

Repositório ISCTE-IUL

Deposited in *Repositório ISCTE-IUL*:

2023-10-18

Deposited version:

Publisher Version

Peer-review status of attached file:

Peer-reviewed

Citation for published item:

Vaz da Silva, F. (1993). O ultimogénito regenerador: Estudo comparativo de uma "tradição de inversão". In José Carlos Gomes da Silva (Ed.), *Assimetria social e inversão*. (pp. 87-146). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

Further information on publisher's website:

--

Publisher's copyright statement:

This is the peer reviewed version of the following article: Vaz da Silva, F. (1993). O ultimogénito regenerador: Estudo comparativo de uma "tradição de inversão". In José Carlos Gomes da Silva (Ed.), *Assimetria social e inversão*. (pp. 87-146). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.. This article may be used for non-commercial purposes in accordance with the Publisher's Terms and Conditions for self-archiving.

Use policy

Creative Commons CC BY 4.0

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a link is made to the metadata record in the Repository
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

O ultimogénito regenerador

Estudo comparativo de uma «tradição de inversão»

FRANCISCO VAZ DA SILVA

Este trabalho inscreve-se no domínio das «tradições populares portuguesas» (Consiglieri Pedroso, 1988: 183; Leite de Vasconcelos, 1986: 29), contextualizadas num mais vasto âmbito etnográfico. Proponho-me abordar uma tradição de inversão recorrente, aparente no universo dos contos tradicionais sob a forma de reclassificação numa «primeira posição» de alguém que ocupava à partida uma «última posição», e detectável (sob formas diversas) nas representações e nas práticas tradicionais portuguesas, europeias e extraeuropeias.

Reconhecer-se-á nas páginas seguintes um tom de síntese provisória, que espera um trabalho com uma outra dimensão no qual possa ser aprofundado o que aqui é apenas esboçado; de forma a matizar e talvez corrigir; em todo o caso enriquecer, os resultados adquiridos.

I

Quem nunca ouviu, como justificação de uma revelação inesperada: «foi o meu dedinho que mo disse»? Expressões semelhantes ou equivalentes, recorrentes em várias línguas europeias (Leite

de Vasconcelos, 1938: 480-484, 1985: 66. Veiga de Oliveira, 1955: 13, n. 8), referem-se ao dedo mindinho ou mínimo, cujo traço distintivo é exactamente, em primeiro lugar, *ser o menor*:

O nome do dedo mínimo em latim era *minimus*: de *minimus*, fez-se um derivado ou deminutivo *miniminus*, e daqui veio [...] *meminho*, e bem assim *maminho*, formas que têm *maimiño* como paralela em galego. A par, diz-se *mendinho* (de **minutinus*), e já por etimologia popular, já porque o povo personifica os dedos, diz-se *menino*; diz-se também *miminho* [...]. (Leite de Vasconcelos, 1938: 481. Cf. *ibid.*: 384; 1910: 173; 1985: 63, 64.)

Capaz de des-cobrir o oculto (?), o dedo cujo traço distintivo fundamental, expresso na etimologia das suas designações populares, é a minimidade, tem pois como um dos designativos possíveis, «já por etimologia popular, já porque o povo personifica os dedos», *menino*. Este termo designa vulgarmente um estágio da vida humana situado entre o de *bebé* (ao qual se sobrepõe por vezes) e o de *rapaz*, significando pois, numa acepção lata, uma situação de menoridade. A coberto da quase homofonia entre a palavra *menino* e termos como *maminho*, *miminho*, entrevê-se assim uma sobreposição semântica fundamental, pela qual o dedo mínimo não é só representado como o de menor tamanho, mas também como o de menor idade, isto é como júnior.

Esta equivalência entre minimidade e menoridade supõe uma «pessoalização» dos dedos da mão, expressa em primeiro lugar pela identificação de cada um através de nomes próprios, e em segundo lugar por formulações que tendem a dar o dedo menor como iniciador de um processo relativo à obtenção de bens alimentares, no qual colaboram sucessivamente todos os outros dedos, e em que o polegar (*mata-piolhos*) tem uma função terminal que o coloca em oposição ao mindinho, seja como inibidor do processo desencadeado por este, seja como beneficiário do mesmo (?).

(1) Por exemplo: «apertando-se o dedo mínimo a quem estiver a sonhar alto, esse sujeito conta a sua vida toda (S. Cristóvão de Nogueira, concelho de Cinfães).» (Leite de Vasconcelos, 1985: 66.)

(2) Alternativa a que corresponde, *grosso modo*, o agrupamento das

Em variantes que contam os dedos a partir do polegar (mais comuns noutros países europeus), o mindinho continua a ser representado como «o mais pequenino» (versão portuguesa citada por Veiga de Oliveira, *op. cit.*: 6) e como menino (Alemanha: «das ganz kleine Kind»; Dinamarca: «lille Pete Spillemand» — *ibid.*: 8), marginal ou marginalizado (Alemanha: «der klein Stümper»; França: «le cinquième, le petit crottoux, n'a rien du tout, du tout, du tout» — *ibid.*: 7). Situado na posição terminal que é na maioria das variantes portuguesa a do polegar, o mindinho pode como este beneficiar do processo desencadeado pelo dedo diametralmente oposto. Alternativamente, quer inibir o desenlace do processo; não a partir de uma posição de autoridade, como o polegar nas variantes portuguesas; mas pela denúncia a quem detém a autoridade (*ibid.*: 8).

Em suma, ressalta do exame do conjunto das composições apresentadas por E. Veiga de Oliveira que os dedos mindinho e polegar quase se equivalem por oposição aos restantes⁽³⁾; revelando-se em larga medida inter-substituíveis, apesar de aquele — pequeno, adivinhão e socialmente menor — ser representado

variantes portuguesas realizado por E. Veiga de Oliveira (*op. cit.*: 3-6). Junto outra:

Este [mindinho] achou um ovo,
 Este pôs a assar,
 Este dcitou sal,
 Este provou,
 Este papou tudo, tudo, tudo!
 (informadora com 78 anos, de Montemor-o-Novo).

Veja-se ainda exemplos em: Leite de Vasconcelos, 1910: 173, 1938: 481, 1985: 63.

(³) A proximidade privilegiada entre os dois dedos extremos da mão, traduzida no seu estatuto distinto em relação aos dedos intermédios, é ocasionalmente expressa em composições que reduzem estes a posições ordinais, reservando àqueles o privilégio de uma identidade qualitativa:

Mindinho,	Das ist der Daumen,	(Este é o Polegar,)
Segundinho,	der schüttelt die Pfaumen,	(Que sacode as ameixas,)
Terceiro,	der liest sie auf,	(Este apanha-as do chão,)
Quarto,	der steckt sie in den Sack,	(Este junta-as no saco,)
Polegar,	der trägt ihn nach Haus,	(Este leva-o para casa,)
	und der klein Stümper,	(e o pequeno trapalhão)
	der ist sie alle allein auf	(come-as todas sozinho).

(Veiga de Oliveira, *op. cit.*: 8, 13, 17. Note-se o qualificativo imposto ao «mindinho» alemão).

como júnior, e de o polegar, grosso e autoritário, ser assimilado a um sénior. Uma variante alemã explicita claramente a dimensão hierárquica da série de dedos, assimilando respectivamente estes (a partir do polegar) ao pai, à mãe, ao irmão grande, à irmã e ao menino pequenino (*das ganz kleine Kind*) (*ibid.*: 8).

As composições examinadas evidenciam pois, através da figura do dedo-«menino», a noção de uma equivalência entre minimidade e menoridade. Esta é reafirmada na figura simétrica de um menino-«dedo»: herói de uma variante russa do conto popular classificado como T. 700 na classificação internacional denominada Aarne — Thompson, que, tendo como traço distintivo mais estável «l'éniguité de sa taille qui est le ressort de toutes ses aventures [...]» (Delarue, 1977: 615), chama-se *Mal'čik s Pal'čik* (Saintyves, 1987: 271): literalmente, «jovem como o pequeno dedo da mão». Também o herói de um conto recolhido em Portugal (T. 327 da classificação internacional) dá pelos nomes (que conotam a sua pequenez física) (*) de *dedo*, *dedo polegar*, ou *pequeno polegar* (Vasconcelos, 1986: 294):

C₁ — Era uma vez um carvoeiro com sete filhos. Não tendo dinheiro para sustentá-los, queria abandoná-los no monte. Suspeitando as intenções do pai, o *dedo* pôde surpreender uma conversa que confirmou as suas apreensões, e conseguiu afinal anular o acto dos pais regressando a casa, depois de ter marcado na ida o caminho com seixos graças aos quais pôde encontrar o caminho de regresso. Providencialmente colocados numa situação de efémero desafogo económico, os pais acolheram bem os filhos que julgavam perdidos. Mas passada uma semana, e esgotado o dinheiro, novamente se lhes impôs a necessidade de abandonar os filhos no monte. Reduzido a marcar o caminho de ida com pedaços de pão, o *dedo* não pôde desta vez encontrar o caminho de volta. Descobriu no entanto uma casa a que conduziu os irmãos; casa de um lobisomem devorador de meninos, que decide matá-los durante a noite enquanto dormissem. Sempre atento e vigilante, o *dedo* colocou nas cabeças dos

(*) «Era muito baixinho, era um anão.» (Leite de Vasconcelos, 1986: 294, n. 8.) Esta caracterização é constante, levando S. Thompson (1981: 116) a falar, referindo-se a T. 327, em: «a very small hero (thumbing) and his brothers [...]».

seis irmãos adormecidos, e na sua própria, as coroas que ornavam as cabeças das sete filhas do lobisomem. Estas foram decapitadas por engano pelo próprio pai. Durante a perseguição que se seguiu, o *dedo* conseguiu roubar ao lobisomem as botas de sete léguas de que este se servia, graças às quais devolveu os irmãos à casa paterna e ganhou ao serviço do rei muito dinheiro, que, entregue aos pais, viabilizou a unidade familiar anteriormente comprometida pelo número excessivo de bocas a alimentar. (Guimarães). (Leite de Vasconcelos, 1986: 294-296; 1963: 471-474.)⁽⁶⁾

A relação entre *dedo*-«menino», e o menino-«dedo» de C_1 pode ser representada como um sistema simétrico constituído por dois termos básicos: 1. *dedo mínimo*, 2. *menino ultimogénito*; e a sua combinação, a qual obedece à condição de um ser utilizado em sentido próprio quando o outro o é em sentido figurado, de modo que cada um define metaforicamente, quando utilizado como nome, um atributo a acrescentar ao que o outro define no sentido próprio:

1. <i>Dedo mínimo</i>	2. <i>Menino ultimogénito</i>
↓	↓
2. «Menino» = júnior	1. «Dedo (polegar)» = minúsculo

Note-se agora que a estrutura diminuta do menino-«dedo» de C_1 é significada por referência ao *dedo polegar* oposto do *mindinho*, por sua vez associado à menoridade que define o menino-«dedo». Esta configuração aparentemente paradoxal é recor-

⁽⁶⁾ O ogre de C_1 corresponde ao ogre de *Le Petit Poucet* de Perrault (1977: 101-124), conto com o qual a versão portuguesa citada apresenta uma notável semelhança que levou Leite de Vasconcelos (1963: 473, n. 3) a interrogar-se sobre a sua proveniência literária. Na perspectiva que é a minha, tal questão não é pertinente. Postulo com efeito que seja qual for a origem de um conto, a sua «genuinidade» decorre das manipulações a que foi submetido ao longo de um processo de incessante (re)transmissão, pelas quais é tornado conforme ao universo mental de quem o ouve e (re)conta (cf. Jakobson, 1973). Deste ponto de vista, a caracterização que faz C_1 de um ogre que é diversamente descrito em várias regiões da Europa (Saintyves, 1987: 255) sugere a sua adequação ao contexto cultural português, onde o lobisomem comêdor de crianças e utilizador de botas mágicas, descrito no conto, é uma personagem conhecida fora do universo dos contos (cf. Pedroso, 1988: 190).

rente. As etimologias dos termos indo-europeus equivalentes a «polegar» associam-nos, não à noção de minimidade, mas à de *robustez* (Buck, 1949: 240). No entanto o minúsculo herói de T. 700 (e de T. 327) é, em várias línguas europeias, designado por um termo que o associa ao polegar (Saintyves, 1987: 270-271; Delarue, 1977: 614-615): *Poucet, Pouçot, Peuçot* em francês, *Tom Thumb* em inglês, *Daumesdick* (= «da espessura de uma polegada»), *Daumerling* (= «polegarzinho») em alemão, *Tummeliten* (= «polegarzinho») em sueco, *Swendtomling* ou *Swaitomling* (expressões que sugerem «pequeno como o polegar») em dinamarquês.

Reencontramos assim mediante um herói de conto, jovem unigénito ou ultimogénito que associa às características do mindinho o nome do polegar, a proximidade fundamental já constatada (*supra*: 89-90) entre estes dois dedos. Veremos adiante (*infra*: 108-109) a formulação invertida da mesma configuração: em circunstâncias precisas, o primogénito e o ultimogénito de séries de sete irmãos ou irmãs devem ser aproximados até à confusão (cf. nota 21), mediante um dedo mindinho pertencente a um e sangrado pelo outro, ou pertencente a um e sangrado a propósito do outro. Então, a conjunção entre os dedos mindinho e polegar (série de dedos) dá-se a propósito de um menino ultimogénito (série de irmãos), como a conjunção entre os primogénito e ultimogénito se dá a propósito de um dedo mindinho. O *pequeno polegar* está pois para a série dos irmãos, como o *meminho-«menino»* está para a série dos dedos. Através desta homologia, cada série comporta, pela referência à outra, a noção da proximidade máxima entre os elementos que seriam, numa perspectiva linear, os mais distantes entre si (primogénito-ultimogénito, polegar-mindinho). Séries aparentemente lineares de componentes hierarquizados parecem assim resolver-se, quando submetidos a análise comparativa, numa lógica de ciclicidade.

Precisemos esta impressão a partir de C₁. Neste conto é enunciado o problema do número excessivo de filhos — fixado em sete — que os pais não podem sustentar. É pois o sétimo nascimento que marca o ponto em que a série se torna demasiado numerosa ⁽⁶⁾. Mas por outro lado, é o sétimo filho quem viabiliza

⁽⁶⁾ A utilização do número sete é com efeito signficante, como se tornará claro no decorrer deste trabalho: através da Europa (e em primeiro lugar nas representações ligadas às práticas do apadrinhamento em Portugal), o sétimo filho é representado como alguém imperfeitamente integrado na série dos irmãos. Isto pode no entanto ser significado por outros

a família, redefinindo assim a sua sétima posição na série de irmãos. C₂ formula diferentemente o mesmo problema:

C₂ — Um homem tinha tantos filhos que, tendo nascido mais um casal, não sabia já quem convidar para padrinho. Surgiu-lhe Santo António que se prontificou, sob condição de os meninos serem enviados a uma dada serra ao fim de três anos. A condição foi cumprida, mas tendo a menina marcado o caminho com os casquinhos da cebola que lhe fora dada para a jornada, conseguiu regressar a casa com o irmão. Após reclamação do santo compadre, o pai tornou ao monte com os meninos (sem provisões desta vez), e lá os deixou. As crianças depararam com uma *olharapa* ⁽⁷⁾ que os prendeu numa caixa de castanhas secas, em regime de engorda. Achando-os gordos, mandou-os ir à lenha. Surgiu-lhes então o padrinho, advertindo-os de que seriam eles o conteúdo do forno ao qual se destinava a lenha que recolhiam, a não ser que convencessem a *olharapa* a espolinhar-se na pá do forno ⁽⁸⁾ para os ensinar, e aproveitassem para a enfiar sem mais demora. Que se assim fosse feito, cada um dos dois olhos da ogra se tornaria num cão que serviria para o menino ir à caça. Tudo se passou como predisse o padrinho.

Tendo ido à caça, o menino encontrou-se com uma *bicha de sete cabeças* que, constava, comia uma pessoa por dia, cabendo-lhe nesse dia a filha do rei local. A mando do menino, os cães mataram a bicha, do que resultou, conforme promessa anterior do rei a quem lhe salvasse a filha, o casamento com esta. Quanto à irmã,

números, nomeadamente (nos contos portugueses) pelos 3 e 5, (nas representações ligadas ao apadrinhamento) pelo 9, e (em outras representações) pelos 11 e 13.

(7) «Os *olharapos* são ogres ciclópicos [...] elles têm poder mágico para enganar as pessoas que querem devorar [...]» (Coelho, 1881: 161. Ver ainda sobre o assunto: Leite de Vasconcelos, 1986: 300-301, 304 e n. 20; 1980: 487-488.)

(8) O detalhe da pá do forno, omissão na variante considerada, surge numa outra em tudo homóloga publicada por T. Braga: C_{2b} (Braga, 1987: 177, 178). O tema é o mesmo de Grimm n.º 15, que é nas suas várias versões uma variante do Polegarzinho (Saintyves, 1987: 236-240), e como tal arrumado no mesmo tipo (T. 327 a, b) da classificação internacional (Thompson, 1981: 117).

«arranjaram-le casamento noutro reinado e foi ser rainha» (Cabeceiras de Basto, 1880). (Leite de Vasconcelos, 1986: 301-304.)

