



Mouros e cristãos : a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo

José Rivair Macedo



Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain
d'Auxerre

Édition électronique

URL : <http://cem.revues.org/8632>

DOI : 10.4000/cem.8632

ISSN : 1954-3093

Référence électronique

José Rivair Macedo, « Mouros e cristãos : a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 25 janvier 2009, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://cem.revues.org/8632> ; DOI : 10.4000/cem.8632

Ce document a été généré automatiquement le 30 septembre 2016.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Mouros e cristãos : a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo

José Rivair Macedo

- 1 No interior do Brasil pode-se ainda ver hoje em dia a dramatização da luta entre mouros e cristãos. O evento costuma ocorrer por ocasião das festas juninas – de São João e São Pedro – ou da Festa do Divino, é precedido de missa e procissão, e concluído com jogos de equitação, confraternização e fogos de artifício. Às vezes recebe o nome de « chegada » ou « mourama », e em geral participa do que se convencionou chamar de « cavalcadas ».
- 2 O ritual integra-se às tradições folclóricas de todas as áreas rurais, menos a Amazônica. Há registros a seu respeito em Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná e, sobretudo, nos Estados do Nordeste ¹. No Rio Grande do Sul, era praticado em diversos municípios até as primeiras décadas do século XX. A última cavalcada realizada em Porto Alegre ocorreu em 1935. Persistiram por mais tempo em Santo Antônio da Patrulha, Gravataí, Glorinha, Bagé, Uruguaiana, Caçapava do Sul, Vacaria, São Francisco de Paula, Tavares, Mostardas, Rio Pardo, Livramento, Santo Ângelo, São Pedro do Sul, Santa Maria, Cruz Alta, Pelotas e São Borja. Manifestação coletiva de raiz secular, conta com a participação de corredores, guias e contra-guias, emissários, rainha ou princesa, pagens, porta-bandeiras, « espíões » e palhaços mascarados a intervir junto ao público ².
- 3 De modo geral, as cavalcadas são atividades lúdicas e recreativas. Herdeiras dos torneios e justas, manifestam-se em jogos eqüestres nos quais os cavaleiros tem a oportunidade de demonstrar sua habilidade no domínio do cavalo e no manejo de armas. A competição constitui-se de provas em que os participantes devem atingir alvos previamente colocados em campo (bonecos, cabeças de papelão) e recolher pequenas argolas penduradas numa trave, tudo isso durante rápido galope. Interessa-nos focar com mais atenção a primeira parte do ritual, quer dizer, o combate dos cristãos contra os mouros.
- 4 Nesse caso, há luta simulada entre dois grupos de cavaleiros, em batalha campal. A dramatização tem início com a apresentação dos grupos e a troca de embaixadas, na qual o emissário do rei cristão propõe aos mouros que aceitem o cristianismo, e, mediante a negativa, declara-lhes guerra. A luta se desenvolve mediante a exibição de diferentes

evoluções executadas pelos participantes, com a subsequente tomada de um castelo. Os participantes vestem trajes adornados – os cristãos, com cores azuis, e os mouros, com vermelho. Os animais também aparecem enfeitados, alguns com estrelas e outros com a lua crescente. As armas são lanças, espadas de madeira, garruchas ou pistolas. A evolução dos movimentos é permeada por insultos e desafios verbais, por música e bailados. Ao final, os mouros são invariavelmente vencidos, acabando por aceitar o batismo e converter-se.

- 5 O esquema anterior pode variar de acordo com a época e o local. As particularidades poderão dizer respeito aos elementos acessórios do cenário – às vezes construído na frente de uma igreja, às vezes em campo de futebol ; às vezes contando com a construção de castelos ou igrejas de madeira ou papelão –, ao desenvolvimento da trama (presença, ou não, da princesa moura Floripes ; alusão a Carlos Magno ; número de participantes), à ornamentação – tipo de roupas, tipo de decoração dos animais – e à seqüência do espetáculo ³.
- 6 As variações podem ser observadas nos quatro cantos do Brasil, mas também em toda a América hispânica, onde o ritual foi introduzido desde os tempos coloniais. Na própria península Ibérica, o evento festivo comumente designado « mouros e cristãos » ou *moros y cristianos* continua a ser praticado ⁴. Em Portugal, grupos fantasiados realizam encenações espetaculares em combinação com touradas, torneios e as tradicionais lutas contra o infiel. São cortejos pomposos, meio sérios e meio burlescos. Os atores vestem trajes « medievais » misturados com trajes « modernos » para exibir sua perícia na equitação. Parte desses festejos inclui aparatosas *naumaquias* – espécie de combates navais contra os turcos ⁵.
- 7 Quanto ao território espanhol, eventos semelhantes ocorrem em Múrcia e Valência. As festividades duram pelo menos três dias, sendo abertas com procissão solene dos dois « exércitos beligerantes » compostos por centenas de pessoas a desfilar ao som de fanfarras. Todos participam de missa e entrega de flores diante da estátua da Virgem Maria. No último dia ocorrem os jogos militares : os mouros enviam uma embaixada, marcham ao som de tambores e conquistam uma fortaleza cristã, representada por castelo de madeira especialmente preparado para tal fim, e depositam aí dentro uma estátua de Mahoma ; em seguida, há novo combate, no qual os cristãos vencem, apropriam-se da estátua e a destroem, explodindo-lhe a cabeça ou o corpo inteiro ⁶.
- 8 Trata-se, pois, de uma tradição comum nos dois lados do Atlântico, cuja realização periódica tem por fim reforçar as identidades coletivas. No caso europeu, tem algum papel a desempenhar na reafirmação da identidade nacional e religiosa ao atualizar um fato marcante de sua história, a Reconquista cristã aos muçulmanos ⁷. Quanto ao Novo Mundo, sua persistência desempenha dois papéis complementares. A exibição contribui para fortalecer os laços culturais cristãos, funcionando nesse caso como ritual de aproximação e integração. Ao mesmo tempo, contribui para acentuar a negação da presença islâmica em solo ibérico, funcionando como ritual de separação. Com efeito, também aqui o mouro representa a alteridade, o « outro », quer dizer, aquele com o qual os participantes não se identificam, o estranho e exterior à comunidade, ao qual é necessário rechaçar ou incorporar à força ⁸.
- 9 O presente trabalho tem por fim refletir justamente sobre a maneira pela qual se efetuou a construção social e histórica dessa identidade/alteridade, com seus significados histórico-culturais no momento a partir do qual veio a ser introduzido nos domínios luso-espanhóis da América.

