
*Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no novo mundos**

*José Rivair Macedo***

Resumo: No presente artigo, é analisado o processo de incorporação das Cavalhadas à cultura brasileira. Serão estudados os movimentos de adaptação e releitura de uma tradição medieval ao Novo Mundo, enfocando-se as mudanças, as hibridações e os contatos entre culturas.

Palavras-chave: Cavalhadas, cultura brasileira, hibridismo cultural.

Abstract: In the present article the people amusement (Cavalhadas) incorporation process to the Brazilian culture. The adaptation and reading over again movements of a medieval tradition to the new world will be studied, focusing themselves the changes, and the contacts between cultures.

Key words: people amusement (Cavalhadas), Brazilian culture, cultural hybridism.

No interior do Brasil, ainda se pode ver dramatizações da luta entre mouros e cristãos. O evento costuma ocorrer por ocasião das Festas Juninas 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 *chegança* ou *mourama* e, em geral, participa do que se convencionou chamar *Cavalhadas*. O ritual participa das tradições folclóricas de todas as áreas rurais, menos da 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. As últimas Cavalhadas realizadas em Porto Alegre ocorreram em 1897, 1900, 1905 e 1935, por ocasião do Centenário Farroupilha. Persistiram por mais tempo em Santo Antônio da Patrulha,

* O presente trabalho integra o projeto de pesquisa “Entre a Cruz e o Crescente: os afro-muçulmanos e a península Ibérica nos séculos XIII e XIV”, agraciado com Bolsa de Produtividade em Pesquisa pelo CNPq.

** Doutor em História Social pela USP; Professor no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. *E-mail:* jrivair@uol.com.br

Gravataí, Glorinha, Bagé, Uruguaiana, Caçapava do Sul, Vacaria, São Francisco de Paula, Tavares, Mostardas, Rio Pardo, Santana do Livramento, Santo Ângelo, São Pedro do Sul, Santa Maria, Cruz Alta, Pelotas e São Borja. Representação coletiva de raiz secular, conta com a participação de corredores, guias e contraguias, emissários, rainha ou princesa, pajens, porta-bandeiras, “espiões” e palhaços mascarados a intervir com o público durante a encenação.²

De modo geral, as Cavalhadas são atividades lúdicas e recreativas. Herdeiras dos torneios e justas, manifestam-se em jogos equestres nos quais os cavaleiros têm a oportunidade de demonstrar sua habilidade no domínio do cavalo e no manejo de armas. A competição constitui-se de provas nas quais 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 enfocar com mais atenção a primeira parte do ritual, aquela em que prepondera o elemento dramático-religioso, quer dizer, o combate dos cristãos contra os mouros.

Nesse caso, há luta simulada entre dois grupos de cavaleiros em batalha campal. A dramatização tem início com a apresentação dos grupos e com 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 beligerantes vestem trajes adornados – os cristãos, com cores azuis, e os mouros, vermelho ou cor-de-rosa. Os animais também aparecem enfeitados, alguns com estrelas e outros com a Lua crescente. As armas são lanças, espadas de madeira, garruchas ou pistolas, tendo sido as últimas progressivamente abandonadas em alguns lugares. 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 a conversão.

O esquema anterior contém muitas variantes 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 roupa, tipo de decoração dos animais) e à seqüência do espetáculo. No Rio Grande do Sul, entre as evoluções tradicionais, como o “X de quatro filas” e o “castelo de fogo”, há a seqüência denominada “Bento Gonçalves”, inovação evidente em homenagem ao líder farroupilha, ele próprio participante ativo de Cavalhadas de outrora. (OURIQUE; JACHEMET, 1997, p. 64).

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. (CANTOS, 1992). 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-se com trajes medievais misturados com trajes modernos para exibir sua perícia na equitação. Parte desses festejos inclui aparatosas “naumaquias”, espécie de combate naval contra os turcos. (VIANA, 1971, 1972, p. 111).

Quanto ao território espanhol, eventos semelhantes podem ser assistidos nas províncias de Múrcia e Valência, entre outras. 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 lá 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. (ALBERT-LLOORCA; ALBERT, 1995, p. 855-886).

Trata-se, pois, de tradição militar comum nos dois lados do Atlântico, cuja realização periódica tem por fim reforçar as identidades coletivas, embora tal função possa variar. No caso europeu, tem algum papel a desempenhar na reafirmação das identidades nacional e religiosa ao atualizar um fato marcante de sua história, a reconquista cristã aos muçulmanos. (FERRO, 1983, p. 120-122). É também evidente seu caráter étnico, na medida em que a vitória dos cristãos será assimilada à supremacia dos ibéricos em face dos islâmicos provenientes do Norte da África.

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, o qual é necessário rechaçar ou incorporar à força.³ 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.

Reconquista

O evento em exame constitui a rememoração de experiências originadas no medievo. Diz respeito ao modo de relacionamento entre as populações cristãs e as populações islâmicas instaladas na península Ibérica. Sua dimensão religiosa apresenta-se já no espaço em que transcorre (perto de igrejas católicas, em dias santos), ou nas etapas em que se realiza: proposta de batismo, recusa dos mouros, luta e vitória cristã, submissão e conversão dos derrotados. A historicidade das Cavalcadas obriga-nos, pois, a retratar as grandes linhas daquela experiência fundacional e extrair sua dimensão sociocultural no plano da longa duração.

