

TITO CARDOSO E CUNHA (\*)

ANÁLISE ESTRUTURAL DOS CONTOS POPULARES  
PORTUGUESES:  
HIPÓTESES E PRIMEIROS RESULTADOS. II (\*\*)

5. *A Gata Borracheira*

Concluindo estas primeiras tentativas de analisar estruturalmente a cultura popular portuguesa através dos seus contos e lendas e continuando a apoiar-nos na metodologia proposta por Claude Lévi-Strauss (o que significa que colocamos provisoriamente de lado outro tipo de análises não especificamente etnológicas), escolheremos para objecto do nosso trabalho o ciclo VIII da colectânea de J. Leite de Vasconcelos intitulado: «A Gata Borracheira». (1) Trata-se de um dos temas mais largamente conhecidos e ainda hoje utilizados na literatura ou no cinema. (2) É também um dos mais antigos, registando a sua primeira versão na China do sec. IX A. C.. (3) Mas

---

(\*) Assistente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Coimbra.

(\*\*) Este texto foi elaborado no âmbito de uma investigação colectiva cuja primeira parte, da autoria de Brigitte Cardoso e Cunha, Joaquim Ramos de Carvalho e Manuel Augusto dos Santos Rosa, foi publicada no n.º 2 da *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Setembro — Dezembro, 1978). Apresentamos hoje a análise de mais um ciclo de contos — A Gata Borracheira — assim como algumas breves considerações finais referentes a todo o trabalho efectuado.

(1) *Contos populares e lendas*. Coligidos por J. Leite de Vasconcelos. Vol. 11. Coimbra, por ordem da Universidade, 1969, pp. 201-298.

(2) Sobre o tema da Gata Borracheira (Cendrillon) na literatura infantil cf. Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*. Paris, Robert Laffont, 1976, p. 296 sgs.

(3) *Id., ibidem*.

não é nem a sua origem nem a sua antiguidade que nos interessarão, mas antes a sua presença na estrutura cultural portuguesa atestada pelos contos populares.

Na colectânea de Leite de Vasconcelos o ciclo da Gata Borracheira é um dos mais homogêneos, agrupando um conjunto de 28 textos (do Conto 529 ao C. 556). Essa homogeneidade permite-nos, de imediato, encarar a maior parte dos textos como variantes, mais ou menos diferenciadas, de um número restrito de temas.

Foi assim que começámos por agrupar, à semelhança do que foi feito na primeira parte deste trabalho, os contos em torno dos temas mais imediatamente aparentes. É assim que é possível delimitar uma primeira série, que designaremos por *Pele de Burro* e que agrupará os contos 529, 531, 536, 552, 554 e ainda o C. 202, retirado do ciclo V: «Entes sobrenaturais» (vol. I, p. 367), mas que apresenta características muito mais próximas desta série, como teremos ocasião de verificar.

Uma segunda série, *A Gata Borracheira*, agrupa os contos 530, 533 (com exclusão da segunda parte, que pertence a outro tema), 534, 535, 537, 538, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 550, 551.

Os contos 548, 549 e 553, não incluídos em nenhuma destas séries, terão, no entanto, um papel a desempenhar como se verificará no decorrer da análise.

Outros dois temas estão presentes no ciclo V de Leite de Vasconcelos: são eles o da *Bela Adormecida* (contos 532 e 547) e o da *Brança de Neve* (C. 539). Embora relacionados com aqueles que utilizámos, a sua estrutura e problemática afasta-os o suficiente para que os possamos pôr provisoriamente de lado, além de que as variantes recolhidas são escassas e oferecem assim uma restrita base de trabalho.

Finalmente o C. 556 foi excluído por ter sido recolhido em Bissau, no seio de uma outra cultura, se bem que a sua origem possa ser portuguesa.

Embora, como teremos ocasião de demonstrar, a estrutura latente seja a mesma em ambas as séries, uma primeira observação permite detectar dois temas manifestos que as diferenciam. Na primeira série (*Pele de Burro*) a história parte de uma tentativa de incesto entre Pai e Filha; na segunda série (*Gata Borracheira*) trata-se da rivalidade entre enteada e madrasta que envia aquela para o monte a guardar animais ou então — é ainda uma outra possibilidade — a mesma oposição entre a madrasta e a enteada conduz esta ao moínho das Fadas ou dos Ladrões.

Em cada um dos casos começaremos por utilizar uma das variantes, que tomaremos por modelo ou conto de referência, tentando, a partir daí, analisar os restantes da série.

## I

## C. 529 — PELE DE BURRO

Um rei, que vivia muito feliz, tinha um burro, cuja cama aparecia pela manhã coberta de moedas de ouro.

O rei enviuvou e quis casar com a filha. Esta recusa, e, para vir adiando a resolução do rei, pede-lhe, sucessivamente, por conselho de uma fada, vestidos da cor do tempo, da cor da lua, da cor do sol, e por fim, a pele do burro. Vestida com ela a princesa foi bater a uma quinta para servir nela; aí guardava carneiros, porcos, toda suja.

Um dia, em que estava muito bem vestida no seu quarto, foi vista pelo príncipe. Este adoeceu e disse que queria que Pele do Burro, a princesa, lhe fizesse um pastel; ela fê-lo e deixou nele um anel pequenino. Depois apregou-se que o príncipe casaria com a menina a quem servisse o anel. Tendo vindo à prova muitas, veio também Pele de Burro, com quem o príncipe casou.

Como todos os outros contos deste ciclo (4), no princípio e no fim da história deparamos com o mesmo acontecimento: um casamento. No princípio, o casamento dos pais da heroína e no fim o casamento desta com um príncipe ou rei. Ambos são «muito felizes»: a conjugação perfeita.

Não tarda porém que a disjunção surja no seio da aliança: normalmente é a mãe que morre e o pai que fica viúvo. Esta quebra da aliança matrimonial significa, para a filha, a disjunção, e a conseqüente perturbação e desequilíbrio em termos de filiação (5). Como que para reparar esta perda, o rei decide casar com a filha, mas esta recusa.

O interesse deste conto, que nos serve aqui de ponto de partida, é precisamente o de nos confrontar, logo de início, com o tema do incesto e da sua recusa. O que nos introduz, de imediato, a uma questão fundamental e orientadora de toda

(4) Quando isso não acontece, como no C. 544, há pelo menos algo de compensador: a heroína fica mais rica.

(5) Todos estes termos — aliança, consanguinidade e filiação — empregamo-los aqui, naturalmente, no sentido preciso em que a etnologia os emprega para estudar o domínio do parentesco, isto é «aliança designando o casamento como relação entre o marido e mulher, e consanguinidade as relações de filiação ou de germanidade (entre irmã(os)s ou ainda, por outras palavras e citando Marc Auge, *Os domínios do parentesco*. Lisboa, Ed. 70, 1978, p. 19: «...a filiação é o princípio de constituição e de organização interna de cada grupo de parentesco, enquanto as alianças (o parentesco por alianças matrimoniais) são o princípio da organização das relações externas entre os diferentes grupos».

a nossa análise. Trata-se, com efeito, de uma regra básica, a da proibição do incesto, sobre a qual se edifica todo e qualquer edifício social <sup>(6)</sup>. Nem sempre o seu significado profundo foi bem entendido e devemos justamente a Lévi-Strauss uma das mais decisivas contribuições para a solução desse problema tão complexo que é a universalidade da proibição do incesto.