- 10 Tais atividades lúdico-recreativas tem como fundo histórico as guerras de Reconquista da Península Ibérica aos mouros. Com efeito, a lembrança da luta contra os mouros, ou da vitória contra os mouros, está presente na iconografia peninsular – tema da sumissão de líderes muçulmanos e entrega das chaves de cidades reconquistadas, como se pode ver em pintura exposta nos Reales alcazares de Sevilha; tema das flagelações infligidas a mártires cristãos pelos mouros (ou turcos); imagem amplamente difundida do Santiago Matamoros –, na tradição oral – contos relativos a castelos ou fortalezas mouras que escondem tesouros; contos de aventuras amorosas entre cristãos e mouras; contos de mouras encantadas que legaram ao repertório tradicional brasileiro o tema da « Moura torta » e o tema da « moura feiticeira » – como a Salamanca do Jarau ⁹.
- 11 No caso específico da luta entre mouros e cristãos, a este fundo tradicional juntam-se alguns temas das novelas de cavalaria. Sabe-se que nas cavalhadas os participantes são repartidos em dois grupos com 12 corredores em cada um, e que participada da encenação a princesa moura Floripes – personagem pertencente ao ciclo de Ferrabrás. O emissário mouro fala em nome de seu rei, Balão, e os cristãos são diretamente identificados com os Pares de França, liderados pelo imperador Carlos Magno.
- 12 A matriz original desse conjunto de imagens encontra-se na tradição alusiva ao combate entre os Pares de França e o exército do rei Marcílio, governante sarraceno da cidade de Saragossa. O assunto apareceu pela primeira vez na Chanson de Roland – poema épico colocado por escrito por volta de 1090 atribuído ao escritor anglo-normando Turolde ¹⁰. O episódio ficou registrado na memória dos ocidentais como o exemplo pungente da epopéia cristã na luta contra os sarracenos. Cantada às vésperas das primeiras cruzadas, seus personagens principais expressaram o clima da Guerra Santa: Rolando e os demais guerreiros francos recebem a auréola do martírio; os mouros ou sarracenos encarnam os detestáveis e satânicos inimigos da fé; e Carlos Magno é sempre lembrado como vencedor absoluto e vingador implacável. É evidente que nada deste último lembra o Carlos Magno histórico, o imperador franco do princípio do século IX. Trata-se de um Carlos Magno legendário, defensor e promotor da fé cristã, paradigma da figura do « rex christianissimus ».
- 13 A gesta carolíngia desempenhou algum papel nas tradições culturais ocidentais, na França, Império Germânico, Itália e Inglaterra, inclusive nas tradições ibéricas, a começar pelo fato de que ali está situado o cenário do mito fundador da epopéia ¹¹. Por essa razão, não só o assunto se popularizou como, durante muito tempo, perduraram os testemunhos de sua difusão. Entretanto, nem sempre a fixação da matéria teve a intenção de exaltar Carlos Magno e os Francos. Vários pesquisadores da cultura medieval ibérica, entre os quais Ramon Menéndez Pidal, Damaso Alonso e Martin de Riquer defendem a idéia de que, tanto no Sul da França quanto na península, a memória carolíngia teria sido em alguns casos contestada ou, pelo menos, apreendida com olhar diferente daquele até aqui mencionado ¹².
- 14 Essa « rejeição » inicial parece ter sido fruto de um momento em que os peninsulares, em luta real contra os mouros, necessitavam de heróis mais próximos, que melhor personificassem as circunstâncias da guerra de Reconquista ¹³. Segundo Adeline Rucquoi, entre os séculos XII e XIV, período de germinação de uma certa consciência castelhana, a França e os francos eram vistos com desconfiança, sendo enfocados de modo negativo nas crônicas. Rodrigo Diaz de Vivar, o Cid, aparece como o herói ideal, contrapondo-se aos Pares de França ¹⁴. Para Portugal, possivelmente Geraldo-Sem-Pavor e Afonso Henriques tenham cumprido esse papel de símbolos na luta contra os mouros ¹⁵.