Para começar, cabe assinalar que, nos dois lados do Atlântico, os grupos em lide são identificados de modo muito particular. Em Portugal, na Espanha e na América luso-espanhola, não se diz “cristãos e muçulmanos” nem “cristãos ou islâmicos”, mas “cristãos e mouros”, ou “cristãos e turcos”, o que nos leva a pensar que, ao lado das divergências de natureza religiosa, subsistem diversidades de caráter étnico a serem melhor explicitadas. A experiência histórica aqui referenciada diz respeito ao contato civilizacional entre populações ibéricas com grupos provenientes de territórios africanos identificados com a crença islâmica.⁴

Realmente, a expansão político-religiosa iniciada no século VII da era cristã pelos califas muçulmanos da dinastia omíada levou o credo corânico dos confins do deserto da Arábia até os limites meridionais do continente europeu. Entre 630 e 660, os adeptos da pregação de Maomé incorporaram territórios situados no Iraque, no Irã, na Pérsia e em parte do bizantino. Depois da conquista da Síria e Mesopotâmia, alargaram suas conquistas rumo ao Ocidente pelo Norte da África, incorporando Alexandria, Trípoli e, depois, as tribos de bérberes dos atuais Tunísia e Marrocos. (LAROUÏ, 1994, p. 66-94; LEWIS, 1982, p. 48-52; MANTRAN, 1977, p. 107-109).

Os norte-africanos foram os responsáveis diretos pela conquista da porção ocidental mais importante anexada ao Império muçulmano. Em 711, as tropas de Tariq ibn Ziyad, antigo liberto bérbere de Muça ibn Noçayr, governador de Tânger, atravessaram o estreito de Gibraltar para se apossar da *Hispania*. Sua vitória sobre os visigodos na batalha de Ouadi-Bekkah acelerou o processo de conquista dos principais centros de defesa da península Ibérica, com a tomada de Córdova, Mérida, Sevilha e Toledo em 713.

Diante de ameaça efetiva, os governantes do reino dos francos reagiram, barrando a ofensiva nas cidades de Tours, Toulouse, e sobretudo com a vitória na batalha de Poitiers (732).

Parte substancial da Espanha e de Portugal permaneceu sob controle do Estado de al-Andalus, unidade política que viveu uma era de grandeza e esplendor entre os séculos VIII e X. Organizado sob a forma inicial do Emirado de Córdoba (756-929), e depois sob a forma de califado independente da dinastia reinante em Bagdá, era governado com base na autoridade total e infalível de seu próprio soberano, único a quem as populações deviam obediência. (CHALMETA, 1993; ANDRADE, 1989).

Centralizado sob o ponto de vista administrativo, al-Andaluz assentava-se em bases frágeis. Dele participaram uma minoria de “árabes puros” (*baladis*) e “sírios” (*shmis*), e uma quantidade expressiva de bérberes procedentes do Magreb. O grosso da população era constituído por hispanos convertidos ao Islamismo, chamados *muladíes*. Havia também cristãos e judeus professando suas crenças mediante o pagamento de um imposto especial: a *djizya*. Na base da pirâmide social, situavam-se os clientes e escravos. Os primeiros, em geral escravos libertados, pertenciam a diferentes etnias do califado, enquanto os últimos, brancos (eslavos) e negros (africanos) de ambos os sexos, eram adquiridos pelos comerciantes para trabalhos agrícolas e artesanais, servindo, também, de serviçais domésticos e, em alguns casos, chegaram a integrar as tropas do Exército.⁵

O Estado cordovês perdeu sua estabilidade no princípio do século XI. O último governante de prestígio foi o general Abu Amir Mohammed ibn Zbi Amir, mais conhecido pelo nome de al-Mansur, “o vitorioso”. Depois dele, as lutas de sucessão dinástica e as divergências internas entre lideranças “sírias”, bérberes, e os escravos deram origem a uma torrente de rebeliões locais responsáveis pela desagregação do Estado unitário e pelo aparecimento de dezenas de reinos autônomos, os *muluk al-tawaif* (reinos de taifas), chefiados por bérberes no Sul, eslavos no Leste e por andaluzes.

Ao mesmo tempo, teve início o lento movimento de *reconquista* militar empreendido por lideranças originárias do reino cristão das Astúrias, situado ao Norte da península, matriz original dos reinos de Castela e Leão, Aragão, Navarra e Portugal. Em 1085, quando o rei Afonso VI de Leão e Castela recuperou Toledo, alguns reis das taifas pediram auxílio aos governantes almorávidas que governavam o Marrocos, abrindo caminho para o início da intervenção dos impérios bérberes no extremo Sul da Europa até pelo menos o princípio do século XIII. Na verdade, os principais episódios da *reconquista* estiveram relacionados às lutas travadas contra esses bérberes marroquinos fiéis a Alá, seguidores dos governantes almorávidas (1042-1145) e da dinastia Almoada (1145-1262). (MOLINS, 1992).