Como resulta claro da comparação com variantes que explicitam melhor esta situação inicial, o universo dos padrinhos potenciais (locais) foi já integralmente mobilizado para o baptismo dos numerosos filhos anteriores⁽⁹⁾. Isto é, a partir de um ponto dado na série de filhos constata-se a impossibilidade de os integrar no universo social em que nasceram (tarefa dos padrinhos locais, já esgotados); e a necessidade decorrente de procurar um padrinho exolocal, que assumirá como sua tarefa a integração do(s) afilhado(s) num outro universo social. A oposição entre padrinhos locais e padrinho extralocal significa pois a oposição entre filhos ordinários e filhos extra-ordinários, isto é, excedentes (em relação aos «recursos baptismais» existentes).

C₁ e C₂ enunciam pois, enquanto impossibilidade de sustentar sete filhos ou de encontrar um padrinho local que integre socialmente os ultimogénitos, o problema de filhos que nascem numa posição supranumerária, definida como aquela que excede o limite de recursos disponíveis já integralmente absorvidos pela soma dos irmãos anteriores. Em ambos os contos, filhos expulsos de um sistema familiar saturado são enviados para o *monte*, onde defrontam um ogre cuja derrota lhes fornece o meio da sua integração social, seja no universo nativo ou num outro. A partir deste ponto, os dois contos divergem. Em C₁ o ultimogénito é tido sempre como parte integrante da série em que nasceu (não obstante a sua problemática sétima posição). Assim, é a totalidade dos irmãos que, tornada excessiva, é abandonada, do que resulta que viabilizar a série passa por afirmar a sétima posição como fonte de prosperidade, condição *sine qua non* de existência da família cuja continuidade a sua existência, por definição, comprometia, e na qual o ultimogénito se torna *primus inter pares*. Em C₂, pelo contrário, só os supranumerários são retirados do universo saturado no qual não têm lugar, e só eles são conduzidos por um padrinho, também ele exógeno, a outros universos sociais nos quais são reclassificados, trocando a anterior posição de últimos entre os seus, pela de primeiros alhures.

⁽⁹⁾ Exemplos: Pedroso, 1984: 113, 265; Coelho, 1985: 136, 152; Braga, 1987: 177.

Em suma: sempre no âmbito de uma lógica de inversão que se mantém ao longo dos exemplos examinados, C_1 define o ultimogénito supranumerário — operador da sua própria integração social — como condição de renovação do universo familiar de que é originário e do qual nunca sai; e C_2 define um padrinho ex-local como condição de integração social dos ultimogénitos excedentes fora do universo saturado em que nasceram.

Em ambos os casos, o processo de reclassificação e reconversão do(s) último(s) em primeiro(s) dá-se por meio de um período de exílio em espaço bravo. Uma variante combinatória deste exílio surge claramente como uma desclassificação social que permitirá a reclassificação posterior:

C_3 — Uns casados tinham já tantos filhos, que não encontravam naquela terra quem fosse padrinho de mais uma que acabara de nascer. Indo pela estrada fora em busca de padrinho, o pai encontrou S. Pedro vestido de pobre, que se ofereceu para o cargo mediante duas condições: a menina ter como nome «Pedro», e ser-lhe entregue aos sete anos. Depois, o santo deu ao novo compadre uma bolsa com dinheiro, e foi-se. Findos os sete anos, foi contra vontade que o pai agora rico graças à generosidade do seu compadre cumpriu o prometido, entregando-lhe a filha. S. Pedro anunciou então à afilhada que ela iria servir para casa do rei, num período de provação ao longo do qual há que ter paciência, como o têm as almas do purgatório para atingir o céu. Prodigou-lhe depois conselhos, disse-lhe que o chamasse em caso de aflição, e proibiu-a finalmente de vestir-se de mulher. A menina entrou pois ao serviço do rei, sob nome e aparência masculinos, no cargo de guardadora de patos. Nesta condição, sofreu três investidas sexuais por parte da rainha, que sempre rejeitada e mais a mais despeitada, afirmou de cada vez ao rei ter Pedro afirmado poder realizar uma tarefa impossível. De cada vez o rei ordenou a este, sob pena de morte, que cumprisse a dita tarefa, e de cada vez o padrinho, chamado, solucionou a situação. Finalmente a rainha foi desmascarada como adúltera; Pedro foi descoberto como sendo na realidade (uma) Ana; aquela foi mandada matar, e esta casou com o rei, ocupando, pois, a posição deixada vaga pela temível adversária. (Pedroso, 1984; 113-118. Ver ainda uma ver-

são que, menos pormenorizada, aclara alguns pormenores, em Coelho, 1985: 136-139.)

Esta variante da enunciação do tema dos filhos excedentes em termos de escassez de padrinhos locais (C₂) reflecte ainda a formulação «económica» do mesmo tema (C₁): o pai enriquece por intermédio da ultimogénita, e deixa de sentir-se atraído a partir desse momento pela perspectiva de desfazer-se dela. Por outro lado, em C₃ como em C₂ a afilhada supranumerária é levada pelo padrinho para um período de provação em que defronta uma personagem voraz e agressiva — em termos alimentares (C₂) ou sexuais (C₃) — que quase a aniquila. Graças à ajuda do padrinho exolocal, tal personagem é enfim vencida, o que permite — directa ou indirectamente — o casamento real do(s) ultimogénito(s). Mantendo pois as linhas gerais deste exílio regenerador, C₃ substitui à codificação espacial da desclassificação social (expulsão do espaço social, exílio no monte bravo) uma tripla codificação que a confirma e completa: ocupacional (guarda-patos)⁽¹⁰⁾, sexual (é «homem» sendo mulher), pessoal (o nome próprio é-lhe vedado, ou mesmo desconhecido).

Eis uma variante que enuncia de modo exemplar o significado da estada no monte maninho como uma desclassificação social, sendo a situação excedente da afilhada do padrinho sobrenatural claramente marcada:

C₄ — Tomaram-se de amores uma velha que ia fazer oração à igreja, e um sacristão que mais adorava a velha, do que a velha ao Senhor. Casaram, ele deixou a igreja, ela a oração. Foram viver para uma casa pedindo esmola. Apupados pelo povo que não lhes perdoava terem tomado estado de novos sendo velhos, saíram do povoado e estabeleceram-se no monte Maninho. Demarcaram com corda e estacas a montanha em relação ao mundo exterior, e

⁽¹⁰⁾ Ocupação cujo significado é claramente definido pela sua associação à heroína de T. 510B: *Cap o, Rushes, Peau d'Âne, Allerleirauh* (Grimm n.º 65): uma próxima parente da *Gata-Borracheira* (T. 510A) no sentido em que ambas são socialmente desclassificadas, isto é, reduzidas à situação de «zero social» (Saintyves, 1987: 174). Ver versões portuguesas, sob nomes como *Pele de Burro, Maria do Pau*, em: Pedroso, 1984: 127-132; Coelho, 1985: 174-176; Leite de Vasconcelos, 1966: 205-207. Para uma visão de conjunto, Saintyves, 1987: 153-185.

construíram uma barraca de terra. À noite iam pedir esmola. Por milagre, a velha engravidou e deu à luz. O sacristão ficou muito admirado. Não queria convidar nenhum conhecido para padrinho. Surgiu um caçador-frade no alto da serra, que aceitou o encargo. Tratou do baptizado, ao qual compareceram, cobertos de trapos e de vergonha, os dois velhos, e deu riqueza inesgotável ao pai da menina. Veio buscar a afillhada — já uma mulher feita — ao fim de sete anos. Levou-a para o convento, tendo-lhe mudado o nome de Joana para João. Entregou-a ao rei como rapaz, para servir (o resto reproduz, com maior desenvolvimento e as naturais modificações, C₃). (Pedroso, 1984: 231-240.)

O traço distintivo deste produto único de uma relação inconcebível cujos actores são desqualificados por redução ao mais absoluto «estado de natureza» (no *monte* maninho que passa a ser o seu domínio) é claramente o mesmo dos afillhados de C₂ e C₃. Trata-se nos três casos do nascimento de crianças para as quais não há lugar, e que como tal podem ser definidas — em conjunto com o sétimo filho de C₁ — como *supranumerárias*, no sentido em que nasceram para além de um limite socialmente definido (série saturada de irmãos), ou simplesmente numa situação inconcebível).

C₂, C₃ fazem decorrer da posição excedente de uma ultimogénita o processo de desclassificação-reclassificação que a levará a casar com o rei de uma outra terra. Um novo conto associa a situação excedente em que incorre uma filha mal-amada pela mãe à posição de ultimogénita no quadro duma oposição binária:

C₃ — Uma mulher teve duas filhas numa serra. Passeando por perto, a avó encontrou a mais velha, que a cumprimentou respeitosamente. A avó convidou-a a ir a sua casa buscar um chapelinho vermelho, e ela foi, com um bolo feito pela mãe, enquanto a irmã chorava de raiva ⁽¹¹⁾. A avó mandou-a de volta com o chapelinho

(11) No resto da narrativa é a mais nova a ser descrita como a menina a quem a avó deu o chapelinho, e a mais velha como a invejosa. Trata-se aqui de uma inversão significativa, do mesmo tipo de outras encontradas ao longo destas páginas. Reservó para um trabalho já em preparação (que espero apresentar em 1994 como tese de doutoramento) o estudo deste conto.

vermelho, e uma recomendação no sentido de falar sempre bem a toda a gente e dar sempre água a quem lha peça. Um dia a mãe pediu à mais velha que fosse buscar água. Esta recusou, e foi a mais nova, que reencontrou na fonte a velhinha que lhe havia dado o chapelinho. Esta pediu-lhe água, ao que a menina acedeu, embora a não tivesse reconhecido. Como recompensa, adquiriu o dom de deitar flores pela boca ao falar. Chegada a casa, a menina inverteu no relato que fez à mãe e à irmã invejosa o seu acto bondoso. Como prémio de pensar imitar a irmã, mandando a velhinha ir beber ela mesma à fonte, a primogénita passou a deitar sapos pela boca ao falar. Furiosa, a mãe começou a bater na filha mais nova, que fugiu para o monte, onde errou muito tempo morta com fome, toda rota e esfarrapada, após o que foi ser moça de servir. Um dia foi encontrada por um príncipe-caçador, e contou a este a sua desventura, enquanto deitava flores pela boca. Ao ver isto, o príncipe mandou uma carruagem buscá-la à serra, e tomou-a como esposa. A outra irmã «ficou sempre deitando os chanquinhos pela boca». (Pedroso, 1984: 297-301.)

O diferente alinhamento das duas irmãs, primogénita e ultimogénita, em relação às duas gerações ascendentes — contígua e alternada — não é insignificante: à possibilidade de reclassificação como mulher de príncipe fornecida pela avó à mais nova corresponde a necessidade de desclassificação, nos dois modos usuais de estada no espaço selvagem e de período a *servir*, imposta pela mãe. Para a primogénita, ao contrário, à impossibilidade de reclassificação imposta pela avó corresponde a não necessidade — graças à mãe — de desclassificação. Então a avó-fada ocupa aqui, por oposição à mãe, a mesma posição estrutural que o padrinho sobrenatural ocupa em C₂, C₃, C₄ por oposição ao pai⁽¹²⁾: em

(12) Trata-se mais precisamente de uma fada-madrinha, tal como definida em *Les Fées* de Perrault (1977: 21). Com efeito, num conto recolhido em Portugal um dos dons concedidos por «fadas-madrinhas» é justamente a capacidade de deitar flores pela boca (Pedroso, 1984: 94), isto é, aquele que ao ser concedido pela avó de C₂, não só origina o processo que leva à fuga da menina para o *monte*, como permite a posterior sedução por esta de uma personagem real, pela qual a reclassificação alhures — que é, sabemos, função de um padrinho sobrenatural — é completada. Acrescente-se

ambos os casos, uma entidade sobrenatural funciona como operador de reclassificação numa «primeira posição» de crianças que, face a pais que os não podem ou não querem acolher, nascem em excesso. Tomados em conjunto, C₂, C₃, C₄, C₅ afirmam pois que um pai (mãe) está para o padrinho (madrinha) sobrenatural como o (bloco de) primogénito(s) está para o(s) ultimogénito(s), como as posições ordinárias numa série estão para as posições extraordinárias que, como tal, sofrerão uma desclassificação para serem reclassificadas como primeiras.

*
**

Qual a credibilidade de uma análise deste tipo? Isto é, o que se pode esperar obter da análise de contos tradicionais, e qual a ligação dos resultados adquiridos à «realidade» das pessoas de carne e osso na sua vida quotidiana? A resposta a estas interrogações pode começar pela constatação de que uma lenda relativa a uma menina cuja historicidade é crida aplica a esta o mesmo modelo de desclassificação social e reclassificação, em termos muito próximos dos de C₅: exílio no monte bravo, período a *servir* numa condição de anonimato, reclassificação:

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

que a equivalência entre uma (fada-)avó e uma (fada-)madrinha é óbvia no contexto da cultura tradicional europeia (veja-se a este respeito o belo estudo de E. Le Roy Ladurie, 1980: 191-194 e *passim*; Vaz da Silva, 1989; e numa perspectiva diferente, Bouteiller, 1970: 75).

a casa do pai; serviu aí como criada até que se deu a conhecer. (Pedroso, 1988: 197.)

A aplicação de um tal modelo «maravilhoso» de desclassificação e reclassificação a uma menina supostamente real sugere serem as representações relativas a crianças de carne e osso essencialmente compatíveis com as representações veiculadas pelos contos a propósito de crianças fictícias. O termo *peeira*, que significa «a que vive ao pé dos lobos» (Leite de Vasconcelos, 1986: 300; Pedroso, 1988: 198), refere-se com efeito ao destino da ocupante de uma posição específica em séries unissexuais de crianças reais. Martins Sarmento recolheu em Âncora uma informação que, transmitida a Consiglieri Pedroso e Leite de Vasconcelos, se apresenta assim:

Havendo sete irmãs numa casa a sétima vai para *peeira de lobos*. Vai viver sete anos com os lobos; dorme com eles e é alimentada por eles. Apenas está só quando os lobos andam à caça para ela, e se ela falta os lobos andam desesperados. Ao fim de sete anos acaba a *sua fada*. (Pedroso, 1988: 197).

A sétima irmã é fadada para *Peeira* dos lobos. Vai viver sete anos com os lobos; dorme na toca deles; os lobos alimentam-na, e, se ela falta, ficam furiosos. (Leite de Vasconcelos, 1986: 300.)

A sétima irmã é fadada para *peeira* (pronuncie *pieira*) dos lobos; dorme na cova deles, eles aleitam-na, e, se a *peeira* lhes falta, ficam furiosos. (Leite de Vasconcelos, 1980: 386.)

A *peeira* é pois uma menina de carne e osso, sétima irmã consecutiva, que como tal sofre um exílio de sete anos no *monte bravo*, onde, na companhia dos lobos, permanece numa cova, o vestido reduzido a farrapos, a alimentação cozinhada trocada por alimentos crus — trata-se da caça que lhe é trazida, ou do leite de loba que lhe é prodigalizado —, que findo o período de exílio regressa a casa ⁽¹⁸⁾. Esta caracterização da sua *fada* corresponde

(18) Numa versão provinda de Melgaço, são os lobos que vêm buscar a menina à porta de casa. Ela encanta-os, obrigando-os a permanecer na toca sem fazer mal a ninguém, até que ela própria tenha fome. Então, solta-os, e estes trazem-lhe na boca «carninha assada, que ela complementa

à que veicula a lenda de Gontinhães, que por sua vez evoca a desclassificação sofrida nos contos por uma personagem excedente (definida por C₁ como um sétimo filho). O *fatum da peeira* consiste pois numa redução a um «estado de natureza», dado pelos contos examinados como uma das variantes possíveis de um processo de desclassificação social radical. É, em suma, uma «morte» social que dura sete anos.

A notável homologia entre o *fado* atribuído a uma sétima irmã consecutiva de carne e osso, e a sorte descrita pelos contos para uma ultimogénita excedente, leva a encarar seriamente a possibilidade de os contos tradicionais serem um meio privilegiado de aceder às categorias mentais inconscientes de quem os ouve e conta. Na hipótese de que devem, como matéria de transmissão oral incessante, sofrer contínuos reajustamentos inconscientes por parte de cada novo contador; e de que o que nesses reajustamentos deriva da personalidade irredutível de cada narrador deve ser estatisticamente anulado pela continuidade da transmissão oral; é de admitir que os contos sejam construídos (isto é: continuamente reconstruídos) a partir dos axiomas e postulados fundamentais da cultura no seio da qual são (re)elaborados e transmitidos⁽¹⁴⁾. No caso presente, detectar aos níveis das crenças e das práticas em Portugal representações que formem indubitavelmente um conjunto coerente com aquelas descobertas no nível dos contos validará decisivamente a hipótese precedente, no sentido definido por Nicole Belmont:

Si je dois définir mon domaine, je dirais que je m'occupe des représentations collectives des sociétés tra-

com pão que vai buscar à aldeia, deixando os lobos presos (Leite de Vasconcelos, 1980: 396). O carácter sistemático das inversões registadas sugere ser esta versão o resultado de uma «culturalização» da tradicional desclassificação por «naturalização» da peeira.

(14) Lévi-Strauss (1971: 560) exprime assim esta ideia: «[...] toute création littéraire [...] pour autant qu'elle sera [...] livrée à la tradition orale [...] seuls les niveaux structurés qui reposent sur des fondations communes resteront stables, tandis que les niveaux probabilistes manifesteront une extrême variabilité, elle-même fonction des narrateurs successifs. Cependant, au cours du procès de la transmission orale, ces niveaux probabilistes se heurteront les uns aux autres. Ils s'useront aussi les uns contre les autres, dégagant progressivement de la masse du discours ce qu'on pourrait appeler ses parties cristallines.»

ditionelles européennes, des rituels, des pratiques et des croyances populaires et que je prends en compte également les pratiques de ces sociétés, les contes et les légendes. Je considère ces matériaux qualifiés de folkloriques comme un ensemble qui, sous une apparente hétérogénéité, possède une cohérence. C'est cette cohérence que je tente de reconstituer et qui me permet d'accéder alors à un sens, dont ces matériaux paraissent [...] singulièrement dépourvus. (Belmont, 1982: 379.)