- 15 Mas aquele quadro começou a sofrer lenta alteração desde o final do século XII nos textos de monges das ordens de Cluny e Cister. Foram estes os principais difusores da matéria carolíngia, e os primeiros a promover a associação da luta dos guerreiros francos com a retomada do túmulo de Santiago de Compostela. Nos escritos de inspiração clerical, como a *Historia Karoli Magni et Rotlandi* – crônica do Pseudo-Turpin –, os heróis são levados a enfrentar perigosos inimigos mouros, entre os quais destacam-se o pérfido rei Argoland, o gigante Ferragut, o rei mouro Ferrabrás e seu pai, Balão. Nas narrações do século XIII, Rolando recebe os qualificativos reservados aos santos, e Carlos Magno (canonizado oficialmente em 1163) teria restabelecido o culto cristão na Espanha depois de efetuar peregrinação ao túmulo de Santiago de Compostela para reorganizá-lo e garantir-lhe sua proteção.
- 16 Ao final da Idade Média, Rolando era personagem bem conhecido em Portugal e Espanha, sendo citado em crônicas, romances e cantigas dos trovadores¹⁶. Nas aldeias próximas aos Pirineus, a tradição identificou o cenário das aventuras do invencível herói: montanhas passaram a ser chamadas de Pedra de Rolando; fendas e buracos de rochas eram atribuídas às marcas de seus pés, ou das patas de seu cavalo. Sua espada, durindana, encontrar-se-ia num rio próximo da cidade de Toledo, significativamente denominado El Rio de la Espada. Na memória coletiva o guerreiro franco ganhou a forma de um gigante visitador de grutas, montes e rios¹⁷.
- 17 Data do fim do século XV a extraordinária difusão de romances de cavalaria do ciclo carolíngio na Península Ibérica. Aos personagens convencionais (Rolando, Olivério, Carlos Magno) foram acrescentados novos paladinos, como Bernardo del Carpio, Claros de Montalvão, Floresvento, Montesinos e o Marquês de Mântua. O tema sofreu sensível alteração em 1525, quando na Espanha Nicolau de Piemonte escreveu a *Historia del Emperador Carlomagno y de los Pares de Francia, y de la cruda batalla que hubo Oliveiros com Fierabras, Rey de Alexandria, hijo del grande Almirante Balan*, a partir da tradução de uma obra francesa anterior¹⁸. Nos séculos posteriores, esse ideário correu o mundo, sendo introduzido em territórios de colonização ibérica situados na África, Ásia e América. Persiste nas ilhas de Açores e Madeira, São Tomé e Príncipe, em Goa (na Índia), na Argentina, México, Peru e Nicarágua¹⁹.
- 18 O livro de Nicolau de Piemonte teve ampla aceitação, até ser adaptado pelo português Jerônimo Moreira de Carvalho entre 1728 e 1737, e depois ampliado por escritor anônimo. No Brasil, recebeu diversas versões e cópias impressas desde o século XIX. Ao que tudo indica, a temática das cavalcadas encontra-se inscrita justamente em sua segunda parte. É nela que se pode ler o confronto entre os exércitos franco e mouro (ou turco), seguido da batalha entre Oliveiros (Olivério) e Ferrabrás, filho do almirante Balão, que é derrotado e obrigado a se converter. Também aí se encontra narrada a prisão de Oliveiros e mais quatro Pares de França num « escuro cárcere » por ordem de Balão, a revelação do amor da princesa Floripes (filha do almirante turco) por Gui de Borgonha, a troca de embaixadas de Carlos Magno e dos turcos, o combate entre os exércitos inimigos com a derrota dos infiéis e a conversão da princesa²⁰.
- 19 Luís da Câmara Cascudo, importante pesquisador das tradições populares brasileiras, não hesitava em afirmar que a *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França* tinha sido a obra mais conhecida pelo povo brasileiro do interior até pelo menos o princípio do século XX. De escassa popularidade nos grandes centros urbanos, mantinha seu domínio nas fazendas de gado, engenhos de açúcar e outras, sendo, às vezes, o único exemplar impresso existente em casa. Motivava sessões de leitura em voz alta,

permitindo o seu aprendizado inclusive por analfabetos, que a aprendiam de cor : « nenhum sertanejo ignorava as façanhas dos Pares ou a imponência do Imperador da barba florida ²¹ ».