O primeiro grande confronto entre mouros e cristãos ocorreu em 1086, quando as hostes de Alfonso VI foram derrotadas na batalha de Sagradas. Situa-se também, nessa época, a tomada do reino de Valência por Rodrigo Diaz de Vivar, eternizado com o nome de *El Cid*, o grande herói da *reconquista*. Já no princípio do século XII, logo após a sua morte, seu nome confundia-se com a lenda, e os textos cristãos identificavam nele um modelo a ser imitado. Tanto na *Historia Roderici* quanto no célebre *Cantar de Mio Cid* e nas crônicas redigidas pelos monges a serviço dos reis cristãos, os feitos do *El Cid* foram amplamente divulgados, e sua imagem, identificada com os ideais da cristandade.⁶

No século XII foram elaborados dois outros importantes componentes míticos da *reconquista*: o primeiro resultou da evocação a Santiago de Compostela, a quem foram atribuídos prodígios e intervenções miraculosas. Nas crônicas, há menções acerca de sua aparição a determinados governantes cristãos e relatos de sua intervenção direta nas batalhas, liderando um exército de anjos contra os adeptos da “falsa crença”, origem da denominação Santiago Matamoros e de sua qualificação de patrono das Espanhas. Fora da península, era o momento da difusão da lenda do imperador Carlos Magno que, junto com seus cavaleiros francos, teria obtido vitórias significativas contra os sarracenos até a morte de Rolando e Olivério na batalha de Roncesvales, tema central da mais conhecida canção de gesta medieval, a *Chanson de Roland*. (BARKAI, 1984, p. 215-237).⁷

Entre os séculos XII e XIV, três batalhas definiram a situação da península. Em 1195 os afro-muçulmanos saíram vitoriosos na batalha de Alarcos, mas em 1212 acabaram sendo derrotados no mais importante confronto militar travado entre mouros e cristãos: a batalha de Las Navas de Tolosa, verdadeira cruzada liderada por Alfonso VIII de Castela e Pedro II de Aragão. (RENOUARD, 1968, p. 85-88). Daí em diante, o domínio islâmico ficou reduzido ao titubeante reino de Granada. Em 1340, os bérberes marroquinos, liderados por Abu Hasan' Ali, tentaram uma vez mais invadir os territórios cristãos, sofrendo nova derrota diante das tropas cristãs de Afonso XI de Castela e Afonso IV de Portugal na batalha de Salado. (COSTA, 1998, p. 232-239).

Desde pelo menos o princípio do século XIII, quando o domínio afro-muçulmano soçobrava mediante a Guerra de Reconquista, foi prática corrente entre os governantes cristãos a concessão de proteção especial aos vencidos. Os reis de Aragão e de Castela garantiram-lhes o direito de manter seus usos, costumes, língua e religião dentro das cidades retomadas. Ao fazê-lo, adaptaram o costume vigente em al-Andalus de garantia e proteção político-religiosa às populações de diferentes credos mantidas sob seu jugo.

Os integrantes das *aljamas* – comunidades islâmicas sob domínio cristão – receberam o nome de *mudejares*.

O vocábulo árabe empregado para definir esse estado jurídico de submissão mediante um pacto de garantia, *mudajalat*, provinha da expressão *mudayyan*, que significava “gente que permanece” ou “gente dominada”, sendo equivalente a “tributários”, “vassalos”, “submetidos”. Mas na chancelaria real, na redação de documentos oficiais em latim ou em vernáculo, os termos usuais empregados para designar os indivíduos daquelas populações eram *moro*, *moiro*, *maurum* ou *mouro*, de onde qualificativos como: *moros del Rey*, *moro de paz*, *vasalos moros*, *mouros forros*, etc.⁸ Incorporados desse modo ao domínio cristão, vieram a constituir, junto com os judeus, as minorias étnico-religiosas de Portugal e Espanha.

Esse estado crônico de guerra deixou marcas profundas nas instituições sociais, determinando, inclusive, certas práticas militares. Até o fim da Idade Média, era comum a organização de expedições com o fim específico de promover a pilhagem de territórios não submetidos. Tratava-se de arremetidas noturnas a castelos e/ou a fortificações do inimigo, conhecidas em Portugal pelos nomes de “encamisado” ou “fossado”, e na Espanha pelo nome de “cabalgada”. Eram rápidas *razzias*, destinadas a destruir plantações, incendiar habitações e aprisionar cativos. Em meados do século XV, um livro de autoria anônima, o *Fuero sobre el fecho de las cabalgadas* teve por fim estabelecer as normas básicas de combate por terra e por mar e honrarias a quem melhor se destacasse na luta contra o infiel. No preâmbulo, o autor afirma ter sido instruído a escrevê-lo pelo “grande imperador Carlos”, alusão explícita ao Carlos Magno das canções de gesta, líder imaginário da luta contra os mouros. (*Fuero...*, 1851, p. 438-506).⁹

Ideário carolíngio

Estabelecida a historicidade do tema retratado nas Cavalladas do mundo ibérico, cumpre-nos esclarecer uma particularidade significativa do ritual, tal qual se apresenta em solo brasileiro. Ocorre que, por ocasião da encenação, há a rememoração de personagens pertencentes ao universo mítico-literário carolíngio.¹⁰ Sabe-se que naquelas realizadas no Rio Grande do Sul, os cavaleiros são repartidos em dois grupos com 12 corredores – alusão evidente aos Pares de França –, e que participa da encenação a princesa moura Floripes, de quem voltaremos a tratar adiante. 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.

A matriz original desse conjunto de imagens encontra-se em tradição oral europeia muito antiga, alusiva ao combate entre os Pares de França e o exército do rei Marcílio, governante sarraceno da cidade de Saragoza. O assunto apareceu pela primeira vez na *Chanson de Roland* – poema épico colocado por escrito entre 1087 e 1090, atribuído ao escritor anglo-normando Turoldo. A epopéia narra os feitos de Rolando (ou Roldão), sobrinho do imperador franco, quando foi traído e entregue ao inimigo pelo próprio padrao Ganelão. Junto com Olivério – inseparável companheiro de armas – com o arcebispo Turpin e os demais cavaleiros da *doce França*, o herói resiste ao ataque traiçoeiro dos sarracenos à retaguarda do exército de Carlos Magno, lutando no desfiladeiro de Roncesvales até a morte. Depois do desastre, o imperador retorna ao cenário fatídico, combate o emir Baligant, aniquila o exército adversário e manda batizar todos os que escaparam da chacina, inclusive a esposa de Marcílio, a rainha Braminonda. (*La Chanson...*, 1948).

