

Ritos muiscas de la fecundidad y de la muerte

POR

JOSÉ PÉREZ DE BARRADAS

Las crónicas de la conquista del Nuevo Reino de Granada describen a los muiscas, moradores de las sabanas andinas de los actuales departamentos de Cundinamarca y Boyacá (Colombia) como apocados, tímidos y pacíficos. Por otra parte los Cronistas nos pintan a la sociedad muisca como muy moral y regida por códigos de justicia muy severos.

«La vida moral de estos indios — anota ANTONIO DE HERRERA, Cronista Mayor de Indias — es de gente de mediana razón porque castigan los delitos, en particular el homicidio y el hurto y el pecado nefando, de que son muy limpios; hay muchas horcas en los caminos, cortan manos y narices y orejas por otros delitos no tan grandes, y hay penas de vergüenza para los más principales, como rasgarles los vestidos y cortales los cabellos.»

GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO elogió también la justicia de los muiscas, al escribir lo que sigue: «Son rigurosos en castigar los delitos, en especial los públicos, que es matar, hurtar y el pecado abominable contra natura, porque es gente limpia en este caso; y así hay muchos ahorcados, como en España y en las otras partes de cristianos donde hay mucha justicia».

Las leyes penales que, según todos los autores, se consideran dadas por el cacique Nemequene, mandaban: «Que quien matase muriere, aunque lo perdonasen los parientes del muerto, porque la vida decían que sólo la daba Dios... Que quien huyese de la batalla antes que el capitán que los gobernaba, le diesen muerte vil al arbitrio de su cacique; que quien mostrase cobardía en la guerra lo vistiesen por afrenta ropa de mujer y usase los mismos ministerios que usan ellas en sus casas, por el tiempo que quisiese el cacique».

No menos rigurosos eran los castigos a las transgresiones sexuales. La violación de la mujer por un hombre soltero era castigada con la muerte «y si casado, habían de dormir dos solteros con la suya». También se especificaba que si alguna se hallase que tuviera cuenta con su madre, hija, hermana o sobrina, que entre ellos eran grados prohibidos, «los metiesen en un hoyo angosto de agua con muchas sabandijas venenosas dentro y cubriéndolos con una gran losa, los dejasen pereciendo allí...»

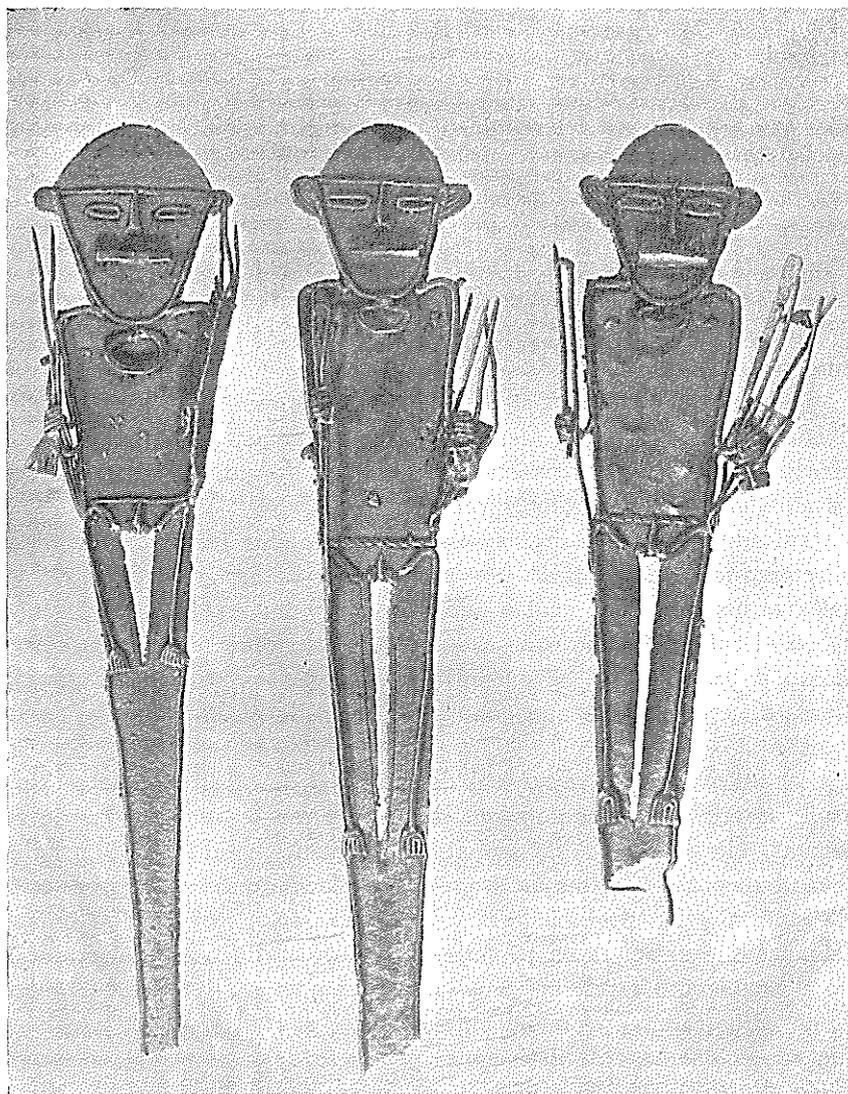
Por ser los muisca un pueblo matriarcal es interesante notar que se hiciera responsable al marido de la muerte de su mujer, si ésta fallecía de parto. Textualmente el P. SIMÓN escribe a este respecto que «si alguna mujer moría de parto mandaba la ley que perdiese el marido la mitad de la hacienda, y la llevase al suegro o suegra, hermanos o parientes más cercanos en defecto del padre, mas quedando la criatura viva, sólo estaba obligado a su costa y aun añadían en algunas partes que si no tenía hacienda, había de buscar algunas mantas el viudo con que pagar a los herederos de la muerta y si no le perseguían hasta quitarle la vida».

Como desde hace muchos años nos hemos ocupado del estudio del pueblo muisca, nos ha llamado poderosamente la atención, al estudiar la orfebrería del mismo, basándonos para ello en las ricas colecciones del Museo del Oro del Banco de la República de Bogotá, una serie de hechos que explican aún más la psicología de ese pueblo.

Aparentemente son contradicciones lo que observamos en las figurillas de oro o de tumbaga (aleación de oro y de cobre) y lo que nos refieren los Cronistas. Lo más cómodo e inmediato sería tachar a éstos de embusteros como tantas veces se ha hecho, pero si pensamos un momento en que la conducta humana está llena de contrasentidos y de antagonismos hemos de procurar el buscar una solución a la aparente incompatibilidad entre los datos suministrados por los primeros y los proporcionados por la arqueología.