- 20 Compreende-se desta maneira que tenha vindo a exercer influência extraordinária sobre escritores brasileiros da primeira metade do século XX, como Monteiro Lobato, Cyro dos Anjos, Oswald de Andrade e Guimarães Rosa. Foi este último quem melhor soube apropriar-se da inspiração fornecida pela tradição carolíngia. Para Marilyse Meyer, as metáforas, motivos, temas e situações do célebre romance *Grande Sertão : Veredas* estão profundamente identificados com a gesta carolíngia, sendo sua própria estrutura narrativa marcada pela idéia do combate entre os mouros e os cristãos ²². Compreende-se ainda que tenha se cristalizado nas tradições populares das comunidades rurais brasileiras até o presente, exercendo verdadeiro fascínio entre os homens do campo, ganhando corpo em seus festejos e em textos de literatura de cordel ²³.
- 21 Quando espanhóis aportaram na América, os mouros tinham sido vencidos há pelo menos duzentos e cinquenta anos e o reino de Granada, último reduto muçulmano, acabara de ser conquistado pelos reis católicos. Surgiam os « mouriscos », nome dado aos mouros forçados a se converter ao cristianismo após o Édito de Cisneros, promulgado em 1502. Juntavam-se na categoria de « cristãos novos » os judeus forçados à conversão e populações mudejares islâmicas ou islamizadas pertencentes ao território de Aragão, Valência, Andaluzia, e granadinos recentemente incorporados. A intolerância para com a diferença religiosa motivou uma série de revoltas bem ou mal sucedidas, até a eclosão da Guerra de Granada (1568-1571), duramente vencida pelas tropas governamentais, e a expulsão definitiva daquela minoria étnico-religiosa em 1609 ²⁴.
- 22 Ao final da Idade Média, os temas e motivos da luta entre mouros e cristãos encontravam-se já corporificados em rituais coletivos na Europa. Já em 1392 registra-se na corte francesa de Carlos VI danças nas quais os participantes apareciam com o rosto pintado de negro, e ao longo do século XV não era incomum as danças à moda mourisca ²⁵. Em 1458, há menções sobre a exibição inglesa denominada Morris Dance, na qual dois grupos ornamentados e com rosto pintado de preto executavam uma dança com espadas e lanças estilizadas ²⁶. Na Itália, os cidadãos de Pisa realizavam anualmente combate no qual comemoravam a vitória dos habitantes contra ataques de piratas sarracenos, conhecido como *Il gioco del Ponte di Pisa* ²⁷. A representação do combate podia ser visto nas cerimônias e festividades em homenagens aos príncipes e reis, como aquela realizada em 1443 em homenagem ao príncipe Afonso, em Nápoles, quando um grupo de catalães a pé, tendo entre as pernas pequenos cavalos de madeira, simulou um combate contra um grupo de turcos. Cavalhadas eram realizadas com sucesso na cidade de Viseu em 1527 e noutras comunidades portuguesas ao longo de todo o século XVI ²⁸.
- 23 O mouro veio na memória dos europeus para o Novo Mundo. Os pais dos conquistadores da América possivelmente participaram das derradeiras escaramuças daquela luta secular. Não admira que seu comportamento fosse marcado pela negação desse inimigo tradicional. Explica-se assim que sua atitude reproduzisse o padrão de conduta dos cavaleiros medievais, e que esse padrão fosse construído a partir da oposição binária entre a identidade com o cristianismo e a alteridade representada pelos seguidores de Maomé ²⁹.
- 24 Nada a estranhar que este espírito de cavalaria encontrasse guarida nas descrições da conquista deixadas por cronistas espanhóis, e que personagens ficcionais inspirassem a ação dos desbravadores das novas terras anexadas aos domínios dos reis católicos. O

relato de Bernal Diaz de Castillo, a *Historia Verdadera de la Conquista de Nueva España*, apresenta-nos correlações interessantes entre o conquistador Hernan Cortez e o herói da Reconquista hispânica, o Cid, ou o personagem Rolando das canções de gesta. Nas últimas páginas, o escritor recorda que dos 500 acompanhantes de Cortez restaram apenas 5, tendo os demais morrido vítimas dos índios « por servir a Dios y a su majestad y dar luz a los que estaban en tinieblas : y también por haber riquezas, que todos los hombres comúnmente venimos a buscar ³⁰ ».