Como a boa compreensão do assunto é importante para o desenvolvimento da análise que aqui pretendemos levar a cabo, faremos uma breve referência às teorias lévi-straussianas do parentesco consignadas na obra de 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*. <sup>(7)</sup>

Se perante o problema de definir a diferença entre Natureza e Cultura se propõe como critério que «tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité», e que «tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier», como o faz Lévi-Strauss <sup>(8)</sup>, verifica-se que é precisamente a proibição do incesto que obedece a ambas as condições: por um lado, é uma regra social, uma vez que não existem quaisquer razões biológicas, naturais, que a justifiquem, e por outro é absolutamente universal <sup>(9)</sup>. A regra da proibição do incesto é pois aquela que se encontra na passagem da natureza à cultura e que mais radicalmente fundamenta a organização social <sup>(10)</sup>. Como diz o nosso autor «... la prohibition de l'inceste exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance» <sup>(11)</sup>.

Com efeito, a proibição do incesto não é mais do que a face negativa de uma exigência positiva de exogamia. O rei do C. 529 não pode casar com a filha porque a deve a um outro, mesmo se o faz contra-vontade. Ora é precisamente nesses termos de «contra-vontade» que se pode definir o tabu enquanto

<sup>(6)</sup> «... Se a organização social teve um princípio, este só pode ter consistido na proibição do incesto...».

«É ali, e só ali, que encontramos uma passagem da natureza à cultura, da vida animal à vida humana». Cf. Lévi-Strauss «A família», in *A família como instituição*. Porto, Rés ed., 1977, p. 32.

<sup>(7)</sup> 2.<sup>a</sup> ed. em 1967, Mouton & Co., Paris/La Haye. Existe uma tradução brasileira na Col. Antropologia da Editora Vozes, Petrópolis.

<sup>(8)</sup> *Id.*, p. 10.

<sup>(9)</sup> «La prohibition de l'inceste possède, à fois, l'Universalité des tendances et des instincts, et le caractère coercif des lois et des institutions». *Idem* p. 29.

<sup>(10)</sup> «Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture». *Idem*, p. 29.

<sup>(11)</sup> *Id.* p. 35. Sublinhados nossos.

rito negativo — tal como o faz A. Van Gennep<sup>(12)</sup> — como «não-vontade», ordem de «não-agir», enquanto que os ritos positivos (exogamia) exprimem uma «vontade traduzida em acto». Trata-se, no fundo, das duas faces de uma mesma moeda e o resultado é precisamente o mesmo: da filiação passa-se ao casamento.

Tudo isto nos faz compreender a radical oposição entre *consanguinidade* (ou filiação) por um lado e *aliança* (ou casamento) por outro. E diferem tanto mais quanto do ponto de vista da filiação se trata de *dar* aquilo que no casamento se *recebe*: uma mulher (filha primeiro, esposa depois).<sup>(13)</sup>

Esta oposição vê-la-emos verificada na generalidade dos contos. Com efeito, quase todos eles se iniciam por uma disjunção no interior da família consanguínea (adoptando aqui o ponto de vista de Ego: Pele de Burro ou Gata Borracheira) normalmente provocada pela morte da mãe. Na série Pele de Burro, que por ora nos ocupa, essa disjunção inicial dá azo a uma repetida representação mítica do tabu do incesto com diversas variantes: se no C. 529 se diz, simplesmente, que o pai quer casar com a filha, já no C. 202 se acrescenta um pormenor significativo: a mãe, ao morrer, deixa o anel (justamente aquilo a que também se chama *aliança*) ao marido para este casar com a mulher a quem ele servir e que se verifica ser a filha. Invertendo o desejo paterno de casar com a filha, patente nestes dois contos, é a filha que no C. 554 deseja o pai afirmando: «— Meu pai, ando sempre em sonhos, e sonhei que meu pai me há-de beijar a minha mão». O carácter metafórico deste

<sup>(12)</sup> *Os Ritos de passagem*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 29.

<sup>(13)</sup> «La relation globale d'échange qui constitue le mariage ne s'établit pas entre un homme et une femme que chacun doit, et chacun reçoit quelque chose: elle s'établit entre deux groupes d'hommes, et la femme figure comme un des objets de l'échange et non comme un des partenaires entre lesquels il a lieu. Cela est vrai, même lorsque les sentiments de la jeune fille sont pris en considération, comme c'est d'ailleurs habituellement le cas. En acquiesçant à l'union proposée, elle précipite ou permet l'opération d'échange, elle ne peut en modifier la nature. Ce point de vue doit être maintenu dans toute sa rigueur, même en ce qui concerne notre société, où le mariage prend l'apparence d'un contrat entre deux personnes.» Cf. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 155.

Estas perspectivas tinham já sido de algum modo antecipadas por Arnold Van Gennep ao escrever em 1908, data do aparecimento da sua obra *Os ritos de passagem*, o seguinte: «Além do mais, todo o casamento, justamente porque não são apenas dois indivíduos que se acham em jogo mas realmente vários círculos mais ou menos vastos, é uma perturbação social. Um casamento acarreta o deslocamento de um certo número de elementos um com relação aos outros, e um deslocamento, atuando por continuidade, determina uma ruptura de equilíbrio». *Op. cit.*, p. 120.

«beijar a mão» é confirmado pelo «desespero» com que o pai reaje e que leva a filha a «ocultar-se para se livrar da *mão* do pai». Será também relevante notar que a troca matrimonial se exprime correntemente pela metáfora de «dar» ou «pedir» a mão. A inversão do desejo entre pai e filha é também confirmado pelo facto de sabermos, desde Freud, como o *sonho* é interpretável precisamente em termos de realização de um desejo.

No C. 536 o tema do incesto não é tão manifesto, embora esteja presente, atenuadamente, no desejo que um rei manifesta de casar com a heroína que já está «comprometida» com o príncipe seu f.lho. (14)

No C. 531 apenas se diz: «Condenada pelo fado que o berço lhe deu a andar vestida de pele de burro...». O drama que se esconde por detrás desse *fado* cuja origem está no *berço*, isto é, na família consanguínea (filiação) podemos nós reconstruir através das outras variantes.

Finalmente apenas o C. 552 não faz qualquer alusão à questão do incesto.