O episódio ficou registrado na memória dos ocidentais como 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*.

Conhecido em todos os rincões da Europa – França, Inglaterra, Itália, Império germânico, Escandinávia e o Leste Europeu – o ideário carolíngio também desempenhou algum papel nas tradições culturais 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. (MENENDEZ PIDAL, 1960; RIQUER, 1960).

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*. (HORRENT, 1947, p. 430-480). Segundo a historiadora francesa Adeline Rucquoi, entre os séculos XII e XIV, período de germinação da consciência nacional castelhana, a *Francia* e os francos eram vistos com desconfiança, sendo enfocados de modo negativo nas crônicas. Rodrigo Diaz de Vivar, *El Cid*, aparece como o herói ideal, contrapondo-se valorativamente aos Pares de França. (RUCQUOI, 1989, p. 677-689). Para Portugal, possivelmente, Geraldo-Sem-Pavor e Afonso Henriques tenham cumprido esse papel de símbolos na luta antimuçulmana.

Aquele quadro, todavia, começou a sofrer lenta alteração desde o final do século XII nos textos de monges das ordens de Cluny e Cister. Foram eles 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 proteção.

Ao final da Idade Média, Rolando era um personagem muito conhecido em Portugal e na Espanha, sendo citado em crônicas, romances e cantigas dos trovadores. (VALVERDE, 1985, p. 401-415). Nas aldeias próximas aos Pirineus, a tradição identificou o cenário das aventuras do invencível herói: montanhas passaram a ser chamadas *Pedra de Rolando*; fendas e buracos de rochas eram atribuídas às marcas de seus pés, ou às 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 rios. (PUYMAGRE, 1895, p. 521-529).

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. A reelaboração discursiva e textual da temática sofreu sensível alteração em 1525, quando o espanhol 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*, com base na tradução de uma

obra francesa anterior. (PINTO CORREIA, 1992, p. 181). 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, em São Tomé e Príncipe, em Goa (Índia), na Argentina, no México, no Peru e na Nicarágua.¹²

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 Cavalhadas 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 de 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 princesa.¹³

O insigne folclorista Luís da Câmara Cascudo 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 em 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.” (CÂMARA CASCUDO, 1953, p. 441).

Compreende-se, dessa maneira, que tenha vindo a exercer influência extraordinária sobre escritores brasileiros do porte de Monteiro Lobato, Cyro dos Anjos, Oswald de Andrade e Guimarães Rosa. Foi esse último quem melhor soube se apropriar da inspiração fornecida pela tradição carolíngia. Para Marilyse Meyer, as metáforas, os motivos, os temas e as situações do célebre romance *Grande sertão: Veredas* estão profundamente identificados com aquele universo configuracional, sendo sua própria estrutura narrativa marcada pela idéia de combate entre os mouros e os cristãos. (MEYER, 1993, p. 150-154). 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.¹⁴

Os mouros e a conquista da América

Quando espanhóis aportaram na América, os mouros tinham sido expulsos de seu território há pelo menos 250 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 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 malsucedidas, até a eclosão da Guerra de Granada (1568-1571), duramente vencida pelas tropas governamentais, e a expulsão definitiva daquela minoria étnico-religiosa em 1609. (EPALZA, 1992; BUNES-IBARRA, 1983, p. 22-34).

Ao final da Idade Média, os temas e motivos da luta entre mouros e cristãos encontravam-se já corporificados em rituais coletivos na Europa. Em 1458, há registros 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.¹⁵ Na Itália, os cidadãos de Pisa realizavam anualmente um combate no qual comemoravam a vitória dos habitantes contra ataques de piratas sarracenos, conhecido como *Il gioco del Ponte di Pisa*. (HEERS, 1982, p. 117). A representação do combate podia ser visto nas cerimônias e festividades em homenagem 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. (VIANA, 1971, 1972, p. 112-116).

O mouro viajou na memória dos europeus rumo ao 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. Como nos diz o pesquisador Fernando Carmona Fernandez,

el conquistador tiene un modelo ideal, caballeresco y medieval; la primera generación de conquistadores se ha forjado vitalmente en

la experiencia histórica de la Reconquista española y en las recientes guerras de Granada. Es la misma generación que ha vivido la tomada de esta ciudad, la que finaliza la Cruzada peninsular, y la que inicia la Conquista. El conquistador, a semejanza del caballero artúrico y del Cruzado, extiende una paz universal y leva a cabo una función evangelizadora. (FERNÁNDEZ, 1993, p. 13).

Nada a estranhar que esse 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*, *El 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”. (FERNÁNDEZ, 1993, p. 45; GILMAN, 1961, p. 99-114).

Os primeiros portugueses instalados no Brasil participavam dessa mesma atmosfera intelectual. Disseminaram um complexo lendário gestado 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 Bimnarder*, *Tirante el Blanc* e, principalmente, do *best-seller* do gênero, *Amadis de Gaula*. Foi inspirado no nome de uma heroína desse último livro que o donatário Duarte Coelho nomeou a capital de sua Capitania Hereditária em Pernambuco: Olinda.