- 25 Os primeiros portugueses instalados no Brasil participavam dessa mesma atmosfera mental. Disseminaram um complexo lendário nascido no Velho Mundo e reproduziram os padrões de conduta medievais. Amavam as proezas cavaleirescas e consumiam os livros de cavalaria. No século XVI, circulavam na colônia exemplares dos romances *Palmeirim de Inglaterra*, *Historia de Lamentor y Binnarder*, *Tirant el Blanc* e, principalmente do *Amadis de Gaula*.
- 26 Os cronistas coloniais, entre os quais Fernão Cardim, em seu *Tratado da terra e gente do Brasil*, e Gabriel Soares de Souza, no *Tratado descritivo do Brasil*, indicam a realização de festejos cavaleirescos por parte dos portugueses que emigraram para a colônia ³¹. Em seus passatempos, dedicavam-se à caça e aos exercícios equestres, corridas e torneios estilizados : competições denominadas canas e jogo de argolinhas. A nobreza baiana e pernambucana apreciava as cavalhadas. A mais importante foi descrita na obra de Frei Manuel Calado, o *Valeroso Lucideno*, e parece ter sido organizada em 1640 pelo vice-rei, o Marquês de Montalvão, com o intuito de celebrar a ascensão da dinastia de Bragança ao trono. Espetáculos equestres ocorreram em 1585 no Rio de Janeiro com grande pompa, ao som de tambores e pífanos. Também em São Paulo, os homens-bons da comunidade organizavam tais festividades em meados do século XVII ³².
- 27 Nesses dois primeiros séculos, a elite colonial distinguia-se dos homens comuns – índios, negros e mestiços – por pertencerem à nobreza lusa na condição de fidalgos cavaleiros ou fidalgos escudeiros, e por pertencerem às ordens de cavalaria – a Ordem de Avis, a Ordem de Calatrava e a sobretudo a Ordem de Cristo. Rendiam culto a Santiago de Compostela, principal ícone da luta contra os mouros. O grito de guerra da Reconquista ibérica era : « A eles, com Santiago ! », seguido por vezes da invocação da Virgem Maria. Foi com esse grito de guerra que o Capitão Francisco de Frias conduziu seus guerreiros contra os indígenas por ocasião da conquista do Maranhão, no princípio do século XVII ³³.
- 28 A devoção a Santiago revela-nos um dado fundamental no processo de transplantação cultural aqui examinado. Se, de um lado, os conquistadores e colonizadores continuavam a se identificar com os heróis cristãos medievais, por outro lado, projetaram nos índios a imagem de seu inimigo tradicional, os mouros. As crônicas luso-espanholas do período estão permeadas de passagens em que se pode verificar essa projeção. O já mencionado Bernal Diaz de Castillo, em sua *Historia Verdadera*, não hesitava em designar os povos do império asteca com o qualificativo de « povo morisco ». Também os primeiros textos relativos à conquista do Peru fantasiavam a região e as populações andinas, associando os incas aos judeus e aos mouros, como se pode observar desde o prólogo da crônica de Agustin de Zárate, a *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú* ³⁴.
- 29 A partir daí, infere-se que o europeu, em face de uma realidade estranha, sem ainda dominar os códigos culturais necessários para compreendê-la, valeu-se do referencial conhecido para expressar a alteridade ³⁵. Mas ao problema da tomada de consciência da alteridade consubstanciada nas culturas indígenas, há que se colocar a questão da assimilação negativa pela via da associação com o « outro » já conhecido : o inimigo

islâmico. Tal problema não se restringe ao primeiro século de contato. Parece-nos que além do desconhecimento da diferença cultural, havia certa predisposição para a rejeição do estranho em todos os níveis, inclusive no âmbito da representação. Também no Novo México, ainda no século XIX as encenações dos *Moros y cristianos* continuavam a servir de modelo para a dramatização das lutas entre europeus e nativos. É o que se pode perceber na configuração da peça teatral *Los comanches*, escrita no Novo México em 1834 e que se refere a uma batalha entre colonizadores e indígenas, ocorrida em 1774, onde a narrativa e representação do conflito seguem de perto o tema folclórico do conflito entre cristãos e mouros ³⁶.

- 30 No que respeita ao domínio português, a obra de catequização jesuítica põe em relevo traços da associação dos « demônios » indígenas ao tradicional panteão das divindades greco-romanas, mas também aos « monstros » e mouros ³⁷. Os empreendimentos bélicos contra as tribos tupis do litoral no século XVI assumiram o caráter da « guerra justa » medieval. A própria origem do vocábulo utilizado para designar os mestiços de brancos e índias, « mameluco », que no século XVI era grafado *mamaluco*, resulta de curiosa adaptação da palavra árabe *Mamluk*, termo que designava a famosa dinastia de guerreiros turcos que governou o Egito entre do século XIII ao XV ³⁸.
- 31 É certo que a referida associação persistiu nos testemunhos histórico-culturais latino-americanos em todo o período colonial. Os registros iconográficos relativos aos séculos XVI e XVIII mostram-nos a intervenção miraculosa de Nossa Senhora de Copacabana e de Santiago em favor dos espanhóis na conquista do Peru. No mesmo local, os autos teatrais jesuíticos eram antecidos pela representação da « diablada », encenada por indígenas ³⁹. Nas pinturas das igrejas mexicanas, a imagem convencional de Santiago Matamoros – o santo montado em cavalo branco esmagando os inimigos muçulmanos – foi lentamente substituída pela imagem de Santiago Mataíndios – sendo o inimigo substituído e, por vezes, o santo recebendo as feições de Hernan Cortez ⁴⁰. Ao mesmo tempo, nos autos sacramentais barrocos, Carlos Magno é representado na Cruz – associação evidente com o martírio de Cristo ⁴¹.
- 32 A resposta para a pergunta sempre intrigante das razões da persistência das encenações dos mouros e cristãos longe no tempo e no espaço de sua matriz original talvez deva ser buscada na idéia geral que ela parece expressar : a manutenção da ordem pela violência. A conversão forçada dos mouros pôde ser facilmente associada com as lutas visando a evangelização dos índios e dos negros no tempo da colônia. No dizer de Marilyse Meyer, através do engodo da festa, do modelo da batalha imaginária centrada sobre a conversão na marra, ficção e realidade acabam se confundindo para dizer a mesma coisa : o desejo de um mundo único que impõe seu molde com uma violência legitimada pelos heróis que propõe como modelo. Essa estrutura recorrente notada na encenação poderia ser lida como a comemoração ritual de acontecimento fundamental dos primeiros tempos da colônia, uma espécie de Guerra Santa da Conversão ⁴².
- 33 No complexo processo de assimilação e reapropriação do ritual, pelo qual se garantiu sua eficácia simbólica, há que se levar em consideração sua recepção por parte dos grupos dominados da sociedade brasileira. Os cronistas coloniais, a começar por Fernão Cardim, informam-nos sobre como a festa imperou nos aldeamentos indígenas, e devemos a Augusto Meyer a preciosa confirmação de sua prática entre os antigos povos das Missões Jesuíticas no século XVIII ⁴³. Algo similar parece ter ocorrido com as populações escravizadas oriundas do continente africano. Nesse caso, supomos que o ritual dos