Em todos os casos a disjunção-disfunção familiar provoca o afastamento da filha, isto é a sua des-agregação em relação à família consanguínea. Uma vez diz-se muito simplesmente, como no C. 531, que a filha «sai de casa dos pais», ou se quisermos, por outras palavras, sai do *casamento* dos pais. Outras vezes (C. 529, C. 202) essa ruptura, conseqüente à recusa do incesto, faz-se por um progressivo afastamento, que vai adiando a data fatídica pela acumulação de obstáculos que são a exigência de vestidos com as cores impossíveis do tempo, da lua e do sol, das flores do campo (terra), de estrelas (ar), ou de peixes do mar (água), até que se oculta definitivamente numa pele de burro.

Temos pois que a heroína, des-agregada familiarmente, se torna invisível, ocultando-se numa pele de burro (C. 531, C. 529) ou então num leão de ouro (C. 202), num boi de ouro (C. 552), num poço (C. 536) ou simplesmente em casa de um porqueiro (C. 554) que lhe assegura: «descansa, que só te terei por minha filha e te guardarei sempre até haver um esposo

(14) Cf. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, p. 12: «... l'inceste, sous sa forme propre et sous la forme métaphorique de l'abus de mineur ('dont', dit le sentiment populaire, 'on pourrait être le père')...».

Uma outra razão para a recusa do casamento de um viúvo é a ruptura na continuidade da cadeia das alianças, como já foi referido na primeira parte deste trabalho: *RCCS* n.º 2 (Set-Dez., 1978), p. 42.

para te desposar». Isto é, cumpre o papel que o pai violou ao querer ficar com a filha para si.

Esta ocultação que torna a filha invisível aos olhares do pai, mas também provisoriamente aos olhos do futuro marido, tem um outro aspecto que vale a pena realçar: é a desqualificação do estatuto social ao tornar-se guardadora de porcos (C. 531, C. 529, C. 554). Parece-nos pois que ambos os sinais (a desqualificação social e a invisibilidade) têm o mesmo sentido, que é o de significar a des-agregação social a que a heroína chegou. Nenhum elemento é visto fora de uma estrutura que o agregue; isolado, não faz sentido. É como se se dissesse que, fora da filiação ou do matrimónio, uma mulher como que não existe, é invisível. Só adquire sentido enquanto agregada a uma estrutura familiar, seja pela filiação, seja pela aliança<sup>(15)</sup>. A *marginalidade* a que a mulher é votada (enquanto celibatária e orfã) fora da estrutura familiar é pois equivalente à *invisibilidade*. É o que entenderemos bem se invocarmos a teoria dos ritos de passagem elaborada por Arnold Van Gennep. Distingue o autor três momentos nos ritos que marcam a *passagem* de um estado social a outro: o momento *pré-liminar* em que se opera a desagregação, neste caso em relação à estrutura familiar consanguínea; o momento *liminar* em que aqui nos encontramos, e por último o momento *pós-liminar* de re-agregação numa nova estrutura.<sup>(16)</sup>

Ora precisamente no período de passagem, de liminaridade ou de margem, o sujeito encontra-se numa situação de «ausência estrutural», daí a sua invisibilidade. Como escreve V. W. Turner: «The subject of passage ritual is, in the liminal period, structurally, if not physically, 'invisible'», podendo ser comparado com os neófitos nos ritos de iniciação, os quais «have no status, property, insignia, secular clothing, rank, kinship position, nothing to demarcate them structurally from their fellows». (17)

No nosso caso, como vimos, essa ausência estrutural exprime-se pela invisibilidade liminar da heroína que se oculta numa pele de burro, num boi ou leão de ouro, num poço ou mesmo

(15) Cf. Lévi-Strauss, «A família», *op. cit.*, p. 18: «Solteiros e órfãos podem mesmo chegar a ser incluídos na mesma categoria que engloba estropiados e bruxos». Nas sociedades tradicionais este horror pelo celibato explica-se pela divisão sexual do trabalho que, por sua vez, «não é mais do que um dispositivo para instituir um estado recíproco de dependência entre os sexos». *Id.*, p. 28.

(16) Cf. A. Van Gennep, *Os ritos de passagem*, p. 31.

(17) Citado por Sónia Coqueiro, «O espelho mágico» in *Revista da Cultura Vozes* n.º 2 (1973), p. 23.

numa desqualificação social servindo junto de um porqueiro. É aqui que surge uma nova personagem e através dela a situação de liminaridade, de marginalidade, se começa a resolver iniciando-se a fase pós-liminar ou de agregação.

No C. 529, Pele de Burro é vista por um príncipe, *dentro* do seu quarto, «muito bem vestida». Nos C. 531 e C. 202 é também exibindo os vestidos «cor do tempo, das flores, etc.» (os quais antes tinham servido para afastar o pai) que a heroína desperta a paixão do príncipe. Isto é perfeitamente congruente pois é o mesmo vestido que operou a recusa do incesto que permite agora a realização positiva da prescrição exogâmica.

Por outro lado, esses vestidos que a exibem aos olhos do príncipe, não deixam ainda de a ocultar, porque este a vê apenas, sem realmente a conhecer. No C. 552 é só «uma ponta do vestido» que fica fora do boi de ouro em que ela se encontra encerrada. Numa curiosa inversão, o C. 536 mostra-nos um príncipe oculto, porque encantado sob a forma de um peixe, no fundo de um poço, vendo a futura esposa aparecer cá fora. A situação é em termos estruturais equivalente.

Há ainda um outro aspecto, no C. 202, que valerá a pena notar. É o episódio em que o pai manda «pôr em praça» o leão onde se oculta a filha. «Quem havia de arrematá-lo? Um príncipe que gostou muito do leão. Comprou-o e levou-o para o seu palácio, pondo-o no seu quarto». Bela representação do casamento como troca entre o pai que dá e o marido que recebe! A princesa passa assim do seu quarto, onde se encontrava o leão, para o quarto do futuro esposo sem qualquer intervenção da sua parte. A passagem da residência patrilocal para a residência virilocal é também uma das invariantes de quase todos os contos.

Ao ver a princesa, ou o seu vestígio, o príncipe adoce de paixão (C. 202, C. 529, C. 531) e exige dela bolos (C. 202), um pastel (C. 529), sopas (C. 531), numa palavra: comida. E será precisamente nessa comida que faz para o príncipe que oculta um anel, isto é uma *aliança*. Ora esta identidade entre a troca marital e a troca de alimentos é certamente significativa uma vez que, como diz Lévi-Strauss, «entre les femmes et la nourriture, il existe tout un système de relations, réelles et symboliques (...) les échanges matrimoniaux et les échanges économiques forment, dans l'esprit indigène, partie intégrante d'un système fondamental de réciprocité». <sup>(18)</sup> Isto não deixa

---

(18) *Les structures élémentaires*, p. 38-39.

de estar ligado também à divisão sexual do trabalho<sup>(19)</sup> a que já aludimos e que reencontraremos mais adiante, sob uma forma ligeiramente modificada, na valorização liminar da heroína através destas prestações culinárias intimamente ligadas ao ritual de re-agregação pelo casamento que a «aliança» no interior do bolo, do pastel ou das sopas simboliza.