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 reinóis. Em seus passatempos, dedicavam-se à caça e aos exercícios equestres, corridas e torneios estilizados: competições denominadas canas e jogo de argolinhas. As nobrezas baiana e pernambucana apreciavam 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 Marquês de Montalvo 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.

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, sobretudo, a Ordem de Cristo. Cultuavam 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 essas palavras de ordem que o Capitão Francisco de Frias conduziu seus guerreiros contra os indígenas por ocasião da conquista do Maranhão, no princípio do século XVII. (WECHMANN, 1993, p. 124-129).

A devoção ao Apóstolo das Espanhas revela-nos um dado fundamental no processo de transplantação cultural aqui examinado. Se, de um lado, os conquistadores e colonizadores desejavam identificar-se com os heróis cristãos medievais, por outro, 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* (apud GEBRAN, 1999, p. 711).

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.¹⁶ Ao problema, entretanto, 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.

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.¹⁷ Os empreendimentos bélicos contra as tribos tupis do Litoral no século XVI assumiram o caráter da “guerra justa”, desdobramento da *Guerra Santa* 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. Conforme Ronaldo Vainfas,

mameluco é palavra de origem árabe, mamluk, que significa “escravo, pajem, criado”. [...] A palavra vulgarizou-se em Portugal possivelmente na Idade Média, derivando do termo árabe denotativo da facção de escravos turcos que, engrossando as fileiras do exército muçulmano no Egito, acabaria por fundar uma dinastia afamada por sua tirania na região. Nossos mamelucos coloniais (para não falar nos mestiços reinóis) herdaram, pois, no próprio nome, a fama de violência dos guerreiros turco-egípcios. (VAINFAS, 1995, p. 141-142).

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 antecedidos pela representação da *diablada*, encenada por indígenas. (SOLÁ, 1935, p. 34).¹⁸ 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. (VARGASLUGO, 1993, p. 136-137).¹⁹ Ao mesmo tempo, nos autos sacramentais barrocos, Carlos Magno é representado na Cruz – associação evidente com o martírio de Cristo. (REYES, 1944, p. 121).

Assimilações, continuidades, rupturas

Em seu ensaio dedicado às Cavalhadas, o pesquisador português Mário Gonçalves Viana propõe respostas ao problema da distinção formal entre o ritual tal qual se apresentou em Portugal e no Brasil nos séculos posteriores ao medievo. Sustenta a idéia de que, em Portugal, está relacionado com o processo de degenerescência da instituição Cavalaria. Essa teria perdida sua função social primordial, de cunho militar, para manter apenas certos traços visuais em espetáculos de caráter popular, como o jogo de argolinhas, o jogo de canas e os jogos de alcanzias, geralmente incluídos nas Cavalhadas.

Quanto ao Brasil, admite a transferência de dois modelos diferenciados: o primeiro seria resultante da transplantação de práticas da nobreza e das classes sociais elevadas, correspondendo aos tipos de diversão, recreação e jogo habitualmente praticados por aqueles grupos em Portugal; o segundo modelo de transmissão, no qual está inserido o tema dos mouros e cristãos, teria sido introduzido “pelas populações de menor nível cultural e, portanto,

apresentam características menos evoluídas, tendo-se fixado em diversas áreas especialmente adaptadas à criação de gado e à prática de exercícios hípicas”. Esse constituiria um tipo de Cavallhada caracteristicamente medieval que se mantém ao longo dos tempos, sem grandes alterações, pelo menos em sua essência. (VIANA, 1971, 1972, p. 119).

Observando as formas pelas quais o ritual se apresenta nos folguedos populares brasileiros atuais, nota-se a fusão dos dois modelos apontados. Nas Cavallhadas do Rio Grande do Sul, o ritual se inicia com evoluções correspondentes ao confronto entre os dois grupos beligerantes, mas após a vitória cristã e o batismo dos mouros, sucedem-se competições típicas dos torneios – como o jogo de argolinhas e outras provas de destreza individual. Isso não significa, como pensava o estudioso português, a degenerescência das práticas originais peninsulares, ou a mera “permanência” de um legado medieval. Temos razões para pensar que, no Brasil, o ritual ganhou novos significados, foi dado a ler segundo perspectiva diferenciada, estando ligado a problemas suscitados pelo próprio caráter da colonização.

A resposta para a pergunta sempre intrigante das razões da persistência de tais folguedos, longe no tempo e no espaço de sua matriz original, talvez deva ser buscada na idéia geral que expressam: a manutenção da ordem pela violência. A conversão forçada dos mouros pôde ser facilmente associada às lutas visando à evangelização dos índios e dos negros no tempo da colônia. No dizer de Marilyse Meyer, pelo 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*. (MEYER, 1993, p. 157).

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. (MEYER, 1975, p. 66). Algo similar parece ter ocorrido com as populações escravizadas oriundas do continente africano. Nesse caso, supomos que a festa veio a ser amalgamada com a tradição de coroação dos reis do Congo, que remonta, pelo menos, ao século XVII.