« mouros e cristãos » veio a ser misturado com a tradição de coroação dos reis do Congo, que remonta pelo menos ao século XVII.

- 34 Ao final do período colonial, o processo de assimilação e fusão já se encontrava estabelecido no âmbito popular. Nesse sentido, há testemunhos sugestivos deixados por viajantes e cronistas estrangeiros. Em 1815 o inglês Henry Coster assistiu em Pernambuco a uma encenação da luta entre mouros e cristãos, realizada à beira-mar, com os dois grupos oponentes combatendo em jangadas e canoas, até que a fortaleza moura foi tomada, seu rei arrancado do trono, aprisionado e batizado à força ⁴⁴. Pela mesma época, em 1819, o naturalista alemão Karl Friedrich Von Martius assistiu espetáculo parecido na cidade baiana de Ilhéus, no qual compõem os elementos essenciais das cavalhadas atuais : combate à cavalo por dois grupos ao som de música e dança. Registre-se, porém, uma particularidade significativa : « ao final, realizou-se um banquete ruidoso, seguindo-se baile com o requebrado lundú e o quase imoral batuque ⁴⁵ ».
- 35 As observações de Martius são importantes porque especificam algo do contexto em que se realizava o ritual no século XIX. A menção ao lundu e ao batuque, ritmo e estilo da música afro-brasileira, são evidências da apropriação do ritual também por esse grupo já em tempo tão recuado. Persistência verificada no decurso de todo o século XX que intrigou o sociólogo Roger Bastide, para quem tal assimilação constituiria um paradoxo. Ritual de separação em sua origem, no Brasil a encenação dos mouros e cristãos teria ganhado nova roupagem, funcionando como ritual de integração de grupos marginais. O paradoxo residiria no fato de que, no Nordeste, onde foi amplamente realizado, os dois grupos em lide terem sido constituídos em geral por negros e mestiços, grupos que, na origem, estariam mais próximos dos « mouros » do que dos « cristãos » ⁴⁶.
- 36 Tudo nos leva a crer que, no Brasil, as vicissitudes históricas atenuaram a idéia de alteridade representada pelo « mouro ». O « outro » acabou por se tornar parte daqueles que, por tanto tempo, teimaram em negá-lo. Se, até hoje, as cavalhadas atualizam ritualmente a luta entre os dois grupos, os combatentes imaginários, ao menos no Centro-Oeste e Nordeste do Brasil, tem em geral a tez escura. São negros, mulatos e cafuzos, descendentes distantes dos afro-muçulmanos do tempo da Reconquista. Aceitam periodicamente vestir a indumentária vermelha dos infiéis porque, na festa seguinte, poderão vestir-se do azul cristão, e desafiar o inimigo, cobrindo-o de vitupérios como :

« Arretira turco atrivido
Que eu num güento disaforo
E de medo eu não corro
Si eu bater a minha espada
Ti faço voá o miolo » ⁴⁷.

NOTES

1. Para a abordagem geral do assunto, ver A. M. ARAÚJO, « Cavalhadas », in *Folclore nacional : danças, recreação, música*, São Paulo, 1967, t. 2, p. 265-280 ; T. BRANDÃO, « As cavalhadas de Alagoas », *Revista Brasileira de Folclore*, 3 (1962), p. 5-46 ; D. LAMAS,