Finalmente, a prova do anel que sai do pastel (C. 529) ou a própria princesa que sai da sua invisibilidade oculta no leão (C. 202), no boi de ouro (C. 552), ou no poço (C. 536 onde também o príncipe se desencanta) marcam o fim do período liminar, de ausência estrutural, e a entrada (*dentro* do palácio do príncipe, isto é na residência virilocal) de novo na estrutura familiar, mas desta vez por aliança.

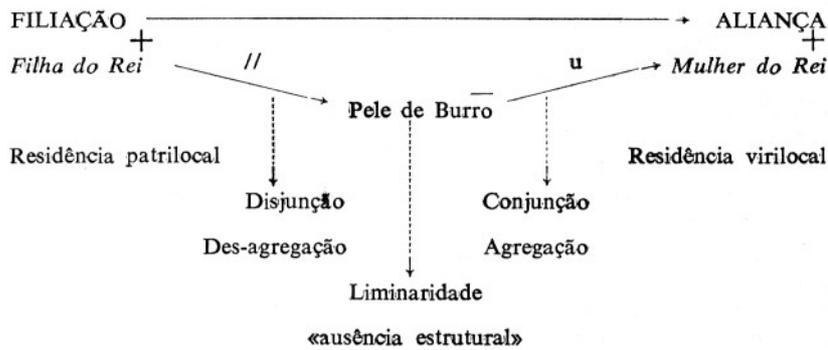
Nesta parte final há ainda alguns aspectos a ter em conta. Durante a cerimónia do casamento nos C. 202 e C. 554 o pai, que está presente sem reconhecer a filha, vê (C. 202) esta beijar-lhe a mão e dizer: «Real Senhor, era impossível eu casar com meu pai»; enquanto que, inversamente, no C. 554 é o pai que «foi beijar a mão da filha», cumprindo assim o fado a que, edipianamente, procura escapar mandando matar a filha que, no entanto, tinha conseguido sobreviver. «Depois deram-lhe conta de todo o sucedido e o rei foi tal o seu espanto que adoeceu e morreu de paixão». Ora, esta morte ocasionada pela confusão metafórica em torno do «beija-mão», demonstra bem a «eficácia simbólica»<sup>(20)</sup> da proibição do incesto que ela exprime.

Por outro lado, durante a mesma cerimónia do casamento, no mesmo conto, o porqueiro — pai adoptivo junto do qual a princesa se refugiara — pede à «filha», numa perfeita inversão do beija-mão, que lhe corte um dedo com uma faca, o que esta faz, conseguindo assim, pela castração, «livrar-se da mão do pai», cujo receio a tinha feito ocultar-se junto do porqueiro.

<sup>(19)</sup> Cf. de novo Lévi-Strauss, «A família», *op. cit.*, p. 17-18: «Certamente que, numa sociedade em que se reparte sistematicamente o trabalho entre o homem e a mulher, e na qual unicamente o estatuto matrimonial permite ao homem gozar os frutos do trabalho da mulher (...) um solteiro é, na realidade, apenas meio ser humano».

<sup>(20)</sup> Cf., sobre esta noção, Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, Cap. IX e X.

Podemos agora, ao terminar a análise desta primeira série de contos, reconstruir e esquematizar a estrutura global que viemos analisando:



Na passagem da família consanguínea à família por aliança, aquela que é filha de um rei e se tornará mulher de outro rei sofre uma desqualificação social caracterizada por uma ocultação, que a torna invisível porque ausente estruturalmente, depois de uma separação/disjunção em relação à filiação e antes da conjunção/agregação a uma outra família pelo casamento.

A passagem de um estado pré-liminar a outro pós-liminar, atravessando o período liminar de margem, é também, de certo modo, uma passagem da Natureza (consaguinidade) à Cultura (aliança).

## II

### C. 545 — O SAPATEIRO VIÚVO

Era um sapateiro viúvo, que tinha uma filha e andava na mestra.  
 Como o pai da pequena lhe agradasse, iludia-a dizendo-lhe assim:  
 — Menina, dize a teu pai que case comigo, que eu hei-de ser muito tua amiga e hei-de-te dar sopinhas de mel.  
 Tantas vezes disse isso à pobre criança que ela disse ao pai:  
 — Case com a mestra, que ela há-de-me dar sopinhas de mel.  
 Resposta do pai:  
 — Enganas-te, minha filha, que ela dá-te mas é sopinhas de fel: pois tu não sabes que ela é viúva também e tem uma filha de quem tu vais ser criada?  
 — Não, meu pai, ela prometeu-me de me dar sopinhas de mel, e eu queria-as.  
 Assim andou três ou quatro semanas, sem comer e muito triste, pedindo todos os dias ao pai para casar com a mestra.

O pobre pai, como via a tristeza da filha, um dia resolveu-se a fazer-lhe a vontade, dizendo-lhe:

— Pois bem, diz à tua mestra que eu estou resolvido a casar, que trate disso quando quiser.

Foi a pequena, dançando de contente, para a mestra a dar-lhe a notícia.

— Meu pai casa com a senhora!

Realizou-se o casamento. Por espaço de três meses o pobre pai viu o mal que lhe tratava a filha e tentou embarcar, pior para ela! Depois, quando a madrasta ficou só com a enteada, tratava-a muito mal, obrigava-a a ir para o monte à lenha e levava uma vaca para guardar: dava-lhe uma broa de pão, que comesse e que a trouxesse inteira, e uma cabaça de vinho, que bebesse e que a trouxesse cheia: visto que ela havia de lá estar todo o dia, era o seu sustento. Ela tinha fome, não podia comer, porque ela tinha de trazer tudo inteiro; andava a apanhar um molho de lenha, que havia de trazer à noite para casa, e chorava e rezava muito a Nossa Senhora, que tinha fome e não podia comer, visto que tinha de trazer o pão e vinho conforme o levava. Assim andou dois dias. Ao terceiro perguntou-lhe a vaquinha no monte:

— Tu que tens, minha menina?

— Tenho fome.

— Vem cá: vai àquele ribeirinho, que lá está um caco dum alguidar e trá-lo.

Ela veio e a vaquinha tirou uma côdea de broa, e com a ponta do seu corno tirou-lhe o miolo todo, botou no caco do alguidar e fez-lhe as sopas de vinho, mandou-a comer e, enchendo a broa de areia, tornou a tapar e acabou de lhe encher a cabaça de água, e lá foi tudo para casa.

À noite muito bem; no dia seguinte aconteceu-lhe a mesma coisa, e só lhe deu um arrátel de linho para fiar a maior: tudo a vaquinha lhe fez e dobou depois de fiado nos seus cornos e disse-lhe:

— Vai minha menina que não te torno a fazer mais nada (porque já sabia a sorte que a esperava).

Chegou a menina a casa com tudo feito.

Disse-lhe a madrasta:

— Já vens, Gata Borracheira (que era o modo com que a tratava)! Trazes tudo feito. Quem te fez? Foi a vaca? Ora, deixa estar, não se torna a fazer mais nada. Eu hei-de a mandar matar amanhã.

Mas não pôde ser no dia seguinte; ainda foi a menina com a vaca para o monte. Disse-lhe a vaquinha:

— Tu porque choras, menina?

A pequena nada lhe disse, continuava a chorar e a desgraciar-se toda.

Dizia-lhe a vaquinha:

— Não chores; olha, é uma fortuna para ti o mandar-me matar. Pede para ires lavar as tripas; se te fugir alguma, vai atrás dela, pelo ribeirinho abaixo: por onde ela entrar, entra também.

Assim foi. Ela pediu à madrasta para ir lavar as tripas e ela respondeu:

— Pois, pudera! Vais tu, vais! Pois, pudera, ir a minha menina, e tu ficares em casa, minha Gata Borracheira!

A tripa entrou por uma casa que estava ao lado do ribeiro e a menina entrou também. Essa casa estava muito desarranjada: a menina arranjou-a muito arranjadinha, fez as camas, despejou os penicos, fez o jantar e meteu-se atrás da porta até que chegaram três fadas. Diz uma:

— Cãozinho béu-béu, quem bem está atrás da porta?

Diz a primeira:

— És tu, minha menina? Deus permita que, quando te fores pentear, os teus cabelos se tornem em fios de ouro.

Diz a segunda:

— És tu minha menina? Deus permita que, quando tu fores a falar, te saiam queijos de ouro pela boca fora.

Diz a terceira:

— És tu minha menina? Deus queira que, quando tu lavares as tuas mãos, fique a água coalhada de ouro. Olha toma lá esta varinha; tudo que tu precisares, bate três pancadinhas no chão, e pedindo tudo que desejares tudo te aparece.

Bem, foi a menina para casa. Disse a madrastra:

— Demoraste-te tanto tempo, minha Gata Borracheira (sendo ela muito formosa e a filha muito feia).

— Pois fugiu-me uma tripa pela água abaixo, eu tive de a ir buscar.

E ao dizer estas palavras lhe saíram os queijos pela boca fora. A madrastra fez-lhe várias perguntas: como fora aquilo. Ela contou-lhe tudo ao contrário, e ela lá foi, a filha da mestra, lavar as tripas, e deixou ir uma de propósito pela água abaixo e foi parar à mesma casa, e ela entrou, desarranjou tudo que a outra tinha arranjado, e meteu-se atrás da porta. E depois chegaram as três fadas e salvaram-na, diz dizendo-lhe a primeira:

— Quem nos fez tão mal?

Disse-lhe o cão:

— Quem fez mal está atrás da porta.

— Ah, és tu! Deus permita que, quando te fores pentear, te saiam bosteiras pelo cabelo fora.

Disse-lhe a segunda:

— Deus queira que, quando tu fores a falar, te saiam cag... pela boca fora.

Disse-lhe a terceira:

— Deus permita que, quando tu fores a lavar as mãos, te fique a água colhada de m...

E ela foi para casa. Enquanto a outra deitava ouro, ela deitava bosteiras, e a mãe ficou muito arrenegada.

Logo adiante houve uma função. Foram a mãe e a filha, mas não convidaram a pobre menina. Depois que elas foram, ela serviu-se da sua varinha, pedindo que queria um carro e uma *toilette* (sic) rica para poder aparecer naquela festa, sem ser conhecida. Foi, passeou muito à sua vontade, e veio antes da madrastra para casa.

Quando ela chegou, foi ao pé dela e disse-lhe:

— Tu cuidas que és muito formosa? Mas vimos lá uma menina, isso é que era!

Mas não se lembrava que era ela.

No domingo seguinte houve outra função, onde foi a madrastra e a filha para ver se lá aparecia a tal menina.

Lá apareceu, ainda mais ricamente vestida. Saiu do carro para ir à igreja, e ao sair perdeu um sapato. Quem no apanhou foi o criado do marquês.

Quando a madrastra chegou a casa, disse-lhe:

— Hoje é que ela vinha ricamente vestida!

No dia seguinte foi procurar o marquês a dona do sapato. Depois de ter já corrido a terra toda, foi a casa da mestra e pôde encontrar a dona do sapato; levou-a para casa e casou com ela. Foi então que a madrastra soube quem era a menina formosa e ficou cheia de raiva.

Mais uma vez optámos por transcrever apenas uma das variantes, aquela que, nesta série, nos pareceu mais completa. Trata-se da clássica história da gata borralheira, embora a versão mais comumente conhecida (o baile no palácio, o sapato perdido, etc.) se encontre aqui apenas na parte final do conto.

Tal como em «Pele de Burro», a história tem início com uma disjunção na família consanguínea cuja origem é, aliás, a mesma: a morte da mãe. Mas a oposição ou interdito que separava pai e filha transforma-se aqui numa oposição entre enteada e madrasta. Isto é, se em *Pele de Burro* se partiu de um parentesco verdadeiro — a filiação — aqui parte-se de um parentesco adoptivo que se funde na aliança. A oposição enteada/madrasta é de base puramente cultural uma vez que não há entre elas qualquer laço de consanguinidade.

Por outro lado, o desejo incestuoso do pai transforma-se aqui no ódio ciumento da madrasta ou, dito de outra maneira, na rivalidade edípica entre a filha e a mulher do pai. De qualquer modo, a mesma oposição estrutural entre consanguinidade e aliança, entre filiação e casamento tem um efeito semelhante: a separação do sujeito em relação à estrutura familiar, o seu afastamento para *fora* (para o monte, guardar vacas), isto é, a des-agregação pela marginalidade aqui talvez tomada ainda mais à letra.

Mas antes de prosseguir há ainda um aspecto que vale a pena esclarecer e que diz respeito à identidade da personagem «madrasta». É que, se encararmos a questão de um ponto de vista mais exclusivamente psicológico<sup>(21)</sup>, é possível pensar que ela não é mais do que um desdobramento da própria mãe. É o que nos demonstra Bruno Bettelheim ao estudar em termos psicanalíticos os contos de fadas<sup>(22)</sup>. «Tous les jeunes enfants peuvent, un jour ou l'autre, scinder l'image du père ou de la mère, en mettant d'un côté les aspects bienveillants et de l'autre les aspects menaçants, pour se sentir pleinement protégés par les premiers».

Este desdobramento da personalidade permite guardar intacta a imagem e resolver assim algumas contradições afectivas importantes: permite à criança ser agressiva contra a «mãe-madrasta» sem grande culpabilidade, guardando intacta a imagem da mãe boa e protectora<sup>(23)</sup>. Este desdobramento é atestado em termos perfeitos por um dos nossos contos, o

<sup>(21)</sup> Como o próprio Lévi-Strauss o faz, por exemplo no cap. VII (*L'illusion archaïque*) das *Structures élémentaires*, ao utilizar largamente dados da investigação no domínio da psicologia infantil para definir aquilo a que ele chama «certaines structures fondamentales de l'esprit humain» (p. 98).

<sup>(22)</sup> Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976, p. 92.

<sup>(23)</sup> Também Freud, como refere (Bettelheim *op. cit.*, p. 95), estudou esta questão num texto intitulado «O romance familiar do neurótico» (*Standard edition*, vol. 10), a partir de certos fantasmas segundo os quais os pais do sujeito não são os verdadeiros, mas impostores que tomaram o seu lugar.

C. 548 em que, depois da morte da mãe, a heroína se vê partilhada entre duas outras a que chama «mãe de leite», a boa, e «mãe-mestra», a má.

Esta oposição entre as duas imagens maternas apresenta-se sempre em termos absolutos e maniqueístas: dum lado o Bem, do outro o Mal <sup>(24)</sup>. O papel da mãe boa é desempenhado na generalidade dos contos que aqui estudamos, pelas fadas que sempre surgem em contraponto com a madrasta e protegem a heroína das perseguições da outra. Perseguições que são aliás quase sempre do mesmo tipo, isto é, obrigá-la a realizar tarefas impossíveis, no que as fadas a ajudam directamente ou através de um animal prestável.

Retomando o fio da análise, verificamos que, nesta série, a disjunção familiar se opera, não já através da relação pai/filha (com toda a ambiguidade que a essa disjunção era dada pelo desejo/recusa do incesto), mas antes surge no eixo filha-enteada, mãe-madrasta com toda a ambiguidade referente à dupla personalidade desta: mesmo a disjunção entre a Gata Borralheira e as irmãs por afinidade, surge como secundária e subordinada à oposição com a madrasta. Por outro lado, no C. 550 (os órfãos), único caso em que se trata de irmão e irmã, estes permanecem únicos na des-agregação familiar consequente à morte da mãe, embora mais adiante sejam adoptados por uma lavadeira e sua filha, junto das quais o esquema da rivalidade se repete.

A separação da família consanguínea, nesta série muito mais culturalizada pela *aliança* do pai com a madrasta <sup>(25)</sup>, ou por outras palavras, pela acentuação da dimensão cultural da família através da substituição da mãe consanguínea por uma madrasta que é mãe apenas por aliança, a separação, dizíamos, traz como consequência, não tanto a ocultação, mas a *saída* para o monte na companhia de animais prestáveis. Assim, invertendo a referida acentuação cultural da família, é para a natureza que a Gata Borralheira é lançada no período de liminaridade. Natureza que, por definição, é a ausência de qualquer ordem cultural e portanto também uma «ausência estrutural» comparável à invisibilidade da ocultação. O que não quer dizer que, reduzida

(<sup>24</sup>) Cf. Bettelheim, *op. cit.*, p. 95-6: «Chez la bonne fée, les qualités positives de la mère sont aussi exagérées que le sont les mauvaises chez la sorcière. Mais c'est ainsi que l'enfant interprète le monde: tout est paradis, ou tout est enfer».

(<sup>25</sup>) É preciso não esquecer que a consanguinidade se concebe como do domínio da natureza enquanto que a aliança é precisamente a regulamentação cultural daquela.

a esse «estado de natureza», a Gata Borralheira não possa ser ajudada pelos animais (vaca, carneiro, cabra) que, pertencendo obviamente à natureza, são, no entanto, «domésticos», isto é, de algum modo já culturalizados, o que os contos atestam, atribuindo-lhes particular habilidade ao nível daquilo a que, precisamente, se chama «cultura material»: dobar, fiar, etc. (26)

Como já atrás referimos, o ódio-inveja da madrasta manifesta-se pela imposição de tarefas impossíveis. Trata-se de um processo que se verifica frequentemente na literatura popular quando a inveja leva personagens, frequentemente familiares invejosos, a creditar o herói ou a heroína de capacidades exageradas para lhes impor tarefas desmesuradas de que eles só se desvencilham com a ajuda de uma intervenção sobrenatural. No nosso caso essa intervenção é obra de animais prestáveis. O que parece contradizer o que acabamos de afirmar. Há no entanto um elo que liga esses animais às três fadas: as vísceras levadas pela água do ribeiro.

Ora a congruência das vísceras com a água e as plantas aquáticas cujas folhas se estendem à superfície é já assinalada por Lévi-Strauss em povos tão distanciados como os Bororo do Brasil, os Eskimós ou os aborígenes australianos (27): «En code 'aquatique', les viscères sont congrus aux poissons et aux plantes des marais. En code 'céleste' ils sont congrus aux étoiles, et plus spécialement aux Pléiades». (28) O código aquático já aqui o verificámos com as vísceras lavadas pela água, mas o código celeste? São precisamente as fadas que atestam a sua presença. A confirmá-lo (aliás, não só ao código celeste mas também ao código aquático) temos o C. 549 onde uma fada que aparece primeiro no meio dum lago, surge no fim, acompanhada de «um forte trovão», «como que voando», descendo do céu.

---

(26) O problema da diferença Natureza/Cultura é muito mais premente numa situação de proximidade com a natureza, proximidade por vezes mesmo totalmente envolvente, quando não esmagadora, tal como acontece com grupos humanos selvagens perdidos na selva amazónica ou mesmo, a um outro nível, com os camponeses (des-)integrados já numa sociedade envolvente altamente desenvolvida do ponto de vista tecnológico, largamente urbanizada, submetida quase exclusivamente ao modo de produção capitalista, mas onde ainda são eles, os «rurais» não urbanizados (pois na cidade a natureza, é já toda ela «culturalizada») que subsistem ou substistiam numa relação não totalmente mediatizada com a natureza. É portanto para eles que o problema da diferença Natureza/Cultura ainda se põe de forma mais premente e se exprime, por exemplo, através da literatura oral. Não é pois de estranhar que nela encontremos disso o traço.

(27) *Mythologiques, I: Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 249.

(28) *Idem*, p. 250.

O episódio em casa das fadas insere-se no período liminar e preparatório à re-agregação, por aliança, numa estrutura familiar. Se na primeira série que analisámos este período se caracterizava nomeadamente, como que numa demonstração da sua habilidade neste domínio da divisão sexual do trabalho, pelas prestações culinárias efectuadas por Pele de Burro que, incluindo aí um anel, manifestava claramente ao príncipe as suas intenções matrimoniais, nesta nova série da Gata Borracheira ela também não deixa de manifestar as suas qualidades de trabalho arrumando e limpando a casa das fadas. A recompensa pelas qualidades de trabalho e arrumação vem sob a forma de ouro que deita pela boca assim como a desarrumação da filha da mestra, manifestando a sua inaptidão para o casamento, é sancionada pela porcaria que deita também pela boca. Isto é:

Arrumação. Ouro :: Desarrumação. Excrementos.

Notar-se-á, como é sabido, que os excrementos e o ouro são equivalentes em termos psicanalíticos, tendo ambos a ver com o *dom* cuja retenção leva à avareza. <sup>(29)</sup> Ora o facto é que a riqueza assim obtida tem muito a ver com o *dom* que é a aliança matrimonial. Como se diz no final do C. 550: «Real senhor, esta menina vem dar riqueza a palácio».

Há pois uma congruência do código económico (riqueza, pobreza) com o código material (ouro, excrementos) e destes com as capacidades em termos de divisão sexual do trabalho.

Mas há ainda algumas observações a fazer a propósito de um grupo de variantes da Gata Borracheira (C. 538, C. 541, C. 564), onde podemos observar algumas transformações importantes. Neles a Gata Borracheira é directamente enviada pela madrasta, durante a noite, para o moinho, das fadas ou dos ladrões (C. 541), marcando assim o rito da separação. No moinho das fadas tudo se passa como de costume, enquanto que no moinho dos ladrões a Gata Borracheira consegue pô-los em fuga com a ajuda de um galo e um gato (não sem ficar rica com o ouro dos ladrões). A filha da madrasta que, como de costume,

<sup>(29)</sup> É o que atestam, por exemplo, C. 566 e 567, em que um «Sapateiro muito rico e muito somítico» retinha o mais que podia os alimentos oferecendo ao amigo um jantar de fome. Este, para se vingar, come tudo às escondidas e o sapateiro quando descobre, tem um ataque apoplético que o impede de falar e lhe permite apenas balbuciar «pato, cabidela e tudo» — o que o amigo, astuto, interpreta como significando que o sapateiro lhe deixa em herança «a prata, o cabedal e tudo».

faz tudo ao contrário, acaba por ser posta pelos ladrões, que eram diabos, a cozer num caldeirão. Finalmente a mãe, sem o saber, come a própria filha.

Em primeiro lugar notamos que a casa das fadas, ou mesmo o moinho, como no C. 538, se transformou num moinho de ladrões. Mas que terão os ladrões a ver com as fadas? Parece-nos que são a inversão uns dos outros. Se as fadas são congruentes com as vísceras, a água e o céu, para além de serem do sexo feminino; os ladrões, como vamos ver, são congruentes com os ossos, a terra, o fogo e são do sexo masculino<sup>(30)</sup>. A terra pode, com efeito, dizer-se que é a inversão do céu, assim como o fogo o é da água:

$$\begin{array}{ccc} & (-1) & \\ & \text{Céu. [Terra]} & :: \text{Água. [Fogo]} & (-1) \\ & & & \end{array}$$

Que os ladrões estão conotados com a terra atesta-o o facto de, nos contos, frequentemente se esconderem debaixo da terra, normalmente em grutas. Para além disso, no C. 541 eles são explicitamente identificados com o Diabo, que habita debaixo da terra e no meio do fogo.

Por outro lado, as vísceras que tinham conduzido a Gata Borracheira às fadas desaparecem deste conto mas, em contrapartida, os ossos são mencionados quando os ladrões, tendo cozido num caldeirão (fogo) a filha da madrasta, dizem à mãe que a come sem o saber: «Rilha, rilha os ossos da tua filha» (sublinhado nosso).

Podemos finalmente elaborar a seguinte fórmula:

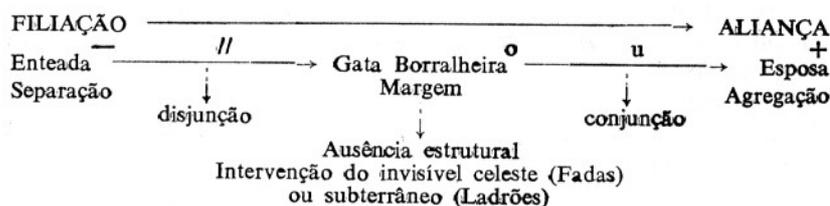
$$\begin{array}{l} \text{[ Fadas } \equiv \text{ Céu } \equiv \text{ Água } \equiv \text{ Vísceras ]} = \\ = \text{[ Ladrões } \equiv \text{ Terra } \equiv \text{ Fogo } \equiv \text{ Ossos ]} (-1) \end{array}$$

Com efeito, as fadas são seres sobre-humanos, os ladrões são seres infra-sociais ou mesmo infra-humanos (Diabo). De qualquer modo ambos estão fora da Natureza como da cultura e por isso intervêm na ausência de qualquer normalidade estru-

<sup>(30)</sup> Embora noutras circunstâncias e a propósito de um certo mito em que vísceras e ossos são cozinhados conjuntamente, Lévi-Strauss dá-nos conta de uma situação semelhante: «... ces observations suggèrent l'existence d'une opposition majeure entre les viscères et les os sur le plan anatomique, et une mise en relation de cette paire avec l'opposition (conjonction des viscères et des os), tandis que l'eau l'actualise (disjonction des os — au fond — et des viscères — à la surface —, sous la forme de plantes aquatiques)». *Le cru et le cuit*, p. 249, I.

tural, precisamente naquele período de liminaridade em que as «coisas invisíveis» têm mais premência e a intervenção do maravilhoso é mais consentânea.

Enfim, podemos esquematizar da seguinte maneira o essencial da análise referente ao tema «Gata Borralheira» elaborada nesta segunda parte do nosso trabalho:



De novo nos encontramos perante a passagem da filiação à aliança que leva do estatuto negativo da enteada (subestimada) ao estatuto positivo da esposa (sobrestimada). O período de margem que de novo se manifesta pela ausência estrutural é, no entanto, caracterizado aqui, não tanto pela ocultação do sujeito, como em *Pele de Burro*, mas antes pela intervenção do invisível (sobrenatural) celeste (as fadas) ou subterrâneo (os ladrões-diabos).

## CONCLUSÃO

O trabalho que aqui concluímos<sup>(31)</sup> não pretende, de modo nenhum, encerrar-se ou considerar-se definitivo neste estágio. Como no subtítulo afirmamos, trata-se apenas da formulação de hipóteses e da exposição dos primeiros resultados alcançados a partir da aplicação da metodologia estrutural lévi-straussiana a alguns dos temas mais homogêneos que podemos encontrar na literatura popular portuguesa.

É claro que a partir daqui um imenso trabalho nos espera se quisermos ultrapassar uma atitude meramente contemplativa perante a «beleza» ou a «profundidade» dessa literatura. A metodologia estrutural parece-nos que pode dar um passo em frente na descoberta e compreensão daquilo de que a multiplicidade dos contos é a expressão: o simbólico popular no espaço cultural português. Não cremos que a metodologia por nós utilizada venha destruir essa «beleza» ou «profundidade», mas antes fornecer uma alternativa válida para se ultrapassar o

(31) Cf. acima nota (\*\*), p. 95.

prazer solitário do colecionador ou a contemplação meramente esteticista. Perante a multiplicidade dos contos e a proliferação dos acontecimentos neles descritos, a única maneira de escapar à confusão é compreender essa multiplicidade, enquadrando-a dentro de um sistema conceptual.

A história das tentativas para introduzir alguma ordem na desordem luxuriante da literatura popular é longa, mesmo entre nós. A própria organização da colectânea de Leite de Vasconcelos é já um exemplo dessa luta contra a desordem, ao classificar os contos por ciclos segundo o tema aparentemente dominante. Trata-se de um trabalho evidentemente imprescindível a qualquer futura utilização do material. Mas há também que tentar, e foi isso que procurámos fazer na esteira de Cl. Lévi-Strauss, ir além do imediatamente aparente para o que é essencial tomar como elemento de base: não o conto em si, mas cada um dos acontecimentos que ele descreve. Comparar os contos para além das fronteiras de cada um deles e classificá-los segundo as variantes e invariantes desse modo detectáveis. Só assim se pode descobrir a estrutura profunda portadora de sentido.

É claro que não pretendemos ser esta metodologia exaustiva, uma vez que, depois de a aplicar, muito ainda haverá a dizer sobre os contos populares do ponto de vista histórico, sociológico, linguístico, etc. Trata-se aqui apenas de propor uma leitura possível. Não consideramos, também, que se possa dizer tratar-se de uma leitura puramente formalista, uma vez que não consideramos legítima a confusão, frequentemente feita, entre formalismo e estruturalismo, ao menos no caso do trabalho etnológico realizado por Lévi-Strauss.

A discussão deste assunto levar-nos-ia certamente longe e ultrapassaria o âmbito destas simples notas finais, mas não podemos deixar de remeter o leitor para um texto de Cl. Lévi-Strauss intitulado «A estrutura e a forma»<sup>(32)</sup>, onde o autor discute precisamente, e a propósito da obra de Vladimir Propp, as questões levantadas pela relação entre o estruturalismo e o formalismo. Aí se diz, logo no primeiro parágrafo: «Os adeptos da análise estrutural em linguística e em antropologia são frequentemente acusados de formalismo. Isto é esquecer que o formalismo existe como uma doutrina independente, da qual, sem negar o que lhe deve, o estruturalismo se separa em virtude das atitudes muito diferentes que as duas escolas adoptam em relação ao concreto. Ao inverso do formalismo, o estru-

---

(32) Cap. VIII da *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973.

turalismo recusa opor o concreto ao abstracto, e não reconhece no segundo um valor privilegiado. A *forma* define-se por oposição a uma matéria que lhe é estranha, mas a *estrutura* não tem conteúdo distinto: ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real.» Ou ainda, mais adiante: «Para o primeiro (o formalismo), os dois domínios devem ser absolutamente separados, pois somente a forma é inteligível, e o conteúdo não é senão um resíduo desprovido de valor significante. Para o estruturalismo, esta oposição não existe: não há, de um lado, o abstracto e, de outro, o concreto. Forma e conteúdo são da mesma natureza, sujeitos à mesma análise. O conteúdo tira a sua realidade da estrutura, e o que se chama forma é a «estruturacão» das estruturas locais que constituem o conteúdo.»

Foi este o caminho que procurámos encetar no domínio dos contos populares portugueses.

#### APÊNDICE

Este texto foi redigido no Verão de 1979. Posteriormente, no início de 1980, tomámos conhecimento da publicação em português, com a data de Dezembro de 1979, de uma obra que consagra toda uma secção à análise do ciclo da *Gata Borralheira* (Cendrillon) no conto popular francês. Trata-se da obra de J. Courtés, *Introdução à semiótica narrativa e discursiva*, Coimbra, Livraria Almedina, 1979, (col. Novalmedina, 33). Embora muito brevemente, parece-nos interessante acrescentar aqui algumas notas de confrontação entre o texto por nós produzido e a referida obra, para a qual chamamos desde já a atenção do leitor por a considerarmos merecedora de uma aproximação mais aprofundada do que aqui o poderemos fazer nesta breve nota final.

Antes do mais há que notar o prefácio que a inicia, da autoria de A. J. Greimas com quem o autor actualmente trabalha no domínio da literatura popular depois de ter já publicado uma obra sobre Lévi-Strauss e a sua interpretação dos mitos: Joseph Courtés, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, Tours, Maison Mame, 1973.

Aliás, o próprio J. Courtés define o seu texto, logo de início (p. 35), nos seguintes termos:

1. O presente trabalho, que é uma iniciação à *linguística discursiva*, compreende duas partes:

(1) A primeira secção é uma apresentação, em forma *didáctica*, da metodologia proposta por A. J. Greimas e seus colaboradores (...).

(2) A segunda parte é um exemplo pedagógico de aplicação, que ilustra concretamente a metodologia apresentada.

É nesta segunda parte que se nos apresenta uma leitura semiótica do conto popular francês «Cendrillon»<sup>(33)</sup>. Desde logo a diferença de perspectiva em relação à nossa abordagem do mesmo tema se pode formular pela prevalência do «savoir-faire» linguístico na *semiótica* que tem por objecto a *narratividade*. A abordagem sociológica que propusemos teria necessariamente de atingir resultados substancialmente diferentes. Embora, obviamente, em nenhuma das perspectivas, por si só, o tema se esgote. Igualmente, a diferença do material em ambos os casos utilizado nos parece considerável.

Mas também se encontram algumas coincidências, como por exemplo a distinção entre duas sequências, uma inicial e outra final, caracterizando-se a primeira por uma disjunção e a última por uma conjunção (casamento). Só que no nosso caso a primeira disjunção se opera entre o sujeito e a família consanguínea, enquanto para J. Courtés ela se opera entre Cinderela e o príncipe, uma vez que ambos são celibatários. É, no entanto, inquestionável, ser predominante, nas versões portuguesas da Gata Borralheira, a presença inicial de uma problemática familiar consanguínea organizada em torno da questão do incesto.

Um outro aspecto em que J. Courtés insiste bastante, a ascensão económica e social a que o casamento final conduz, chegando mesmo a afirmar ser essa união «do ponto de vista da heroína, como um *estratagema* — para realizar a ascensão social desejada» (p. 177), não nos parece corresponder, em todos os casos, ao que nas versões portuguesas se pode observar. Aqui, com efeito, a heroína é, ela própria, filha de um rei, portanto de famílias nobres, como o seu futuro marido. É certo que essa nobreza é ocultada, tornada invisível durante todo o período mediador, mas já vimos qual o sentido sociológico dessa «ausência estrutural».

Num outro aspecto, mais pontual, também as duas leituras divergem. Por exemplo, ao falar da madrasta (p. 146, n. 1), Courtés interpreta-a como uma personagem autónoma, diferente da «mãe». Não adopta pois a interpretação que, na esteira de

---

<sup>(33)</sup> Notar que o francês *Cendrillon* é composto de *cendres* (cinzas), mais o diminutivo *-illon* assim como o português *Borra-lheira* também refere as cinzas (borras).

B. Bettelheim, propusemos da madrasta como desdobramento da figura materna.

São estas algumas das diferenças que uma breve confrontação dos dois textos nos permite fixar. Ao leitor interessado fica a possibilidade de levar mais longe essa análise.