Es la primera de estas divergencias extremas la de que los Cronistas nos describen a los muisca como un pueblo que usaba vestidos de algodón consistentes en una manta del mismo género, colocada en torno de la cintura, y otra pendiente de los hombros para dejar sólo al descubierto los brazos. JUAN DE CASTELLANOS indica, además, que las mujeres casadas «por honestidad y más resguardo usaban debajo pampanillas con que cubren las partes impudentes». El vestido, por otra parte, respondía no sólo a una norma social sino a una necesidad,

ya que la zona que habitaron los muiscas es de clima frío debido a su altura sobre el nivel del mar.



Tunjos muiscas de tumbaga que representan guerreros con trofeos de cabezas.

Sin embargo, ni uno solo de los tunjos representan hombres o mujeres vestidos sino desnudos. La explicación consiste en que los

tunjos son figurillas de carácter religioso, ex-votos que se ofrecían a los dioses y a los poderes sobrenaturales. Confirma lo anterior saber que los sacerdotes, cuando tenían que hacer las ofrendas, se despojaban de sus vestiduras. Trátase, por tanto, de un desnudo de carácter ritual.

Por otra parte, los órganos sexuales están muy marcados en los tunjos y, dado su carácter religioso, no se puede ver en ello una manifestación de erotismo profano. En realidad se trata de la expresión de ideas propias de una cultura matriarcal y agrícola. El desnudo ritual pone de manifiesto que la mente muisca concedía un papel predominante en la fecundación a la mujer. Los órganos sexuales de ésta se representan siempre de manera exagerada. Simbolizan las fuentes de vida, mientras que los del hombre, en cambio, son desproporcionadamente pequeños.

Todo el simbolismo existente en los tunjos muiscas gira alrededor del mismo tema, o sea la fecundidad tanto humana como de los animales y de las plantas, explicándose en esta forma extrañas costumbres rituales citadas por los Cronistas.

Tal sucede con las orgías sexuales celebradas junto a la vera de los sembrados. Según el P. SIMÓN, después de las danzas y de las canciones los asistentes «caían embriagados y tan excitados a la lujuria con el calor del vino, que cada hombre o mujer se juntaba con el primero o primera que se encontraba, porque para eso había general licencia en estas fiestas aun con las mujeres de los caciques y de los nobles».

La interpretación tradicional de este tipo de orgía es que se trata de un rito de magia contagiosa, para asegurar la fecundidad de las cosechas. G. BATAILLE, sin embargo, ha planteado la cuestión sobre nuevas bases, a saber: las de la estrecha relación entre la reproducción y la muerte y las prohibiciones establecidas en conexión con ambas. «La muerte, escribe, es en principio lo contrario de una función de la cual el nacimiento es el fin, pero la oposición es reductible. La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro, el cual anuncia y del que es la condición. La vida es siempre producto de la descomposición de la vida. Es tributaria en primer lugar de la muerte, que deja la plaza; después la corrupción sigue a la muerte y pone en circulación las sustancias necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres. Sin embargo, la vida no es solo una negación de la muerte. Es su condenación y su exclusión. Esta reacción es la más fuerte en la especie humana y el horror a la muerte no está solamente ligado

al aniquilamiento del ser, sino a la podredumbre que torna las carnes mortales a la fermentación general de la vida».

La muerte, por otra parte, asegura un rejuvenecimiento del mundo sin el cual la vida declinaría. Es necesaria para que la reproducción engendre otros seres que entren en la ronda con una fuerza nueva.

Mientras que el animal nada sabe de este proceso, las reacciones humanas precipitan el movimiento y lo hacen más sensible. En principio el hombre rehusa y desearía no seguir el movimiento que va desde el origen de la vida a la muerte. Su rechazo se traduce en toda clase de prohibiciones, que son sin embargo olvidadas un día en una orgía de anonadamiento, en la cual no se pueden hacer diferencias entre la muerte y la vida. Es la puerta de escape que hace inútiles los buenos propósitos. Tales aparecen las transgresiones individuales o colectivas de las normas más severas.

En todas las leyes morales y jurídicas de los pueblos se ha establecido concimplicidad y nitidez la de «no matarás», pero siempre hay una reserva mental, esto es: «no matarás sino en caso de guerra o en otras condiciones que la sociedad haya previsto más o menos». El paralelo es casi perfecto en relación con la prohibición sexual: «sólo podrás tener una satisfacción en el matrimonio o en ciertos casos previstos por la costumbre».

En todo este desarrollo seguimos a G. BATAILLE, quien considera que incluso «la caza arcaica o primitiva no es menos que el duelo, la vendetta o la guerra, es decir, una forma de transgresión» y que el cazador y el guerrero, una vez cumplida su misión, han de ser purificados y cumplir ritos de expiación para reintegrarse al mundo profano.

Como las prohibiciones ligadas a la muerte, las transgresiones a estas otras prohibiciones han dejado trazas lejanas más antiguas, las cuales se hallaban reglamentadas lo mismo que la previa declaración de guerra. BATAILLE considera con justicia que las guerras arcaicas tenían caracteres de fiesta, pues parecían ser un lujo y medio de adquirir la riqueza de un soberano o un pueblo. Los guerreros iban con sus mejores galas a la misma, sin importarles la probabilidad de perderlas. Guerra y erotismo eran inseparables y lo prohibido que se transgredía, tenía lugar doblemente. BATAILLE muestra sus reservas, pero nosotros no.

Los muiscas cumplían antes de sus guerras, con todo rigorismo, una serie de formalidades. Si es cierta la costumbre mencionada por RODRÍGUEZ FREILE, existía como preliminar al encuentro de los dos ejércitos enemigos una orgía ritual. El Cronista escribe que enfrenta-

das las tropas de los caciques de Guatavita y Bogotá acordaron una tregua para cumplir con sus dioses y que «la primera ceremonia que hicieron fue salir de ambos campos muy largos corros de hombres y mujeres bailando, con sus instrumentos músicos y como si no hubiese entre ellos rencores ni rastro de guerra...; con mucho gusto y regocijo se mostraban los unos a los otros, comiendo y bebiendo juntos en grandes borracheras que hicieron, que duraban de día y de noche, donde el que más incestos y fornicaciones hacía era el más santo. Por tres días continuos duró esta fiesta y borracheras...» Además, según la referencia de otros Cronistas había ceremonias religiosas entre las que figuraban según JUAN DE CASTELLANOS «sacrificios de víctimas humanas». Según el P. SIMÓN, éstas eran niños.

Vemos pues cómo los muiscas, dentro del sistema de ritos anteriores a la guerra, tenían orgías humanas y sacrificios humanos, o sea transgresiones a los dos principios sociales y morales más fundamentales. Los últimos tienen a primera vista una explicación fácil puesto que si la guerra era considerada como una fiesta (recordemos la guerra florida azteca), los sacrificios humanos forzaban a los asistentes a la contemplación de la muerte violenta y los preparaban para que, confiados en la ayuda de la divinidad que les sería propicia con tales sacrificios, entre otras ceremonias religiosas, fuesen valientes en la batalla y lograsen vencer a sus enemigos.

Mas la guerra, que comienza según unas reglas determinadas, una vez desencadenada da paso a la violencia y la crueldad. La lucha franca y leal contra los adversarios es seguida de la matanza, del escarnio y del suplicio de los vencidos. Cuando los muiscas eran vencedores en una guerra, según FERNÁNDEZ DE OVIEDO, ultrajaban hasta el máximo al vencido, como lo vemos en el siguiente párrafo: «Tienen los vencedores por costumbre de matar cuantos pueden, aunque se les rindan; y si pueden prender al señor contrario tráenlo a su tierra, sácanle los ojos y así se le tiene vivo hasta que el tiempo lo mata haciéndole en cada fiesta mil ultrajes. Las mujeres de los vencidos no las matan y sírvense de ellas como cautivas. Y queman los pueblos de los vencidos y matan los muchachos».

Tanto OVIEDO como CASTELLANOS y el P. SIMÓN refieren que si los muiscas de Bogotá mataban o tomaban prisioneros a algunos de los panches les cortaban la cabeza y como trofeo las traían a su tierra y las ponían con gran solemnidad y regocijo en sus adoratorios. Justifica el testimonio de los Cronistas el que entre los tunjos muiscas del Museo del Oro que hemos estudiado, haya ocho figuras de gue-

rreros que son portadores de cabezas humanas, agarradas de cabellos; una de ellas lleva también, al parecer, una mano cortada de un enemigo. Pero lo más curioso es que aparezcan entre los tunjos figuras de mujer portadoras de cabezas humanas cortadas al enemigo, como vemos en la pieza núm. 1072 del Museo del Oro y en otra del Cleveland Museum of Art figurada por BENNETT, la cual porta la cabeza en un cesto. Hasta la fecha no sabíamos nada sobre la participación de la mujer muisca en la guerra, así en el campo real como en el mitológico. Pero ante los hechos demostrados por los hallazgos arqueológicos tenemos que reconocer que por lo menos las había que acompañaban a los hombres en los combates o, considerando los tunjos como ex-votos, que deseaban la victoria de su consorte y el ser las que pudieran hacer notorio ante el pueblo el testimonio del triunfo conseguido.

Volviendo atrás hemos de indagar cuál es el posible significado de la orgía predecesora de la guerra y si tenía relación con la que se celebraba a la vera de los sembrados. Una y otra eran fiestas rituales de violencias sexuales desenfrenadas. La orgía preguerrera, aún limitada a un grupo de personas de cada bando, subrayaba al romper la vida normal, la aparición de la violencia. La infracción de las prohibiciones sexuales abría paso a la violencia de la muerte.

La orgía como rito agrario es interpretada por G. BATAILLE de un nuevo modo, en el sentido de que no es costumbre que se relacione esencialmente con el deseo de asegurar la fecundidad de los campos. Según el mencionado autor «el trabajo ha determinado la oposición del mundo sagrado y del mundo profano. El es el principio mismo de las prohibiciones que enfrentan la repulsa del hombre a la naturaleza... El espíritu humano, que ha sido formado por el trabajo, atribuye generalmente a la acción una eficacia análoga a la de éste. En el mundo sagrado, la explosión de una violencia que lo prohibido ha abominado, no tendría solamente el sentido de una explosión sino de una acción a la cual ha sido prestada una eficacia. El efecto atribuido a la orgía es de orden muy diverso al de la acción que guía la guerra y el sacrificio. El hombre entra en la danza porque la danza le obliga a danzar. La acción es contagiosa en este caso y por tanto pásase a creer que el frenesí sexual humano contagia a las plantas con el ejemplo y determina su fecundidad y crecimiento.

La guerra y la orgía eran transgresiones a un código moral tan elevado como el de los muiscas, en determinados momentos. Una y otra eran parte de fiestas que aseguraban la posibilidad de la infra-

cción sin castigo y, al mismo tiempo, la posibilidad de la vida normal consagrada a la actividad ordenada. Lo mismo que el desencadenamiento de la libertad de matar es la guerra y esta guerra era precedida de una orgía, ésta se unía con sacrificios humanos en los ritos agrícolas de los muiscas.

Nos referimos al sacrificio de la gavia, del cual tenemos testimonios tanto de los Cronistas como de la orfebrería. Tanto JUAN DE CASTELLANOS como el P. SIMÓN lo describen casi en los mismos y siguientes términos: En las entradas y en las esquinas de los cercados de los caciques había gruesos y altos maderos y en lo más alto «había hechas unas gavias como de navios que servían de herosear los palos y esquinas y de poner cuando había de hacer el sacrificio único que tenían para esto (algún esclavo vivo y amarrado), a donde lo mataban con flechas y dardos que le tiraban desde abajo, donde estaban los jeques cogiendo con unas totumas la sangre que caía del madero abajo... Bajaban el cuerpo de estos muertos y con él la sangre... iban con muchas danzas... hasta un cerro alto», donde apartándose los jeques del vulgo tiraban la sangre a las piedras situadas frente al sol y el cuerpo lo enterraban. Esta forma de sacrificio humano de los muiscas es idéntica al «tlacacaliztli» mexicano, el cual, según W. KRICKEBERG, «siempre aparece unido en los textos y en las pictografías mexicanas con el culto de los dioses de la tierra y de la vegetación, como un símbolo bien comprensible de la cópula de la tierra para que vuelva a ser fecundada... Por lo demás, era la única forma en la cual se ejecutaban en Tenochtitlán los sacrificios de sangre en honor de la gran diosa de la Tierra y de la Luna, Tlazolteolt».

La representación más clara de este sacrificio dentro de las colecciones del Museo del Oro consiste en un tunjo. En éste se ve parada en un tablado, sostenido por tres pilares verticales, una figura humana alargada con las manos sobre el pecho y con tocado largo y estrecho a manera de corona o capirote. Es discutible, dada la pequeñez de los objetos, si tienen igual significado las figurillas humanas situadas al extremo superior de un bastoncito, como sucede con una pieza de Cota, otra de Chía y dos de procedencia incierta. En el Catálogo de la Exposición de Madrid de 1892, se cita la «figura de un indio sentado dentro de una canastilla que se colocaba en lo alto de la gavia para el sacrificio», la cual fue hallada en Guatavita, y una «varilla con una figura humana dentro de un canasto» que apareció en Garagoa, a la que se le da idéntica interpretación. En la publica-

ción de G. CRÉQUI-MONTFORT y RIVET aparece una pieza análoga a las anteriores, procedente de Sogamoso. «El personaje que decora la extremidad superior tiene la cabeza cubierta por un tocado cilíndrico, cuyo borde es de hilo trenzado. Las orejas, los ojos, la boca, el contorno de la figura y los dos brazos que están plegados contra el pecho están indicados por medio de un hilo metálico. Las piernas no están figuradas y el cuerpo está limitado por abajo por una trenza de hilo y a ese nivel se encuentra un anillo del cual está suspendida una lámina de oro». Los autores citados consideraron esta pieza como un alfiler roto en su extremo inferior.

Además de estos sacrificios tenían los muiscas otros distintos, sobre los cuales hay indicaciones concordantes en todos los Cronistas. Una de las formas, que transcribimos del *Epítome de la Conquista*, atribuido a GONZALO JIMÉNEZ DE QUESADA, en gracia de su brevedad es que los muiscas «si en la guerra de los panches, sus enemigos, prenden algún muchacho que por su aspecto se presume de no haber tocado a mujer; a éste tal, después de vueltos a la tierra, lo sacrifican en el santuario, matándolo con grandes clamores y voces».

La otra consistía en que iban a comprar niños a la Casa del Sol, en la Provincia de los Mojas, situada a unas treinta leguas del país, y los tenían — al decir de ANTONIO DE HERRERA «en gran veneración y los regalaban hasta la edad viril y luego los mataban y sacrificaban con su sangre. Pero si por ventura había tocado a mujer, era libre del sacrificio, porque decían que su sangre no era pura para él, ni podía aplacar dos pecados».

El que fuese necesario para la eficacia de estos sacrificios que la víctima no hubiera conocido mujer, nos hace ver que se trata de otro orden de ideas pues aquí la violencia se ejerce en frío sobre un inocente, que no ha sido mancillado por la sexualidad y además, un ser sagrado, un intermediario entre los hombres y la divinidad.

El caso de los sacrificios humanos últimamente citados, en el que la castidad es esencial, está ligado con la que se exigía a los sacerdotes y a los futuros caciques antes de recibir la investidura como tales. En todos estos casos, el erotismo mancilla lo sagrado e impide el desarrollo de los poderes que establecen, en época normal, la relación del mundo sagrado y el profano.

*
* *
*

Somos los primeros en considerar que no es el pueblo muisca el más indicado para confrontar las ideas de CAILLOIS Y BATAILLE, y que se necesitaría un material más amplio para asegurarnos de si son válidas o no para la Etnología o, mejor aún, si responden o no a la realidad humana.

Pero a pesar de todo no deja de ser interesante el que las tesis del mencionado autor expliquen, a nuestro juicio bastante bien, costumbres muiscas desconcentantes. Muchos autores creen que los datos de los Cronistas de Indias son incompletos, erróneos y llenos de prejuicios y que no deben tomarse en consideración. Olvidándose de la época en que vivieron, quisieran que nos dieran informaciones como los actuales etnólogos profesionales. Las noticias que nos suministran, es cierto que son en ocasiones inconexas, incompletas e incluso contradictorias, pero nuestro deber consiste primero en estudiarlas, criticarlas y ordenarlas; en segundo lugar, ver si están apoyadas por la arqueología y, en tercero, averiguar si responden a una realidad humana. Desgraciadamente, ésta constituye el mayor de los problemas pues el hombre es un ser contradictorio por excelencia.

Quien nos haya leído se habrá dado cuenta de la distancia que hay entre los muiscas tímidos y apocados, sujetos a las rigurosas leyes morales y penales que hemos presentado en las primeras páginas, y las costumbres y ritos que hemos estudiado después. Iban en la vida corriente decentemente vestidos y, sin embargo, era norma el desnudo ritual; se castigaba el homicidio y, en cambio, eran crueles en la guerra y tenían trofeos y sacrificios humanos; estipulaban los más severos castigos a las transgresiones de la exogamia, pero después ésta se convertía en papel mojado en las orgías preguerreras y agrícolas; y tomaban el mito de Hunzahúa, sobre el cual nos hemos ocupado hace años, para justificar el incesto entre hermanos.

El contraste entre lo que podemos llamar vida normal y cotidiana, basada en normas sociales rígidas, y la transgresión lícita de las mismas en ciertos períodos determinados, tiene su explicación en que la sociedad no puede admitir la anarquía más que de una manera temporal y en ciertas y determinadas condiciones. La base de la sociedad es la familia y el trabajo. Esta exige del hombre una conducta razonable y continua en consideración a un beneficio ulterior,

además de satisfacer las necesidades naturales más urgentes. Pero cuanto más alto sea el nivel cultural del pueblo mayormente el trabajo interesa a la colectividad social y, por tanto, le preocupa no sólo el oponerse a la violencia sino también el encauzar las transgresiones convirtiéndolas en fiestas sagradas. Según R. CAILLOIS, las fiestas son un remedio del desgaste del mecanismo social y por eso las instituciones «deben regenerarse también periódicamente, purificándose de los 'detrítus' envenenados que representan la parte nefasta dejada en cada acto que se realiza en bien de la comunidad, pero que supone una contaminación para quien asume la responsabilidad».

Es curioso encontrar en R. CAILLOIS la cita siguiente, relativa a esta purificación y eliminación de los residuos impuros: «En China se acumulan las basuras, es decir, los restos diarios de la vida doméstica, junto a la puerta de la casa, para desembararse de ellas con precaución, durante las fiestas de renovación del año, porque contienen, como toda suciedad, un principio activo, que debidamente utilizado puede traer la prosperidad», puesto que tiene correspondencia con otra fiesta que celebraban los muiscas.

Tal es la de la quema de las basuras descrita sólo por el P. SIMÓN y que, ya sea por la mala transcripción o por las numerosas erratas de la edición de MEDARDO RIVAS, apenas se comprende. En resumen, se quemaba toda la basura de las casas, que sacaban al campo; los muchachos eran lavados y azotados y, después de haber traído presentes y ser engalanados, corrían por los cerros. La fiesta terminaba con los brevajes acostumbrados y, si es cierta nuestra interpretación del texto, se hacía para que no hubiese hambres.

La fiesta es la suspensión del orden del mundo, en ella lo importante es obrar al contrario que en la vida cotidiana. El desenfreno y la violencia de todo orden no sólo son permitidos sino necesarios para re-crear el Mundo, que ha perdido su vigor y al cual hay que vivificar. De igual manera los sacrificios humanos tenían por fin, concretamente entre los muiscas, alimentar al Sol y contentarlo. Específicamente señala el P. AGUADO que «cuando algunas secas les sobrevienen, dicen que el Sol, su dios, está enojado porque no le proveen de mantenimientos; y así, para aplacar su furor y darle de comer, y que no retenga las lluvias, le hacen muy grandes sacrificios de gente humana».

Pero acabada la fiesta, vivificados los poderes sobrenaturales y el Mundo, vuelven las aguas a su cauce. Según R. CAILLOIS: «Vuelven a alzarse barreras entre los hombres y mujeres; las prohibiciones sexuales y alimenticias entran de nuevo en vigor. Una vez concluída

la restauración, la fuerza de los excesos necesarios a la regeneración debe ceder el sitio al espíritu de la medida y de la docilidad... Al frenesí sucede el trabajo: al exceso, el respeto y lo *sagrado de reglamentación*, el de las prohibiciones, organiza y hace durar la creación conquistada por lo *sagrado de infracción*».

BIBLIOGRAFIA

- AGUADO, FR. PEDRO DE — Recopilación histórica resolutoria de Sancta Marta y Nuevo Reino de Granada de las Indias del Mar Océano. Edición de la Real Academia de la Historia. Madrid, 1930.
- BATAILLE, GEORGES — *L'Érotisme*. Paris, 1957.
- BENNETT, WENDELL C. — *Ancient Arts of the Andes*. The Museum of Modern Art. Nueva York, 1954.
- CAILLOIS, ROGER — *L'Homme et le Sacré*. (Especialmente el cap. iv, «Le sacré de transgression: théorie de la fête»). Paris, 1939.
- CASTELLANOS, JUAN DE — *Historia del Nuevo Reino de Granada*. Publicada por primera vez por don Antonio Paz e Meliá. Colección de escritores castellanos. Historiadores, Madrid 1889.
- CRÉQUI-MONTFORT, G. DE; RIVET, P., et ARSANDAUX, H. — Contribution à l'étude de l'archéologie et de la métallurgie colombiennes. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nouv. série. T. xi, págs. 525-591. Paris, 1914-19.
- Épitome de la Conquête del Nuevo Reino de Granada* — Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia, recopilados por Antonio B. Cuervo, Bogotá. T. II, págs. 201-218, 1892.
- FERNANDEZ DE OVIEDO, GONZALO — *Historia General de las Indias, Islas y Tierra firme del Mar Océano*. Edición de la Real Academia de la Historia, dirigida por don José Amador de los Ríos, Madrid, 1852.
- HERRERA, ANTONIO DE — *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra firme del mar Océano*. Edición de Editorial Guaranía. Asunción, Paraguay, 1947.
- PÉREZ DE BARRADAS, JOSÉ — Interpretación de un mito chibcha. *Revista de las Indias*. Vol. I, núm. 4, págs. 12-16, Bogotá, 1936.
- Colombia de Norte a Sur. Madrid, 1944.
- Los Muisca antes de la Conquista, 2 t., Madrid, 1950-51.
- Estado actual de los estudios etnológicos sobre los muisca del reino de Nueva Granada (Colombia). *Miscelánea americanista*, t. III, Madrid, 1952.
- Les Indiens de l'Eldorado. *Étude historique et démographique des Muisca de Colombie*. Paris, 1955.
- RODRIGUEZ FREILE, JUAN — *El Carnero. Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada de las Indias occidentales del mar Océano y fundación de la ciudad de Santafé de Bogotá*, etc. Prologo y notas de J. M. Henao. Bogotá, 1935.
- SIMON, FRAY PEDRO — *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*. Edición de Medardo Rivas, Bogotá, 1882-92.

«Fanta-Ghirò» ou «A Donzela que vai à guerra»

POR

FERNANDO DE CASTRO PIRES DE LIMA

O conto tradicional italiano intitulado «Fanta-Ghirò» tem para nós portugueses um grande interesse. Trata-se, nada mais nada menos, do inspirado romance popular «A Donzela que vai à guerra» posto em prosa. Vamos provar esta afirmação comparando as passagens fundamentais da narrativa italiana, com as diferentes versões do romance português. Não podemos esquecer as variantes brasileiras pelo interesse que revestem. Seria curioso também comparar a novela com as diferentes lições em verso do romance na literatura oral italiana e espanhola. Em prosa e em forma de narrativa só conhecemos «Fanta-Ghirò» da tradição italiana. Na «Fanta-Ghirò» surgem alguns pormenores secundários, que não vêm citados nas diferentes lições de «A Donzela que vai à guerra». O mesmo acontece com algumas passagens do romance às quais não se fazem referência na novela italiana.

MARC MONNIER diz o seguinte no seu livro «Les Contes Populaires en Italie»: «Gherardo Nerucci recolheu em Montale-Pistoiese uma narrativa muito curiosa que não é um conto de fadas, mas sim a história duma heroína chamada Fanta-Ghirò. A narradora Luísa Ginanni conta esta aventura, numa prosa ritmada que se assemelha aos romances espanhóis» (1).

Estudando todas as versões luso-brasileiras que nos foi dado conhecer, podemos confirmar a nossa afirmação. Principia a novela italiana intitulada «Fanta-Ghirò» por nos dizer que, em tempos idos, havia um rei que tinha três filhas muito bonitas e que se chamavam, a mais velha, Carolina, a do meio, Assunção e, a mais nova, Fanta-Ghirò. Em nenhuma das versões portuguesas se indica o nome das três filhas, mas encontra-se o nome de uma delas. Assim a nossa heroína é Leonor, na variante «Dom Marcos» de Loulé (Algarve) (2) e D. Guiomar numa

variante de Lisboa recolhida por ALMEIDA GARRETT (3). A seguir sabe-se, pela versão italiana, que o rei sofria duma doença incurável e que por isso não podia sair do quarto. Um belo dia, as filhas do rei perceberam que se estava a passar qualquer coisa de muito grave, e perguntaram ao pai o que acontecera. Este respondeu, muito triste, que um poderoso rei dum país vizinho lhe tinha declarado guerra e que ele, devido ao seu precário estado de saúde, não poderia comandar os seus exércitos.

O caso ainda assumia maior gravidade, porque, além disso, não tinha um bom capitão para o substituir.

Na versão portuguesa mais antiga que se conhece, intitulada «O Rapaz do Conde Daros», citada na Aulegrafia de JORGE FERREIRA DE VASCONCELOS, pode ler-se o seguinte:

*Pregonadas son las guerras
De Francia contra Aragone...
Como las haria triste
Viejo cano y pecador?... (4)*

Em quase todas as versões portuguesas, indica-se o campo de batalha e quais foram os reinos em conflito. No entanto, em algumas variantes, como, por exemplo, em «Dom Carlos e D. Leonor», versão de Vila Nova de Gaia, não se indica o local da batalha nem os povos em guerra, tal como acontece na novela italiana (5). Na variante «Dom Martinho», de Porto da Cruz (Ilha da Madeira), o pai lamenta-se por estar muito velho e cansado e não ter um filho varão para dirigir os seus exércitos:

*Coitado de mim, sou velho
Guerras já p'ra mim não são
De duas filhas que tenho
Sem nenhuma ser varão! (6)*

Na variante de «Dom Carlos», Areias (Santo Tirso), verifica-se que o velho guerreiro é um rei que, lamentando a sua pouca sorte, acusa a própria mulher:

*Mal hajas tu rainha,
Mal haja a tua geração... (7)*

Pela variante intitulada «Romance da donzela que foi à guerra», de Vitória (Brasil), fica-se a conhecer o nome do monarca:

*Grande guerra se apreguou
Contra El-Rei D. João. (8)*

Enquanto em «Fanta-Ghirò» as três filhas se oferecem sucessivamente ao pai para servirem de capitão, nos romances portugueses apenas uma filha entra em acção. Na variante portuguesa «D. Carlos», de Areias (Santo Tirso), verifica-se que a filha mais nova se oferece heróicamente para substituir o pai no comando dos exércitos:

*A filha mais nova,
Ouvindo diz: — sou varão,
Dê-me espada e cavalo,
Qu'eu sirvo de capitão. (7)*

Para que fique bem gravada a decisão da intemerata donzela, vale a pena transcrever, da variante «Dom Martinho», de Porto da Cruz (Ilha da Madeira), os seguintes versos:

*La mais moça respondeu,
De seu forte coração:
Dai-me armas e cavalo,
Las guerras p'ra mim serão. (6)*

Na narrativa italiana, Fanta-Ghirò, a filha mais nova, pediu ao pai que a deixasse comandar os exércitos, como se fosse filho varão. Seria um forte e ousado capitão. O rei, ao ouvir isto, objectou que a guerra não era coisa para mulheres e que também era muito nova. Compare-se isto com algumas passagens das variantes portuguesas do romance «A Donzela que vai à guerra».

A filha insiste em ir para a guerra em substituição do pai. Na versão intitulada «Donzela que vai à guerra», de Machico (Ilha da Madeira), pode ler-se:

*Pai, armai-me cavaleiro
Homem serei, mulher não.
E por vós farei las guerras. (6)*

ou em «Hoje s'apregoam guerras», de Caniço (Ilha da Madeira):

*Dai-me vós licença pai,
Não me falta coração. (6)*

E, ainda na mesma versão, a donzela declara ao pai, peremptòriamente:

Irei eu por vós à guerra. (6)

Perante o assombro do pai, a filha insiste no pedido, como se pode ver em «Dom Varão», de Ribeira do Nabo, Ilha de S. Jorge (Açores):

*Venham armas e cavalo
Quero ser filho varão. (9)*

Enquanto na narrativa italiana as objecções do pai se resumem, como atrás se viu, apenas em duas: a guerra não ser para mulheres e a pouca idade da donzela, nas variantes portuguesas do romance as objecções são muitas. Assim o pai chama a atenção para determinados pormenores que iriam denunciar o sexo, tais como a expressão dos olhos, a configuração dos ombros, a forma dos seios, a delicadeza das mãos, a pequenez dos pés, a maneira de andar, o aspecto das pernas, os cabelos compridos, os lábios vermelhos, a falta de barba, as orelhas furadas, a beleza do rosto, a largura dos quadris, o nome de mulher e finalmente o perigo dela se apaixonar por algum valente soldado.

A donzela guerreira convenceu o pai, depois de destruir, uma por uma, todas as objecções. Por fim, o pai acabou por consentir. Na narrativa italiana, diz-se: «Fanta-Ghirò vestiu a armadura, segurou na espada e na pistola, montou a cavalo e partiu à frente das suas tropas». Nas variantes portuguesas do romance, depois do pai lhe dar a bênção, a donzela teria pedido, segundo o que ensina a versão de Vassouras (Brasil), intitulada «Dom Carlos ou história de D. Guiomar»:

*Venham armas e cavalo
Que eu serei filho varão.
Venham calças, venham armas
Venha apertado gibão.
Venham esporas douradas
Venha também um guião. (10)*

Na variante «Leão Marques», de Montalegre, encontra-se a resposta do pai:

*Vou mandar um dos criados
Dar-te espada e cavalo. (11)*

Mas, onde o caso fica bem esclarecido, é no «Romance da dama guerreira», de Pernambuco (Brasil):

*Não me resta um só varão,
Para me valer agora
Nesta triste ocasião.
Mandai-me, senhor, à guerra
Que eu servirei de varão.
Como poderá isto ser,
Filha do meu coração,
Quando te virem na guerra
Logo te conhecerão. (12)*

Mais adiante, na mesma versão, o pai dá a autorização pedida:

*Já que queres, minha filha,
Guerrear em Aragão
Eu te concedo licença
Te boto minha benção. (12)*

A donzela, segundo a variante de «Leão Marques», de Montalegre, despediu-se do pai:

*Um abraço ao seu pai deu;
Montando, foi para a guerra;
E com valor combateu. (11)*

Na versão «Dom Martinho», de Porto da Cruz (Ilha da Madeira), verifica-se que:

*Vestida de suas armas,
Montando seu alazão
Foi la donzela p'r'as guerras.
Que nem que fosse varão. (6)*

Segundo a narrativa italiana, Fanta-Ghirò encontrou-se no campo de batalha com o exército inimigo, comandado por um belo príncipe. Quando o príncipe a viu, ficou fortemente impressionado e suspeitou de que se tratava de uma mulher disfarçada de homem. Sob esta ideia propõe-lhe que se encontrem no palácio dele e discutam o problema antes de se iniciarem as hostilidades. Fanta-Ghirò aceitou e partiu para casa do príncipe inimigo. Este, antes da conferência, procurou a rainha mãe e disse-lhe profundamente perturbado:

*Fanta-Ghirò é tão doce e tão bela!
A sua voz canta e o seu olhar brilha!
Deve ser uma donzela! (1)*

Nas variantes portuguesas, o caso é posto de forma semelhante. Assim, por exemplo, na versão de Loulé (Algarve), pode ler-se:

*Ai, minha mãe da minha alma,
Morro-me do coração.
Os olhos de Dom Martinho
São de mulher, de homem não. (2)*

O drama do homem apaixonado está bem descrito na lição de Machico (Ilha da Madeira):

*Minha mãe, aqueles olhos
São de mulher, de homem não,
Los olhos de Dom Martinho
Mal cabo de mim darão. (6)*

Ou na versão de Vassouras (Brasil):

*Minha mãe, eu trago dores
Dentro do meu coração. (10)*

A mãe, nas lições luso-brasileiras do romance, aconselha o filho a sujeitar o soldado a inúmeras provas para esclarecer em definitivo o seu verdadeiro sexo: acompanhá-lo ao pomar, ao quintal, ao jardim para ver se ele gostaria de determinadas flores, ou fruta ou hortaliça tanto do agrado das mulheres; ir com ele jantar, porque se ele se sentasse em cadeiras baixas denunciaria o seu sexo, ou ainda

a passear ou a merendar ou cear, ou na maneira de cortar o pão e o queijo, ou acompanhá-lo à feira, ao mercado ou à tenda, para o tentar a comprar vestidos ou fitas, corais, rendas ou jóias. Noutras provas também incita o filho a desafiá-lo para caçar, ou até namorar as moças, e, se isto não bastar, a ir à taberna, ou a nadar ou a dormir com ele. Na narrativa italiana apenas são referidas quatro tentativas: levá-lo a uma sala de armas, acompanhá-lo ao jardim, convidá-lo a jantar e finalmente a tomar banho juntos. Na novela italiana, as duas filhas mais velhas não conseguem fazer o papel de filho varão, porque, ao ver umas lindas canas, uma denuncia o sexo dizendo que faria com elas excelentes rocas, e a outra não resiste à tentação, ao observar uma quantidade de estacas bem firmes, de exclamar que elas seriam ótimas para fabricar fusos (1). Nas versões luso-brasileiras do romance não se fala neste assunto. Há uma referência à roca numa versão espanhola das Astúrias (13).

Voltemos a confrontar a novela italiana com as lições de «A Donzela que vai à guerra».

Para principiar, a mãe, na narrativa italiana, aconselha o filho a levá-la a uma sala de armas, porque, se for mulher, passará pelas armaduras sem reparar nelas. O príncipe assim fez, mas qual não foi o seu espanto ao ver Fanta-Ghirò pegar numa espada e brandi-la com a maior perícia; depois, disparou as espingardas, bem como as pistolas, como se fosse um guerreiro experimentado. O príncipe, muito triste, foi ter com a mãe e contou-lhe o que se tinha passado.

Na variante portuguesa da Ilha Terceira (Açores), pode ler-se:

*Convidai-o vós, meu filho,
Para ir convosco feirar,
Porque, se ele for mulher,
As fitas se há-de pegar. (9)*

A donzela guerreira não se deixou enganar, tal como informa a variante de Ribeira do Nabo, Ilha de S. Jorge (Açores):

*Dom Varão como discreto
As espadas se apegou.
Oh que rica espada esta
Para Dom Varão brigar. (9)*

Ou como ensina a versão de Maçores:

*Oh que facas e pistolas
Para um homem batalhar. (14)*

Na narrativa italiana, o príncipe procurou a mãe e contou-lhe o que se tinha passado. A mãe aconselhou-o a não desanimar e a que o convidasse a acompanhá-lo ao jardim, porque, se for mulher, ela colherá violetas e rosas para as colocar no peito. Se, pelo contrário, for um homem, irá cortar um belo jasmim de Espanha e pô-lo-á na orelha.

O príncipe conduziu-o ao jardim, e Fanta-Ghirò não ligou a mínima importância às rosas nem às violetas, mas colheu um jasmim de Espanha e pô-lo na orelha. Nas diferentes variantes luso-brasileiras não aparecem nem as violetas, nem o belo jasmim de Espanha, mas sim rosas e cravos, tal como ensina a variante de Lisboa, referida por ALMEIDA GARRETT:

*Convidai-o vós, meu filho,
Para ir convosco ao jardim
Que se ele mulher for
Co'as rosas se hà-de tentar. (3)*

A isto, responde categoricamente, tal como ensina a variante de Porto da Cruz:

*Lindos cravos são p'ra damas
Quem las fora convidar;
Los homens não querem cravos
Mas rosas... p'ra desfolhar. (6)*

Ou ainda, como diz a versão de Vassouras (Brasil), lembrando o sentido marítimo dos portugueses:

*A donzela por discreta
No carvalho foi pegar:
— Com este lenho faria
Barco para navegar. (10)*

Na narrativa italiana, depois de o príncipe ter relatado à mãe o que se passara no jardim, esta aconselhou-o a que o convidasse para

jantar e se o vires cortar o pão junto do peito, podes ter a certeza de que é uma mulher. Se, pelo contrário, cortar o pão no ar, trata-se de um homem. Fanta-Ghirò cortou o pão sem o apoiar no peito.

Na variante portuguesa «Dom Barão», da Foz do Douro, encontra-se textualmente:

*Convida-o tu meu filho,
Que contigo vá cear,
Porque no partir do pão
Se virá a delatar,
Que se ele o partir no peito
Por mulher se hà-de mostrar.
Dom Varão como discreto
De nada se recebeu
Pegou na faca de ponta,
Pão e queijo estransinou. (5)*

Depois de todos estes insucessos, a mãe, no conto italiano, aconselha o filho a fazer uma última experiência: convidá-lo a tomar banho no tanque grande. Se recusar, é de presumir que seja mulher. O príncipe foi ter logo com Fanta-Ghirò e disse-lhe para tomar banho com ele. Anuiu, desde que se banhassem só no dia seguinte. Imediatamente mandou um criado fiel, a seu pai, pedindo-lhe que lhe enviasse uma carta o mais rapidamente possível, dizendo que estava às portas da morte.

No dia seguinte, pelo meio-dia, o príncipe esperou-o junto do tanque. Fanta-Ghirò ao chegar declarou: ainda não posso tomar banho porque estou a suar, e tenho medo de me constipar. Com isto só queria ganhar tempo, a ver se a mensagem chegava. Às horas passavam e o emissário sem aparecer. O príncipe renovou o pedido: vamos tomar banho! Fanta-Ghirò replicou: estou doente, sinto muitos arrepios nas costas e nas pernas. O príncipe declarou que tudo isso era apenas impressão. O banho até lhe iria fazer bem. Neste momento aproximou-se um dragão a cavalo, apeou-se e entregou uma carta a Fanta-Ghirò. Esta abriu-a, leu-a e, mostrando-se aflita, disse ao príncipe: quando sinto arrepios é sempre sinal de mau agouro. Acabam de me chegar más novas: meu pai está a morrer e quer ver-me quanto antes. Tenho de partir. Façamos a paz, e logo que puder venha visitar-me ao meu reino; lá tomaremos banho ao mesmo tempo...

O príncipe ficou tristíssimo, mas não teve outro remédio senão concordar. Fez a paz e deixou partir Fanta-Ghirò.

Esta, antes de abandonar o seu quarto, deixou escrito um bilhete sobre o genuflexório:

*Fanta-Ghirò chegou como mulher
E como mulher partiu.
As minhas saudações.*

No dia seguinte, o príncipe deu uma volta pelos aposentos onde estivera hospedada a princesa, e qual não foi o seu espanto ao ler o bilhete que Fanta-Ghirò deixara. Foi logo procurar a mãe e mostrar-lhe o papel. Minutos depois, montou a cavalo e dirigiu-se a toda a velocidade para o palácio de Fanta-Ghirò. Mal se viram caíram nos braços um do outro e pouco depois casaram. Quando o soberano morreu, o príncipe e Fanta-Ghirò ficaram a ser os soberanos dos dois reinos unidos, e foram sempre muito felizes.

Nas diferentes variantes portuguesas do romance, a mãe aconselha o filho a ir nadar, tal como ensina, por exemplo, a lição de Goa:

*Convidai-o vós, meu filho,
Para convosco nadar,
Porque se ele for mulher,
Desculpas vos há-de dar. (15)*

A donzela anuiu, em princípio, mas, antes de o fazer, mandou a toda a pressa uma mensagem, tal como diz a lição da Foz do Douro:

*Dom Barão como discreto
De nada se receiou;
Chamou pelo seu criado
Uma carta lhe entregou... (5)*

O capitão continuava a insistir, e a donzela fazia tudo o que podia para evitar o banho, até que chegasse a resposta à carta urgente que escrevera, tal como se pode ler na variante de Loulé:

*O príncipe entrou na água,
Leonor a passear.
Vinde, vinde, oh Dom Marcos
Vinde, p'ra dentro do mar.
Banhar, príncipe, banhar,
Tenho o corpo a suar.
Vinde, vinde, oh Dom Marcos
Vinde, p'ra dentro do mar. (2)*

O príncipe insistiu tanto que a donzela guerreira não teve outro remédio senão preparar-se para tomar banho, como informa a variante de Elvas:

*Tinha uma bota descalça,
É outra por descalçar...* (16)

Ou como se lê na variante da Ilha Terceira:

*A donzela por discreta,
Começou-se a desnudar...* (3)

Neste momento, segundo a mesma versão, chegou a desejada mensagem:

Quando lhe veio a notícia... (3)

Ou, ainda na mesma lição:

Traz-lhe o seu pagem uma carta... (3)

A donzela afasta-se da água e finge ler atentamente a mensagem. O príncipe pergunta, desolado, segundo a versão de Machico:

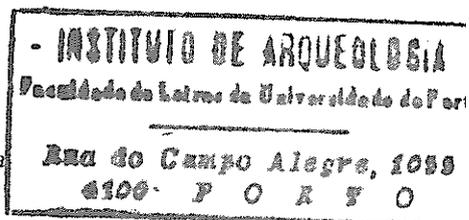
*Onde ides, Dom Martinho?
Assim me deixas ficar?* (6)

A donzela, segundo a versão de Ribeira do Nabo, grita de emoção:

*Oh que novas, oh que novas
Que acabam de chegar...* (9)

Ou, segundo a variante de Areias:

*Oh que ao meu coração chega
Uma carta tão sentida...* (7)



E segundo a variante da Ilha Terceira:

Pôs-se a ler e pôs-se a chorar... (3)

Que novas seriam essas, que obrigaram a donzela a chorar?
Segundo a variante de Porto da Cruz:

*Esta carta que me diz
Que meu pai está a acabar!* (6)

E por isso, segundo a versão de Machico, a donzela despediu-se do capitão, dizendo:

*Cá me vou p'rá minha terra;
Meu pai me manda chamar.* (6)

O capitão não teve outro remédio senão deixá-la partir. Neste momento, a donzela sentiu que não podia abandonar o capitão e perguntou-lhe se a queria acompanhar a casa de seu pai. Mostrando-se mulher e apaixonada, segundo a lição de Porto da Cruz, disse em voz alta:

*Se quereis sê-lo meu marido,
Minha mão vos quero dar.* (6)

E logo a seguir, na versão da Covilhã:

*Venha a casa de meu pai
Se comigo quer casar.* (5)

O príncipe, todo contente, disse que a acompanharia, segundo a lição de Porto da Cruz:

*Filho de el-rei que tal ouve,
Já não morre de paixão.
E lá se vai a palácio
Tomar da mãe la benção;
Lá se vai com Dom Martinho,
Sem penas no coração.* (6)

Na versão da Ilha Terceira:

*Monta, monta, cavaleiro!
Se me quer acompanhar.
Chegavam a uns altos paços*

*Foram-se logo appear.
Senhor pai, trago-lhe um genro
Se o quiser aceitar. (3)*

Na lição de Goa, o pai recebeu a donzela guerreira com a maior ternura e alegria:

*Oh meu filho, quem é esse,
Que vos vem acompanhar? (15)*

Responde a donzela:

*É, senhor, um genro vosso.
Se o quiserdes aceitar. (15)*

Na versão da Ilha Terceira, a donzela acrescentou:

*Foi meu capitão na guerra
De amores me quis contar... (3)*

O pai abraçou os dois queridos filhos e anunciou o casamento. Segundo a versão da Ilha Terceira, a donzela disse ao pai:

*Sete anos andei na guerra
E fiz de filho barão;
Ninguém me conheceu nunca
Senão o meu capitão.
Conheceu-me pelos olhos
Que por outra cousa não! (3)*

Na versão de Vila Nova de Gaia, ela declara:

*Honra trouxe da minha terra,
Honra torno a levar. (5)*

Cheia de orgulho, segundo uma variante dos Açores, voltou a afirmar:

Donzela vim e donzela vou! (9)

Passado algum tempo realizava-se o casamento do príncipe com a donzela guerreira, tal como afirma a lição de Montalegre:

*E dali a poucos dias
As bodas se celebraram. (11)*

BIBLIOGRAFIA

- 1) MARC MONNIER — Les Contes Populaires en Italie, Paris, 1880.
- 2) FRANCISCO XAVIER D'ATHAIDE OLIVEIRA — Romanceiro e Cancioneiro do Algarve, Porto, 1905.
- 3) ALMEIDA GARRETT — Romanceiro, vol. III, Lisboa, 1875.
- 4) JORGE FERREIRA DE VASCONCELOS — Aulegrafia, Lisboa, 1619.
- 5) TEÓFILO BRAGA — Romanceiro Geral Português, vol. I, Lisboa, 1906.
- 6) ÁLVARO RODRIGUES DE AZEVEDO — Romanceiro do Arquipélago da Madeira, Funchal, 1880.
- 7) AUGUSTO CÉSAR PIRES DE LIMA — Estudos Etnográficos, Filológicos e Históricos, vol. III, Porto, 1948.
- 8) GUILHERME SANTOS NEVES — «A Gazeta» Vitória, n.º de 30-XII-1956.
- 9) TEÓFILO BRAGA — Cantos Populares do Archipelago Açoriano, Porto, 1869.
- 10) JOAQUIM RIBEIRO e WILSON W. RODRIGUES — Romanceiro Tradicional do Brasil, 1.º Congresso Brasileiro de Folclore-Anais, vol. II, Rio de Janeiro, 1951.
- 11) AUGUSTO CÉSAR PIRES DE LIMA — Tradições Populares de Montalegre, «Revista dos Liceus», n.ºs 8, 9, 10, Porto, 1916.
- 12) FRANCISCO AUGUSTO PEREIRA DA COSTA — Folk-Lore Pernambucano, «Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro», Tomo LXX, Rio de Janeiro, 1908.
- 13) MENÉNDEZ PELAYO — Antologia de Poetas Líricos Castelhanos, vol. IX, Madrid, 1945.
- 14) ABADE JOSÉ AUGUSTO TAVARES — Romanceiro Transmontano, «Revista Lusitana», vol. IX, Lisboa, 1906.
- 15) JOSÉ MARIA DA COSTA e SILVA — Isabel ou a Heroína de Aragom, Lisboa, 1832.
- 16) A. THOMAZ PIRES — Lendas e Romances, Elvas, 1920.