- « Persistência temática de Carlos Magno no folclore brasileiro », *Revista Goiana de Artes*, 10/1 (1989), p. 7-29.
2. Sobre as cavalhadas no Sul do Brasil, cf. A. MEYER, *Guia do folclore gaúcho*, Rio de Janeiro, 1975 (2^e ed.), p. 66-74 ; L. M. CARDOSO DE FIGUEIREDO e R. M. BUENO BERNARDES, *Cavalhadas em Santo Antônio da Patrulha*, Porto Alegre, 1982 ; L. A. B. MARQUES *et alii*, *Rio Grande do Sul : aspectos do folclore*, Porto Alegre, 1992, p. 118-121.
3. A. Z. GOMES OURIQUE e C. S. JACHEMET, *Cavalhadas : uma tradição de raiz milenar*, Porto Alegre, 1997, p. 64.
4. A. LOPEZ CANTOS, *Juegos, fiestas y diversiones en la America Española*, Madrid, 1992.
5. M. GONÇALVES VIANA, « As cavalhadas em Portugal e no Brasil : ensaio de história comparada », *Boletim Cultural*, 75-78 (1971-1972), p. 111.
6. M. ALBERT-LORCA e J.-P. ALBERT, « Mahomet, la Vierge et la frontière », *Annales HSS*, 50/4 (1995), p. 855-886.
7. Aspecto notado por M. FERRO, *A manipulação da história no ensino e nos meios de comunicação*, São Paulo, 1983, p. 120-122.
8. Sobre o conceito de alteridade em ciências sociais, ver B. BADIE e M. SADOUN, dir., *L'autre. Études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, 1996.
9. J. A. PIRES DE LIMA, *Mouros, judeus e negros na história de Portugal*, Porto, 1940 ; C. PEDROSO, « As mouras encantadas », in *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*, Lisboa, 1988.
10. *La Chanson de Roland*, ed. J. BÉDIER, Paris, 1948.
11. Cf. J. DUFOURNET, « Autour de Charlemagne et d'Arthur », *Le Moyen Âge*, 100/2 (1994, 5^e série, t. 8), p. 255-261 ; R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, 1950 ; P. LE GENTIL, « La légende de Roland dans l'art du Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, 74/1 (1968), p. 87-89 ; A. GABROIS, « Le souvenir et la légende de Charlemagne dans les textes hébraïques médiévaux », *Le Moyen Âge*, 72 (1966), p. 5-41.
12. R. MENENDEZ PIDAL, *La Chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, Paris, 1960 ; M. DE RIQUER, *Les chansons de gestes françaises*, Paris, 1960.
13. J. HORRENT, « Chroniques espagnoles et chansons de geste », *Le Moyen Âge*, 52/3-4 (1947), p. 430-480.
14. A. RUCQUOI, « La France dans l'historiographie médiévale castillane », *Annales ESC*, 44/3 (1989), p. 677-689.
15. D. LOPES, « O Cid português : Geraldo Sempavor (novas fontes arabs sobre os seus feitos e morte) », *Revista Portuguesa de História*, 1 (1940), p. 93-104 ; J. MATTOSO, « As três faces de Afonso Henriques », in J. MATTOSO, *Naquele tempo : ensaios de história medieval*, Lisboa, 2000, p. 469-483.
16. J. FIGUEIRA VALVERDE, « La materia carolingia en los cancioneros galaico-portugueses », in *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sanchez Albornoz* [Anexos de Cuadernos de Historia de España], t. 3, 1985, p. 401-415.
17. T. DE PUYMAGRE, « Roland dans les traditions populaires », *Revue des questions historiques*, 14 (1895), p. 521-529.
18. J. D. PINTO CORREIA, *Os romances carolíngios da tradição oral portuguesa*, Lisboa, 1992, t. 1, p. 181.

19. A respeito das apropriações do ideário carolíngio no conjunto das tradições orais luso-espanholas, cf. A. DURAN, ed., « Romances caballerescos de las cronicas carlovíngias », in *Romancero General o Coleccion de Romances Castellanos*, Madrid, 1945, t. 1, p. 198-288 e t. 2, p. 665-669 ; J. LEITE DE VASCONCELOS, *Romanceiro português*, Coimbra, 1958. t. 1, p. 31-156 e t. 2, p. 481-500 ; C. MICHAELIS DE VASCONCELOS, « Romances do ciclo carolíngio », in *Romances velhos em Portugal : estudos sobre o romanceiro peninsular*, Coimbra, 1934, p. 81-114 ; J. D. PINTO CORREIA, *Os romances carolíngios...*, op. cit., t. 2.
20. Algumas reedições da *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, trad. do castelhano por J. MOREIRA DE CARVALHO, Rio de Janeiro/Paris (Livraria Garnier, s. d.), Rio de Janeiro (ed. Império, s. d.), Porto Alegre (Editora Globo, 1942). Sobre o tema da prisão de Oliveros na literatura de cordel nordestina, ver G. MOSER, « Elementos medievais na literatura popular do Brasil », *Homenagem a Manuel Rodrigues Lapa. Boletim de Filologia* (Lisboa), 28 (1983), esp. p. 127 e 130-136.
21. L. DA CÂMARA CASCUDO, « Informação sobre a *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França* », in *Cinco livros do povo. Rio de Janeiro*, 1953, p. 441.
22. M. MEYER, « Tem mouro na costa ou Carlos Magno “reis” do congo », in *Caminhos do Imaginário no Brasil*, São Paulo, 1993, p. 150-154.
23. Sobre a literatura de cordel, cf. J. PIRES FERREIRA, *Cavalaria em cordel : o passo das águas mortas*, São Paulo, 1993. Em meados da década de 1990, o Sr. José Machado Peixoto, ex-guia cristão nas cavalcadas de Gravataí, RS, exibiu texto retirado de livro muito antigo, « até mais antigo que o meu avô ». Os dados internos indicam tratar-se da recepção em terras gaúchas de trechos da *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*. Ver A. Z. GOMES OURIQUE e C. S. JACHEMET, *Cavalcadas...*, op. cit., p. 51-53.
24. M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y depois de la expulsión*, Madrid, 1992 (Colecciones Mapfre) ; M. A. DE BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, 1983, esp. p. 22-34.
25. H. REY-FLAUD, *Le charivari : les rituels fondamentales de la sexualité*, Paris, 1985, p. 122.
26. A respeito, ver R. PORTILLO, « Manifestaciones dramáticas de origen folklórico en la Inglaterra medieval », in J. F. GALVAN REULA, ed., *Estudios literarios ingleses : Edad Media*, Madrid, 1985, p. 226.
27. J. HEERS, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1982, p. 117.
28. M. GONÇALVES VIANA, « As cavalcadas... », op. cit., p. 112 e 116.
29. F. CARMONA FERNÁNDEZ, « Conquistadores, utopía y libros de caballería », *Revista de Filología Románica*, 10 (1993), p. 13.
30. F. CARMONA FERNÁNDEZ, « Conquistadores... », *ibid.*, p. 45 ; S. GILMAN, « Bernal Diaz de Castillo and Amadis de Gaula », in *Studia Philologica. Homenaje ofrecido a Damaso Alonso*, Madrid, 1961, t. 2, p. 99-114.
31. Fernão Cardim, em sua *Informação da Missão do P. Christovão Gouvêa às partes do Brasil no anno (15)83* (in *Tratado da Terra e gente do Brasil*, São Paulo, 1939) nos informa que, em Pernambuco, em dias de casamento corriam-se touros, jogavam-se canas, pato, e argolinhas (p. 295).
32. N. DE SOUZA PEREIRA, *Cavalcadas no Brasil : de cortejo a cavalo a luta de mouros e cristãos*, São Paulo, 1983, p. 18-19.
33. L. WECKMANN, *La herencia medieval del Brasil*, México, 1993, p. 124 e 129.