Ora, vimos ser a *peira* alguém que sofre um período de «morte» social homólogo ao das meninas excedentes dos contos. Será então ela própria, sétima irmã de uma série unissexual, um ser excedente? Por outras palavras, estará ela para séries de irmãs de carne e osso, como as meninas examinadas nos contos para séries fictícias e por definição saturadas? Logo, será uma série unissexual de sete definível como aquela que ultrapassou um limite conceptual dado? Eis o que se trata de investigar nas páginas seguintes.

O período de exclusão social da *peira* foi-me descrito em Arcos de Valdevez (freguesia de Rio Frio) como um *degredo*; termo utilizado em relação a pelo menos duas outras situações:

1—O *degredo* é o período de sete anos imediatamente anterior à morte de alguém. Durante estes sete anos, a imagem desencarnada da pessoa em questão surge a «quem veja essas coisas», executando tarefas rotineiras, sem que nada faça prever tratar-se de um «duplo». Quem veja a imagem desencarnada, e tome esta pelo que ela é de facto, saberá no entanto que a pessoa correspondente se encontra no período terminal da sua vida. Mas não poderá dizê-lo a ninguém, sob pena de dobrar o *degredo* daquela por um segundo período de sete anos, sofridos *post mortem*.

2— Sai em certas noites do adro da igreja paroquial a *procissão dos defuntos*, composta pelas *almas do degredo* (definido ainda como período terminal de sete anos), e liderada pelo próximo homem da freguesia a morrer.

Definamos então o termo *degredo*, tal como por mim ouvido em Arcos, como «morte em vida» por sete anos, da qual a sorte da

peeira («morte» social), é uma modalidade não-terminal (dado admitir um «renascimento»).

Uma formulação relativa à procissão dos defuntos, enviada a Consiglieri Pedroso por uma sua tia de Valença, explicita alguns detalhes importantes:

Uma pessoa antes de morrer já se vê sete anos antes na «procissão dos defuntos». A procissão dos defuntos faz-se todos os dias às trindades; ninguém a vê senão as pessoas que têm uma palavra de menos no baptismo (*sic*). E estas são as que sabem as pessoas que hão-de morrer, porque as vêem na procissão. Por isso se diz, quando uma pessoa anda doente: «ah! Fulana (a tal que tem de menos a palavra no baptismo [?]) já há muito tempo que a vi na procissão dos defuntos». (Valença.) (Pedroso, 1988: 283).

Assim é quem continua a ver o que se passa no *outro mundo* ⁽¹⁵⁾, por ter sido defeituoso o rito de inserção social a que foi submetido, que pode ver as *almas do degredo* (que vê *essas coisas*, na expressão do meu informador de Arcos). Mais importante para a presente discussão é a afirmação expressa da informadora de Consiglieri (por este não compreendida mas mesmo assim transmitida) de que integra a *procissão dos defuntos* quem tem uma *palavra de menos no baptismo*. Quer dizer, sofre uma *morte em vida* — e vê as *almas do degredo* — quem se encontra imperfeitamente inserto no mundo social devido a um acto baptismal deficiente.

O mesmo baptismo incompleto que leva a sofrer uma *morte em vida* (de que o *fado da peeira* é uma modalidade) leva ao *fado do lobisomem*, equivalente do da *peeira* para o sétimo de uma série ininterrupta de rapazes ⁽¹⁶⁾:

Quando faltam certas palavras no baptismo de uma pessoa, esta muda-se em cão, gato ou cabra, e segue fado,

⁽¹⁵⁾ Confirma-o a crença de que: «Se ao baptizar uma criança deixam de ser ditas algumas palavras do ritual ou alguma das pessoas presentes não diz o *Credo*, a criança fica sujeita a ver coisas de noite.» (Coelho, 1883: 564.) Sobre a noite como «outro mundo», cf. nota 17.

⁽¹⁶⁾ Assim mo disseram em Arcos de Valdevez. Ver ainda outros exemplos em Leite de Vasconcelos, 1980: 395, 396; 1986: 300.

vivendo por caminhos ou atalhos [...] (Baião.) (Leite de Vasconcelos, 1980: 214.)

Quando o padrinho deixa de dizer certas palavras na ocasião do baptismo de uma criança, esta tem de correr fado, [...] e fica um animal: chama-se *Tardo*. Se durante sete anos lhe não *quebrarem o fado*, fazendo-lhe sangue, passa a ser *Lobisomem* e então come gente [...]. (Valongo). (Leite de Vasconcelos, 1986: 291.)

Esta personagem caracteriza-se pela oscilação entre dois universos antitéticos, segundo o modelo de sucessão dia-noite⁽¹⁷⁾. Assim, de dia assume forma humana e participa da vida social. De noite, ao contrário — em certas noites —, assume forma animal e, nu e feroz⁽¹⁸⁾, define-se pela realização de actos tidos como contrários à natureza humana⁽¹⁹⁾. Este modelo de duplo comportamento deriva da situação do *lobisomem* no ponto de intersecção entre duas categorias: pertence ao universo diurno, humano e social, e àquele que se lhe opõe, sem de facto pertencer inteiramente a nenhum⁽²⁰⁾. Notemos, por outro lado, que são potenciais *lobisomens* as vítimas de um acto baptismal incompleto, e os sétimos filhos; mas também os filhos de padrinho e afilhada ou de madrinha e afilhado (Pedroso, 1988: 186), filhos de compadre e comadre e filhos de cunhado e cunhada (Leite de Vasconcelos,

(17) Ouvi em Arcos de Valdevez que: «de noite anda o que não pode andar de dia: coisa má.» Também em Baião: «[...] Deus fez a noite e teme-a, porque de noite anda o que não pode andar de dia: coisa má.» (Leite de Vasconcelos, 1982: 11.)

(18) Veja-se o quadro sincrético estabelecido por Consiglieri Pedroso (1988: 188).

(19) O acto de comer cru e podre, e a antropofagia, que definem um estado de anti-humanidade, demarcam claramente a dimensão nocturna da personalidade e vivência do *lobisomem*, em relação à sua contraparte diurna: «[...] *Lobisome* [...] come tudo quanto encontra, cães, gatos, *cadavres*, *jimentos*, gente, etc. [...]. O *Lobisome* só é *Lobisome* nas noutes de quarta e sexta-feira, mas à quarta anda mais; na quinta e sábado de manhã cedo lança pela boca fora tudo quanto comeu, e fica gente como nós (versão da Maia).» (Leite de Vasconcelos, 1986: 291. Cf. Pedroso, 1988: 188 n. 25, 194.)

(20) Consiglieri Pedroso (1988: 190) recolheu em Lisboa a crença de que mesmo o *lobisomem* mais feroz não fará mal a um seu compadre; o que parece sugerir a manutenção, ao longo do período de metamorfose nocturna, de pelo menos vestígios das categorias e normas sociais que organizam o seu universo diurno. Por outro lado o *lobisomem* conserva, na sua forma humana, vestígios das suas tropelias nocturnas (*ibid.*: 188, 194, 200; Coelho, 1881: 180; Leite de Vasconcelos, 1986: 291.)

1986: 292). Isto é, aqueles que, sendo como a menina de C₃ o produto de ligações sexuais impróprias, não deveriam por definição existir. *Lobisomens* são então, em suma, aqueles que não tendo lugar no universo social — ou aqueles a quem um erro ritual não permitiu preencher adequadamente o lugar a si destinado — se situam numa posição de exterioridade, como excedentes.

Resumamos o percurso realizado: os contos examinados constituem variações sobre o tema de crianças para quem não há uma posição social disponível, frequentemente por causa de nascimento supranumerário numa série saturada de irmãos ou irmãs. Num dos contos a posição supranumerária é definida como a sétima. Nas séries de irmãs de carne e osso a sétima filha consecutiva é tida como *peeira*, cujo *fado* corresponde à desclassificação sofrida pela menina dos contos e se integra numa classe que inclui vítimas de baptismo incompleto, isto é, gente imperfeitamente integrada no universo social. O sétimo filho é por sua vez dado como lobisomem, e como tal equiparado àqueles a quem já a *peeira* era associada: aos que tiveram um baptismo imperfeito, aos que nasceram sem lugar. Também nas séries reais de irmãos o sétimo de uma série unissexual ininterrupta é pois tido como excedente, o que supõe, como nos contos, a existência de um limite conceptual inerente à série. Viu-se, por outro lado, que o dom de descobrir o oculto é associado a quem tem o baptismo incompleto, isto é, se encontra imperfeitamente integrado no mundo social. Não é pois surpreendente que o sétimo filho possa sair *bento*, termo sinónimo de *adivinhão* (Leite de Vasconcelos, 1980: 102-103); noção pela qual regressamos ao dedo mindinho (cf. nota 1), e através deste ao sétimo filho *pequeno polegar*.

Impõe-se uma conclusão, e uma primeira consequência desta. A conclusão: as representações veiculadas nos contos tradicionais relativas a séries ideais de filhos, no que respeita aos seus limites e à posição *sui generis* de quem os ultrapassa, são aplicadas em relação às séries de filhos da vida real, que se encontram assim submetidas a um modelo ideológico bem definido. A consequência é a seguinte: se o modelo veiculado pelos contos associa à ideia de um limite conceptual da série de filhos uma constante lógica de inversão, pela qual o problemático ultimogénito excedente é, seja integrado na própria série de irmãos como *primus inter pares*, seja introduzido num outro universo social também numa primeira posição, então a concepção tradicional das séries de irmãos nas famílias deve subordinar-se

a esta mesma configuração. Isto verifica-se efectivamente, mas sob uma forma específica que se trata agora de descrever.

*
* *

Se as crianças excedentes dos contos cumprem na íntegra, exemplarmente, o período de desclassificação após o qual serão socialmente integrados, na prática social os pais tentam evitar aos filhos a certamente desagradável situação de ter que *correr fado*. Um método recorrente é o de tornar um(a) filho(a) em padrinho (madrinha) de um(a) outro(a). Algumas formulações especificam: o primogénito deve tornar-se padrinho do ultimogénito. Eis alguns exemplos:

Durães, concelho de Barcelos: «Corredor será o sétimo duma série de sete irmãos, todos do sexo masculino, ou do feminino, salvo se o mais velho for padrinho do mais novo, ou a mais velha madrinha da mais nova.» (Leite de Vasconcelos, 1980: 213.)

Cabeceiras de Basto: «Na casa em que havia sete filhas a seguir, uma delas tinha de ir para *Lobeira*, mas este mal podia-se evitar se a mais velha fosse madrinha da mais nova.» (Leite de Vasconcelos, 1986: 300.)

Baião: «Quem tiver nove filhas, a mais velha há-de ser madrinha da mais nova, senão esta *corre o fado*, isto é, há-de ser bruxa.» (*ibid.*: 119.)

Em Arcos de Valdevez foram-se assim enunciadas as circunstâncias que pedem este tipo de apadrinhamento:

1 — a) Dados sete rapazes seguidos numa família, um deles tornar-se-á *lobisomem* se não for apadrinhado por um irmão, consistindo o seu *fado* em percorrer sete freguesias sob a forma de cão, durante a noite. Dadas sete irmãs nas mesmas circunstâncias, uma delas tornar-se-á *pejeira dos lobos*, e terá de *sofrer o degredo* correspondente: viver com os lobos e deles tratar, durante sete anos e um dia.

b) Havendo sete (variante: nove) irmãos numa família, o ultimogénito deverá ser afillhado de um dos seus irmãos, sob pena de tornar-se em lobisomem.

2 — Quando se considera ter já «filhos bastantes» e se deseja interromper o ciclo dos nascimentos, faz-se o(a) primogénito(a) apadrinhar o(a) ultimogénito(a).

3 — Quando o ciclo de nascimentos em determinada família se estende ao longo de muitos anos, permitindo que alguns filhos tenham atingido a idade adequada (sete ou nove anos, segundo as versões) para apadrinhar os recém-nascidos seguintes, recorre-se a esta prática por pudor de continuar a «ocupar gente de fora» a partir do momento em que a unidade doméstica se pode já bastar no que respeita ao recrutamento de padrinhos para os seus novos membros.

Dadas três explicações para um mesmo acto, um único princípio explicativo deve ser válido para as três, e formulável a partir da sua confrontação. Começo por relacionar a primeira e a terceira enunciações. A afirmação da possibilidade de dispensar o recrutamento de compadres fora da família nuclear, a partir de um ponto dado da série de filhos, corresponde claramente à afirmação simétrica e inversa de C_2 , C_3 e suas variantes (ver nota 9), da impossibilidade de recrutar para compadres gente pertencente à comunidade local a partir de um ponto dado do ciclo genésico. Num caso, o universo da reciprocidade local é abandonado a favor de uma endoestratégia pela qual se tenta evitar que os filhos excedentes *corram fado*, reclassificando-os de modo imediato na família; no outro caso, a retracção da comunidade local em relação à admissão de um novo membro obriga à adopção de uma (hiper) exoestratégia que visa a reclassificação dos excedentes num universo social estrangeiro mediante um período de desclassificação. Face à classe mais usual de padrinhos (i. e., a que é recrutada fora da família nuclear, mas no seio do universo moral dos pais da criança), estas duas classes excepcionais equivalem-se no entanto como aquelas que são adequadas para os filhos excedentes por oposição àquela adequada para crianças ordinárias. Então, sabendo-se que a reclassificação das crianças excedentes se dá nos contos segundo uma lógica de inversão que as faz aceder a uma «primeira» posição, não deverá o apadrinhamento entre irmãos participar da mesma lógica?

Observemos que um dos meios possíveis de *quebrar o fado*

a um lobisomem é fazer-lhe sangue (Leite de Vasconcelos, 1980: 214, 386, 387; 1986: 291; Pedroso, 1988: 191; Coelho, 1881: 182). Segundo informação proveniente de Paços de Ferreira, uma vez operada a reconversão à forma humana o ferimento só aparece no dedo mindinho (Leite de Vasconcelos, 1980: 211), e uma versão da Maia sustenta que o lobisomem deve ser ferido no rabo, que é na realidade o dedo mindinho (Leite de Vasconcelos, 1986: 290). Isto mesmo terá podido ser comprovado pelos habitantes de Lavadores:

[...] a um lobisomem que andava transformado em burro um camponês cortou-lhe com uma fouce o rabo. Imediatamente voltou à sua forma primitiva de homem, mas com o dedo mindinho de menos. (Pedroso, 1988: 191.)

O dedo mindinho parece assim concentrar em si a essência do estado de lobisomem; o que não é surpreendente se nos lembrarmos ser este dedo uma das faces da metáfora de que o sétimo filho ultimogénito de C_1 constitui a segunda metade, na referência às noções de situação excedente e de integração social imperfeita, que comportando a atribuição de dotes divinatórios àqueles que são afectados, tendem a cristalizar para os membros do sexo masculino na figura do lobisomem. A vitória sobre esta personagem é assim afirmada como condição *sine qua non* de inserção social: a um sétimo filho, metaforicamente dedo, que redefine a sua posição na família graças à vitória sobre um lobisomem que encontra no espaço selvagem (C_1), corresponde um menino sétimo filho que acede à plena integração social graças à vitória sobre o lobisomem que há em si, mediante ferimento, ou mesmo excisão, do dedo menor que representa metonimicamente esta dimensão selvagem da sua personalidade.

O dedo mindinho está pois para a série de dedos como o sétimo filho ultimogénito para a série de irmãos (cf. pp. 91-92); equivalência expressa pela equiparação de ambos à natureza do lobisomem, visto que dizer de um sétimo filho que será lobisomem é expressar «com irmãos» aquilo que se exprime «com dedos» ao dizer que o lobisomem deixará de o ser se lhe picarem o dedo mindinho. Compreende-se assim que, por sobreposição do registo «de dedos» ao «de irmãos», sangrar o dedo mindinho possa figurar, lado a lado com o apadrinhamento entre irmãos,

como método indicado para anular o perigo decorrente de nascer em sétima ou nona posição. Assim, em Baião,

deve dar-se o nome de Adão ao sétimo filho, e de Eva à sétima filha para se salvarem de ser lobisomem ou bruxa; o padrinho deve ser o irmão mais velho, e a madrinha a irmã mais velha. Em qualquer caso deve fazer-se-lhes sangue no dedo mendo, pois, apesar do resto, *correm fado*. (Leite de Vasconcelos, 1980: 393.)

Na ilha de Santiago (Cabo Verde) especifica-se quem deve sangrar quem, o que permite estabelecer a relação primogénito-ultimogénito a propósito de sangria (confirmando o paralelismo afirmado em Baião entre os dois métodos):

Quando uma mulher der à luz sucessivamente sete filhos varões, deve o mais velho sangrar o dedo mínimo ao mais novo para evitar que o último seja lobisomem; e o mesmo deve fazer-se quando forem sete fêmeas para que a última não seja *hirã*. (Pedroso, 1988: 187.)

Eis pois enunciada em dois registos paralelos uma proximidade máxima entre os filhos colocados à maior distância na série de nascimentos, pela crença no poder do primogénito em, por meio de apadrinhamento e-ou sangria do ultimogénito, anular a situação decorrente de um nascimento em sétima ou nona posição. Esta proximidade paradoxal pode ser levada à con-fusão, como na situação que ilustra a notícia seguinte:

Nas freguesias rurais das ilhas dos Açores há a crença de que, quando numa casa nascem sete meninas, uma delas tem de ser feiticeira e se forem rapazes um deles será lobisomem. Tendo-se dado o primeiro caso num lugarejo perto de Angra, a respectiva família obri-gou a pequena mais velha a ser sangrada e a beber depois o seu próprio sangue, no intuito de a libertar do triste fado de ser feiticeira. (*Diário de Notícias*, cit. in Leite de Vasconcelos, 1980: 119.)⁽²¹⁾

(21) Esta formulação não é típica, e é veiculada a partir de uma notícia de jornal. Como verificar a sua autenticidade? Uma possibilidade é a de procurar outras enunciações que confirmem o seu sentido geral. Por exem-

Primogénita e ultimogénita surgem aqui envolvidas numa união mística: aquela sofre as consequências do nascimento desta, devendo ser delas defendida. Assim, trate-se de uma proximidade privilegiada entre primogénito e ultimogénito tal como afirmada por outras formulações, ou trate-se da sua sobreposição, surge como inevitável a conclusão de que nos encontramos perante um modelo circular da série de irmãos. A ser isto verdade, fazer o ultimogénito ser apadrinhado pelo primogénito equivaleria a «encerrar o círculo»: eis o que explica que aquela prática possa ser em Arcos de Valdevez concebida e implementada como método de planeamento familiar, sem que os meus informadores tivessem

plo: «Lobisomem: quem tem nove filhos varões a seguir, o primeiro corre fado; para não correr, guardam-lhe a primeira camisa que veste e queimam-lha numa fogueira.» (Leite de Vasconcelos, 1980: 393.) Uma segunda possibilidade é a de investigar a coerência interna da própria formulação. Ora, a substituição da circulação do sangue da ultimogénita (sangrada) para a primeira (sangradora) preconizada nas formulações mais recorrentemente recolhidas, por uma circulação de sangue do mesmo ao mesmo (a primogénita sangrada bebe o seu próprio sangue), é coerente com a substituição concomitante da situação em que primogénita e ultimogénita se mantêm distintas, por aquela em que a ultimogénita sofre as consequências do nascimento da primogénita. Trata-se com efeito da passagem, em dois registos paralelos, da enunciação da proximidade privilegiada afinal existente entre os termos que marcam os extremos de uma série linear, para a afirmação da fusão num ponto único dos mesmos dois extremos de uma série.

Uma terceira possibilidade é, enfim, a de investigar a coerência desta formulação em relação às restantes conhecidas. Ora, associar mediante o dedo mindinho («menino»), numa entidade única, os termos extremos de uma série linear de irmãos, constitui o correspondente exacto da associação mediante um ultimogénito («dedo polegar»), numa entidade única, dos termos extremos de uma série linear de dedos (*supra*: 92). Mais genericamente, a transformação coerente da imagem de um quase círculo cujos pontos extremos se sobrepõem, sendo satisfatória em si mesma, em nada colide com o *leit-motiv* da recondução do último a uma primeira posição, presente de forma mais ou menos imprecisa e variável ao longo dos materiais examinados.

Nada disto permite, evidentemente, formar um juízo definitivo sobre a fidelidade da notícia (para além do facto óbvio de Leite de Vasconcelos a ter julgado digna de ser recortada e guardada). Mas permite considerar-se estarmos perante uma variante plausível *qualquer que tenha sido o seu autor*, e como tal digna de ser apreciada.

manifestado sentir qualquer incompatibilidade lógica entre esta concepção e as duas restantes, respectivamente relativas à protecção do sétimo filho e à estratégia de escolha de padrinhos para os filhos.

Uma vez estabelecida a adequação fundamental entre a lógica de ciclicidade apercebida a propósito dos filhos excedentes nos contos, e aquela que é manifesta na prática do apadrinhamento entre irmãos, aprofundemos a análise do significado desta prática social, constatando que M. Bloch (1983: 293-294) notou em 1924 a recorrência da atribuição de um poder sobrenatural aos sétimos filhos de séries unissexuais ininterruptas, cuja forma mais recorrente, detectável um pouco por toda a Europa ocidental e central, é o poder de curar males diversos (e porventura um dom divinatório eventualmente utilizado para prognósticos, como o sugere o termo «*penseux de secret*»); mas em Portugal o traço distintivo dos sétimos filhos, muito mais desagradável para os próprios, seria antes *correr fado*. Esta oposição entre uma forma portuguesa e uma outra, mais expandida, da mesma crença, é excessiva. Com efeito, há em Portugal registos da convicção de que um sétimo filho pode ser *bento*, na dupla acepção de adivinho e curandeiro (Leite de Vasconcelos, 1980: 103); sendo justamente os métodos de cura destas personagens, e os seus sinais de nascença (*ibid.*, *loc. cit.*), muito semelhantes aos dos seus congéneres (sétimos elementos de séries unissexuais ininterruptas) catalães e franceses (Leite de Vasconcelos, *ibid.*, *loc. cit.*, Bloch, 1983: 300-304).

Será assim mais conforme aos factos dizer que em Portugal coexistem duas crenças, de modo algum contraditórias, relativas aos sétimos filhos: uma refere-se ao seu *fatum* e meios de o anular para benefício do próprio; a outra refere-se aos seus poderes regeneradores (num sentido lato), e meios de os exercer em benefício de terceiros. Em C₁, a tónica é claramente colocada no segundo aspecto: o ultimogénito é a fonte de prosperidade da sua família (e só secundariamente, como consequência, deixará de ser na mesma um elemento excedente). Em C₂, C₃, C₄, C₅, a ênfase é colocada no primeiro aspecto: o problema próprio da menina excedente e sua resolução, graças ao padrinho exolocal, por inserção como mulher de rei num universo social exótico. Finalmente, ao nível da realidade social a tónica é também colocada neste aspecto do *fatum* de filho excedente; mas a inserção social do sétimo filho dá-se directamente, graças ao irmão-padrinho. O apa-

drinhamento entre irmãos surge assim na posição logicamente intermédia entre C₁ e C₂, C₃, C₄, C₅:

C ₁ :	Prática social:	C ₂ , C ₃ , C ₄ , C ₅ :
7.º filho	7.º filho	filhos excedentes
integrado	integrado	integrados
na família	na família	noutro universo social
sem padrinho	graças ao padrinho-	graças ao padrinho-
	-irmão	-estrangeiro
como «primeiro»	que é primogénito	como «primeiros»

Na prática social, como em C₂, C₃, C₄, C₅, a função do padrinho é pois de integração social do afilhado, e viu-se já serem as estratégias endógena e hiperexógena de recrutamento de padrinho inteligíveis pela sua relação recíproca. Dito isto, porquê o primogénito como padrinho do ultimogénito excedente? O argumento anterior sugere tratar-se de aproximar os dois irmãos ocupantes das extremidades da série de nascimentos, em mais uma manifestação da tendência repetidamente constatada de reconduzir o último a uma «primeira posição» naquilo que parece ser um modelo circular da série de irmãos. Impõe-se no entanto, neste ponto, considerar uma objecção que não pode ser ignorada: contrariamente ao registo da sangria, que pode veicular de um modo coerente a ideia de uma situação de proximidade máxima entre primogénito e ultimogénito (cf. nota 21), o registo do apadrinhamento não é propício a sugerir uma aproximação privilegiada entre ambos, dado sobrepor a uma relação unigeracional simétrica entre iguais, que se tratam de *tu + nome próprio*, uma relação moldada no modelo assimétrico vigente entre gerações consecutivas, e mais propriamente, na relação pai-filho (cf. Vaz da Silva, 1989):

O afilhado deve aos padrinhos respeito, que se traduz em obediência e na obrigação de os cumprimentar sempre que os encontre, pedindo-lhes a bênção, e beijar-lhes a mão. Os padrinhos devem protecção e ajuda ao afilhado, sempre que ele precise, e especialmente na falta dos pais. De facto, não são excepcionais os casos de padrinhos que recolhem os afilhados em sua casa, os educam e se ocupam de lhes arranjar uma profissão ou um modo de vida. (Veiga de Oliveira, 1959: 163.)

Isto é, a relação padrinho-afilhado, instituída por ocasião da cerimónia do baptismo, não é coerente com a afirmação de uma

proximidade máxima entre os extremos de uma série, que o posicionamento da prática do apadrinhamento entre irmãos no seu contexto ideológico parece significar. Resta então desistir de procurar na relação padrinho-afilhado instituída aquando do acto baptismal entre os irmãos mais velho e mais novo a chave da questão; o que implica virarmo-nos para a única outra relação então instituída: a de compadrio.

No sentido primeiro do termo — aquele que aqui nos interessa — são compadres os pais e padrinhos de baptismo de uma criança. O termo é significativo: uma criança tem pelo nascimento um *pai* (<*pater*) e uma *mãe* (<*mater*), e pelo baptismo um *padrinho* (<*patrinus*) e uma *madrinha* (<*matrina*), que são em relação àqueles *compadre* (<*compater*) e *comadre* (<*commater*) da criança. Isto é, esta tem um pai e uma mãe a quem deve o nascimento físico; e um «pai» e uma «mãe» a quem deve o nascimento social, no rito de passagem que é o baptismo. Este acto decorre com efeito por conta dos padrinhos, que tradicionalmente impõem também o nome próprio (Veiga de Oliveira, *op. cit.*: 161-162), que marca a admissão da criança ao universo social (cf. Vaz da Silva, *op. cit.*: 877-884).

Esta relação é marcada pelo respeito mútuo: os compadres devem idealmente *salvar-se* quando se cruzam (em Arcos de Valdevez a fórmula é a seguinte: «salve-o Deus, compadre (comadre)!»), tratar-se de *você* + *compadre* (mesmo que anteriormente se tratassem de *tu* + *nome próprio*), interajudar-se incondicionalmente evitando cuidadosamente situações de conflito, e, enfim, observar um rigoroso interdito de frequência sexual recíproca (cuja eventual não-observância é, viu-se já, uma das causas de nascimento de lobisomens). Por outras palavras: a terminologia, como as atitudes que a acompanham, significam uma proximidade afirmada e mantida entre pais e padrinhos, graças à cuidada regulamentação de estreitos limites que não podem ser transpostos, ou seja uma proximidade máxima cuja condição é a regulamentação rigorosa da distância mínima inultrapassável. A afirmação da quase identidade entre pais e padrinhos associa-se com efeito o sentimento da sua irredutibilidade radical (Vaz da Silva, *op. cit.*): é crença generalizada em Portugal que uma mulher grávida não deve ser madrinha de baptismo, sob pena de lhe morrer em breve espaço de tempo quer o filho, quer o afilhado (Coelho, 1883: 562, 563 n. 1; Leite de Vasconcelos, 1982: 8). Ouvi por outro lado em Arcos de Valdevez um homem idoso dizer a um outro, a fim de negar sumariamente as acusações, que este

por brincadeira lhe dirigia, de manter relações sexuais com dada moça solteira: «se ela estiver prenha, posso ser eu o padrinho da criança»⁽²²⁾.

Nesta perspectiva, tornar o primogénito padrinho do ultimogénito significaria não só a relação privilegiada entre ambos — que a prática homóloga da sangria confirma —, mas também e sobretudo uma relação de quase identidade, indissociável de uma irreduzibilidade radical, entre pai e primogénito. O apadrinhamento do ultimogénito pelo primogénito conotaria então um sistema triangular cujos vértices seriam ocupados pelo pai, filho primogénito e filho ultimogénito, os dois primeiros incluídos numa relação de proximidade máxima e distância irreduzível simultâneas, e o segundo e o terceiro incluídos numa relação assimétrica (definida pelos contos examinados como de ordinal a extra-ordinal), pela qual este é incluído por aquele no universo social.

Regressamos pois ao problema da relação ambígua primogénito-ultimogénito, doravante tratado no quadro de um sistema que engloba três relações solidárias: pai-primogénito, primogénito-ultimogénito, pai-ultimogénito; das quais a terceira permanece totalmente desconhecida. Será ela dedutível a partir das duas de que temos notícia? A relação pai-primogénito é, na hipótese de trabalho presentemente actuante, definível em termos de proximidade máxima indissociável de separação irreduzível. Sendo o primogénito e o ultimogénito recorrentemente concebidos em oposição, a relação deste ao pai será porventura inversa em relação à daquele. Então, a terceira relação seria de distância máxima associada a possibilidade de conjugação íntima.

Trata-se agora de testar a capacidade explicativa deste modelo hipotético, em relação aos casos de proximidade máxima (sangria, apadrinhamento do último pelo primeiro), sobreposição eventual (o primeiro sofre os efeitos do nascimento do último),

(22) Um trecho de Camilo em «Maria Moisés» (in: *Novelas do Minho*) assenta precisamente sobre esta concepção, e ilustra-a exemplarmente. Exemplo ainda é o caso, provindo da Lozère francesa, em que um homem, no momento em que entrega às autoridades uma criança recém-nascida negando a paternidade, aceita ser o padrinho: «un homme présente un nouveau-né, qu'il prétend avoir trouvé sur son seuil, et dont la mère est inconue — à défaut de 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, 1982: 222).

intersversão (o último como primeiro) detectados entre os termos extremos da série de irmãos, ao longo da análise precedente. Ora a presente hipótese de uma relação bivalente face ao(s) pai(s), cujos valores se invertem ao passar do(a) primogénito(a) ao ultimogénito(a) e vice-versa, permite representar coerentemente seja a proximidade aparente, seja a ambiguidade (e intersversão) que marcam recorrentemente a relação entre o(a) mais velho(a) e o(a) mais novo(a). Tal hipótese supõe com efeito que cada irmã(o) veja transformada a posição de máxima distância ou proximidade que o definia *a priori* face ao(s) pai(s), na posição diametralmente oposta inicialmente ocupada pelo(a) outro(a). Obtém-se assim um sistema cujo equilíbrio global decorre da anulação dinâmica de um duplo desequilíbrio inicial:

	Pai(s)	
	Posição inicial	Posição final
Primogénito(a) ...	+	-
Ultimogénito(a) ...	-	+

(+) — Proximidade. (-) — Distância.

O problema da «tradição de inversão» na sucessão que F. Hérítier assinala entre parênteses, num sobressalto de escrúpulo, coloca-se desde logo necessariamente:

Qu'un cadet ne puisse être l'égal d'une aîné ou lui passer devant, c'est l'évidence même, croyons-nous (encore que des usages nous montrent qu'il pourrait en être autrement: ainsi le privilège du jeuneur, le dernier de la série des frères, dans certaines régions de l'ouest de la France, ou des contes: le Petit Poucet témoigne, à sa manière, d'une tradition d'inversion où le plus jeune est aussi le plus fort); [...]. (Hérítier, 1981: 12.)

Precisemos: o paradoxo aparente pelo qual a ideologia da primogenitura é indissociável de uma «tradição de inversão» que por todo o lado a acompanha, por vezes até ao âmago da prática social, é do mesmo tipo que o paradoxo aparente pelo qual a concepção da relação de quase identidade pela qual o primogénito é associado ao pai é indissociável da noção de uma distância

inultrapassável entre ambos. Dir-se-ia, pois, que a proximidade primogénito-pai, pela qual aquele é «naturalmente» concebido como sucessor deste, se revela afinal problemática para a mesma sucessão; e que, de modo simétrico e inverso, é o próprio sentimento da alteridade do ultimogénito em relação ao pai, que o faz afinal ser reconduzido a uma primeira posição pela qual é significada uma conjunção máxima em relação a este.

A presente hipótese permite dar conta da coerência detectada nas representações e práticas aparentemente desconexas, consideradas ao longo das páginas que precedem. Mas resulta de uma dedução que nada nos materiais apresentados confirma directamente. Eis-nos assim perante o tipo de situação — descrito por Dumézil — que pede o recurso à comparação:

On peut discuter à perte de vue, peser et repeser les probabilités contraires. C'est l'expérimentation, et elle seule, qui décidera, pourvu qu'on réussisse à introduire la méthode expérimentale dans l'affaire, et l'expérimentation appliquée à des cas précis. [...] Chaque fois qu'il est possible, le plus sage est de recourir au [...] moyen que nous avons énoncé. Celui-là dépasse la simple exploration analytique des documents et par conséquence ne laisse plus autant de marge aux appréciations subjectives: c'est le moyen *comparatif*, c'est-à-dire la forme que revêt naturellement, dans les sciences humaines, la méthode expérimentale. (Dumézil, 1986a: 65, 68.)

Trata-se, pois, de confirmar comparativamente nas páginas seguintes a hipótese formulada, do modo mais económico e directo. Reservando a confrontação de *dossiers* folclóricos massivos para um trabalho futuro, limitar-me-ei a mostrar a utilização recorrente, em textos de natureza épica e lendária construídos no espaço indo-europeu, do modelo *deduzido* a partir de representações e práticas recolhidas em território português; e a sugerir a coerência global das várias manifestações particulares detectadas de uma mesma representação fundamental.

Os critérios de comparação não serão no entanto «dumézilianos», isto é, não assentarão no pressuposto de uma comunidade de origem, na perspectiva genética que leva à busca de restos de uma «herança comum». Assim, se por precaução metodológica limito o campo comparativo ao domínio indo-europeu, faço-o

com a intenção de atingir um nível de análise a partir do qual os factos estudados se revelem comparáveis aos de outras culturas resultantes de processos históricos radicalmente diversos. Neste sentido, sigo os princípios assim formulados por Cl. Lévi-Strauss:

Si, comme on l'a dit, (Leach [...]), nous avons pu rendre les études comparatives à nouveau respectables, c'est pour avoir compris que la ressemblance n'existe pas en soi: elle n'est qu'un cas particulier de la différence, celui où la différence tend vers zéro. Mais celle-ci ne s'annule jamais complètement. Il faut donc que la réflexion critique prenne le relais des inventaires empiriques, et se pose le problème fondamental des conditions auxquelles une ressemblance peut avoir un sens dont la richesse dépasse ce qu'impliquerait une rencontre de hasard, un effet de convergence ou une communauté d'origine.

Dès lors, les ressemblances ne relèvent plus de la simple observation. Au lieu de les appréhender comme des données d'expérience, on les comprend comme des êtres de raison. Elles cessent d'être seulement observables, et deviennent démontrables du fait qu'elles se distinguent en degré, non en nature, des différences qui, pour qu'on puisse les réduire, requièrent toujours une démonstration. La nécessité du travail de démonstration s'étend ainsi à tout le champ. (Lévi-Strauss, 1971: 32-33.)

II

A lenda de Maria Mantela é a mais conhecida das variantes recolhidas em Portugal de um motivo certamente antigo, recorrente em lendas diversas com idêntica estrutura narrativa: o parto múltiplo, pelo qual nascem a uma mulher que não acreditava que duas crianças de um mesmo parto pudessem ter sido geradas pelo mesmo pai, sete filho(a)s de que ela se apressa a mandar matar seis guardando apenas um(a), a fim de assegurar-se de que o marido (ausente à hora do nascimento espantoso) não interprete o seu parto múltiplo como ela própria interpretara os de outras mulheres fecundas. As crianças são no entanto providencialmente salvas pelo pai, que as distribui por seis amas,

e as coloca um dia todas (somadas à que ficara em casa) perante a mãe, desafiando-a a distinguir as seis condenadas à morte daquela guardada; o que, sendo impossível, faz ver à mãe horrorizada a enormidade do seu acto (Leite de Vasconcelos, 1966: 669-676; Menéndez Pidal, 1971: 182-203, 486 n. 2).

O motivo do parto múltiplo tem o seu lugar no ciclo até agora considerado. Inverte com efeito o tema das crianças excedentes em séries saturadas, a partir do qual se coloca a questão da relação entre as posições de máxima e mínima integração familiar [isto é, entre primogénito(s) e ultimogénito(s)], que vem constituindo o *leit-motiv* (aqui anulado presente *a contrario*) das práticas e representações populares apresentadas ao longo das páginas precedentes. Assim, à(s) criança(s), ultimogénito(s) claramente demarcado(s) em relação aos irmãos mais velhos, que nasce(m) em excesso de uma série normal (isto é, de 2, 6 ou 8 crianças, conforme a posição excedente seja a 3.^a, 7.^a ou 9.^a; cf. nota 6) respondem, numa imagem de simetria invertida, as crianças [2, 6 ou 8, consoante o parto seja de 3, 7 ou 9 filho(as) — Menéndez Pidal, *op. cit.*: 186-187; Leite de Vasconcelos, *op. cit.*: 675] absolutamente iguais entre si e de mesma idade, que nascem em excesso em relação a um parto normal. Esquemáticamente (comparar com p. 112).

C ₂ , C ₃ , C ₄ :	Prática social:	C ₁ :	Parto múltiplo:
[<i>(n)</i> +1 (ou 2)]	[(6)+1]	[(6)+ 1]	[1+(6)]
O(s) excedente(s) [demarcado(s)] de uma série normal sofre(m) exílio (disjunção irmãos)	O excedente (demarcado) de uma série normal não sofre exílio (conjunção irmãos)	O excedente (demarcado) de uma série normal sofre exílio (conjunção irmãos)	Os excedentes (indistintos) de um parto normal sofrem exílio (disjunção irmãos)
em que quase morre(m) padrinho salvador	«morte em vida» padrinho } salvador (primogénito)	em que quase morrem ultimogénito salvador	após quase morrerem pai salvador
reclassificado(s) em posição distinta	reclassificado em posição distinta	reclassifica-se em posição distinta	reintegrados como massa indistinta
no exterior (disjunção final)	na série (conjunção final)	na série (conjunção final)	na série (conjunção final)

Em Castela, o motivo do parto múltiplo é associado pela tradição oral à lenda dos sete infantes de Lara, numa série de variantes (Menéndez Pidal, *op. cit.*: 182-203, 485-487) também representadas em solo português sob a forma de peças de teatro popular (Lcite de Vasconcelos, 1979: 215-323). A lenda dos sete infantes teve a sua origem provável em Castela no século X, tendo o cantar que a representava adquirido no século XIII uma reputação suficientemente sólida para que o rei Afonso X e os seus colaboradores literários o tenham inserido, reduzido a prosa, na sua *Crónica Geral* (Menéndez Pidal, 1971: 3-4, 49-553) ⁽²³⁾. Deu-se assim início ao ciclo das variantes escritas da lenda ⁽²⁴⁾, nas quais o motivo

⁽²³⁾ Esta foi a primeira crónica a ser escrita em língua vulgar, em duas versões sucessivas: a «vulgar», de 1271, e a «régia», de 1289, retoricamente amplificada. Escrita a partir das fontes «históricas» consideradas fidedignas pelos colaboradores do rei, copiou a esse título quase literalmente os cantares de gesta de que se socorreu. Interessam aqui os capítulos da Crónica dedicados aos infantes de Salas (ou de Lara, como passariam a ser conhecidos mais tarde), cuja fonte terá sido um cantar corrente no século XIII a que Menéndez Pidal (1971: 3, 4, 35/51, 554) convencionou chamar «1.º cantar» (entenda-se: primeiro de que haja conhecimento, não sendo de excluir a existência desde o século X de cantares anteriores).

⁽²⁴⁾ À publicação da 1.ª Crónica, muitas outras se seguiram com efeito, formando um conjunto de variantes (Menéndez Pidal, 1971: 53, 54). A primeira em data foi o resumo da Crónica Geral escrito cerca de 1320-1324 por Don Juan Manuel, seguindo a versão de 1271 (*ibid.*: 52-54, 554). Antes de 1344 e provavelmente cerca de 1320 (Menéndez Pidal, 1951: 199), terá sido composto um 2.º cantar dos infantes, do qual se pode ter uma ideia mais exacta que do primeiro, uma vez que mais que um manuscrito cronístico viria a servir-se dele como fonte (Menéndez Pidal, 1971: 22): em primeiro lugar, a Crónica Geral de 1344 (ou 2.ª *Crónica Geral*) escrita em Portugal por iniciativa de D. Pedro de Barcelos a partir do texto da Crónica Geral de Afonso X (numa sua variante galaico-portuguesa), à qual terá sido incorporado quase todo o conteúdo do 2.º cantar dos infantes de Salas (Cintra, 1983: XLII-CLXC; Menéndez Pidal, 1971: 56, 57, 554, 555 — utilizo a edição de Cintra: 1984, referente à segunda redacção deste texto, datada de cerca de 1400). Em segundo lugar o manuscrito, datado de finais do século XIV ou início do século XV, chamado por Menéndez Pidal (1971: 67-70) *Refundição da 3.ª Crónica Geral*, isto é, da cópia infiel, posterior a 1344, de uma abreviação hoje perdida da Crónica Geral de Afonso X. Esta refundição (cf. Menéndez Pidal, 1971: 315-334) altera por completo o texto do seu original, copiando abundantemente os versos do 2.º cantar dos infantes (*ibid.*: 74), a ponto de Menéndez Pidal (*ibid.*: 421-432, 1951: 199-239) crer ser possível, a partir da Refundição da 3.ª Crónica (pela sua fiel transcrição dos versos), e da 2.ª Crónica (devido ao manuscrito melhor e mais antigo que terá servido de original a esta),

do parto múltiplo não é nunca representado (se bem que um romance recolhido no século XVI o mencione já; se bem ainda que Diego Porcelos, povoador de Burgos, que figura como «antepassado fundador» em genealogias antigas dos infantes, fosse ele próprio tido como um de sete irmãos nascidos de um parto múltiplo — Menéndez Pidal, *op. cit.*: 84-87, 186, 434, 486).

Assim, tal como retida pela tradição oral — isto é associada ao motivo do parto múltiplo, que inverte sistematicamente o tema do(s) ultimogénito(s) *sem lugar* —, a lenda dos sete infantes evacua o problema das relações entre primogénito e ultimogénito, de que nas duas peças de teatro popular recolhidas por Leite de Vasconcelos (*op. cit.*: 215-323) apenas são conservados vestígios. Por outro lado, num procedimento de notável complementariedade, os textos cronísticos omitem o motivo do parto múltiplo e traçam correlativamente um quadro das relações primogénito-pai-ultimogénito, que confirma de forma clara o modelo deduzido a partir dos materiais etnográficos portugueses considerados (confirmando por outro lado a coerência global do sistema de representações examinado). Trata-se agora de mostrar isto mesmo, tomando como texto de referência a *Crónica General* de Afonso X, de que passo a resumir os aspectos mais relevantes para o presente ponto de vista:

Gonçalo Gustioz, o bom, de Salas, casado com Dona Sancha e por ela pai de sete infantes, é convidado com toda a sua família a assistir em Burgos à boda de Rui Vasques (senhor de Vilvestre e irmão de Dona Sancha) com Dona Lambra; uma prima direita de Garcia Fernandes, conde de Castela.

No decurso dos festejos o menor dos infantes, Gonçalo de seu nome, envolve-se numa competição pela supremacia face às damas e nomeadamente à noiva, a propósito de um jogo de força e perícia⁽²⁵⁾, com um primo direito de Dona Lambra, pelo qual esta toma partido.

reconstituir restos da versificação do 2.º cantar, isto é, reconstituir parcialmente este.

Finalmente o manuscrito intitulado *Estoria de los Godos*, refundição da 2.ª Crónica (cf. Menéndez Pidal, 1971: 333-344), deixa entrever a existência de um 3.º cantar (*ibid.*: 35-37).

(25) *Lançar al tablado*. Sobre o que, ver Menéndez Pidal, 1971: 5, n. 1.

Gonçalo Gonçalves mata o rival, a noiva estima-se desonrada, queixa-se ao tio daquele e seu próprio desposante⁽²⁶⁾. Rui Vasques e Gonçalo agridem-se mutuamente. Anuncia-se uma batalha entre os homens de cada partido, só evitada pela mediação do conde de Castela e do pai dos infantes. Este coloca os seus sete filhos ao serviço do cunhado e sua mulher, e os infantes são consequentemente encarregados de escoltar Dona Lambra na viagem de retorno.

Durante uma pausa realizada numa horta pela qual passavam, Gonçalo decide banhar o seu açor num regato, para o que se apresenta em trajos menores. Ofendida pelo que vê, Dona Lambra manda um seu homem afrontar Gonçalo lançando-lhe ao peito um pepino carregado de sangue⁽²⁷⁾, após o que coloca aquele sob a sua protecção, acolhendo-o sob o seu manto. Mas os infantes arrancam a este refúgio o ofensor de Gonçalo, que é morto perante a sua instigadora e protectora. O vestido de Dona Lambra é maculado pelo sangue do seu protegido.

Dona Lambra exige do marido vingança da desonra recebida⁽²⁸⁾. Rui Vasques assente, e concebe a traição que vingará as duas afrontas sofridas. Envia com um falso pretexto D. Gonçalo, pai dos infantes e seu próprio cunhado, à corte muçulmana de Almançor em Córdova, munido de uma carta na qual se roga seja o mensageiro executado, assim como os sete filhos deste no momento em que sejam colocados, em campo de batalha, à mercê dos exércitos muçulmanos. Subsequentemente, alicia os sobrinhos a juntarem-se às suas hostes numa incursão contra os infiéis, no decurso da qual serão entregues por traição aos mouros, e por estes mortos um a um.

(26) Desonrar noivo ou noiva no dia da sua boda era crime punível (Menéndez Pidal, 1971: 6, n. 1).

(27) Sobre a gravidade de tal afronta, ver Menéndez Pidal, 1971: 527.

(28) «La deshonra de Dona Lambra era grandísima, no tanto por haverse matado á aquel hombre en su presencia, como por haberlo muerto bajo su manto. Este, según el derecho germánico, era un signo de proteccion.» (Menéndez Pidal, 1971: 6, n. 4.)

Almançor recusa no entanto decapitar D. Gonçalo, antes o prendendo e encarregando uma fidalga de o cuidar. Pouco depois o cristão e a moura começam a amar-se. Desta relação nascerá Mudarra, filho ilegítimo e mulato que vingará os irmãos e resgatará o pai.

No final da batalha as cabeças dos sete infantes são apresentadas por ordem de nascença ao pai, que chorando amargamente as toma uma a uma em suas mãos, enquanto pronuncia em relação a cada uma um epitáfio (de que só as variantes baseadas no «2.º cantar» dão conta — cf. nota 24). Comovido, Almançor decide libertar o desventurado prisioneiro. A moura revela a este o seu estado de gravidez, e recebe ordens no sentido de enviar o filho conhecer o pai a Salas, mal atinja a maioridade. Na idade prescrita, armado cavaleiro de Almançor e provido com uma guarda de 200 escudeiros da sua matrilinhagem, e de muitos cativos cristãos, Mudarra vai ao encontro do seu pai, dá-se-lhe a conhecer, e mata o traidor e Dona Lambra.

Os infantes formam um bloco indiviso, no qual uma única distinção é afirmada de modo claro e recorrente, em quatro episódios significativos pelos quais Gonçalo, o ultimogénito, se destaca em relação aos seis irmãos que o precedem. Nos dois primeiros episódios referidos, o benjamim faz algo que é interpretado pela tia como um acto de auto-imposição com conotação amorosa, é consequentemente ofendido por homens que actuam como emissários de Dona Lambra, e mata sucessivamente estes, em condições que levam a tia a considerar-se desonrada (Menéndez Pidal, 1951: 182, 184; 1971: 209-210, 213-214; Cintra, 1984: 113-114, 123-124). Do contencioso em dois actos entre Gonçalo e Dona Lambra decorre a traição que levará os sete infantes à sua triste morte. A personalidade impulsiva e sedutora do ultimogénito ⁽²⁹⁾ é pois, mediante a solidariedade incon-

⁽²⁹⁾ Em *Los Siete Infantes de Lara* (1853) de M. Fernández y González, obra não directamente inspirada nas crónicas antigas, Dona Lambra ama desesperadamente Gonçalo e vê o seu amor transformar-se em ódio pelo desdém deste (Menéndez Pidal, 1971: 172). Em peças de teatro popular representadas em Portugal, Dona Alambra declara que daria a um dos infantes a sua alma e a própria vida, queixando-se depois de que um destes foi demasiado atrevido para com ela numa cena que, decorrida na boda, inverte

dicional dos restantes irmãos que pensam e agem em bloco⁽⁸⁰⁾, a mola da intriga.

No terceiro episódio em que Gonçalo surge demarcado em relação aos irmãos, é D. Nuno Salido, padrinho e aio dos infantes, o alvo da sua turbulência. Acompanhando os sete infantes ao encontro com o tio que os levará à cena da traição, Nuno Salido, perito na leitura de agoiros em aves, declara não ser de continuar caminho: vê muitos maus indícios, que pressagiam a morte colectiva dos infantes, e a sua própria. Vê mesmo traição (Menéndez Pidal, 1951: 188; 1971: 222-223, 336-337; Cintra, 1984: 131-132). Aconselha pois o retorno para a companhia de Dona Sancha, até que mudem os presságios (*ibid.*, *loc. cit.*). Gonçalo responde-lhe mal, convida-o a retornar sozinho dada a sua velhice, e os infantes seguem caminho (*ibid.*, *loc. cit.*). Das palavras da Refundição da Crónica de 1344, depreende-se ter sido Gonçalo quem levou os irmãos, à partida sensíveis às razões apresentadas pelo padrinho, a prosseguir viagem (Menéndez Pidal, 1971: 337). Lope Garcia de Salazar, que no relato que faz no seu livro das *Bienandanzas y Fortuna* (1471 — publicado in Menéndez Pidal, 1971: 27, 62 e segue a Crónica de 1344 (cf. nota 24), refundindo-a a partir da tradição e dos velhos romances (Menéndez Pidal, 1971: 27, 62 e n. 1), confirma: se não fora Gonçalo, os irmãos teriam regresado⁽⁸¹⁾:

e con esto e con otras muchas cosas que les avia dito, querianse tornar, sino por Gonçalo Gonçales, el hermano menor [...] que dio de espuelas a su cavallo [...],

um pormenor importante do episódio da horta veiculado pela tradição castelhana: o infante atira à cara de Dona Alambra uma esponja que tinge a cara desta (Leite de Vasconcelos, 1979: 244-246, 293, 294). O tema da sedução problemática de Dona Lambra por Gonçalo é pois recorrente, sob formas variadas, ao longo das reelaborações sofridas pela lenda.

⁽⁸⁰⁾ Significativamente, quando no episódio da horta o primogénito é individualizado, o texto de 1289 da 1.^a Crónica apresenta-o como «Diago Gonçalucz, *ell otro hermano*» Menéndez Pidal, 1971: 215 — sublinhado meu. Cf. p. 23).

⁽⁸¹⁾ Segundo Menéndez Pidal (1971: 23), no romance castelhano *Ya se salen de Castilla* o traidor dá como objectivo da cavalgada contra os mouros libertar o pai dos infantes. No teatro popular português a tradição afirma que foram os infantes, cientes da traição do tio, a pedir a este que se redima ajudando à libertação de D. Gonçalo (Leite de Vasconcelos, 1979: 253, 302). A posição de Lope Garcia não é pois uma originalidade isolada.

disiando muchos denuestos de aquellos agueros que su amo cataua; e despues asi fisieron los otros. (*Ibid.*: 349.)

O aio propõe pois aos infantes regressar para junto da mãe; proposta que Gonçalo recusa nos termos mais violentos e desabridos. Porquê? Lope Garcia de Salazar afirma que tendo conhecimento da prisão do pai e querendo libertar este, haviam sido os infantes os instigadores da expedição contra os mouros (*ibid.*: 348, 349). Nesta variante, a reacção violenta de Gonçalo face ao aio corresponde pois à recusa de abandonar o pai à sua sorte. A Crónica de 1344 e a Refundição da 3.^a Crónica (cf. nota 24), que transcrevem o discurso fúnebre que D. Gonçalo dirigirá ao seu compadre, confirmam a informação de Lope Garcia: era intenção dos filhos, e em especial de Gonçalo, libertar o pai (Cintra, 1984: 145; Menéndez Pidal, 1951: 206; 1971: 319, 423).

Face a uma oposição clara entre dois campos com perspectivas e interesses diversos, representados por dois membros da primeira geração ascendente muito próximos dos infantes — o padrinho, cuja preocupação dominante é a segurança dos infantes e a sua própria; e o pai preso —, os infantes dividem-se pois durante um curto mas significativo momento: num lado aqueles que formam em bloco, face a Gonçalo, o pólo sénior da série, alinham brevemente pelo padrinho; no outro aquele que, face aos restantes, forma o pólo júnior da mesma série, alinha pelo pai, e define o projecto de regresso proposto pelo padrinho como digno de velhos, logo o empreendimento de salvação do pai como próprio de jovens de que ele próprio se institui representante. Num segundo momento, Gonçalo redistribui os alinhamentos, opondo os sete irmãos em bloco ao padrinho, como os jovens ao velho. Isto é, transfere para o seu campo e o seu projecto os irmãos mais velhos, isolando o padrinho. Globalmente, o episódio que precede demarca pois dois campos definidos pela oposição pai/padrinho, em relação aos quais se orientam os actores. Aquela oposição é secundada pela oposição júnior/sénior e ainda pelo binómio pai/mãe; sendo próprio de jovens, e em primeiro lugar do ultimogénito, o projecto de libertar o pai, e digno de velhos o de regressar à mãe.

Reencontra-se assim a associação primogénito-padrinho (que sendo efémera na narrativa, é logo substituída pela associação mais lata senioridade-padrinho), e constata-se ser esta acompanhada por um alinhamento ultimogénito-pai que, nos termos da hipótese acima formulada (cf. pp. 113-115), seria de esperar desde

que formulada como uma proximidade sucessiva a uma distância inicial, por oposição à distância final a que é reconduzida a proximidade inicialmente formulada entre pai e primogénito. Passo a mostrar que esta condição é respeitada pela lenda castelhana.

O texto do lamento fúnebre de D. Gonçalo opõe os filhos Diego e Gonçalo como o sénior e o júnior, em duas passagens quase iguais (de que se não encontra equivalente para os cinco irmãos intermédios), nas quais um é barbado e o outro (implicitamente) imberbe ⁽³²⁾:

La cabeza de Muño Salido tornola en su lugar
e la de Diego Gonçalez su fijo el mayor fue a tomar,
mesando sus cabellos e las barbas de su faz.
[...] Fijo Diego Gonçalez, a vos queria yo mase [...].
(Menéndez Pidal, 1951: 206. Ver ainda Menéndez Pidal,
1971: 423.)

Beso la cabeça con lagrimas e pusola en su lugar,
e la de Gonçalo Gonçalez su fijo el menor fue tomar,
mesando sus cabellos, faziendo duelo grande.
Fijo Gonçalo Gonçalez, a vos amava mas vuestra madre.
(*Ibid.*: 210. Ver ainda Menéndez Pidal, 1971: 425.)

O confronto de Gonçalo com o amo, e o monólogo de D. Gonçalo em relação às cabeças, confirmam-se pois mutuamente na medida em que ambos associam o primogénito à categoria de sénior e o ultimogénito à categoria de júnior, e ambos utilizam a oposição pai/mãe, paralela e equivalente à oposição pai/padrinho, para definir as posições contrárias dos dois filhos face ao pai. Os dois episódios complementam-se também mutuamente, na medida em que resulta clara da sua confrontação a bivalência invertida e simétrica destas posições: à partida preferido pelo pai por ser primogénito, Diego alinhará breve mas significativamente pelo projecto que se opõe ao da recuperação deste. Pelo contrário, à partida mais amado pela mãe que os restantes irmãos, o ultimogénito optará na sua qualidade de júnior imberbe por recuperar o pai, com quem partilha

(32) Só a 2.ª Crónica anula a pertinência desta oposição, concedendo barbas a Gonçalo e anulando o paralelismo entre ambas as sequências (Cintra, 1984: 145, 147). Nas suas duas reconstruções do «2.º cantar», Menéndez Pidal (1971: 319, 321) mantém no entanto o que, sendo ausente na 2.ª Crónica, é explicitamente enunciado na refundição da 3.ª Crónica.

aliás o nome, no que pode neste contexto ser interpretado como indicador de uma proximidade privilegiada, indissociável da alteridade da sua junioridade imberbe face à senioridade barbada do pai e do primogénito (cf. nota 37).

Eis indubitavelmente confirmada a hipótese formulada. A consideração do quarto e último episódio em que Gonçalo surge demarcado em relação ao conjunto dos seus irmãos permitir-á, por outro lado, alargar o âmbito e o alcance da comparação encetada.

Vimos que o benjamim arrastara consigo os seus maiores para uma batalha na qual todos encontrarão a morte planeada pelo tio traidor, em cuja presença os infantes subjugados são decapitados por ordem de nascença. Mortos os seis mais velhos, Gonçalo consegue ainda dar a morte a vinte mouros antes de sucumbir ele próprio aos inimigos (Menéndez Pidal, 1951: 194; 1971: 234, 235; Cintra, 1984: 142). Um romance em manuscrito da 2.^a metade do século XVI descreve seis irmãos mortos e um Gonçalo coberto por sete feridas mortais, dedicado à vingança da série de sete irmãos por si representada metonimicamente (Menéndez Pidal, 1971: 113-114). A vingança é no entanto incompleta: o infante não consegue alcançar o traidor, que se protege rodeando-se de homens de armas (*ibid.*: 339). Os dois projectos sucessivos que animam Gonçalo em terra de mouros — resgatar o pai cativo, vingar a morte dos infantes traídos — foram pois deixados inacabados. Serão afinal completados, mas por alguém que, nascido pouco após a morte de Gonçalo, se define por um movimento inverso ao deste: Mudarra, o filho bastardo de D. Gonçalo, sobre quem vale a pena determo-nos agora um pouco.

Mudarra surge como uma imagem invertida de Gonçalo. Este nasce de uma união matrimonial em Salas, é causa do encarceramento do seu pai, dirige-se a Córdova para o libertar, morre em território mouro, deixando inacabado o duplo projecto de salvação e vingança. Aquele nasce em Córdova de uma união ilícita, como consequência do encerramento do seu pai, dirige-se a Salas para conhecer este, completa em território cristão o duplo projecto de reabilitar o pai e vingar os irmãos⁽³³⁾.

(33) De acordo com a 2.^a Crónica, Mudarra foi conscientemente engendrado como futuro vingador dos irmãos (Cintra, 1984: 149). O próprio Mudarra confirma na refundição da 2.^a Crónica, face ao traidor, o sentido do seu engendramento (Menéndez Pidal, 1971: 342). Ao abandonar Córdova, manifestando as suas intenções, afirma querer conhecer o pai, e vingar a

Iniciando a sua carreira pouco depois de Gonçalo ter terminado a dele, prosseguindo os objectivos do irmão ao mesmo tempo que percorre em sentido inverso o percurso deste, Mudarra aparenta pois ser um «segundo fôlego» de Gonçalo. Com efeito, a 2.ª Crónica descreve-o como muito semelhante a este irmão, mas em maior, mais esforçado e de maior coração (Cintra, 1984: 153). Dona Sancha reconhece imediatamente Mudarra como sendo filho do marido pela sua parecença com Gonçalo (*ibid.*: 159), e D. Gonçalo confirma-o ao dizer ao seu oitavo filho enquanto o abraça: «filho Gonçallo Gonçalvez, a sua semelhança he a vossa mesma!» (*ibid.*: 160, cf. Menéndez Pidal, 1971: 352). A parecença física entre estas duas personagens é convertida pela *Estoria de los Godos* (e por um romance: *A casar va Don Rodrigo*, *ibid.*: 102-106) em identidade onomástica: pela espantosa semelhança constatada, o pai declara só poder chamar-lhe Gonçalo, e é este o nome adoptado por este filho desconhecido no acto baptismal (*ibid.*: 341). Também o traidor se lhe referirá, aquando do confronto final, como *Gonçaluillo* (*ibid.*: 342).

Há mais neste sentido. Gonçalo fora *associado* ao açor: com um açor agredira o tio nas bodas deste (Menéndez Pidal, 1951: 182-183; 1971: 210-211; Cintra, 1984: 114-115); empunhando um açor ofendera a tia no episódio da horta (Menéndez Pidal, 1951: 184; 1971: 214; Cintra, 1984: 123-124). Mudarra é *identificado* a esta ave: é Dona Sancha quem primeiro o define como um açor quando conta ao marido um sonho que teve segundo o qual uma ave provinda de Córdoba, cuja sombra os cobrirá a ambos, ferirá o traidor. D. Gonçalo assente: o sonho é verdadeiro. E ao ser anunciada a chegada de Mudarra, Dona Sancha pensa: «Deus queira que seja o açor que eu esta noite sonhava!» (Cintra, 1984: 156-157.) Finalmente, a perda do seu açor anuncia para o traidor a chegada de Mudarra: «[...] elles andando asy buscando seu açor, virõ viir dõ Mudarra Gonçalvez com mil cavalleiros que consigo tragia.» (*ibid.*: 165; Menéndez Pidal, 1971: 329). O ferimento que o traidor sofre no dia do seu casamento, provocado pelo açor de Gonçalo, prenuncia pois o ferimento mais grave que sofrerá já perto do fim da sua vida, causado pelo «açor» Mudarra. Em suma, Mudarra é Gonçalo superlativizado, *identificado* ao açor a que Gonçalo era *associado*. Completa o que o

sua prisão e a sorte dos sete infantes (*ibid.*: 325, 326); face ao pai, finalmente, revela a sua vontade de vingança (*ibid.*: 326, 327). Esta é, ver-se-á, indissociável do processo de regeneração do pai.

irmão deixara inacabado, actualiza aquilo que Gonçalo prenunciava. Estes dois irmãos constituem pois as metades complementares de um mesmo todo: um é início, o outro fim; um é causa, o outro consequência; um denuncia, o outro actualiza. Representam assim as duas dimensões complementares de um mesmo ultimogénito que se dá como missão regenerar o pai primeiro aprisionado em território mouro, e depois reduzido à indigência pelo traidor que semeia a desordem em território cristão (Cintra, 1984: 151-152, 157; Menéndez Pidal, 1971: 341).

Se resgatar o pai foi o objectivo do ultimogénito à partida definido em relação à mãe, o acto final pelo qual o velho pai é regenerado (Cintra, *op. cit.*: 156-161) amplifica esta dialéctica entre distância (inicial) e proximidade (final), na medida em que é executado pelo filho que tendo sido «colocado» à partida fora da Fronteira, procede de lá com o poder (sob forma de força física e moral, de riqueza e homens fornecidos por Almançor) necessário para vingar pai e irmãos, e resgatar aquele à indigência a que se encontrava reduzido. Mudarra — cujo nome significa a sua condição de *mulato*, isto é, ser híbrido (Menéndez Pidal, 1971: 497-502) — maximiza em suma a noção (que nos é já familiar) da deficiente integração social do ultimogénito, isto é, a sua proximidade em relação à natureza da qual provém — literalmente⁽³⁴⁾, e metaforicamente (enquanto filho duplamente bastardo) — imbuído do poder associado ao espaço não-cristão a que apelara o traidor para aniquilar D. Gonçalo e seus filhos, e que, reenviado por assim dizer pela ligação ilícita de D. Gonçalo sob a forma de um filho natural, acaba afinal por matar o traidor. Do ponto de vista do pai dos infantes, pode assim dizer-se ter sido o filho mais distante da posição de um primogénito legítimo — categoria pela qual ele expressara a sua preferência — quem lhe devolverá a prosperidade perdida, vingando no mesmo processo os sete (será porventura mais próprio dizer seis?) irmãos. Eis um eco do tema do sétimo irmão *pequeno polegar* que adquire, graças a uma estada no espaço bravo, os meios

(34) De acordo com a 2.^a Crónica, o escudeiro que Mudarra enviara à sua frente em direcção a Salas diz-lhe ser o seu pai um homem honrado. Mudarra abandona então o *monte* que andava correndo, entra numa igreja, ora e jura vingar os irmãos. Vai então ao encontro do pai (Cintra, 1984: 158). Eis eloquentemente expressa, pela associação do abandono do *monte* à penetração em espaço cristão, a assimilação do espaço não-cristão de onde provém o filho bastardo à natureza selvagem.

que, entregues ao pai, resgatarão este em relação à indigência a que se encontrava reduzido, permitindo a redefinição social do próprio ultimogénito.

*
* *

Resta sugerir que a configuração detectada na lenda dos infantes de Salas ou Lara não é um caso isolado, constituindo antes o termo mediador que permite situar os materiais portugueses examinados num vasto contexto comparativo no seio do qual adquirem um sentido insuspeitado quando examinados por si mesmos. Passo a examinar brevemente o caso do velho conde Ayméri de Narbonne e seus sete filhos, tal como dado num ciclo de canções de gesta francesa (o *Cycle des Narbonnais*) e numa variante italiana (*I Nerbonesi*), provavelmente elaborada com base em canções francesas hoje desaparecidas, estudados por J. Grisward (1981) numa perspectiva «duméziliana», e submetidos por J. C. Gomes da Silva (1981) a uma análise de cuja inspiração deriva a que segue.

Começo por sumariar os pontos, relevantes para o presente ponto de vista, presentes no ciclo francês. Num dia de Páscoa, o velho conde anuncia aos seus seis primeiros filhos que não herdarão parcela alguma do condado, devendo pois distribuir-se pelos quatro pontos cardeais da periferia (Grisward, 1981: 30-33, 61), assim rodando — e protegendo — o ponto central em que permanecerão o muito velho pai (*ibid.*: 124, 125) e o sétimo filho — cujo traço distintivo é em primeiro lugar a menoridade —, que herdará na qualidade de ultimogénito o condado (*ibid.*: 178). A decisão não é pacífica: se Bernard, o primogénito, cuja imagem de *senex* é próxima da do próprio pai (*ibid.*: 124, 148, 149, 173, 174, 180, n. 2), defende o ponto de vista deste (*ibid.*: 127, 128), a esposa do velho conde ataca-o violentamente. Trata-se para Ayméri do seu direito ao repouso no domínio que possui graças ao seu próprio valor e esforço, e de não permitir aos filhos, chegados à idade de ser armados cavaleiros, que estes dividam entre si o domínio paterno, isto é, que o subtraíam ao controlo do pai⁽⁸⁵⁾. A dispersão dos filhos pelos quatro horizontes é-lhes pois

(85) Em *I Nerbonesi* o pai declara explicitamente aos filhos: «allez gagner votre vic ailleurs et n'espérez rien du patrimoine, car ce que je possède, je le veux pour moi et pour Guibellino qui est encore un enfant.» (Grisward, *op. cit.*: 89.)

imposta como um duplo dever correspondente ao duplo direito paterno: ganhando a vida no exterior não competem com o velho pai; ocupando os quatro horizontes, protegem o centro (*ibid.*: 31, 33, 126). A contrapartida é que, idos os jovens em idade de pegar em armas, não restará ninguém para defender Narbonne, dado o conde ser demasiado velho para fazê-lo (e o ultimogénito demasiado jovem), e — insensatez suprema — não querer reconhecê-lo (*ibid.*: 107).

A diferença de pontos de vista baseia-se, pois, em diferentes estimativas do grau de senilidade do velho pai. A atitude deste ao ver como concorrentes todos os filhos capazes de assumir responsabilidades, e ao escolher para seu sucessor um filho que só anos depois o poderá vir a ser, é a de alguém que quer permanecer na vida activa por mais algum tempo. A posição da mulher é por outro lado a de quem acha insensata tal atitude. Esta virá a revelar ser a posição correcta: os mouros colocarão cerco a Narbonne logo que informados da ausência dos seis jovens, e o conde e seu sucessor revelar-se-ão impotentes para lhes fazer frente. Ayméri será assim forçado a reconhecer a razão da esposa e a sua própria decrepitude, e a pedir ajuda aos filhos, cuja reunião no campo de batalha, provindos dos quatro pontos cardeais, salvará o pai e a sua cidade (*ibid.*: 115-117).

Mas no momento em que Hermanjart expressa a sua opinião de desespero, o marido não se encontra pronto para aceitá-la. Empalidecendo, desfere-lhe uma bofetada que a derruba. Hernaut, o 4.º filho, fora de si, ameaça o pai, amaldiçoa-o e vai-se, arrastando atrás de si todos os seus irmãos (*ibid.*: 107, 108). E no entanto, quando o pai resolve testar os filhos permitindo que a mãe lhes envie riqueza, no pressuposto de que tudo recusarão e ainda sovarão os portadores se forem realmente seus filhos, é o mesmo Hernaut que o ameaçara quem tem o comportamento previsto (*ibid.*: 83, 84), cujo relato ao pai fará este dizer, rindo:

[...] je suis sûr à présent
Qu'ils sont mes fils et que c'est moi qui les ai engendrés.
Ils ne dépareront pas le lignage. (*Ibid.*: 130, n. 10.)

Assim, no ciclo francês é o filho que afronta o pai quem se revela afinal mais activamente um verdadeiro filho, tal como definido pelo próprio pai.

A variante italiana desenvolve este tema, de que na francesa apenas são conservados vestígios. As transformações registadas, pelas quais a versão italiana se apresenta globalmente mais coerente e significativa, decorrem da substituição de Hernaut como filho opositor mas digno do pai, por Namieri (= Aïmer). O confronto pai-filho passa a ter lugar na sequência de uma prova a que o pai resolve submeter os seis filhos mais velhos. No decurso desta, a noção expressa da equivalência entre Amerigo e Namieri é confirmada pela proximidade onomástica existente entre ambos (em francês: Ayméri-Aïmer — cf. nota 37), que as variantes francesas conservadas não permitem explicar uma vez que na medida em que colocam Hernaut na posição de filho opositor, não estabelecem qualquer relação particular entre Ayméri e Aïmer. Por outro lado, a maldição de Namieri pelo pai e sua expulsão para a parte selvagem do mundo, dadas como o resultado plausível do comportamento do filho no combate singular a que o pai o submetera, explicam a localização de Namieri no domínio da natureza. Nas variantes francesas, pelo contrário, esta é dada como resultado de um voto do próprio Aïmer, que nada no texto motiva ou explica. Finalmente, na variante italiana o filho assim desqualificado será o supremo salvador do pai, o que amplifica conceptualmente a relação entre o pai e o filho opositor, situando-a no plano estrutural da narrativa, enquanto as variantes francesas a reduzem a um episódio localizado.

Consideremos pois a variante italiana. Esbofeteado na corte de Carlos Magno pelo usurpador Arnould de Mayance, o conde Amerigo convoca ao chegar a casa os seus *bastardi figliuoli*, revista os seus quartos, conclui que só dois: Namieri e Guglielmo, são seus filhos (*ibid.*: 86, 87). Ordena em seguida uma prova: que cada um combata contra ele «comme envers votre ennemi mortel» (*ibid.*: 87). Os quatro primeiros filhos seguem à risca as instruções recebidas, e comportam-se honrosamente. Guglielmo, acusado pelo pai de tentar evitar a luta, derruba afinal este, partindo-lhe duas costelas. Apressa-se a pedir-lhe perdão, mas o pai beija-o e abençoa-o declarando-o seu filho verdadeiro. Quanto a Namieri, roga lhe seja dispensado o combate, pois receia matar o pai. Este acusa-o de covardia, o filho irado toma posição. Anuncia-se um combate mortal, mas Namieri manobra afinal de modo a, não ferindo o pai, desequilibrá-lo fortemente, impedindo-o de contra-atacar; o que permite a ambos terminarem incó-

lumes o confronto. Consciente da manobra do filho, o pai amaldiçoa-o:

O fils désobéissant, je te maudis parce que tu n'as pas obéi à mes ordres; et je ne veux plus que tu sois appelé plus longtemps Aïmer, mais je t'ordonne que tu te fasses appeler «le chétif» (*il cattivo Namieri*). Et je t'ordonne qu'à partir du moment où tu auras été fait chevalier, tu ne loges plus dans une ville, ni ne manges à une table dressée; tu ne devras jamais tenir terre de qui que ce soit au monde; et si tu manques à une seule de ces prescriptions, sois maudit de Dieu et de moi-même! Je veux t'imposer encore une autre obligation, je te dirai laquelle demain et ce que tu devras faire. (*Ibid.*: 88.)

Vê-se que só a prova de Namieri prometia converter-se no combate mortal preconizado pelo pai. A falta deste filho foi então a de, desobedecendo às ordens recebidas, permitir abusivamente a perpetuação de uma coexistência a que o combate deveria ter posto fim. A punição é assim a anulação do resultado da sua acção indevida, na medida em que é efectivada pela «morte» social do filho a disjunção radical⁽³⁶⁾ Ayméri // Aïmer que a morte física de um dos contendores deveria ter realizado.

Encontramo-nos pois perante uma grande proximidade entre o pai e um dos filhos — simbolizada num registo onomástico pela quase homonímia entre ambos⁽³⁷⁾ —, que Amerigo pretende anular radicalmente. É testemunho adicional desta proximidade

⁽³⁶⁾ É com efeito este o sentido do sobrenome que o pai lhe impõe ao proibir-lhe o uso do nome pelo qual a proximidade entre ambos é manifesta (cf. Grisward, *op. cit.*: 155, 168, n. 63, 191, 196-197).

⁽³⁷⁾ Cf. Gomes da Silva (1989: 224-225). É de notar que a epopeia castelhana exprime por meio de uma sobreposição onomástica a afinidade fundamental em relação ao pai do filho que, sendo à partida situado numa posição mais distante, revelará afinal ser o mais próximo. A epopeia francesa exprime por meio de uma proximidade onomástica a afinidade fundamental (em relação ao pai) do filho que, sendo à partida situado numa posição de excessiva proximidade, será por outro lado relegado à posição de «último dos últimos». Utilizado em perspectivas inversas mas complementares, no seio de um modelo globalmente coerente, o recurso à aproximação onomástica significa pois, em ambos os casos, uma afinidade fundamental entre os homónimos.

privilegiada o facto de não ser a Guglielmo, abençoado e beijado como filho verdadeiro, que o pai confia a missão de vingá-lo, *apesar de aquele lho ter proposto (ibid.: 86)*; mas sim ao filho maldito, na própria ocasião em que confirma a maldição deste (*ibid.:* 89), expelindo-o para as franjas exteriores do universo cultural. Assim, no próprio momento em que opera entre si e o seu filho uma disjunção radical sobre o eixo natureza-cultura, o pai pode expressar a sua ligação privilegiada a este. Inversamente, só após se ter reconhecido velho e inadequado durante o cerco mouro a Narbonne (*ibid.:* 168, 159); isto é, após ter reconhecido entre si e o filho que o salva à cabeça de um bando de jovens a distância implicada na oposição *senex/bachelor*, pode Amerigo pedir perdão a Namieri, e declarar-se pronto a reintegrá-lo no universo cultural do qual o excluía. A conjunção excessiva entre Amerigo e Namieri é pois aquela entre o jovem filho adulto situado mais próximo do pai — que a este título assume a posição que é no ciclo francês (de modo mais indefinido) a do colectivo dos seis irmãos mais velhos (cf. nota 39) —, e um pai que recusa o estatuto de velho e como tal não pode admitir a concorrência daquele.

A conjunção exclusiva em Narbonne de um pai demasiado velho e de um ultimogénito demasiado jovem revelara-se insustentável: cercada a cidade, Amerigo fora derrubado numa sortida contra os sitiantes. Ghibellino salvava-o bravamente, mas fora capturado e crucificado pelos mouros, e finalmente recuperado pelos seus. No entanto o drama do cerco prolongara-se, até que a chegada de Namieri à cabeça do seu bando de *bachelers (ibid.:* 199) convertera em vitória a iminente derrota final dos cristãos (*ibid.:* 122). É pois aquele colocado pelo pai fora do domínio da cultura, entre mouros na parte selvagem do mundo, quem restaura o velho pai e restabelece a ordem no universo cultural ameaçado, e quem, preenchendo a descontinuidade finalmente reconhecida entre o pai muito velho e Ghibellino muito jovem, torna possível a sucessão atempada deste.

A lenda castelhana dos infantes de Salas e o ciclo francês convergem pois no que respeita à concepção da relação entre o pai cujo declínio lhe não permite mais conter a desordem crescente no universo cultural equiparado ao território cristão, e um filho que, colocado pelo pai muito próximo da natureza (no exterior de tal território), regressa a fim de restabelecer a ordem, restaurar o pai, e, como mediador entre este e o mais jovem filho

de uma série de sete⁽³⁸⁾, assegurar a sucessão deste àquele⁽³⁹⁾. Em ambos os casos, a regeneração num período de desordem causada pela manutenção em funções de um velho pai incapaz implica pois uma vertente «natural» que corresponde à contenção da desordem por meios violentos, e uma outra «cultural», relativa à substituição ordenada do velho (pai) pelo (filho mais) novo. Encarnam a segunda Gonçalo e Ghibellino, sétimos filhos nados e criados em território cristão e que dele saem numa tentativa fracassada de salvar o pai, que prefigura a actuação decisiva dos representantes da primeira vertente: Mudarra e Namieri, a quem se deverá a conversão da degeneração corrente numa regeneração que passa pela sucessão pai-ultimogénito de uma série de sete. A principal diferença entre as duas lendas refere-se pois ao facto de numa o filho salvador que provém do espaço selvagem ser (assimilado a) o ultimogénito e na outra ser o protótipo do filho adulto sentido como rival do pai. Mesmo esta diferença é, no entanto, como veremos (*infra*, p. 140), um efeito de simetria no seio de um mesmo modelo olhado a partir de perspectivas complementares.

As epopeias castelhana e francesa dissociam pois analiticamente os dois traços distintivos básicos — desclassificação, ultimogenitura — que a figura do ultimogénito excedente sintetiza em Portugal. Por outro lado, situam numa dimensão social o pro-

(38) No caso castelhano, o filho que provém do exterior para salvar o pai é assimilado ao sétimo filho antes de ser designado sucessor. Assim, é pelo poder derivado da sua proximidade em relação à natureza que pode salvar o pai; e é enquanto «7.º filho» («Gonçalo») superlativizado, isto é, no auge das suas potencialidades, que sucede ao pai. No caso francês, o filho salvador tem essencialmente a mesma dupla função: provém da parte selvagem do mundo para salvar o pai; e em seguida colmata, pela sua presença ao lado deste, o hiato entre o pai demasiado velho e o sétimo filho demasiado jovem, até que este, na plena posse das suas capacidades, possa suceder e assim completar o processo de regeneração.

(39) Embora os materiais veiculados por Grisward não permitam estabelecer, com a precisão possível a partir da lenda espanhola, as posições relativas invertidas dos primogénito e ultimogénito em relação ao pai, tal oposição é veiculada nas variantes francesas como o colectivo dos seis mais velhos expulsos e finalmente salvadores do pai, face ao ultimogénito sucessor. Na variante italiana Namieri concentra em si a oposição de «bloco primogénito» face ao ultimogénito: é aquele que se situa muito próximo do pai (sendo por isso desclassificado), face ao que se situa mais distante do pai (sendo por isso escolhido como sucessor); é quem salva o pai (e o ultimogénito), concentrando deste modo em si a função que no ciclo francês é atribuída aos seis mais velhos.

cesso de regeneração protagonizado por um primogénito (e um) desclassificado, que em Portugal é enunciado numa dimensão individual (capacidades curativas dos sétimos filhos) e familiar (o *polegarzinho* viabiliza a sua família no mesmo processo pelo qual redefina nela a sua própria posição).

Um episódio do *Mahābhārata*, também interpretado a partir de perspectivas diferentes por Grisward (*op. cit.*, seguindo Dumézil, 1986c) e Gomes da Silva (*op. cit.*), revela-se apropriado para encerrar a série de textos examinados, dado por um lado remeter directamente à variante precedente (o ciclo dos Narbonenses); e por outro lado reenviar duplamente, mediante uma confluência e uma oposição correlativas, ao nosso ponto de partida (sintetizando, como o fazem os materiais portugueses examinados, as duas dimensões da função de regeneração na pessoa de um ultimogénito; mas elevando a uma dimensão cósmica o processo de regeneração levado a cabo por este).

Na sequência de uma série de acontecimentos que revelam, como o mostrou Gomes da Silva (*op. cit.*: 223), «um momento da história do universo, caracterizado pelo enfraquecimento da ordem (do *dharma*) [...]», o rei Yayāti casa com Devayānī, filha do poderoso brâmane Kāvya Usanas, aquele que é dotado do poder de manipular «à son gré, l'accélération ou le reversant, le cours normal de l'âge.» (Dumézil, 1986c: 194). Ao ratificar este casamento, Kāvya realiza no entanto uma advertência explícita em relação à atitude que o seu genro deverá manter em relação a Śarmisthā, filha do rei dos demónios e escrava da sua própria filha:

[...] you should always respect, king, this Śarmisthā [...], and never call her to your bed. (Buitenen, 1980: 187.)

Yayāti cumpre a sua palavra durante o tempo necessário para fazer dois filhos à sua mulher brâmane. Mas, solicitado por Sarmisthā, que se auto-elegera como segunda esposa, escolhendo-o para marido como só as *ksatriya* podem fazer (Dumézil, 1986b: 73-74), o rei acaba por engendrar nesta três crianças (Buitenen, *op. cit.*: 187-190). Indignada, Devayānī queixa-se ao pai em termos que não deixam dúvidas sobre as implicações do que não é de modo algum redutível a um drama conjugal:

Lawlessness has won over Law, the world is upside down! I have been overreached by Śarmisthā [...]!

[...] This king is reputed to know the Law [...]! He has transgressed the limit, Kāvya, I tell you that! (*Ibid.*: 190, 191.)

Kāvya Uśanas impõe então ao género a decrepitude associada a uma velhice invencível. Esta pode no entanto, concede, ser transferida provisoriamente para um dos filhos de Yayāti que aceite recebê-la; em troca do que, sucederá ao pai, terá longa vida, será famoso e rico em progenitura (*ibid.*: 191).

O rei dirige-se então sucessivamente aos seus cinco filhos (dois pela mulher brâmane e três pela escrava desta), propondo a cada um assumir durante mil anos a sua velhice e culpa para que ele próprio possa, durante este período, satisfazer os seus sentidos. A excepção de Pūru, ultimogénito filho da escrava, todos recusam, e são conseqüentemente amaldiçoados e expulsos (*ibid.*: 191-193); expulsos para a periferia não-*ārya*, sendo o centro, futuro reino dos Pāndava, reservado ao filho afeiçoado (cf. Dumézil, 1986c: 258-264).

A semelhança em relação ao episódio homólogo de *Les Narbonnais* é evidente: o bloco de filhos mais velhos, que se assumem como rivais do velho pai em relação a uma juventude a que este pretende mas que não possui, são expulsos para a periferia, só o ultimogénito — aquele que não se assume como rival — sendo conservado no centro com o próprio pai⁽⁴⁰⁾. É no entanto mais sugestivo, do ponto de vista que é aqui o meu, o reencontro em Pūru do poder regenerador de alguém definido pela sua proximidade à natureza (trata-se do filho de uma mulher desclassificada, gerado à margem da lei tal como definida, num período de crise, por Kāvya), e da posição de ultimogenitura numa série de irmãos. Ora, tal como deduzido em relação à figura portuguesa do ultimogénito excedente que realiza esta mesma síntese, é Pūru quem se vê afinal reclassificado numa posição de proximidade essencial em relação ao pai:

[...] a função social de Yayāti, o pai senil, acaba por se confundir momentaneamente com a de Pūru, o ultimogénito. Tendo recebido [...] a velhice do pai (que

(40) «All the country between the Ganges and the Yamunā is yours. You shall be king in the middle of the earth, your brothers shall rule the outer regions.» (Buitenen, 1980: 197). Grisward (*op. cit.*: 30-114) explica esta homologia com base na perspectiva genética de Dumézil.

então recupera a juventude), Pūru acede ao lugar de Yayāti que, por seu turno, deverá ocupar o lugar que aquele deixou livre. (Gomes da Silva, *op. cit.*: 223.)

Como nas restantes variantes examinadas, esta proximidade essencial é afirmada no contexto de uma oposição marcada entre primogénito e ultimogénito, definida em relação ao pai, no âmbito da qual as posições relativas são invertidas. No acto pelo qual expulsa o bloco dos cinco primogénitos para a periferia, Yayāti diz a Yadu, primogénito e representante destes: «thy children shall never be kings.» (Roy, 1972: 183). A Pūru dirá pelo contrário, mesmo antes de ouvir a sua resposta: «O Pūru, my youngest son! But thou shalt be the first of all!» (*ibid.*: 184). E mais tarde, ripostando às objecções levantadas pelas quatro *varṇa* quanto à sucessão do ultimogénito em detrimento do primogénito:

All ye classes led by the brahmins, listen to my word! The reason that I cannot in any way give the kingdom to the eldest son is that Yadu, the eldest, did not heed my behest. The strict do not heed him a son who is contrary to his father. He is a son who does as his father and mother say [...]. Yadu has disdained me; and so have Turvaṣu, Druhyu, and Anu shown their deep disdain for me. Pūru did my behest. He, the youngest, has earned special honour as my heir, for he bore my old age. Like a true son, Pūru did my pleasure [...]. Thus I implore you that Pūru be consecrated to the kingdom. (Buitenen, 1980: 194. Cf. Roy, 1972: 186.)

Uma outra versão confirma ser a oposição entre as atitudes do primogénito (ao qual são associados os restantes irmãos) e do ultimogénito, em relação ao pai, o aspecto fulcral do problema.

[...] Yayāti [...] had five sons [...], and the eldest of them was the mighty Lord Yadu. The youngest, Pūru, [...] was born from Śarmisthā [...]. Yadu [...] was the son of Devayānī [...]. The founder of the Yādavas, strong and esteemed for his bravery, despised the baronage, being full of pride and slow of wit. Befuddled by his pride and his strenght, he did not abide by his

father's command — this unvanquished prince despised his father and brothers. Yadu grew mighty on four-cornered earth and after subjugating the kings dwelled in the City of the Elephant. His father, Yayāti Nāhusa, in fury cursed his son, [...] and cast him from the kingdom. Yayāti in his rage also cursed those sons of his who had followed their brother, so proud of his strength. That best of kings thereupon installed his youngest son Pūru, who took his orders obediently, in the kingdom. Thus even an eldest son is not born to kingship if he is prideful, while the youngest are born to be kings by their deference to their elders. (Buitenen, 1978: 458-459.)

Tomadas em conjunto, as duas versões dos eventos que levarão Pūru a suceder em vez de Yadu afirmam pois que um primogénito que recusa ceder ao pai a sua juventude afirma-se como competidor deste (ou que um primogénito competidor disputará ao pai o privilégio da juventude, não lhe cedendo a sua); e que ao constituir-se em relação ao velho pai em «résERVE de vitalité» (Dumézil, 1986c: 264), o ultimogénito viabiliza ao contrário a sua posição de sucessor. O primogénito é pois um rival (e não cede a juventude). Pelo contrário, o ultimogénito cede a sua vitalidade ao pai, logo confere-lhe uma continuidade que é o contrário do que seria de esperar de um rival.

Em suma: definido pelo seu direito ao trono e a suceder na linhagem, o primogénito, adulto, afirma-se como rival do pai, e é conseqüentemente excluído por este. Definido como duplamente oposto àquele que se situa mais próximo do pai, o ultimogénito à partida desqualificado assume-se como o anti-rival do pai, e é conseqüentemente consagrado sucessor por este. Neste processo, é afirmada uma proximidade notável entre Yayāti e Pūru: num primeiro momento o pai «é» o ultimogénito (que por seu lado «é» o velho pai), vendo prolongada graças à cedência da vitalidade por este, a sua vida individual. Num segundo momento, Pūru assume literalmente como jovem sucessor as funções que o velho pai lhe transmite afinal, completando um ciclo de regeneração social e cósmica (sobre o que, ver Gomes da Silva, *op. cit.*).

Ordenemos agora os resultados obtidos a partir da hipótese colocada a partir dos materiais portugueses examinados, representada no quadro seguinte:

	Pai(s)	
	Posição inicial	Posição final
Primogénito(a) ...	+	-
Ultimogénito(a) ...	-	+

A lenda castelhana, ligada ao ciclo português examinado (*supra*, pp. 115-119) com o qual partilha a armadura utilizada ⁽⁴¹⁾, confirma plenamente este modelo. Dissocia no entanto (relacionando-as respectivamente a duas dimensões complementares de uma função global de regeneração) as situações de ultimogenitura e de desclassificação social sintetizadas em Portugal na personagem do ultimogénito excedente, dissociando a própria figura do ultimogénito. Este apresenta-se desde logo como uma personagem complexa que constitui, nas suas duas fases e dimensões, a peça fulcral de toda a intriga. Corresponde a isto uma acentuação dos seus modos de relação ao pai: face a um primogénito moderadamente próximo, e afinal moderadamente distante do pai, o ultimogénito cumula a *máxima distância* e a *máxima proximidade* face a este. É com efeito por um lado definido como o preferido da mãe; e é no ponto da sua carreira em que mais se

(41) Encontra-se com efeito em ambos os casos uma armadura equivalente, assente na oposição pai/padrinho como referência da relação de bivalência simétrica e invertida que mantêm entre si o primogénito e o ultimogénito. Assim, na lenda castelhana, resulta do confronto entre os episódios do discurso fúnebre pronunciado por D. Gonçalo e da discussão de Gonçalo com o aio, o sistema de equivalências seguinte: [(pai: padrinho) :: ((primogénito = ultimogénito) : (ultimogénito = primogénito))]. Por outro lado e relativamente a Portugal, decorre da comparação dos contos examinados com o costume de fazer o irmão mais velho ser padrinho do mais novo, o sistema de equivalências seguinte: [(pais: padrinhos sobrenaturais) :: ((primogénito-a = ultimogénito-a) : (ultimogénito-a = primogénito-a))].

afasta da posição de primogénito legítimo, pela qual o pai manifestara a sua preferência (isto é, enquanto Mudarra), que completa — literalmente — o caminho de aproximação a este. Por outro lado, define-o uma homonímia (que sugere uma proximidade essencial (cf. nota 37) em relação ao pai, e uma intenção nunca desmentida — e finalmente realizada — de resgatar este à ignomínia, numa acção globalmente qualificável de regeneradora. Ou seja:

	Pai	
	Posição inicial	Posição final
Primogénito	+	-
Ultimogénito	--	++

O ciclo dos Narbonenses mantém por seu lado (na versão italiana) a dissociação afirmada pela lenda dos infantes de Salas entre duas situações associadas a duas fases de um processo global de regeneração: um filho colocado *fora* contém a degeneração; um ultimogénito (de uma série de sete) assegura a regeneração. Mas ao contrário da lenda ibérica, o ciclo dos Narbonenses toma como foco do seu interesse o tema da proximidade excessiva entre um pai e o conjunto dos filhos adultos, ou o representante destes. Desde logo, a desclassificação que define o filho salvador não é mais do que o resultado do movimento pelo qual uma conjunção excessiva é convertida numa disjunção radical. A lenda francesa e a castelhana encontram-se pois numa relação de simetria invertida. Na primeira o primogénito, quase homónimo do pai, situado em relação a este numa posição de proximidade intolerável e relegado à posição de «último dos últimos», resgatará a partir desta posição o velho pai e a sua cidade, permitindo a renovação pela sucessão do ultimogénito moderadamente relacionado ao pai (a definição da sua distância e proximidade sucessivas deste em relação ao pai deriva de um critério meramente negativo: é por ser jovem — o mais jovem, logo não-rival — que é nomeado sucessor). Na lenda castelhana, pelo contrário, o ultimogénito, na fase em que se encontra mais longe da posição de um primogénito legítimo, é levado a salvar o pai, e conseqüentemente é assimilado ao homónimo deste, e conduzido à posição de sucessor, que seria à partida a do primogénito (que era por sua vez moderadamente

relacionado ao pai, na proximidade inicial como no distanciamento).

Na lenda francesa a desclassificação regeneradora é pois o contraponto da conjunção ameaçadora (para o pai) de um filho — (representante de) primogénito(s) — que é, em suma, sucessivamente *o mais próximo e o mais distante*.

	Pai	
	Posição inicial	Posição final
Primogénito	++	--
Ultimogénito	-	+

Finalmente, o romance de Yayāti sintetiza os dois pontos de vista procedentes. Por um lado, o filho à partida mais próximo do pai (é primogénito e sucessor) afirma-se como rival deste, e é como tal desqualificado e expulso para a periferia (assim como o bloco dos mais velhos que ele conduz e representa). Isto é, a uma proximidade definida como excessiva segue-se uma distância radical. Por outro lado, do ponto de vista simétrico e inverso, o ultimogénito à partida desqualificado, e como tal mais distante da posição de um primogénito nascido de uma união matrimonial regular, assume-se de livre vontade como regenerador do pai, num processo de redução drástica da distância anterior entre ambos, e será conseqüentemente sucessor. Isto é, a uma distância máxima inicial segue-se uma conjunção essencial.

Este episódio do *Mahābhārata* conjuga pois os dois pontos de vista a partir dos quais cada uma das duas gestas anteriormente examinadas privilegiava uma das dimensões do sistema de relações deduzido a partir de um modo excepcional de apadrinhamento dado em Portugal. Deste ponto de vista, o romance de Yayāti surge como uma superlativização global deste mesmo sistema:

	Pai	
	Posição inicial	Posição final
Primogénito	++	--
Ultimogénito	--	++

III

A ordenação que precede permite concluir encontrarmos-nos perante quatro transformações de um modelo único, subjacente às diversas permutações criativas que o actualizam sob aparências diversas. Estas ganham pois sentido a partir da sua confrontação recíproca, na medida em que por este meio possa ser precisada a lógica global da qual cada uma é apenas uma aplicação possível. É assim que o alinhamento do(s) primogénito(s) pelo padrinho (por oposição ao pai) na lenda castelhana, e o recrutamento do irmão mais velho como padrinho do mais novo (logo, como compadre do pai) na prática social em Portugal, são apenas manifestações possíveis, entre muitas outras, da concepção mais genérica de uma quase homologia dada *a priori* entre pai e primogénito — pela qual este é pois um «paizinho» —, indissociável de uma reserva irreduzível que é afinal a existente entre o pai e o padrinho (ou «paizinho») de uma criança dada (cf. Vaz da Silva, *op. cit.*).

Um modo excepcional de apadrinhamento deparado em território português reflecte pois, com a maior coerência mas no modo implícito, uma concepção que nada deve aos critérios pelos quais tem vindo a ser definida uma «área arqueo-cultural» indo-europeia, no seio da qual o imperativo metodológico de estabelecer gradualmente o campo comparativo a partir de contextos culturais próximos em termos histórico-geográficos, em direcção aos mais longínquos, me levou neste esboço de exercício comparativo a escolher os materiais examinados.

Nos textos épicos examinados, um processo corrente de degeneração ou desordem progressiva é travado por um elemento socialmente *menor* — ultimogénito (e-ou) desclassificado ou desqualificado, isto é, situado no domínio da natureza ou muito perto das franjas exteriores do domínio da cultura —; que graças a um poder «natural» restitui a ordem (que é, ao nível dos indivíduos, a saúde e ou a juventude), permitindo a regeneração indispensável. O processo de degeneração é sempre em primeiro lugar o de um indivíduo, mas nas epopeias examinadas a degenerescência do velho pai implica, e-ou expressa, uma desordem mais global, que é a do próprio universo cultural, e mesmo (na Índia), a do universo cósmico. A indispensável regeneração atribuída a um ultimogénito (e a um) desclassificado é assim na verdade uma

reciclagem (sociocultural, cósmica), enunciada num código sociológico sob forma de substituição do velho (pai) pelo (filho mais) novo.

Na medida em que comungam desta concepção de carácter cíclico, reduzindo-a à sua expressão mínima — isto é, ao plano dos indivíduos e das relações familiares —, os materiais portugueses examinados surgem como uma variante da mesma quando «amplificados» por comparação a casos que, indubitavelmente homólogos, se revelam mais explícitos. Assim, é pela consideração de dados exógenos em relação ao contexto etnográfico português que se torna possível delinear mais claramente uma imprecisa e multiforme representação simbólica, mediante a qual fora entretanto restituída a materiais «folclóricos», aparentemente díspares e heteróclitos, parte da sua coerência implícita.

BIBLIOGRAFIA

BELMONT, Nicole

- 1984 «Mythe et folklore. A propos du conte français T. 713: 'la mère qui ne m'a pas porté mais m'a nourri'», in: *Le conte, pourquoi, comment?, actes des journées d'études en littérature orale: Analyse des contes — problèmes de méthodes*, Paris, 21-26 mars 1982, Éditions du C. N. R. S. (pp. 379-392).

BOUTELLER, Marcelle

- 1970 «Tradition folklorique et 'parentés parallèles'», in: *Échanges et communications — mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, vol. I (pp. 151-168), Paris, Mouton-La Hague.

BLOCH, Marc

- 1983 *Les rois thaumaturges — étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, NRF Gallimard («Bibliothèque des Histoires»), 3.^a edição corrigida, 542 pp.

BRAGA, Teófilo

- 1987 *Contos Tradicionais do Povo Português*, vol. I, Lisboa, Publicações D. Quixote («Portugal de Perto»), 280 pp.

BUCK, Carl Darling

- 1949 *A Dictionary of Selected Synonyms in the principal Indo-European Languages — a contribution to the history of ideas*, Chicago, the University of Chicago Press, XVII+1515 pp.

BUITENEN, J. A. B. Van

- 1978 *The Mahābhārata, 4: The Book of Virāta; 5: The Book of the Effort*, Chicago, the University of Chicago Press, X+572 pp.
- 1980 *The Mahābhārata, 1: The Book of Beginning*, Chicago, the University of Chicago Press, 2.ª edição, XVII+492 pp.

CINTRA, Luís Filipe Lindley

- 1983 «Introdução» a: *Crónica Geral de Espanha de 1344 — edição crítica do texto português*, vol. I, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, reedição fac-similada da edição de 1951, DXCIX pp.
- 1984 *Crónica Geral de Espanha de 1344 — edição crítica do texto português*, vol. III, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, reedição fac-similada da edição de 1961, XIV+454 pp.

CLAVERIE, E.; LAMAISON, P.

- 1982 *L'impossible mariage — violence et parenté en Gévaudan 17^e, 18^e et 19^e siècles*, Paris, Hachette («La Mémoire du Temps»), 361 pp.

COELHO, Francisco Adolfo

- 1881 «Materiaes para o estudo das festas, crenças e costumes populares portugueses», in: *Revista de Ethnologia e Glottologia*, fasc. IV (pp. 145-208).
- 1883 «Ethnologia: as supestições portuguesas», in: *Revista Scientifica*, I (pp. 512-578).
- 1985 *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Publicações D. Quixote («Portugal de Perto»), 290 pp.

DELARUE, P., e TENEZE, M.-L.

- 1977 *Le conte populaire français*, tome II, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, 731 pp.

DUMÉZIL, Georges

- 1986a *Loki*, Paris, Flammarion («La Nouvelle Bibliothèque Scientifique»), 2.ª edição refundida, 261 pp.
- 1986b *Mythe et épopée I — l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, NRF Gallimard («Bibliothèque des Sciences Humaines»), 5.ª edição, 663 pp.
- 1986c *Mythe et épopée II — types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris, NRF Gallimard («Bibliothèque des Sciences Humaines»), 4.ª edição, 412 pp.

GOMES DA SILVA, José Carlos

- 1989 «Da Ciclicidade nas Representações Simbólicas», in: *Estudos de homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia/INIC, pp. 219-235.

GRISWARD, Joël H.

- 1981 *Archéologie de l'épopée médiévale — structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le cycle des Narbonnais*, Paris, Payot («Bibliothèque Historique»), 341 pp.

HÉRITIER, Françoise

- 1981 *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil — Gallimard («Hautes Études»), 205 pp.

LEITE DE VASCONCELOS, José

- 1910 *Ensaíos Etnográficos*, vol. IV, Lisboa, Livraria Clássica Editora.
- 1938 *Opúsculos*, vol. V; Etnologia (parte I), Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- 1963 *Contos Populares e Lendas*, vol. I (coordenação de A. da Silva Soromenho e P. Caratão Soromenho), Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 702 pp.
- 1966 *Contos Populares e Lendas*, vol. II (coordenação de A. da Silva Soromenho e P. Caratão Soromenho), Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 911 pp.
- 1979 *Teatro popular português*, vol. II (Profano) (coordenação e notas de A. Machado Guerreiro), Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 484 pp.
- 1980 *Etnografia Portuguesa*, vol. VII (organizado por M. Viegas Guerreiro, com a colaboração de A. da Silva Soromenho e P. Caratão Soromenho), Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, XVIII+644 pp.
- 1982 *Etnografia Portuguesa*, vol. V (organizado por M. Viegas Guerreiro, com a colaboração de A. da Silva Soromenho e P. Caratão Soromenho), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, I+708 pp.
- 1985 *Etnografia Portuguesa*, vol. IX (organizado por M. Viegas Guerreiro, com a colaboração de A. da Silva Soromenho e P. Caratão Soromenho), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, XVI+722 pp.
- 1986 *Tradições Populares de Portugal* (organização e apresentação de A. Viegas Guerreiro), 2.^a edição revista e aumentada, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda («Temas portugueses»), 339 pp.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1971 *L'homme nu*, Paris, PLON, 688 pp.
- 1985 *La potière jalouse*, Paris, PLON, 314 pp.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón

- 1951 *Relíquias de la Poesía Épica Española*, Madrid, tip. da Editorial Espasa-Calpe, LXXVIII+292 pp.
- 1971 *La Leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid, Espasa-Calpe, 3.^a edição aumentada, 613 pp.

PEDROSO, Zófimo Consigliari

- 1984 *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, ed. Vega («Outras Obras»), 2.^a edição revista e aumentada, 368 pp.
- 1988 *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa, e outros escritos etnográficos* (prefácio, organização e notas de João Leal), Lisboa, Publicações D. Quixote («Portugal de Perto»), 420 pp.

PERRAULT, Charles

1977 *Contes de ma mère l'Oye*, Paris, Gallimard («Folio Junior»), 191 pp.

ROY, Pratap Chandra

1972 *The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, vol. I (Adi Parva), New Delhi, Munshiram Manoharlai, 3.ª edição melhorada, 455 pp.

SAINTYVES, Pierre

1987 *Les contes de Perrault et les récits parallèles (leurs origines)*, Paris, Éditions Robert Laffont («Bouquins»), pp. 15-494 (1.ª edição: 1923).

THOMPSON, Stith

1981 *The types of the folktale — a classification and bibliography*, F. F. Communications, vol. LXXV, n.º 184, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica (2.ª revisão), 588 pp.

VAZ DA SILVA, Francisco

1989 «Aspectos do compadrio», in: *Estudos de Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia/INIC, pp. 861-898.

VEIGA DE OLIVEIRA, Ernesto

1959 «Aspectos do Compadrio em Portugal», in: *Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Lisboa, 1957 (pp. 154-169).