações consanguíneas (cujo caso genérico é enunciado no feminino) e, por outro lado — num eixo que atravessa o primeiro ¹³—, a homologia entre descontinuidades inter- e intra- geracionais ¹⁴. Isto é, na lista de Pepino a conduta incestuosa é persistentemente ligada à anulação da descontinuidade de estatutos, seja entre posições homólogas em esferas diferentes (espiritual/carnal, gerações superior/inferior), seja entre posições diversas no campo homogéneo que é a fratria decorrente da comum filiação ¹⁵.

Justamente, o isomorfismo básico entre as descontinuidades geracional, a de nascimentos numa fratria (manifestável na oposição tio / pai) e a oposição padrinho / pai (homóloga desta) é congruente com a identificação empiricamente verificada dos padinhos aos avós e tios (por oposição aos pais) na Europa moderna; e por outro lado explica a ligação persistente (observada até aos nossos dias) do “mau” padrinho ao incesto, à luz da qual se compreende a figura do lobo que no T. 333 “come” uma menina para quem funciona como o reverso duma madrinha e a quem se apresenta como “padrinho”. Finalmente, a homologia que a análise realizada leva a postular entre o crime do padrinho e o incesto paterno ¹⁶ justifica — visto que dela decorre a

13 Mediante a equivalência entre as oposições *apadrinhamento/comaternidade* → *paternidade/fraternidade*, ordenadora do paralelismo entre as duas metades da lista

14 O que traz ao espírito a observação por Hérítier (1981: 51) de que a manipulação conceptual universal do “dado biológico de base” constituído pelas descontinuidades entre homens e mulheres, entre gerações consecutivas e entre mais velhos e mais novos em cada geração, tende “à considérer ces rapports comme mutuellement dépendants et surtout *isomorphes*”.

15 Configuração convertível nas duas outras —entre as quais assegura pois a transição conceptual—, dado a descontinuidade entre irmãos ser tanto assimilável (no eixo das idades relativas) à descontinuidade entre pai e filho, como (no quadro da analogia observada entre as relações de comaternidade e de germanidade) à descontinuidade entre padrinho e pai.

16 Porque ao unir-se sexualmente à afilhada o padrinho ultrapassa a distância irreduzível entre relações carnis e espirituais, sobrepondo-se assim ao seu homólogo na esfera carnal e assim relegando, correlativamente, a afilhada à situação duma “filha”.

F. V. Silva, “Capuchinho Vermelho”

possibilidade simbólica de variação na sobreposição da heroína incestuosa à madrinha ou à mãe — a oscilação das variantes do T. 333 entre uma madrinha e uma mãe no papel de vítima alimentar.

Aprofundemos agora o sentido desta equivalência, explicando solidariamente a correlação observada entre a aceitação pela menina de comer a madrinha-mãe e de fazer-se “comer” pelo lobo. Verdier (*op. cit.*: 31-32) observou que no repasto canibal, em que é realizada “[...] une véritable incorporation [...] d’une grand-mère par une petite-fille”, “les parties du corps que la petite fille absorbe, le sang et les mamelles, [...] ne sont autres que les organes de la procréation féminine”. Consequentemente, a mesma autora (*op. cit.*: 32-33) apercebe neste episódio “une image vampirique”:

[...] quand le sang afflue sur la fille — condition première de son destin génésique — il doit quitter la mère [...]. Et le conte dit plus: la fille conquiert ce pouvoir sur sa mère, elle le lui prend, elle l’absorbe au sens propre. Nous parlons donc maintenant en termes de mère et de fille.

Mas face ao subjacente modelo trigeracional do “destin féminin qui se joue en trois temps: puberté, maternité, ménopause [...] qui correspondent à trois classes généalogiques: jeune fille, mère, grand-mère” (*ibid.*: 32), não faz sentido sobrepor à mãe, relegada à condição de avó pelos filhos da filha que lhe “toma” a capacidade genésica, a avó à partida definida pela menopausa, ou a madrinha *a priori* definida em contraposição à maternidade carnal (v. nt. 18). Por outro lado, esta variação é plenamente inteligível à luz da hipótese de que a assimilação do antipadrinho à figura do pai incestuoso implica a analogia entre a correlativa substituição da madrinha (enquanto esposa) pela afilhada (enquanto amante) face ao padrinho e uma sobreposição da filha à mãe face ao pai. Acrescentemos que o registo simbólico mobilizado pelo conto revela a congruência entre a partilha alimentar da madrinha pelo lobo e pela menina e a partilha sexual mútua entre o lobo e a menina; podendo-se efectivamente dizer que esta união sexual se realiza entre as duas vertentes da transformação negativa da substância da madrinha, dividida alimentariamente entre um “antipadrinho” que a representa inversamente e uma “antiafilhada” que a assimila a mãe carnal ao dela incorporar a função genésica contra a qual se define uma “mãe” espiritual¹⁷.

São pois indissociáveis, neste conto, os temas da consumação do incesto e da absorção de sangue feminino pela menina. Dito isto, estamos em condições de abordar uma última questão. Pudemos reconhecer no conto de Perrault formas alteradas de quase todos os elementos populares que segundo Delarue nele seriam ausentes; faltando no entanto descobrir o motivo da escolha entre os caminhos dos Alfinetes e das

17 É com efeito generalizada a crença de que uma mulher não pode cumular as condições de madrinha e de mãe biológica. Assim, numa localidade italiana “a pregnant woman cannot baptize” (Anderson, *op. cit.*: 48). Em Portugal, crê-se que uma mulher grávida não deve ser madrinha de baptismo, sob pena de lhe morrer a curto prazo seja o filho, seja o afilhado (Coelho, 1993: 458; Vasconcelos, 1982: 8; Fontes, 1979: 86). No mesmo sentido, um padrinho não é por definição um pai carnal: ouvi em Rio Frio (Arcos de Valdevez) um homem idoso dizer a um outro, que jocosamente o acusava de manter relações sexuais com tal rapariga solteira, que “se ela estiver prenha, posso ser eu o padrinho!”. A mesma noção comanda o comportamento dum homem da antiga Lozère que, no momento em que (ao apresentá-la no Registo Civil) precisa dissipar a suspeita natural de que é o pai duma criança, aceita ser o padrinho da mesma: “Un homme présente [à la mairie] un nouveau-né, qu’il prétend avoir trouvé sur son seuil, et dont la mère est inconnue — à défaut du père. Il accepte d’en être le parrain, lui donnant son prénom, mais il ne fait guère de doute qu’il en est bien le père” (Claverie & Lamaison, 1982: 222).

E.L.O., 2 (1996)

Agulhas: “trait si fréquent qu’il a été réintroduit dans la version de Perrault reprise par des conteurs populaires” (Delarue, 1951: 260). Por outro lado, Delarue atribui a Perrault “inovações”, constituídas pelo chapelinho vermelho e pelos detalhes do passeio da jovem no bosque “(cueillette des fleurs, confection d’un bouquet, etc.), absents de toutes les versions populaires indépendantes de l’imprimé” (*ibid.*: 254). Ora podemos neutralizar correlativamente aquele defeito e este excesso mediante a descoberta, por Verdier (1978: 28-29), de que um mesmo tema menstrual é subjacente ao motivo tradicional dos nomes dos caminhos e, por outro lado, aos do capuchinho vermelho e da colecta de flores com que Perrault o substituiu:

Pierrettes, épines, ronces écorchent, piquent, égratignent, et s’accordent au symbolisme sanglant des épingles; les pierrettes ou petites pierres, tout comme les épingles, étaient offertes ou plutôt lancées aux filles par les garçons pour leur faire la cour en Provence. Même si le chemin choisi n’est pas toujours ainsi bardé d’objets pointus, il est toujours marqué: la petite fille cueille des fraises (Alpes, V. 30) ou des fleurs comme dans la version des frères Grimm, métaphores également de la puberté (la fille pubère est “en fleurs”). [...] Du coup, pourquoi ne pas penser que le motif du Chaperon rouge développé par Perrault n’aurait pas le même sens que celui des épingles? Jouant tous deux sur un registre vestimentaire, les deux motifs diraient la même chose et s’exclueraient mutuellement..

Observemos pois que a forte articulação (observada no conto T. 333) entre a incorporação de sangue feminino pela heroína e o ambiente de sedução amorosa em que o lobo a convida a juntar-se-lhe na cama é congruente com a noção (atestada em França) de que “les règles jouent le rôle d’affichage de la sexualité. La forte odeur qui est associée au sang menstruel et qui passe dans le souffle devient [...] manifestation du désir de la femme et, en retour, attise le désir de l’homme” (Verdier, 1979: 45-46). Neste sentido, Verdier mostrou que as mulheres ruivas, “rouges de la couleur du sang”, cujas características são geralmente concebidas enquanto “manifestation d’un état de règles permanentes”, são reputadas “ardentes et passionnées en amour” (*loc. cit.*). O motivo do *chaperon rouge* reenvia assim ao campo semântico do tipo feminino sexualmente exigente, maximamente actualizado na cabeça vermelha congruente com a menstruação perpétua, a cujas características corresponde efectivamente no conto a menina que absorve o sangue e os seios da madrinha (cf. Verdier, 1978: 32) antes de conjugar-se a um “lobo”.

Confirmemos brevemente ser este o tipo feminino daquela que se deita com o lobo. Num grupo de variantes provenientes do Nivernais-Morvan (Delarue n°s 4-8) em que aceitar comer a avó implica claramente aceitar a conotação sexual inerente à remoção vestimentar total (v. nt. 3), uma narrativa (Delarue n° 5) é protagonizada por uma heroína ambígua que, após ter aceite comer a avó e deitar-se com o lobo, foge no entanto a este após alegar uma necessidade urinária. Observemos o juízo de valor implicitamente formulado pelo narrador popular no trecho final desta sua versão:

Conte de la Mère grand (fragmento):
[...]
Oh! ma grand, cette grande bouche que vous avez!
C’est pour mieux te manger, mon enfant!
Oh! ma grand, que j’ai faim d’aller dehors!
Fais au lit, mon enfant!
Oh! non, ma grand, je veux aller dehors.
Bon, mais pas pour longtemps.

F. V. Silva, “Capuchinho Vermelho”

Le bzou lui attacha un fil de laine au pied et la laissa aller.

Quand la petite fut dehors, elle fixa le but du fil à un prunier de la cour. Le bzou s’impatiait et disait: “Tu fous donc des cordes? Tu fous donc des cordes?”.

Quand il se rendit compte que personne ne lui répondait, il se jeta à bas du lit et vit que la petite fille était sauvée. Il la poursuivit, mais il arriva à sa maison juste au moment où elle entra.

(Nièvre. Ms. A. Millien, cit. *in* Delarue, 1985a: 373-374).

O sentido figurado mais usual da “fome” designa a urgência sexual, mas aqui significa a urgência fisiologicamente inconciliável à mesma¹⁸. Nesta contraposição de duas fomes antagónicas em que a da menina surge como dimensão negativa da do lobo (cujo apaziguamento impede), o sentido metafórico dum deveria pois revelar o da outra. Justamente, interpretando mediante o verbo *foutre*¹⁹ a satisfação da “fome” exclusiva da sua, o lobo mostra ler na demora da satisfação da “fome” da jovem o modo negativo do acto “alimentar” por si desejado; de forma que o duplo sentido deste desejo alimentar é tornado patente mediante um jogo retórico, na convergência de sentido entre os valores metafórico do verbo *manger* e próprio do *foutre*, literal de *manger* e figurado de *foutre*:

DESEJO(S) DO LOBO, “FOME(S) DA MENINA”

	Desejo do lobo:	Impedimento do desejo do lobo:
Sentido alimentar:	<i>Manger</i> (literal)	<i>Foutre des cordes</i> (figurado)
Sentido sexual	<i>Manger</i> (figurado)	<i>Foutre des cordes</i> (literal)

Isto é, o lobisomem desta variante caracteriza o comportamento da menina que aceitou ingerir a avó mas se lhe recusa sexualmente como uma repreensível busca extraviada de gratificação sexual, definindo como equivalentes as atitudes de esta recusar-se para satisfazer o desejo do *bzou* e de recusar o *bzou* para satisfazer-se (duplo sentido em que a pitoresca expressão *foutre des cordes* unifica, afinal, os sentidos urinário e sexual da “fome” da heroína)²⁰.

Esta conclusão é confirmável, visto o narrador desta variante identificar a árvore que toma o lugar da menina na ponta do cordel. Ora esta precisão é significativa à luz da “linguagem das plantas” que, no Nivernais e na adjacente Borgonha, era mobilizada para significar o julgamento masculino do comportamento moral das raparigas

18 Delarue (*loc. cit.*, nt. 4) glosa a expressão “faim de” como “euphémisme employé en Nivernais pour dire que l’on est pressé par la nécessité de satisfaire un besoin”.

19 - Foutre < “du lat. *fituere*, avoir des rapports sexuels avec une femme.

I. VIEILLI ET TRIVIAL 1. Posséder sexuellement, pénétrer. →.vulg. enfler, tringler. [...] 2. Faire l’amour → baiser [...]

II. FAM. A. V. tr. 1. Faire. → fichier [...] fabriquer” (*Le Nouveau Petit Robert*, 1993).

20 Notemos ainda que os dois sentidos possíveis da expressão *foutre des cordes* sintetizam-se à luz do campo global das concepções populares relativas ao lobo, visto o sentido figurado da expressão reenviar na tradição oral à fabricação dum cauda postiça em cânhamo — ou estopa (cf. Joisten, 1971b: 42, 45, 49, 60; Tenèze, 1976: 107, 112); o que é equivalente, sendo esta matéria a “composante fibreuse produite lors du peignage et du teillage du lin, du chanvre” (*Le Petit Larousse Illustré*, 1992), material por excelência da fabricação de cordas—, correspondente à “desvirilização” do lobo pela perda da sua cauda (cf. Tenèze, *op. cit.*: 69, nt. 9), ao que a matéria medieval inscrita no *Roman de Renart* faz efectivamente seguir-se a rejeição do lobo (a favor dum rival) pela sua fêmea. Justamente, o sentido literal de *foutre* (des cordes) reenvia à figura da fêmea sexualmente activa que recusa o lobo.

E.L.O., 2 (1996)

solteiras, mediante a atribuição a cada jovem púbere (mas não comprometida), em cada mês de Maio, dum *maio* vegetal (cf. Van Gennep, 1949: 1537-1539, 1569) que julgava “la vertu et le pouvoir de séduction de chaque fille” (Verdier, 1979: 68-69), de acordo com categorias colectivas regionalmente variáveis (consoante os critérios de classificação adoptados).

No Nivernais (departamento da Nièvre), donde provém esta substituição da heroína do conto por uma ameixeira, encontramos as árvores reservadas à conotação das condutas femininas louváveis; sendo a reprovação masculina geralmente significada por vegetais não lenhosos (espinhos secos, urtigas, molho de cebolas ou de rabanetes), por uma variedade arbustiva (azevinho) e por manequins de palha (Van Gennep, *op. cit.*: 1560-1561). Por outro lado, encontramos na parte ocidental do departamento da Côte-d’Or, adjacente à região do Nivernais, o único caso em toda a França (de acordo com os dados compilados por Van Gennep) de inclusão da ameixeira nesta “linguagem das plantas”. Ora o simbolismo desta árvore, escolhida pelo narrador popular como substituta da menina a quem o lobo acusa de *foutre des cordes*, implica efectivamente um julgamento de conduta sexual destemperada:

Bref, on peut regarder tout le département de la Côte-d’Or, sauf peut-être le Châtillonnais, comme positif. L’arbre honorifique le plus répandu y est le charme, par le jeu de mots: tu me charmes. Le cerisier, l’aubépine en fleurs, le lilas, le bouleau sont favorables; le prunier, le frêne, les ronces sont injurieux; de même les fagots d’épines, les squelettes d’animaux, une botte de foin, un fantôme accoutré d’une manière indécente.

Dans la région de Beaune, la symbolique est différente: l’aubépine désigne un refroidissement affectif; le noisetier, un rendez-vous; le bouleau, la virginité; le cerisier fleuri, le relâchement des moeurs; le saule, la coquetterie; le houx, l’abandon. (*ibid.*: 1545).

A ameixeira corresponde pois, na Côte-d’Or, aos espinhos e manequim de palha do Nivernais; sendo aquela região suficientemente próxima para que a sua linguagem dos *maios* pudesse ser conhecida no Nivernais e sendo o próprio símbolo escolhido suficientemente singular para que o seu sentido fosse inequívoco aos auditores do nosso conto. A univocidade semântica investida na ameixeira é com efeito um fenómeno raro. Assim, a quase totalidade das árvores mencionadas por Van Gennep como pejorativas no departamento da Côte-d’Or (incluindo a sub-região do Beaune) soariam equívocas aos ouvidos dum habitante da vizinha região do Nivernais (departamento da Nièvre), visto o freixo ser pejorativo na generalidade da Côte-d’Or, mas ter um valor positivo em todo o Morvan (da Nièvre como da Côte-d’Or — *ibid.*: 1560); a cerejeira florida e o pirliteiro assumirem um valor negativo na região do Beaune, mas a cerejeira (“frutificada” — *ibid.*: 1561, nt. 1) e o pirliteiro branco terem conotações positivas no Nivernais (*loc. cit.*) e a cerejeira e o pirliteiro em flor assumirem um valor positivo na generalidade da Côte-d’Or.

Por outro lado, o salgueiro tem um valor pejorativo inequívoco na região do Beaune (sul da Côte-d’Or). A comparação das duas árvores indubitavelmente injuriosas, em princípio igualmente próprias a codificar uma conduta feminina repreensível num conto recolhido no vizinho Nivernais, pode pois ajudar-nos a circunscrever — no quadro da linguagem simbólica da Côte d’Or, de que consideraremos ser o código atestado no Beaune uma transformação local — o sentido específico da escolha da ameixeira para substituir a menina fugitiva do conto. Assim, o salgueiro

F. V. Silva, “Capuchinho Vermelho”

não dá frutos e apresenta entre as folhas discretas flores amentiformes, amarelas ou esverdeadas. Em contrapartida a ameixeira é frutífera e a árvore apresenta vistosas flores brancas, cujo impacto visual é magnificado pelo facto de aparecerem antes das folhas; apresentando pois esta árvore traços comparáveis à abundância de frutos e flores brancas característica da cerejeira, que recorrentemente simboliza a sexualidade feminina fecunda ou (modalidade superlativa) desregrada (v. nt. 22). Ora na generalidade da Côte-d’Or, onde a ameixeira é pejorativa, o valor da cerejeira (sem indicação de flores) é positivo; e correlativamente, podemos observar que a ameixeira não é pertinente na região do Beaune, em que a cerejeira *florida* conota o desregramento sexual²¹. Dir-se-ia assim que a ameixeira é substituída nesta região pela cerejeira em flor; sendo as duas árvores homólogas na medida em que traços distintivos idênticos suportam um sentido comum, que no caso da cerejeira em flor sabemos com certeza ser o duma “conduite relâchée et même d’une ou de plusieurs grossesses avant mariage” (*ibid.*: 1541). Consequentemente, parece ser possível dizer que a escolha da ameixeira no universo das possibilidades inerentes ao código arbóreo em que esta árvore se insere visa significar um estado de desregramento sexual, ligado a estar *en fleurs*, distinto da simples *coquetterie* significada pelo salgueiro no Beaune.

Vê-se então que na única variante do grupo do Nivernais-Morvan em que a heroína se opõe afinal ao desígnio “alimentar” do lobo após aceitar ingerir a avó, a sua fuga é ainda assim assinalada mediante um símbolo infamante; e que o narrador do Nivernais, estigmatizando como alguém que se faz “comer” aquela que é salva apesar do seu mau comportamento, reenvia à descrição, por Perrault, do Lobo como um homem que “come” aquelas *qui font très mal (d’écouter toutes sortes de gens)* e assim se lhe juntam na cama.

Por outro lado, o facto de Perrault associar a esta personagem feminina um capuchinho vermelho reenvia à lenda, posta por escrito no século XI por Egberto de Liège (Berlioz *et alii*, 1989: 133-134; cf. Silva, 1995: 205-206), na qual a túnica oferecida por um padrinho à afilhada antes do encontro desta com lobos corresponde efectivamente ao capuchinho vermelho oferecido pela “madrinha” à “afilhada” antes do encontro desta com o lobo. No texto latino do século XI parece ausente toda a conotação sexual e menstrual. Mas a correlação, nesta narrativa, entre a preservação da túnica vermelha pela menina e a sua recusa dos lobinhos que a acariciavam articula-se admiravelmente com a correlação entre a aceitação do lobo sedutor pela heroína do capuchinho vermelho e a prontidão desta em despojar-se das suas roupas. Isto é, articulam-se perfeitamente o texto em registo “antibaptismal” em que Perrault evidencia o sentido sexual do despojamento vestimentar face ao “antipadrinho” e a narrativa em registo baptismal na qual Egberto silencia (pela tenra idade expressamente

21 A exuberância genésica conotada pela árvore cujo traço distintivo é a abundância de flores e frutos pode ser interpretada num sentido positivo, enquanto símbolo de maturidade matrimonial (“rapariga a casar”), ou no sentido negativo do desregramento sexual de quem não esperou pelo casamento para actualizar o seu potencial de fecundidade. Assim, parece ser razoável supor que, quando oposta à ameixeira superlativamente florida, a cerejeira seja pertinente no modo enfraquecido da conotação floral que é a dimensão positiva da fecundidade (sendo pois dispensável a menção de flores nos ramos); e que a referência explícita às flores da cerejeira seja pelo contrário indispensável quando esta ocupa, na significação da actualização desregrada da fecundidade, a posição superlativamente florida que é na Côte-d’Or, atribuída à ameixeira.

atribuída à menina e aos lobos) a referência sexual ²². Mas a referência eliminada desponta talvez, ainda, mediante a dupla singularidade de que quando os lobinhos acariciam a *cabeça* da menina esta proclama a sua decisão de não deixar estragar a *túnica* evocadora do paramento baptismal, que no entanto não deveria enquanto tal cobrir a cabeça e cuja cor *vermelha* (anormal face ao branco habitual — cf. Berlioz, *op. cit.*: 137-138) reenvia justamente ao tema, usado por Perrault para aludir ao tema pubertário, da *cabeça* coberta por um *capucho vermelho* oferecido pela madrinha.

Regista-se assim uma continuidade fundamental entre a dupla recusa (atestada no século XI) de abandono dum *túnica vermelha* dada pelo padrinho e de auto-abandono aos lobos; a afirmação (por Perrault no século XVII) de que a peça vestimentar vermelha dada pela madrinha cobre a cabeça daquela que não resiste a despojar-se das roupas e a abandonar-se ao lobo; e a ideia (patente em descrições etnográficas modernas) de que uma cabeça “vermelha” indicia a sexualidade desregrada, propícia ao acto incestuoso que, na tradição oral do conto reportado por Perrault, é efectivamente indissociável da conjunção abusiva à “madrinha” mediante a incorporação dos órgãos femininos e do sangue desta ²³.

Fica pois a sensação de que Perrault foi o intérprete fiel dum universo conceptual (inscrito no ritmo histórico da “longa duração”) que lhe era familiar; sendo em todo o caso certo que, no seu trabalho de recriação literária dum tema tradicional, este autor subordinou-se cuidadosamente ao sentido dos motivos tradicionais no próprio acto da modificação destes. *Le petit Chaperon rouge* deve assim ser entendido como uma transformação de pleno direito (entre inúmeras outras) no quadro conceptual dum tema singular recriado ao longo de séculos na permanente diversidade das narrativas *tradicionais*, que (eis uma lição a extrair deste estudo dedicado a Perrault) não são então redutíveis ao universo das narrativas *orais*.

OBRAS CITADAS

- ANDERSON, Gallatin (1957), “Il Comparaggio: The Italian Godparenthood Complex”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 13: 32-53.
- BARCILON, Jacques (1956), *Perrault's Tales of Mother Goose - The Dedication manuscript of 1695 reproduced in collotype facsimile with introduction and critical text*, Vol. I: *Text*, New York, The Pierpont Morgan Library.
- BERLIOZ, Jacques, BREMOND, Claude & VELAY-VALLANTIN, Catherine (1989), *Formes médiévales du conte merveilleux*, “Moyen Age”, Paris, Stock.

²² Jacques Berlioz (*op. cit.*: 134-135) salientou o intento pedagógico de Egberto ao apresentar textos cuja origem diz ser a tradição oral; e aquele autor destaca (*ibid.*: 136) a perspectiva estritamente religiosa em que Egberto inscreve a narrativa, mediante o tema do baptismo em Pentecostes e a dupla afirmação da realidade do evento narrado e da intervenção divina que o mesmo comporta.

²³ A congruência entre as relações sexuais no período menstrual e o incesto, patente através do paralelismo entre os efeitos teratógenos atribuídos aos dois actos na França moderna, foi por outro lado observada por Hérítier (1994: 80) ao analisar as interdições sexuais no *Levítico* (XX. 17-19).

F. V. Silva, "Capuchinho Vermelho"

- BROWN, Peter (1985), "Antiquité tardive" (trad.: Cl. Bonnafont), in ARIES, Ph. & DUBY, G. (directeurs): *Histoire de la vie privée*, Tome I (dir.: VEYNE, P.): *De l'Empire romain à l'an mil*, "L'Univers Historique", Paris, Éds. du Seuil, pp. 225-299.
- BURGUIERE, André (1984), "Prénoms et parenté", in DUPAQUIER, J., BIDEAU, A., DUCREUX, M.-E. (éds.), *Les prénoms, mode et histoire - Entretiens de Malher 1980*, "Recherches d'Histoire et de Sciences Sociales", Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 29-35.
- CLAVERIE, Elisabeth & LAMAISON, Pierre (1982), *L'impossible mariage - Violence et parenté en Gévaudan, XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*, "La Mémoire du Temps", Paris, Hachette.
- COELHO, Francisco Adolfo (1993), *Obra Etnográfica*. Volume I: *Festas, Costumes e outros Materiais para uma Etnologia de Portugal*, "Portugal de Perto", Lisboa, Publicações D. Quixote.
- DELARUE, Paul (1951), "Les contes merveilleux de Perrault et la tradition populaire", *Bulletin Folklorique de l'Ille 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: 283-291 ("I. — Le petit Chaperon Rouge (fin)").
- DELARUE, Paul (1954), "Les contes merveilleux de Perrault — Faits et rapprochements nouveaux", *Arts et Traditions Populaires*, 1 (janvier-mars): 1-22; 3 (juillet-septembre): 251-274.
- DELARUE, Paul (1985), *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, Tome 1*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose (1^a ed.: 1957).
- DELORD, Jean-François (1984), "Les prénoms à Fronton (Haute Garonne) du XVI^e siècle à nos jours", in DUPAQUIER, J., BIDEAU, A., DUCREUX, M.-E. (éds.), *Les prénoms, mode et histoire - Entretiens de Malher 1980*, "Recherches d'Histoire et de Sciences Sociales", Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 85-108.
- D'ONOFRIO, Salvatore (1991), "Atome de parenté spirituelle", *L'Homme XXI*, 118: 79-110.
- DUBY, Georges (1985), "La vie privée dans les maisons aristocratiques de la France féodale — Convivialité", in ARIES, Ph. & DUBY, G. (directeurs): *Histoire de la vie privée*, Tome II (dir.: DUBY, G.): *De l'Europe féodale à la Renaissance*, "L'Univers Historique", Paris, Éds. du Seuil, pp. 49-95.
- FONTES, António Lourenço (1979), *Etnografia Transmontana, I: Crenças e Tradições de Barroso*, 2^a edição corrigida e aumentada, Vilar de Perdizes - Montalegre, ed. de autor (1^a ed.: 1974).
- GENINASCA, Jacques (1978), "Analyse de deux contes italiens: " 'L'Orca' et 'Catarinella'", in AA. VV., *Struttura e Generi delle Letterature Etniche — Atti del simposio internazionale*, Palermo, S.F. Flaccovio, Editore: 115-128.
- GOODY, Jack (1983), *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press.

E.L.O., 2 (1996)

- HERITIER, Françoise (1981), *L'exercice de la parenté*, "Hautes Études", Paris, Gallimard—Le Seuil.
- HERITIER, Françoise (1994), *Les deux soeurs et leur mère — Anthropologie de l'inceste*, Paris, Editions Odile Jacob.
- JOISTEN, Charles (1971a), *Contes populaires du Dauphiné*, Tome I: *Contes merveilleux; Contes religieux; Histoires d'ogres et de diables dupés*, "Documents d'Ethnologie Régionale", Grenoble, Publications du Musée Dauphinois.
- JOISTEN, Charles (1971b), *Contes populaires du Dauphiné*, Tome II: *Nouvelles ou contes réalistes; Contes d'animaux; Contes énumératifs et randonnées; Contes facétieux et anecdotes*, Documents d'Ethnologie Régionale", Grenoble, Publications du Musée Dauphinois.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy (1980), *L'argent, l'amour et la mort en pays d'oc*, "L'Univers Historique", Paris, Éds. du Seuil.
- LYNCH, Joseph H. (1986), *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton University Press.
- MINTZ, Sidney W., & WOLF, Eric R. (1950), "An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazco)", *Southwestern Journal of Anthropology*, VI, 4: 341-368.
- PATLAGEAN, Evelyne (1985), "Byzance X^e-XI^e siècle", in ARIÈS, Ph. & DUBY, G. (directeurs), *Histoire de la vie privée*, Tome I (dir.: VEYNE, P.): *De l'Empire romain à l'an mil*, "L'Univers Historique", Paris, Éds. du Seuil, pp. 533-615.
- PEDROSO, Zófimo Consiglieri (1988), *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa, e outros escritos etnográficos*, "Portugal de Perto", Lisboa, Dom Quixote.
- PERRAULT, Charles (1977), *Contes de ma mère l'Oye*, "Folio Junior", Paris, Gallimard.
- PITT-RIVERS, Julian (1979), *Antropología del honor o política de los sexos — Ensayos de antropología mediterránea* (trad.: C. Manzano), Barcelona, Editorial Crítica (Ed. inglesa: 1977).
- ROUCHE, Michel (1985), "Haut Moyen Age occidental", in ARIÈS, Ph. & DUBY, G. (directeurs): *Histoire de la vie privée*, Tome I (dir.: VEYNE, P.): *De l'Empire romain à l'an mil*, "L'Univers Historique", Paris, Éds. du Seuil, pp. 403-529.
- RUMPF, Marianne (1958), "Catarinella — Ein italienisches Warnmärchen", *Fabula* I: 76-84.
- SCHILLING, Robert (1979), *Rites, cultes, dieux de Rome*, "Etudes et Commentaires", Paris, Eds. Klincksieck.
- SILVA, Francisco Vaz da (1995), "Capuchinho Vermelho em Portugal", *Estudos de Literatura Oral*, 1: 187-210.
- SORIANO, Marc (1977), *Les contes de Perrault — Culture savante et traditions populaires*, "Tel", Paris, Gallimard.
- TENEZE, Marie-Louise (1973), "Motifs stylistiques de contes et aires culturelles — Aubrac et France du Centre", in AA. VV., *Mélanges en l'honneur d'Elisée Legros*, Liège, pp. 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 États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion*, Tome III, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose.

F. V. Silva, "Capuchinho Vermelho"

- 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*, "FF Communications", n° 184, Helsinki, Suomalain Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica.
- VAN GENNEP, Arnold (1949), *Manuel de folklore français contemporain*, tome I, vol. 4: *Les cérémonies cycliques et saisonnières: cycle de mai, cycle de saint-Jean et saint-Pierre*, Paris, Eds. A. & J. Picard.
- VAN GENNEP, Arnold (1982), *Manuel de folklore français contemporain*, tome I, vol. 1: *Introduction générale et première partie: Du berceau à la tombe; Naissance, baptême, enfance, adolescence, fiançailles*, Paris, Eds. A. & J. Picard (1^a ed.: 1943).
- VASCONCELOS, José Leite de (1986), *Tradições Populares de Portugal*, 2^a edição, "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda.
- VERDIER, Yvonne (1978), "Grands-mères, si vous saviez... Le Petit Chaperon Rouge dans la tradition orale", *Cahiers de Littérature Oraie*, 4: 17-55.
- VERDIER, Yvonne (1979), *Façons de dire, façons de faire — La laveuse, la couturière, la cuisinière*, "Bibliothèque des Sciences Humaines", Paris, NRF Gallimard.
- ZONABEND, Françoise (1978), "La parenté baptismale à Minot (Côte-d'Or)", *Annales ESC*, 3: 656-676.

E.L.O., 2 (1996)

ABSTRACT

This paper examines the relationship between Perrault's Le Petit Chaperon Rouge and the oral tradition of Little Red Riding Hood. Our point of departure is Paul Delarue's statement that Perrault stayed close to the oral tradition of tale T.333, even though he omitted crucial details and added unimportant ones. This analysis intends to show that the "omissions" and "additions" made by Perrault are in fact thematic transformations through which the Specialist carefully followed the meaning of the traditional motifs in the very act of modifying them. The comparison between the 17th century literary text and the oral variants collected by the modern folklorists reveals, in fact, Perrault's skillful manipulation of symbols related to a strange traditional story of incest in shades of feminine blood, centred in a double act of devoration in an "anti-baptismal" register, and thought of in terms of lupine appetite. The revelation of this semantic universe in Le Petit Chaperon Rouge invites looking at Perrault's text as a legitimate transformation within the conceptual frame of a singular theme constantly recreated through the diversity of the traditional narratives which — as we can see — cannot be reduced to the universe of oral narratives.