34. P. GEBRAN, « Etnicidade e ocidentalismo na Serra e Costa Peruanas », in *Simpósio Nacional de História - História : Fronteiras*, São Paulo, 1999, t. 2, p. 711. Sobre as aparições miraculosas da Vigem, de Santiago e de São Brás nos tempos da conquista da América Platina, cf. D. GRANADA, *Supersticiones del Rio de la Plata*, Buenos Aires, 1947, esp. p. 25 e 29-30.
35. Questão amplamente discutida por T. TODOROV, *A conquista da América : a questão do « outro »*, São Paulo, 1983.
36. A respeito, ver M. GARCÍA-VERDUGO, « Moros y Cristianos y Los comanches : dos muestras del teatro hispano en el sudoeste de los Estados Unidos », *Especulo : Revista de Estudios Literarios*, 19 (2001). Disponível no seguinte endereço eletrônico : <http://www.ucm.es/info/especulo/numero19/teahispa.html>.
37. Aspecto tangenciado, mas não desenvolvido, em E. SUBIRATZ, « A lógica da colonização », in A. NOVAIS, org., *Tempo e História*, São Paulo, 1992, p. 399-410. Exploração mais aprofundada encontra-se em L. DE MELLO E SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, 1986.
38. R. VAINFAS, *A heresia dos índios : catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, 1995, p. 141-142.
39. M. SOLÁ, *Historia del arte hispano-americano*, Barcelona, 1935, p. 34. Sobre as « diabladas », cf. A. ORTIZ RESCANIERE, *El quechua y el Aymara*, Madrid, 1992 (Colecciones Mapfre), p. 77.
40. E. VARGASLUGO, « Imagenes de la conquista en el arte novohispano », in L. ZEA, org., *Sentido y proyección de la conquista*, México, 1993, p. 136-137. O fenômeno também se verifica nas representações teatrais, conforme L. KARNALL, *Teatro da fé : representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*, São Paulo, 1998, p. 178.
41. A. REYES, *Capítulos de literatura española*, México, 1944, p. 121.
42. M. MEYER, « Tem mouro na costa... », *op. cit.*, p. 157.
43. A. MEYER, *Guia do folclore...*, *op. cit.*, p. 66 ; N. DE SOUZA PEREIRA, *Cavalcadas no Brasil...*, *op. cit.*, p. 21.
44. H. COSTER, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, São Paulo, 1942 (Coleção Brasileira), p. 353 e 415, citado por L. DA CÂMARA CASCUDO, *Antologia do folclore brasileiro*, São Paulo, 1943, p. 67-70.
45. K. F. VON MARTIUS, *Viagem pelo Brasil*, Rio de Janeiro, 1938, p. 220, citado por L. DA CÂMARA CASCUDO, *Antologia...*, *ibid.*, p. 86-87.
46. R. BASTIDE, *As Américas negras*, São Paulo, 1974, p. 172-174.
47. M. MEYER, « Tem mouro na costa... », *op. cit.*, p. 159.

INDEX

Mots-clés : Chrétiens, Maures, Nouveau Monde, Conquête, rituel

AUTEUR

JOSÉ RIVAIR MACEDO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul