

# VINDICTA ORAL NO CONTO POPULAR GALEGO

por

Brian Juan O'Neill\*

## I. O PADRE DERROTADO

Numa aldeia montanhosa de alguns 120 habitantes na província de Lugo na Galiza<sup>1</sup>, foram-nos narrados os dois seguintes contos orais:

### CHÚSCURUS-CHUS MEU CURA

Era nun pueblo que había unha rapaza mui guapa, e tiña que pasar por cerca da casa do cura pra ir á auga á fonte. E o cura, desde un balcón, todos os días lle decía cuando ela pasaba:

«Chúscurus-chus miña dama!»

A rapaza iba pasando, día tras día, e él todos os días:

«Chúscurus-chus miña dama!»

---

\* Departamento de Antropologia Social. I.S.C.T.E. (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa). Lisboa.

<sup>1</sup> Este artigo retoma temas abordados em dois estudos nossos anteriores (1974, 1984) e baseados num trabalho de campo de cunho literário e sociolinguístico numa aldeia galega entre Junho e Agosto de 1973. Uma estadia posterior permitiu recolhas suplementares entre Novembro de 1975 e Março de 1976. Agradecemos, durante o primeiro período, a colaboração de Alberto Meixide e Xosé Manuel González Reboledo em Santiago de Compostela e a orientação de Stanley Mitchell e Gordon Brotherston da Universidade de Essex e, pelo segundo período, os comentários críticos de Julian Pitt-Rivers e Maurice Bloch da London School of Economics. Tivemos oportunidade de regressar à Galiza por curtas visitas em 1984, 1986 e 1990 e, naturalmente, aguardamos a concretização duma futura permanência longa na comunidade por efeitos de traçar as suas mudanças e continuidades desde meados dos anos 70.

E un día contoulle ó padre e a un irmau que tiña, que o cura, todos os días que pasaba por eilí, lle decía aquilo. E díxolle o padre e o irmau:

«Pois mira, mañá cuando volves pasar e che diga "Chúscurus-chus miña dama", tu díceslle:

«Chúscurus-chus meu cura! Se quer vir á miña casa mañá de madrugada, gozará da miña hermosura!» (pausa)

Claro, o cura foi... o outro día á casa dela. E o padre e o irmau escondéronse.

Mais cuando o cura chegou, saliron e lle agarrárono e desnudárono de todo. Deixárono en cueros. Levárono a unha corte do ganado.

Tiñan un becerro mui mamón e botáronlle a mamarlle ó teto do cura (risos: narrador), hasta que o dezumbóu ben o becerro. Así que o tiña ben mamado, abríronlle a porta ó cura e botárono prá casa, pero desnudo de todo (risos: narrador). O cura marchou avergonzado prá casa.

E pró outro día o cura estaba no balcón, pero ela pasou á auga e non lle dixo nada. A non lle decir nada, dícelle ela:

«Chúscurus-chus meu cura!»

Empézalle o cura:

«Chúscurus-chus meu cuerno! Dílle a teu pai e a teu irmau se queren criar xatos que vaian polas vacas ao inferno!» (risos: narrador e audiéncia).

Recolhido com gravador em 21 de Junho de 1973 dum narrador masculino de 50 anos, à noite na casa deste, na presenza de sua mulher, mãe viúva, filho e filha.

## A CABRA E OS SETE CABRETIÑOS

Era unha cabra e tiña sete cabretiños e marchóulles buscar de comer.

E díxolles: (pausa)

«Non abriáila porta a naide que pode ser o lobo».

Depois chegou o lobo trá-la porta.

«ABRIDME LA PUERTA PORQUE SOY VUESTRA MADRE!»\* (risos: narrador)

Dixéronlle:

«NUESTRA MADRE non eres, que NUESTRA MADRE é BLANCA e TUBRES MUY NEGRO».

E despóis o lobo marchouse ó muín e enfariñouse ben e volvéu chegar.

«ABRIDME LA PUERTA QUE SOY VUESTRA MADRE!»

E dixéronlle os cabretiños:

---

\* Letra maiúsculas indicam frases em castelhano.

«NUESTRA MADRE NO ERES, QUE NUESTRA MADRE ten a ... VOZ MUY FINA e TU LA TIENES MUY RONCA».

E... e despóis foi e... foi e batéu sete huevos e tomóuos. E chegou trá-la porta:

«ABRIDME LA PUERTA QUE SOY VUESTRA MADRE!»

E os cabreitiños foron buscálo lobo e estaba durmindo. E foron cunha tixeira e cun fio e cunha agulha e abríronlle a barriga e soltaron os cabreitiños brincando. E despóis enchéronlle a barriga de pedras e... e coséronlla. E despóis o lobo iba a beber a un pozo e caíu ó pozo e afogouse.

Recolhido com gravador em 21 de Junho de 1973 dum narrador masculino de 9 anos, junto à escola, na presença de alguns quinze outros alunos de entre 6 e 14 anos.

No primeiro conto assistimos a uma inversão dramática do estatuto da figura dum padre rural na qual, ostensivamente encaminhado para uma aventura de sedução, acaba por ser «mamado» por um bezerro e lançado à esfera pública. Além das conotações de sexualidade e das comparações animais contidas no texto (a frase *mamarlle ó teto do cura* sugere o hipotético acto da rapariga de «secar-lhe o sémen») o que destaca é a natureza agressiva e até violenta da descida comportamental do sacerdote dum papel social conceituado até ao nível quase ignóbil de um pícaro.

O conto pode ser interpretado como uma espécie de insulto oral directo. Nos 15 textos que recolhemos em que aparecem padres, em 12 deles este personagem aparece sistematicamente enganado, criticado, difamado, caluniado ou descoberto numa cena de engodo amoroso. O intuito é sempre rebaixar, ridicularizar e humilhar a figura do cura<sup>2</sup>. Nos relatos, o padre sofre comparação a animais como o porco; num deles, particularmente gráfico, é metaforicamente representado como o macho dum par de papagaios a copular. É óbvio que nestes últimos a posição sacramental do sacerdote é reduzida a um nível sub-humano, atingindo o insulto simbólico oral o seu ponto mais extremo. Saliente-se que, nestes casos, o vestuário eclasiástico é quase sempre tirado, assim reforçando a descida do padre em termos físicos e corporais: é afastado da sua roupa religiosa.

Evidentemente, haverá variadas modalidades de explicação ou interpre-

---

<sup>2</sup> É óbvio que não estamos a estabelecer ligações aqui entre as atitudes expressas nos contos e o contexto geral antropológico e sociológico ao redor (e exterior) dos contos quanto à presença ou ausência nesta parte da Galiza de uma forte ou fraca «religiosidade popular». Também, nada do que é dito aqui se aplica exclusivamente ao conto galego: haverá paralelos e variantes em muitos outros lados (Portugal, outras regiões de Espanha, França, Itália, etc.). Seguindo o sistema de classificação de Anti-Aarne e Stith Thompson, os números de referência dos dois contos analisados são Aath 1730 e Aath 123.

tação (falando em termos estritos de *hermenêutica*) dos processos postos em jogo neste tipo de conto afrontoso. Uma é proposta por J. Fischer (1963), que vê tais contos como piadas ou chistes subversivos (*subversive jokes*) que, em última instância, servem fins integrativos, ao fornecerem uma via possível para emoções anti-sociais; o conto é uma reacção a uma situação social onerosa e originária de críticas, e por isso um produto cultural secundário que providencia, embora só temporariamente, uma sensação de alívio verbal. Numa linha semelhante, mas não coincidente, M. Douglas concede um papel positivo ao conto jocoso, dando assim uma maior margem de censura oral activa às pessoas e aos próprios narradores. Tais tipos de conto são, por assim dizer, precisamente o contrário de ritos, que normalmente impõem harmonia e ordem; o chiste burlesco não afirma mas antes denigre os valores da sociedade — acaba por ser um «anti-rito» (Douglas 1968: 369). Poderíamos facilmente aceitar ambos estes pontos de vista no caso em foco: nestes textos anti-clericais, os camponeses conseguem denegrir um representante local de alto prestígio através de ataques simbólicos, destruição imaginária e maledicência directa.

Duas outras formas de interpretação invocam modelos de análise de oposições entre mensagens aparentes ou conscientes e significados escondidos ou inconscientes — a primeira seria estruturalista (Lévi-Strauss 1979a, 1979b; Leach 1973) e a segunda deriva a sua inspiração da antropologia do Mediterrâneo, especificamente do modelo de valores sociais codificados em sistemas de *honra e vergonha* (Peristiany 1971; Pitt-Rivers 1979). Ambas estas perspectivas pretendem penetrar atrás das realidades ou discursos observáveis, no sentido de encontrar explicações para contradições aparentes em sistemas ideológicos inconscientes. Assim, de modo algo parecido aos objectivos dos mitos, que «fornecem modelos lógicos capazes de superar uma contradição» (Lévi-Strauss 1979a), o conto popular também procura resolver parcialmente uma oposição simbólica no foro social (camponês/sacerdote). As narrativas serão uma de muitas formas de expressão artística de contradições reais e perdurantes no seio da sociedade rural galega: momentaneamente, o conto resolve a contradição através da inversão da escala dos estatutos sociais<sup>3</sup>.

No segundo caso, uma perspectiva na linha das análises de Pitt-Rivers (1971; 1979) complementa certos traços de enquadramentos estruturalistas por tentar frisar as interacções entre indivíduos ocupando posições sociais desiguais dentro duma hierarquia socioeconómica global. Desta forma, a honra e a

---

<sup>3</sup> Estamos conscientes que este recurso drasticamente resumido às teorias estruturalistas poderá parecer flagrantemente insuficiente, senão mesmo herético. Limitações de espaço, no entanto, não nos impedem de pelo menos indicar a sua pertinência, mesmo que não as aprofundamos aqui.

reputação social do cura — quer sagrado (seu celibato eclesiástico) quer profano (sua suposta proeza sexual donjuanesca) — são duplamente desmascaradas no interior do conto: o padre perde ambas ao ser comparado a um homem normal e a uma vaca. Propositadamente, ele «*marchóu avergonzado prá casa*» sugerindo a aplicação da grelha honra/vergonha e esta perda flagrante de insígnios honoríficos (vestimentos) e de bravura masculina (acto de chupar do bezerro/falhanço da conquista sexual)<sup>4</sup>. Assim, o conto apresenta-nos um processo de redistribuição dos papéis sociais, de modo a equilibrar simbolicamente diferenças reais na hierarquia económica e profissional. A estrutura linguística do relato resolve temporariamente esse desnível, desonrando o pabre clamorosamente.

A figura intrusiva do pároco é fácil de compreender dadas as características geográficas e sociais destas aldeias da Sierra do Caurel no Sudeste da província de Lugo. Nem todos os lugares desta área têm padres residentes, nem próximos em termos espaciais; no caso aqui descrito, o pároco chegava para administrar as suas missas esporádicas só após uma viagem (em cavalo) de mais de uma hora. Outra figura local (esta, residente) olhada como externa era a professora primária — falante do castelhano mas totalmente inepta na sua falta de domínio de galego, facto continuamente referido pelos aldeãos em tom fortemente irónico. A povoação situa-se num vale da serra, sem qualquer telefone e televisão à altura, embora a maior parte das famílias possuía um rádio. O terreno não permite o uso de tractores, sendo o cultivo à base do arado e de outras alfaias manuais como a *gadaña* e o *fouciño*. Havia duas pequenas *cantinas* (bares), uma escola e uma igreja minúscula, e os seis bairros compondo o lugar tinham entre uma e dez famílias residentes. Além dos dois «cantineiros» havia um *pedáneo* (cargo algo comparável, mas não igual, ao Presidente de Junta de Freguesia em Portugal); os outros habitantes auto-denominavam-se *campesinos* ou *labregos*. Estes visualizam a sua localização como sumamente isolada («vivimos no fin do mundo»), e vigoravam, por força das circunstâncias ecológicas locais, formas ubíquas de cooperação mútua na agricultura, denominadas *axudas*. Só a vários quilómetros de distância em qualquer direcção, através de encostas e declives dramáticos de prados inclinados ou de vastos campos de centeio, se chega às povoações próximas, e o mercado mais perto onde se vende gado bovino encontra-se na pequena vila de Seone do Caurel (entre três e quatro horas a pé). De certa forma, assim, a

---

<sup>4</sup> Embora — não sem alguma curiosidade e perplexidade — consentimos que esta forma de aplicação do modelo honra/vergonha possa ser invocada em referências a estes contos, em termos geográficos e antropológicos, a Galiza parece-nos cair bem fora da zona mediterrânica em termos histórico-culturais. Isto parece algo paradoxal.

aldeia constitui um povoamento quase exclusivamente agrícola e gadeiro, com escassos membros forasteiros não-camponeses.

Claramente, estamos apenas a isolar um conjunto de possíveis versões de análise dos contos, quase saltando directamente de uma série de tradições interpretativas ao texto oral, deixando de lado toda uma gama de obras essenciais para qualquer operação aplicada a narracões desta natureza. Pensamos, por exemplo, nalguns dos estudos no domínio do folclore que frisaram o contexto social ao redor do narrador de *folktales* (Dégh 1969; Ortutay 1972; Sokolov 1966; e até Propp 1973 e Metetinski 1972), e também nas colecções clássicas de contos populares da Galiza (Alvarellos 1968a, 1968b; Centro de Estudos Fingoy 1972; Prieto 1958) e os seus paralelos em Portugal (Coelho 1985; Braga 1987; Consiglieri Pedroso 1988)<sup>5</sup>. É óbvio que não queremos argumentar num vazio total, extraindo sentidos abstractos e teóricos directamente dos contos sem tê-los devidamente contextualizados primeiro, dentro destas tradições bibliográficas apropriadas. Incorreríamos o desacordo profundo do nosso referente imediato e fonte de inspiração aqui — Ernesto Veiga de Oliveira — se fizéssemos tais saltos. Mas abreviaremos com o objectivo de isolar estrategicamente o nosso tema de vindicta oral, derivado da ideia de Veiga de Oliveira das práticas de vindicta popular em Portugal.

Delineamos, então, o nosso segundo campo de análise.

## II. O LOBO VENCIDO

O segundo conto que incluímos acima demonstra outras feições. Reparemos, por exemplo, na estrutura exacta do uso das duas línguas galega e castelhana nos curtos diálogos do texto. Poderão ser esquematizados do seguinte modo, conforme o locutor e receptor das frases em cada caso:

<i>Locutor</i>		<i>Receptor</i>	<i>Língua utilizada</i>
cabra (mãe)	————→	cabritos	galego
lobo	————→	cabritos	castelhana
cabritos	————→	lobo	mistura (?)
lobo	————→	cabritos	castelhana

<sup>5</sup> Com destaque particular para os prefácios de João Leal aos referidos volumes de contos reeditados de Teófilo Braga e Consiglieri Pedroso (1987, 1988). Ver também outra linha de investigação pertinente, sobre a circulação de contos dentro do contexto mais amplo da oralidade aldeã, no caso da povoação comunitária transmontana de Rio de Onor (Pais de Brito 1988).

cabritos	————→	lobo	mistura (?)
lobo	————→	cabritos	castelhano
cabrito	————→	cabra	castelhano (?)

Outro variante do mesmo conto (cujo texto original não é reproduzido aqui) mostra um padrão semelhante, embora com subtis diferenças dialogais:

cabra	————→	cabritos	galego
lobo	————→	cabritos	castelhano
cabritos	————→	lobo	castelhano
lobo	————→	cabritos	castelhano
cabritos	————→	lobo	galego (?)

Em nosso entender, algo de muito complexo transparece nestas oscilações linguísticas. Em ambos os contos a figura do lobo sempre emprega o castelhano ao falar aos cabritos; paralelamente, a cabra sempre fala aos seus cabritos em galego. Mas os cabritos falam — conforme as circunstâncias, mas nem sempre da mesma forma — ora em galego, ora em castelhano e, às vezes (o que nos interessa sobremaneira), numa mistura destas duas línguas. Seria de esperar que, entre eles, a cabra e os cabritos sempre usassem galego, e que o lobo e os cabritos/cabra sempre se dirigissem em castelhano. Mas como interpretar o uso de castelhano entre os cabritos e a mãe no primeiro conto, e o do galego entre os cabritos e o lobo na variante? Ambos os contos contêm mudanças de registo linguístico, mas ambos também introduzem deslizes e hesitações inesperadas. Como explicar isto?

Em primeiro lugar, quem são os narradores? A maior destes contos de animais foi recitada por rapazes e raparigas entre as idades de 7 e 14 anos. No total de 84 contos gravados ou anotados, embora alguns animais aparecem em quase todos, foram 26 os textos em que um ou outro animal (ou mais) jogava um papel de destaque. A explicação imediata dada pelos contadores para as mudanças de registo foi inconclusiva, até perplexa: «é a forma em que se conta» ou «falan en cualquier lengua — non importa cual; as veces en galego e as veces en castelán». Os aparentes lapsos parecem ser nitidamente inconscientes, formando partes integrantes dos contos, e preservados na narração de pessoa para pessoa. Transmitidos através de via oral — pelos avôs, outros vizinhos e pais aos filhos e aos netos — o uso específico do castelhano em certos momentos parece não ser um simples erro (o que não é o caso nos diálogos em línguas misturadas).

Desloquemos a atenção momentaneamente para fora dos próprios contos, para focar o contexto global em que se inserem estes curtos textos bilíngues. Temos analisado (1984) a situação sociolinguística desta comunidade como

exemplo nítido de *diglossia* — designação originalmente cunhada por Charles A. Ferguson em 1959 referente a áreas geográficas e culturais em que duas línguas distintas, ou dois dialectos da mesma língua, coexistem numa relação de dominação/subordinação e de formalidade/intimidade (Ferguson 1972). Uma língua é usada em ocasiões formais ou solenes, para fins burocráticos e nos meios de comunicação social, enquanto que a outra é empregue nos discursos informais, na literatura folclórica e em conversação doméstica. A primeira tende a ser designada a língua de poder e proeminência social, sendo a outra depreciada como a fala de «campónios analfabetos». Em relação à língua superior (H, significando *High*), em algumas comunidades a língua inferior (L, significando *Low*) é até afirmado não existir. Quatro características-chave definem os contornos duma situação tipicamente diglósica (Ferguson 1972: 237-9):

- a) a crença que a Língua Alta (H) é «mais linda» e mais «lógica» que a Língua Baixa (L);
- b) a presença de livros de gramática, dicionários e estudos escolástico-académicos na Língua Alta mas não na Baixa;
- c) uma variação extensa na gramática, nos dialectos e nos acentos da Língua Baixa em contraste com a standardização da Língua Alta;
- d) a aparência de formas de mistura intermédia através do empréstimo de palavras do vocabulário da Língua Alta à Língua Baixa.

Sem dúvida, estamos, no caso desta aldeia, perante uma situação diglósica clássica, que poderá ser estendida largamente a toda a região galega. Nos finais dos anos 70, em muitas das vilas das províncias do Lugo e da La Coruña, ouvimos inúmeras afirmações no sentido de que a língua galega «non existe mais» ou que estava encaminhada à morte («o galego xá morréu»). Muito significativamente, os habitantes da aldeia em questão descreveram a sua fala como um *chapurreado*: uma mescla ou bastardização de ambas as línguas galega e castelhana. Ainda hoje, esta interiorização de uma identidade linguística esquizofrénica e duplamente auto-denegrante espalha-se ao longo de toda a margem oriental da Galiza, nos limites das províncias de Zamora, Leão e o Principado de Astúrias (Fernández de Rota e Monter 1990). Na Sierra do Caurel, ouve-se com frequência a frase «nosotros non falamos eiquí o galego própio», seguida por outra — «ni falamos tampouco o castelán correctamente». Existem muitas palavras emprestadas do castelhano tanto na língua quotidiana como nos contos orais, e uma percepção generalizada que o castelhano «é a lengua mais bonita do mundo». Tanto o uso do castelhano, como o do francês, o alemão ou o inglês (devido à emigração), pode demarcar ostentadamente papéis de prestígio social: nunca é o caso do galego. Neste canto oriental da Galiza, a escassos quilómetros da fronteira provincial com Leão e com o dialecto leonês, os aldeãos projectam ao extremo Oeste da Galiza — às províncias de Pontevedra e La Coruña — uma imagem duma versão pura da



língua galega<sup>6</sup>. Apenas aí é que «se fala o galego próprio».

As mudanças de registo nos contos de animais, por conseguinte, deveriam ser encaradas como uma forma de resposta verbal e simbólica a esta situação diglósica. Tais alterações, designadas em terminologia sociolinguística como *code-switching* (Appel & Muysken 1987:117-28; Bell 1976:116-44; Wardhaugh 1986: 99-112), normalmente surgem nos contos em momentos de conflito, agressão ou perigo; um lobo ataca animais domésticos ou aproxima-se com ameaças de os comer. Nestes contextos de luta para dominação, o lobo é retratado como o intruso que vem dum mundo exterior natural, em incursão no mundo interior cultural dos cabritos e ovelhas. Não é por razões aleatórias que o padre, o lobo e a raposa são sistematicamente enganados e vencidos pelos representantes (humanos ou animais) da vida aldeã local. Os atacantes são forasteiros à comunidade que retêm os atributos da língua castelhana — a língua de poder e aprumo<sup>7</sup>. As mudanças seguem uma ordem lógica que, embora algo confusa e misturada pelos narradores jovens, retratam consistentemente o animal ameaçado como sendo portador de uma voz «rouca» em oposição à voz «fina» da cabra. O castelhana enrouquecido opõe-se ao galego nativo mais suave.

Uma explicação possível para estes mecanismos nos textos poderia ver os contos como expressões do conflito mais amplo entre duas línguas e duas sociedades. As situações-chave desta tensão mais global isolam contextos dialogais nos quais as pessoas (como os animais falantes) hesitam no uso de uma ou outra língua. Em contextos urbanos, o aldeão poderá optar pelo uso de um castelhana mal aprendido ou uma mistura. Em geral, nas aldeias, as formas de comunicação a forasteiros e estranhos, ou a indivíduos de estatuto superior, favorecem o castelhana, não o galego. Entre familiares, vizinhos e em contextos de intimidade, funciona o galego. A emigração, a difusão dos meios de comunicação social e o maior contacto entre aldeias e vilas tenderá a alterar esta relação linguística, embora os efeitos a nível da literatura oral poderão tornar-se muito mais lentos. Porém, num estudo bem documentado com dezenas de contos contendo semelhantes diálogos, interligando e misturando dois registos em galego e em castelhana, Clodio González Pérez demonstra inquestionavelmente que o fenómeno se estende generalizadamente a toda a Galiza. Não estamos, assim confrontados com um exemplo único ou isolado no caso da Sierra do Caurel. Ainda outro contexto em que é documentada a mistura diglósica dos registos do galego e castelhana encontra-se nos textos chamados *atranques* contados durante o Carnaval nas Zonas da Ulla e Oza (González

---

<sup>6</sup> Ironicamente, as nossas visitas a aldeias em Pontevedra e La Coruña revelaram precisamente a mesma *méconnaissance* acerca do galego puro: foi-nos repetidamente dito aí que o galego próprio só era falado «por eilí, no interior Leste de Galicia, na província de Lugo». Tais comentários sistematicamente contraditórios confirmavam que o galego próprio era uma construção imaginária.

<sup>7</sup> Complexificado, como é óbvio, em termos tri-linguísticos no caso do padre galego anterior à alteração da linguagem usada nas missas correntes: galego/castelhana/latim.

Reboredo e Mariño Ferro 1987: 153-169).

Nesta linha, atestámos ao longo dos anos 80 a uma série de modificações notáveis, que incluem a aparência de canais de televisão transmitidos exclusivamente em língua galega, o uso legalizado do galego nas escolas primárias e secundárias, a publicação de gramáticas mais completas e sofisticadas da língua galega, e a elaboração e difusão de estudos e manuais de normalização do galego (Aracil *et. al.* 1989). Afinal, desenrolou-se uma alteração global «desde cima», propulsionada por entidades académicas e públicas, da relação historicamente estigmatizada entre as (anteriores) Língua Alta e Língua Baixa. Até chegaram a ser criados movimentos e correntes de *galeguización, desgaleguización e regaleguización* (Fernández Rei 1990:64). É claro que estas alterações não poderão ser desligadas (antes acompanham) das transformações pós-franquistas na Espanha e a reorganização das regiões autónomas, particularmente após a promulgação em 13 de Junho de 1983 da Lei de Normalización Lingüística pelo Parlamento Galego<sup>8</sup>.

No entanto, na altura em que foram recolhidos os contos, proliferava a confusão e o conflito linguístico. Na narração de textos orais, os rapazes, tal como os adultos, perdiam o fio constante: qual língua a atribuir a qual animal em que contexto? É nossa inclinação que este processo não se trate do mero esquecimento dos contos, mas antes se deva ao processo mais amplo a vigorar nas aldeias, nas escolas e na esfera doméstica. Dominados por indivíduos, classes e uma língua e cultura estranhas aos seus lugares e casas, os moços — como os cabritos — respondem a essas forças maiores e mais poderosas numa sequência confusa do galego, castelhano ou ambos. O único sucesso possível em combater estas potências exteriores ocorre, nos contos, quando os lobos são vencidos e caem, falando castelhano: a língua dominante é batida.

Os contos, então, *invertem as escalas do poder da vida real* e combatem temporariamente essas forças animais e humanas que são perigosas e ameaçadoras à comunidade aldeã. Sendo, tal como os contos-insultos de padres derrotados, «modelos lógicos que procuram superar uma contradição» inerente na estrutura social<sup>9</sup>, os contos de animais também derrubam o *statu quo* dominante através da inversão simbólica das relações de poder.

---

<sup>8</sup> Relembramos a rica tradição medieval da literatura trovadoresca na língua galaico-portuguesa, e o papel defensor do galego tanto através de estudos folclóricos e linguísticos como de obras literárias cultas por escritores e intelectuais nas principais cidades da Galiza, particularmente Santiago de Compostela. Os casos de bilinguismo no País Basco, Cataluña (Vallverdu 1972) e da pronúncia regional da Andaluzia divergem do exemplo galego, embora alguns paralelos básicos poderão sempre ser estabelecidas quanto à relação entre estas quatro zonas periféricas e o Estado central.

<sup>9</sup> O que não singulariza de todo esta forma de conto: o tema da derrota de animais selvagens por animais domésticos é algo universal, mas no caso tratado aqui o que chama a atenção é a associação sistemática entre Língua Alta e animais atacantes por um lado, e Língua Baixa e animais caseiros, por outro. Esperaríamos encontrar paralelos noutras zonas europeias caracterizadas por bilinguismo e diglossia (cf. os mapas de regiões linguísticas na Europa reunidos em Stephens 1976).

### III. LÍNGUA, PODER E VINDICTA

Ao fim da sua obra *Festividades Cíclicas em Portugal* (1984), Ernesto Veiga de Oliveira dedica uma secção ao tópico da «vindicta popular». Após um maior número de ensaios agrupados nas três primeiras secções em torno dos temas de festividades cíclicas, romarias e festas, e jogos, ele remata o livro com um ensaio publicado originalmente em 1959, «Formas Fundamentais da Vindicta Popular em Portugal». Nesse texto isolado, Veiga de Oliveira refere de abertura que:

«São muito variadas as formas que pode revestir a vindicta popular em Portugal, como manifestação de censura, protesto, crítica ou represália, sob o aspecto de troças ou sátiras colectivas, em actos ou palavras, contra atitudes que traduzem forças ou princípios de desagregação moral ou social do grupo, ou como maneiras de sublinhar determinados acontecimentos que constituem inovações mais ou menos frustradas ou excepções à rotina do seu viver típico... Em si mesmas inofensivas, livres de elementos de agressão efectiva e as mais das vezes apenas verbais, revestindo em alguns casos aspectos parodiais característicos, eles acarretam contudo frequentemente consequências graves, que podem ir até ao derramamento de sangue, devido tanto à violência incisiva do policiamento que exercem e da carga de provocação que encerram, como à da reacção que desencadeiam e importância dos sentimentos em causa, eles próprios não raro modelados por determinados outros padrões, também muito arreigados» (Veiga de Oliveira 1984:339).

As formas mais frequentes desta vindicta popular em Portugal são apontadas — as *assuadas*, as *pulhas* e os *testamentos* — havendo uma quarta categoria composta por «casos avulsos e especiais», que serão os casamentos carnavalescos<sup>10</sup>, os «Pasquins» de Afife (panfletos anónimos críticos, quase sempre em verso), as celebrações do dia do Cuco (ou de S. José) em Fafe e, ainda, os apitos ou assobios de barro («rouxinóis») em Lisboa por altura das festas de Junho (1984: 354-7).

Aquilo que Veiga de Oliveira veria como elemento unificador em todas estas formas de expressão verbais, gestuais e dramáticas<sup>11</sup> seria sobretudo *o espírito de sátira e crítica ruidosa, teatralizado num espaço público*. No caso das *assuadas*, verifica-se assim «uma intenção de troça agressiva, protesto ou censura burlescos, perseguição, por vezes vingança, e até, indirectamente, provocação» (1984:340).

<sup>10</sup> Tivemos oportunidade de ouvir descrições destes casamentos nocturnos e cacofónicos numa aldeia da zona fronteira do Norte do concelho de Vinhais, em Trás-os-Montes (O'Neill 1987:302).

<sup>11</sup> De notar que ao longo do artigo são referidos também variadíssimas práticas semelhantes às três principais — os charivaris franceses, as troças académicas coimbrãs e as «latadas», a «Serração da Velha», os cortejos quaresmais das vias-sacras no Minho e as *cantigas d'escárneo e mal-dizer*. Não é definido suficientemente, em termos teóricos e analíticos, o conceito de «vindicta», que acaba por ser uma categoria genérica definida pela súmula dos exemplos especificados.

Estas expressões seriam, na óptica do autor, preservadas teimosamente como formas de protecção colectiva contra práticas que «ofendem uma regra social implícita»; assim funcionam como defensoras de instituições basilares e da «unidade e coesão» do grupo (1984:345, 339)<sup>12</sup>. Outros elementos importantes incluem características humorísticas, tons cáusticos e jocosos, licenciosidades, referências a excessos culinários e sexuais, exageros de pequenas fraquezas de personalidade e julgamentos simbólicos de castigos e censura. *As pulhas* — sátiras acusatórias que enumeram faltas, fraquezas ou pecados (ocultos ou manifestos) feitos por uma pessoa ou grupo, mas disfarçando o seu aspecto ou a sua voz (1984: 347) — são particularmente pertinentes para a nossa discussão dos contos populares galegos, devido à sua junção de componentes verbais e dramáticos de crítica social.

A nossa sugestão seria a de alargar o tema tratado por Ernesto Veiga de Oliveira a incluir *certos tipos específicos* de conto oral dentro de sua categoria de vindicta popular. O sentido desta proposta reside principalmente em dois aspectos — primeiro, o do componente propriamente verbal<sup>13</sup> normalmente incorporado nas expressões vindictivas e, segundo, a ideia de *vingança social* subjacente à frase «vindicta popular» mas apenas timidamente desenvolvida pelo autor. Para exprimir a nossa pista, será preciso um breve excurso num domínio que entrelaça os campos de língua, poder e vindicta.

Apenas pretendemos esclarecer duas linhas possíveis: na primeira, isolamos um elemento problemático na ligação entre o linguístico e o social. Um sub-tema desta área diz respeito a aspectos de «língua e classe social» ou, noutras palavras, dum enfoque sobre o efeito da estratificação social nas formas de expressão linguística (vocabulário, acento, sintaxe, dialecto)<sup>14</sup>.

Numa obra de cunho sociolinguístico e teórico, é-nos proposto por P. Bourdieu a impossibilidade de extrair qualquer afirmação verbal do seu contexto social imediato:

«... on doit se garder d'oublier que les rapports de communication par excellence que sont les échanges linguistiques sont aussi des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs» (1982:14).

«Le rapport de forces linguistiques n'est jamais défini par la seule relation entre les compétences linguistiques en présence...» (1982: 68).

<sup>12</sup> Notamos aqui um eco directo das teorias referidas acerca dos chistes e contos-chiste de Fischer de Douglas.

<sup>13</sup> Ver a citação inicial, nas partes em que se refere a «...sátiras colectivas, *em actos ou palavras...*» e as formas de vindicta «...*as mais vezes apenas verbais...*» (sublinhados nossos).

<sup>14</sup> Ver, em primeiro lugar, Trudgill (1974) e Pride & Holmes (1979) e, mais recentemente, Wardhaugh (1986) e Gumperz & Hymes (1986), com atenção especial nas duas últimas obras para as discussões dos trabalhos de Basil Bernstein e William Labov.

Parece-nos que estas afirmações<sup>15</sup> poderão ser ligadas à conceptualização de vindicta de Veiga de Oliveira, através precisamente duma discriminação que explica a natureza da interligação quase total entre o componente verbal-oral e o elemento sociodramático das sátiras públicas. Ou seja, por uma via diferente da de Ernesto Veiga de Oliveira — que vê as formas de vindicta como, por assim dizer, teatros sociais imbuídos por um elemento verbal e linguístico —, Bourdieu aproximaria tais críticas verbais como expressões derivando duma situação ou tensão social mais profunda e antecedente. Para cada autor, o linguístico e o social estão *embedded* (embutidos, incrustados, inerentes) um no outro<sup>16</sup>.

Os actos linguísticos, nesta formulação, terão de ser situados cuidadosamente dentro dum leque muito mais amplo de factores que compõem a distinção social: a língua, o acento, o dialecto e as formas de tratamento, todos interligados entre si numa esfera sociolinguística. Ao isolar aqui aquilo que se nos apresenta como o «puramente linguístico», faríamos uma violência à situação ou contexto social englobante. Embora se possa colocar reservas relativamente às formulações de Bourdieu de grupos sociais binariamente (e algo simplisticamente?) divididos em dominantes e dominados<sup>17</sup> e ao modelo dum «mercado de trocas linguísticas», o seu argumento central parece ser aplicável a processos de vingança oral. Nestes casos, tanto a mensagem estritamente semântica, como o grupo social que a emite, seriam imprescindíveis de abordar em conjunto. A teoria proposta por Bourdieu em *Ce Que Parler Veut Dire* complementa duas formulações teóricas anteriores: o conceito da *interacção socialmente estruturada* e por isso fortemente condicionante sobre as elocuições linguísticas (1972:162-74), e o da *violência simbólica* como pedra basilar dos modos de dominação interpessoais e intergrupais (1980:216-21). Estas formas suaves, doces, sinuosas e escondidas de violência — sejam ideológicas, mentais ou semânticas — tendem a reforçar com extrema eficácia (senão mesmo

---

<sup>15</sup> E ainda, sobre o linguístico e o social, afirma o mesmo autor que «...il existe, dans l'ordre de la prononciation, du lexique et même de la grammaire, tout en ensemble de différences significativement associées à des différences sociales qui, négligeables aux yeux du linguiste, sont pertinentes du point de vue du sociologue parce qu'elles entrent dans un système d'oppositions linguistiques qui est la *retraduction* d'un système de différences sociales» (1982: 41).

<sup>16</sup> Daí o exemplo invocado por Bourdieu: «... d'un point de vue strictement linguistique, n'importe qui peut dire n'importe quoi et le simple soldat peut ordonner à son capitaine de "balayer les latrines" ...», que seria obviamente uma impraticabilidade *social* ou uma ordem apenas concebível numa situação extrema ou teatral. O exemplo é esclarecido: «Seul un soldat impossible (ou un linguiste "pur") peut concevoir comme possible de donner un ordre à son capitaine» (1982:71-2). Como é óbvio, abundam os contextos teatrais e humorísticos em que acontecem estas inversões de hierarquias.

<sup>17</sup> Outro conto que recolhemos retrata uma situação de confronto social e má percepção linguística entre dois camponeses galegos e um médico castelhano-falante: os dois primeiros entenderam mal a frase (em castelhano) do médico «agitalo jarabe», convertendo-a em «agitar o vello». Com os empurrões que deram ao idoso, os dois filhos quase o mataram. A par do mau entendimento linguístico no conto, é explícita a mensagem depreciativa sobre os dois agricultores.

substituir) outros processos materiais, económicos ou políticos de subordinação e controlo. O que vemos como salutar nesta complexa rede conceptual é a hipótese de podermos visualizar uma enorme encadeação de maneiras de executar esta violência simbólica *por via oral directa*.

Se bem que permaneça só parcialmente explícita dentro do artigo de Ernesto Veiga de Oliveira, as sátiras e as críticas no cerne das *assuadas, pulhas e testamentos* poderão constituir em alguns casos um tipo de vingança retributiva exprimida por via oral e/ou dramática. Não quer isto dizer que a «voz colectiva» em acção nessas formas de vindicta tenha necessariamente como objectivo vingar qualquer acção anterior, mas antes que *em certos casos* a mensagem oral total pode tornar a constituir não uma crítica indirecta mas um ataque insultuoso profundamente denegrante.

No caso dos contos de animais e dos padres galegos, esta vingança não precisa ser atribuída na mesma língua ou no sentido de «na mesma moeda»; basta existir um *corpus* extenso de contos e chistes para solidificar uma tal imagem vindicativa. Nesses contos pelo menos, a língua galega vinga o seu estatuto subalterno. O campo linguístico retém então uma qualidade de semi-autonomia em relação a outros campos sociais — o económico, o político, o religioso, o escolar, o familiar —, e o seu isolamento a um falso estado puro aparece precipitado. Desenvolvendo noutra linha um tema que vários sociolinguistas circunscreveram ao tópico de língua e classe social, Bourdieu avança com uma teoria mais elaborada sobre o elo complexo entre o poder social<sup>18</sup> e as trocas linguísticas.

Uma segunda linha que apontamos tem a ver com a ligação de vindicta com formas de jogo. Podíamos colocar a situação de diglossia na Galiza numa perspectiva comparativa, utilizando para tal fim um exemplo contrastante e geograficamente remoto. Trata-se do «patois» ou crioulo português falado noutros tempos em Macau. Este dialecto macaense ou língua macaísta (também referido como *lingu maquista e patoá*) teria tido influências do português oriental dos séculos XVI e XVII mas uma provável origem em Malaca (Tomás 1988:38), e exhibe um processo diametralmente oposto ao do galego. Em vez do renascimento sócio-político evidente no caso da evolução recente da língua galega dentro da nova Espanha dos finais dos anos 70 e da década dos 80, encontramos um caso de *language death* por descrioulização. O dialecto de Macau teria já há muitas décadas definitivamente entrado em fase de desaparecimento (Batalha 1974, 1988), mas persistem algumas áreas de comportamento linguístico e dramaturgia popular, embora cada vez mais reduzidas, em que o crioulo subsiste. Por exemplo, numa análise pormenorizada sob a rubrica de «*patois e jogo*», Isabel Tomás discrimina toda uma série de contextos em que se preserva o crioulo activamente: canções, adivinhas, provérbios, ementas, peças de

<sup>18</sup> Ver outra obra do mesmo autor (1989), embora (curiosamente) a vertente linguística seja aí relativamente muda.

teatro, sátiras, chistes e «graças», festas como o Carnaval, representações, música e outras situações de jogo social (1988:39). Desde logo, o processo de morte linguística<sup>19</sup> seria menos linear do que aparece à primeira vista: um desvanecer do crioulo no domínio da fala quotidiana não implica o seu eclipse em todas estas outras esferas paralelas do jogo e drama sociais.

Numa discussão particularmente fascinante, a autora penetra nas complexidades dos *pasquins* macaenses, escritos em crioulo, e reunidos ou recolhidos no século XIX e começos do século XX (com destaque para uma coleção publicada em 1944 por Danilo Barreiros). São cartas anónimas, com características que remetem para uma tradição de sátira social com raízes medievais, escritas na forma de diálogos ou poemas dirigidos a indivíduos particulares «metidos debaixo das portas dos mascaístas» (Tomás 1988:39). Pelo nosso tema, suscitam paralelos com os pasquins referidos por Ernesto Veiga de Oliveira como uma forma específica de vindicta popular. Em Macau, Tomás afirma que:

«No pasquim encontramos, não apenas o uso de um crioulo "obsoleto" e socialmente marcado, mas também o enquadramento elaborado de uma máscara como fonte de jogo ou manipulação verbal, suavizando uma forma de sátira e crítica social que de outro modo seria vista como controversa e ameaçadora» (1988:44)<sup>20</sup>.

Altamente estruturadas do ponto de vista estilístico, estas cartas oferecem excelentes exemplos do modelo de vindicta desenvolvido por Veiga de Oliveira, acima de tudo porque eles constituíam, no século passado, uma espécie de *enclave* literário na qual a sátira social se canalizava especialmente bem. Seria um campo escrito (cartas anónimas) em que a vindicta se exprime, independentemente dos outros, variadíssimos, domínios em que o crioulo parece ainda

---

<sup>19</sup> De notar a utilização do conceito de diglossia de Ferguson, para o caso do crioulo macaense, pela mesma autora noutro texto (Tomás 1990), a quem agradecemos uma leitura crítica deste artigo com esclarecimentos específicos sobre o crioulo macaense. Estaríamos perante um caso, em séculos anteriores em Macau, de múltiplas diglossias entrelaçadas num mundo quadri-lingue? Poderíamos dizer que, tentativamente, coexistiam três línguas e um dialecto, com diversas populações de falantes não necessariamente coincidentes: o chinês (cantonense), o português, o crioulo e o inglês (nos séculos XIX e XX). Contudo, não nos devemos precipitar na aplicação prematura de qualquer modelo de língua dominante/língua dominada: como adverte Graciete Nogueira Batalha, o crioulo «... tinha sido durante tanto tempo a linguagem corrente quer das camadas populares quer das socialmente elevadas... Conhecemos aqui descendentes de famílias distintas de Macau, que se recordam de ouvir o crioulo falado por seus pais e avós, pelo menos como linguagem familiar» (1988: 125).

<sup>20</sup> Cf. também: «O crioulo é a variedade escolhida para os pasquins — a divertida roupagem da sátira social, forma altamente valorizada na comunidade. O género escolhido — cartas de mulheres para mulheres — utiliza os estereótipos presentes na comunidade — as mulheres como a fonte, as dispenseiras da má-língua. A sátira social é assim disfarçada em má-língua, suavizada e desculpada pela irrelevância que a cultura masculina dominante tradicionalmente lhe atribui» (Tomás 1988: 40).

sobreviver. Daí a sua diferença perante o nosso exemplo oral do conto galego: sendo curtos textos circulados por via escrita e espacial (colocados por baixo das portas), os pasquins evocam comparação directa com certos tipos de contos orais em que a crítica e a sátira sobressaem com especial destaque.

O facto de se remeter o crioulo para contextos de jogo é indicativo duma *acção sociolinguística* viva e positiva<sup>21</sup>. Esse processo, ele mesmo, teria sido, e continua a ser, uma forma de resposta activa e calculada e uma situação de dominação simultaneamente linguística e social. Seguindo as sugestões de Bourdieu, seria exagerado desligar as formas referidas de criação literária e linguística em crioulo do seu contexto social geral e histórico — o linguístico está profundamente enraizado no social.

Também nesta linha, seria errado tentar interpretar as sistemáticas mudanças ou *code-switching* do galego ao castelhano e vice-versa nos contos de lobos e raposas unica e exclusivamente dum ponto de vista linguístico: terão de ser abordados contextos sociolinguísticos e políticos mais amplos. O padre rural, como representante duma estrutura de poder instituído, é objecto constante de feroz invectiva e mordacidades verbais<sup>22</sup>. Uma via de unificar exemplos tão diversos de multilinguismo e de vindicta popular seria através de novos modelos de análise e de interpretação dos campos de língua, poder e vindicta oral. David Gilmore (1987), por exemplo, constrói toda uma análise das formas verbais e não-verbais de agressividade numa vila andaluza em torno da bisbilhotice, de alcunhas, do Carnaval e do mau olhado; estas práticas seriam, em última instância, formas positivas de comportamento. Urge conceptualizar estas formas altamente ritualizadas de agressão verbal e vingança simbólica não como meras reacções ou respostas mecânicas ou secundárias a processos de dominação mais amplos, mas antes como verdadeiros palcos e foruns sociais de *acção oral directa e efectiva*. A palavra — ela mesma — acaba por ser uma

---

<sup>21</sup> É significativo que existam obras literárias escritas em crioulo, conforme Tomás, «num esforço intencional de reviver o *patois*» (1988: 39). A autora refere algumas obras de José dos Santos Ferreira dos anos 70, e de quem encontramos uma mais recente (Ferreira 1985). Curiosamente, já nos anos 70 havia na Galiza um certo número de publicações literárias em galego, no género da obra de referência de Carballo Calero (1971). Nos anos 80, com as transformações globais da autonomização regional, esta produção literária recebeu novos e maiores impulsos, desmultiplicando as edições em língua galega de forma assombrosa.

<sup>22</sup> Sem atenuar ou minimizar o problema central levantado por toda a nossa análise: se considerarmos *este* tipo de conto como vindicta popular, ou vindicta oral, então porque não outros tipos de conto também?



arma de defesa cultural<sup>23</sup>.

Apesar da timidez do seu enquadramento teórico à altura da sua elaboração (1959), o ensaio de Ernesto Veiga de Oliveira em torno da vindicta popular abriu novos caminhos de investigação. Nomeadamente, aponta para possibilidades de junção dum registo etnográfico sólido e rigoroso a nível local com linhas de análise posteriores no foro da grande Teoria Social. Seria uma homenagem criativa e honrosa à sua obra aproveitar e desenvolver essas linhas prefiguradas nos ensaios sobre festividades e jogos. Os domínios da literatura oral e das práticas populares de vindicta oferecem um campo fértil de pesquisa, unindo múltiplas áreas afins do mundo tradicional galego-português.

---

<sup>23</sup> Daí a pertinência de certas reservas expressas sobre formas de interpretação textual estruturalistas: «This classical conception of thought and of language is unacceptable because it isolates thought and language from *the subjective and the social context* in which they exist, develop and are learned. Thus while Chomsky, Piaget and Lévi-Strauss all recognize the creative power of the subject, they all refuse to entrust this creative power to *an empirical, conscious, subject who thinks about the natural and social world around him or her*, and who communicates with others about their environment» (Clarke 1981: 170-1) (sublinhados nossos). Esta ênfase colocada na subjectividade consciente dos actores sociais, e nas suas interpretações verbalmente exprimidas sobre o mundo ao seu redor, assemelha-se às propostas sociolinguísticas de Bourdieu.

## BIBLIOGRAFIA

- ALONSO MONTEIRO, X. 1973, *Informe Dramático sobre la Lengua Gallega*, Madrid Akal.
- ALVARELLOS, L.C. 1968a, *As Lendas Tradizionaes Galegas*, Porto, Museu de Etnografia e História.
- ALVARELLOS, L.C. 1968b, *Contos Populares da Galiza*, Porto, Museu de Etnografia e História.
- APPEL, R.; P. MUYSKEN 1987, *Language Contact and Bilingualism*, London, Edward Arnold.
- ARACIL, L.V.; et. al. 1989, *Problemática das Línguas sen Normalizar. Situación do Galego e Alternativas*, Ourense, Galiza Editora.
- BATALHA, G.N. 1974 (1958), *Língua de Macau: O Que Foi E O Que É*, Macau, Imprensa Nacional de Macau/Centro de Informação e Turismo.
- BATALHA, G.N. 1988 (1973), *Glossário do Dialecto Macaense: Notas Linguísticas, Etnográficas e Folclóricas*, Macau, Instituto Cultural de Macau.
- BELL, R.T. 1976, *Sociolinguistics: Goals, Approaches and Problems*, London, B.T. Batsford.
- BOURDIEU, P. 1972, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique, Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*, Genève, Librairie Droz.
- BOURDIEU, P. 1980, *Le Sens Pratique*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. 1982, *Ce Que Parler Veut Dire: L'Économie des Échanges Linguistiques*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU, P. 1989, *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- BRAGA, T. 1987 (1883), *Contos Tradicionais do Povo Português (II Vols.)*, Lisboa, Dom Quixote.
- CARBALLO CALERO, R. 1971, *Sobre Lingua e Literatura Galega*, Vigo, Galaxia.
- CENTRO DE ESTUDOS FINGOY (LUGO) 1972, *Contos Populares da Provincia de Lugo*, Vigo, Galaxia.
- CLARKE, S. 1985 1981, *The Foundations of Structuralism: a Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Sussex, Harvester Press.
- COELHO, A. 1985 1879), *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Dom Quixote.
- CONSIGLIERI PEDROSO, Z. 1988 (1879-1881), *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*, Lisboa, Dom Quixote.
- DÉCH, L. 1969 (1949), *Folktales and Society: Storytelling in a Hungarian Peasant Community*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- DOUGLAS, M. 1968, «The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception» in *Man*, Vol. 3, pp. 361-376.
- FERGUSON, C.A. 1972 (1959), «Diglossia» in P. Giglioli (org.), *Language and Social Context*, London, Penguin, pp. 232-251.
- FERNÁNDEZ DE ROTA E MONTER, X., A. (org.) 1990, *Lindeiros da Galeguidade*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega/Comisión de Antropoloxía.

- FERNÁNDEZ REI, F. 1990, «Nacionalismo e Dignificación da Lingua Galega no Período 1972-1980» in *A Trabe de Ouro: Publicación Galega de Pensamento Crítico*, Tomo I (Xaneiro/Febreiro/Marzo), pp. 43-71.
- FERREIRA, J.S. 1985, *Macau di Tempo Antigo (Poesia e Prosa) — Dialecto Macaense*, Macau, Edição do Autor.
- FISCHER, J.L. 1963, «The Sociopsychological Analysis of Folktales» in *Current Anthropology*, vol. 4, No 3 (June), pp. 235-295.
- GILMORE, D. 1987, *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*, New Haven, Yale University Press.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. 1984, «Aproximación a Antropoloxía e Conflito de Linguas en Galicia» in Museo do Pobo Galego (org.), *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia* (1982), Santiago de Compostela, pp. 137-158.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M.; X.R. MARIÑO FERRO 1987, *Entroido en Galicia: Aproximación a la Fiesta del Carnaval*, La Coruña, Editorial Diputación Provincial.
- GUMPERZ, J.; D. HYMES (orgs.) 1986 (1972), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Oxford, Basil Blackwell.
- LEACH, E. (org.) 1973, *The Structural Study of Myth and Totemism*, London rech., Tavistock.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1979a (1958), «The Structural Study of Myth» in C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Harmondsworth, Penguin, pp. 206-231.
- LEVI-STRAUSS, C. 1979b (1973), «The Story of Asdiwal» in C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology — Volume 2*, Harmondsworth, Penguin, pp. 146-197.
- MELETINSKI, E. 1972 (1969), *Estudio Estructural y Tipológico del Cuento*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor.
- O'NEILL, B.J. 1974, *Oral Literature and Social Change in a Galician Peasant Village*, Tese de Mestrado em Sociologia da Literatura, Departamento de Literatura, Universidade de Essex, Inglaterra.
- O'NEILL, B.J. 1984, «Social Conflict in the Galician Folktale» in *Cahiers de Littérature Orale*, No. 14 (En Quête d'Identité), pp. 13-51.
- O'NEILL, B.J. 1987, *Social Inequality in a Portuguese Hamlet: Land, Late Marriage, and Bastardy 1970-1978*, Cambridge, Cambridge University Press (versão anterior em português — *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: Desigualdade Social numa Aldeia Transmontana, 1870-1978*, Lisboa, Dom Quixote, 1984).
- ORTUTAY, G. 1972, «Principles of Oral Transmission in Folk Culture» in G. Ortutay, *Hungarian Folklore*, Budapest, Akademiai Kiado, pp. 132-173.
- PAIS DE BRITO, J. 1988, «Histórias que se Sabem, Histórias que se Contam: Estratégias Sociais na Oralidade Aldeã» in *Ler História*, No. 12, pp. 111-124.
- PERISTIANY, J.G. (org.) 1971 (1966), *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- PITT-RIVERS, J. 1971 (1966), «Honra e Posição Social» in J.G. Peristiany (org.) *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 11-59.

- PITT-RIVERS, J. 1979 (1977), *Antropología del Honor o Política de los Sexos: Ensayos de Antropología Mediterránea*, Barcelona, Editorial Crítica.
- PRIDE, J.B.; J. HOLMES (orgs.) 1979 (1972), *Sociolinguistics: Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin.
- PRIETO, L. 1958, *Contos Vianeses*, Vigo, Galaxia.
- PROPP, V. 1973 (1928), *Morphology of the Folktale*, Austin, University of Texas Press.
- SOKOLOV, Y.M. 1966 (1950), *Russian Folklore*, Hatboro, Pennsylvania, Folklore Associates.
- STEPHENS, M. 1976, *Linguistic Minorities in Western Europe*, Llandysul/Dyfed (Wales), Gomer Press.
- TOMÁS, I. 1988, «O Crioulo Macaense (Algumas Questões)» in *Revista de Cultura* (Instituto Cultural de Macau) No. 5 (Abril/Maio/Junho), pp. 36-48.
- TOMÁS, I. 1990, «Da Vida e Morte de um Crioulo» in *Revista de Cultura* (Instituto Cultural de Macau) No. 9 (Janeiro/Fevereiro/Março), pp. 68-79.
- TRUDGILL, P. 1974, *Sociolinguistics: An Introduction*, Harmondsworth, Penguin.
- VALLVERDU, F. 1972, *Ensayos Sobre Bilingüismo*, Barcelona, Ariel.
- VEIGA DE OLIVEIRA, E. 1984 (1959), «Formas Fundamentais da Vindicta Popular em Portugal» in E. Veiga de Oliveira, *Festividades Cíclicas em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, pp. 330-357.
- VEIGA DE OLIVEIRA, E. 1985, «Prefácio» in A. Coelho, *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Dom Quixote, pp. 13-39.
- WARDHAUGH, R. 1986, *An Introduction to Sociolinguistics*, Oxford, Basil Blackwell.



Paisagem que se estende por cima de um dos bairros da aldeia, na Sierra do Caurel (província de Lugo)



1. Narrador do conto intitulado «Chúscurus-chus meu cura».



2. Alguns dos alunos da escola residentes na povoação; o rapaz foi o narrador do conto intitulado «a cabra e os sete cabreiros».