De fato, a primeira menção aos folguedos, realizados nas senzalas por ocasião da coroação de reis negros, devemos a André João Antonil, em seu tratado *Cultura e opulência no Brasil*, escrito no princípio do século XVIII. Aconselhando os senhores como lidar com seus escravos a fim de obter bom rendimento no trabalho, diz que

negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio de seu cativo, é querer que fiquem desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, os senhores não devem impedir que criem seus reis, que cantem e bailem por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e de se alegrarem inocentemente à tarde, depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. (ANTONIL, 1976, p. 91-92).²⁰

O costume da coroação dos reis do Congo persistiu entre os escravos até pelo menos o fim do século XIX, e disso nos deram provas antigos estudiosos da cultura afro-brasileira. A ele estão associados elementos históricos anteriores ao cativo, sobretudo a lembrança das antigas linhagens que governaram o Congo. Na cerimônia, contudo, foram introduzidos elementos do teatro popular ibero-americano que resultaram no folguedo conhecido pelo nome de “congada” ou cucumbi (na Bahia), espetáculo realizado no dia da festa de São Benedito (26 de dezembro). Similar ao tema dos mouros e cristãos, destina-se a retratar as lutas travadas entre as monarquias africanas. Conta com a participação de reis, rainhas, mestres de campo, emissários, combates estilizados ao som de instrumentos musicais e a realização de evoluções e coreografias.²¹

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 presenciou a cerimônia de coroação de um rei do Congo na ilha de Itamaracá, realizada no interior da igreja de Nossa Senhora do Rosário, com o aval do vigário local. Foi também em Pernambuco que o mesmo teve a oportunidade de assistir a uma encenação de 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. (COSTER apud CÂMARA CASCUDO, 1943, p. 67-70). Pela mesma época, em 1819, o naturalista alemão Karl Friedrich von Martius assistiu a espetáculo parecido na cidade baiana de Ilhéus, no qual comparecem os elementos essenciais das Cavalhadas atuais: combate a 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 lundu e o quase imoral batuque”. (MARTIUS apud CÂMARA CASCUDO, 1943, p. 86-87).

A observação final de Martius é importante porque dá conta do ambiente cultural do folguedo. 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, o tema dos mouros e cristãos teria ganhado nova roupagem, funcionando como ritual de integração de grupos marginais e excluídos. 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”. (BASTIDE, 1974, p. 172-174).

No final, a interferência das tradições concernentes aos mouros em nossas origens não se limitou ao ritual. As trocas estabelecidas já na península Ibérica entre as populações afro-muçulmanas e luso-espanholas parecem ter sido mais profundas do que se pode pensar. O convívio secular fez com que certos traços sociais mouros penetrassem nas formas culturais ibéricas, perpassando os hábitos e os costumes transportados ao Brasil. Tais traços podem ser verificados em nosso vocabulário, na indumentária, na tradição oral e nas criações literárias eruditas, na gestualidade e em certos aspectos de nosso comportamento coletivo. (CÂMARA CASCUDO, 1943, p. 17-52). Caberia, inclusive, relembrar a antiga tese do ensaísta Manoelito de Ornellas, na qual propõe conexões histórico-culturais entre o grupo bérbere dos “maragatos”, instalado na Província de León durante o período de dominação muçulmana, com os povoadores dos pampas que viriam a formar o tipo *gaúcho*. Proposta sedutora e interessante a aguardar novas pesquisas que possam comprová-la ou refutá-la. (ORNELLAS, 1956).

Tudo nos leva a crer que, no caso dos mouros, os vínculos históricos diluíram as forças afirmadoras da alteridade. Nesse caso, 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 no Nordeste do Brasil, têm, 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 de azul do 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.* (MEYER, 1993, p. 159).

Notas

¹ Para a abordagem geral do assunto, veja-se ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cavallhadas*. In: _____. *Folclore nacional: danças, recreação, música*. São Paulo: Melhoramentos, 1967. p. 265-280. v. 2; BRANDÃO, Theo. *As Cavallhadas de Alagoas*. *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 5-46, 1962; LAMAS, Dulce. Persistência temática de Carlos Magno no folclore brasileiro. *Revista Goiana de Artes*, Goiânia, n. 1, v. 10, p. 7-29, 1989.

² Sobre as Cavallhadas no Sul do Brasil. MEYER, Augusto. *Guia do folclore gaúcho*. 2. ed. Rio de Janeiro: INL/MEC/IEL, 1975. p. 66-74; FIGUEIREDO, Lézia Maria Cardoso de; BERNARDES, Ruth Maria Bueno. *Cavallhadas em Santo Antônio da Patrulha*. Porto Alegre: Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo, 1982; MARQUES, Lillian Argentina B. et al. *Rio Grande do Sul: aspectos do folclore*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1992. p. 118-121.

³ Sobre o conceito de alteridade em ciências sociais, cf. BADIE, Bertrand; SADOON, Marc (Dir.). *L'Autre: études réunies pour Alfred Grosser*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996.

⁴ Como nos informa CÂMARA CAS-CUDO, Luís da. Presença moura no Brasil. In: _____. *Mouros, franceses e judeus*. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1967: “*Não dizíamos árabe ou sarraceno, mas mouro, o nome mais constante na península Ibérica, lembrando os berberes, mouros históricos, reinando na Espanha, vivos na recordação lusitana, Ifriquia e Magreb*”, p. 17.

⁵ Para os traços gerais da sociedade andaluza, veja-se AZIZ, Philippe. *A civilização hispano-moura*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978; MARÍN, Manuela. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madri: Mapfre, 1992. (Colecciones Mapfre).

⁶ Sobre a imagem do herói, veja-se *Poema del Cid*. Texto y traducción por Alfonso Reyes. Buenos Aires/México: Espasa/Calpe, 1938; PIDAL, Ramon Menéndez. *La España del Cid*. Madri: Espasa/Calpe, 1947; LEVI-PROVENÇAL, Evariste. *Le Cid d'histoire*. In: _____. *Islam d'Occident: études d'histoire médiévale*. Paris: Orientale et Américaine, 1948. p. 155-184.

⁷ Sobre o culto de Santiago em Portugal, cf. MARQUES, José. O culto de S. Tiago no Norte de Portugal. *Lusitania Sacra* – Revista do Centro de Estudos de História Religiosa (Universidade Católica Portuguesa), 2. s. p. 99-148, 1992. t. 4.

⁸ A respeito da origem do vocábulo *mudejar*, cf. SERRA, Pedro Cunha. O árabe *muwallad* e sua representação na península Ibérica. *Boletim de Filologia* (Centro de Linguística da Universidade Nova de Lisboa), 1983. p. 231-235. t. 28.

⁹ Cf. também o verbete *Cabalgada*. *Enciclopédia Universal Ilustrada Europeo-americana*. Madri: Espasa/Calpe, 1994. p. 18-21. t. 10.

¹⁰ As considerações a seguir baseiam-se em nosso artigo, em parceria com ESPIG, Márcia Janete. De Roncesvales ao contestado: ressignificações da memória carolíngia na península Ibérica e no Brasil. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, PUCRS, v. 25, n. 1, p. 135-159, 1999.

¹¹ Cf. DUFURNET, Jean. Autour de Charlemagne et d'Arthur. *Le Moyen Age*, 5^a série, tome 8, n. 2, p. 255-261, 1994; FOLZ, Robert. *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*. Paris: Les Belles Lettres, 1950; LE GENTIL, Pierre. “La légende de Roland dans l'Art du Moyen Age”. *Le Moyen Age*. LXXIV, n. 1, p. 87-89, 1968; GABROIS, Arieh. *Le souvenir et la légende de*

Charlemagne dans les textes hebraïques médiévaux. *Le Moyen Age*, LXXII, p. 5-41, 1966.

¹² A respeito das apropriações do ideário carolíngio no conjunto das tradições orais luso-espanholas, cf. DURAN, Agustín (Ed.). *Romances caballerescos de las crónicas carlovíngias*. In: _____. *Romancero general o colección de romances castellanos* (Biblioteca de Autores Españoles). Madrid: Real Academia Española, 1945. p. 198-288, v. 1; p. 665-669, v. 2; VASCONCELOS, J. Leite de. *Romanceiro português*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958. v. 1, p. 31-156; p. 481-500, v. 2; VASCONCELOS, Carolina Michaelis de. *Romances do ciclo carolíngio*. In: _____. *Romances velhos em Portugal: estudos sobre o romanceiro peninsular*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1934. p. 81-114; PINTO CORREIA, op. cit., v. 2.

¹³ Algumas reedições da *História do imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, traduzida do castelhano por Jeronymo Moreira de Carvalho: Rio de Janeiro/Paris: Garnier, s.d; Rio de Janeiro: Império, s.d.; Porto Alegre: Globo, 1942. Sobre o tema da prisão de Oliveiros na literatura de cordel nordestina, veja-se MOSER, Gerald. Elementos medievais na literatura popular do Brasil. *Homenagem a Manuel Rodrigues Lapa. Boletim de Filologia* (Lisboa), p. 127-136, 1983. t. 28.

¹⁴ Sobre a literatura de cordel, cf. FERREIRA, Jerusa Pires. *Cavalaria em cordel: o passo das águas mortas*. São Paulo: Hucitec, 1993. Em meados da década de 90, o Sr. José Machado Peixoto, ex-guia cristão nas Cavalhadas 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. Veja-se OURIQUE, Ana Zenaide Gomes; JACHEMET, Célia Silva. *Cavalhadas: uma tradição de raiz milenar*. p. 51-53.

¹⁵ A respeito, veja-se PORTILLO, Rafael. *Manifestaciones dramáticas de origen folklórico en la Inglaterra medieval*. In: REULA, J. F. Galvan (Ed.). *Estudios literarios ingleses: Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1985. p. 226.

¹⁶ Questão amplamente discutida por TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

¹⁷ Aspecto tangenciado, mas não desenvolvido, em SUBIRATZ, Eduardo. A lógica da colonização. In: NOVAIS, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 399-410. Exploração mais aprofundada encontra-se em SOUZA, Laura de Mello E. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

¹⁸ Sobre as *diabladas* cf. RESCANIERE, Alejandro Ortiz. *El quechua y el Aymara*. Madrid: Mapfre, 1992. p. 77. (Colecciones Mapfre).

¹⁹ O fenômeno também se verifica nas representações teatrais. Conforme KARNALL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 178.

²⁰ Para a interpretação do texto, cf. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 66-84.

²¹ A respeito da coroação dos reis do Congo, veja-se NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Nacional, 1976. p. 62-73. Sobre a origem

das congadas, cf. RAMOS, Arthur. *O folclore negro no Brasil: demopsicologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1935. p. 36-39. Para a representação folclórica, veja-se GIRARDELLI, Élise da Costa. *Ternos de Congos*: Atibaia: MEC/SEC/Funarte/Instituto Nacional de Folclore,

1981; BENJAMIN, Roberto. *Congos da Paraíba*. Rio de Janeiro: MEC/Funarte, 1977; FERNANDES, José Louzeiro. *Congadas paranaenses*. Rio de Janeiro: MEC/Funarte, 1977; CASTRO, Haroldo; CASTRO, Flávia de Faria. Festa dos Congos da Lapa. *Revista Geográfica Universal*, n. 18, p. 66-73, 1976.

Referências

- ALBERT-LLORCA, Marlène; ALBERT, Jean-Pierre. Mahomet, la Vierge et la frontière. *Annales HSS*, 50-4, 1995.
- ANDRADE, Ruy de Oliveira. *Os muçulmanos na península Ibérica*. São Paulo: Contexto, 1989.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência no Brasil*. São Paulo: Melhoramentos/INL, 1976.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BARKAI, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*. Madri: Rialp, 1984.
- BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo: Difel/Edusp, 1974.
- BUNES IBARRA, Miguel Angel de. *Los moriscos en el pensamiento histórico: historiografía de un grupo marginado*. Madri: Cátedra, 1983.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. Informação sobre a história do imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França. *Cinco livros do povo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- CANTOS, Angel Lopez. *Juegos, fiestas y diversiones en la America española*. Madri: Mapfre, 1992. (Colecciones Mapfre).
- CHALMETA, Pedro. *Invasión y islamización*. Madri: Mapfre, 1993. (Colecciones Mapfre).
- COSTA, Ricardo da. *A guerra na Idade Média: estudo da mentalidade de cruzada na península Ibérica*. Rio de Janeiro: Paratodos, 1998.
- COSTER, Henry. Viagens ao Nordeste do Brasil. In: CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 1943. (Coleção Brasileira).
- EPALZA, Míkie de. *Los moriscos antes y después de la expulsión* (Colecciones Mapfre). Madri: Mapfre, 1992.
- FERNÁNDEZ, Fernando Carmona. Conquistadores, utopía y libros de caballería. *Revista de Filología Románica*, Madri, n. 10, p. 13, 1993.
- FERRO, Marc. *A manipulação da história no ensino e nos meios de comunicação*. São Paulo: Ibrasa, 1983.
- MEMORIAL HISTORICO ESPAÑOL: COLECCIÓN DE DOCUMENTOS, OPÚSCULOS Y ANTIGUEDADES. *Fuero sobre el fecho de las cabalgadas*, Madri: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851. v. 2.
- GEBRAN, Philomena. Etnicidade e ocidentalismo na Serra e Costa peruanas. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – HISTÓRIA: FRONTEIRAS. 1999, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Humanitas/Anpuh, 1999. v. 2.
- GILMAN, Sthephen. Bernal Diaz de Castillo and Amadis de Gaula. *Studia Philológica: homenaje ofrecido a Damaso Alonso*. Madri: Gredos, 1961. t. 2.
- HEERS, Jacques. *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Age*. Paris: Institut d'Études Médiévales/Vrin, 1982. p. 117.
- HORRENT, Jules. Chroniques espagnoles et chansons de geste. *Le Moyen Age*, l. 2, n. 3-4, p. 430-480, 1947.
- BÉDIER, J. (Ed.). *La chanson de Roland*. Paris: Librairie d'Art H. Piazza, 1948.
- LAROUÏ, Abdallah. *Historia del Magreb: desde los orígenes hasta el despertar magrebi*. Madri: Mapfre, 1994. (Colecciones Mapfre).

- LEWIS, Bernad. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1982.
- MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana: séculos VII-XI*. São Paulo: Pioneira, 1977.
- MARTIUS, Karl Friedrich von. *Viagem pelo Brasil*. In: CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 1943.
- MENENDEZ PIDAL, Ramon. *La chanson de Roland et la tradition épique des francs*. Paris: A. et J. Picard, 1960.
- MEYER, Augusto. *Guia do folclore gaúcho*. 2. ed. Rio de Janeiro: INL/MEC/IEL, 1975.
- MEYER, Marilyse. Tem mouro na costa ou Carlos Magno “rei” do congo. In: _____. *Caminhos do imaginário no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1993.
- MOLINS, Maria Jesús Viguera. *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebiés*. Madrid: Mapfre, 1992. (Colecciones Mapfre).
- ORNELLAS, Manoelito de. *Gaúchos e beduínos: a origem étnica e a formação social do Rio Grande do Sul*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- OURIQUE, Ana Zenaide Gomes; JACHEMET, Célia Silva. *Cavalhadas: uma tradição de raiz milenar*. Porto Alegre: EST, 1997.
- PINTO CORREIA, João David. *Os romances carolíngios da tradição oral portuguesa*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992. v. 1.
- PUYMAGRE, Theodore de. Roland dans les traditions populaires. *Revue des Questions Historiques*, XIV, p. 521-529, 1895.
- RENOUARD, Yves. 1212-1216. Comment les traits durables de l'Europe occidentale moderne se sont définis au début du XIII siècle. *Études d'Histoire Médiévale*, Paris, Sevpen, 1968. (Bibliothèque Générale de l'École Pratique des Hautes Études).
- REYES, Alfonso. *Capítulos de literatura española*. México: El Colegio de México, 1944.
- RIQUER, Martin de. *Les chansons de gestes françaises*. Paris: Librairie Nizet, 1960.
- RUCQUOI, Adeline. La France dans l'historiographie médiévale castillane. *Annales ESC*, 44-3, 1989.
- SOLÁ, Miguel. *Historia del arte hispanoamericano*. Barcelona: Labor, 1935.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VALVERDE, Jose Figueira. La materia carolingia en los cancioneros galaico-portugueses. Estudios en homenaje a Don Claudio Sanchez Albornoz. Anexos de *Cuadernos de Historia de España*, III, p. 401-415, 1985.
- VARGASLUGO, Elisa. Imágenes de la conquista en el arte novohispano. In: ZEA, Leopold (Org.). *Sentido y proyección de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VIANA, Mário Gonçalves. As Cavalhadas em Portugal e no Brasil: ensaio de história comparada. *Boletim Cultural* (Junta Distrital de Lisboa), n. 75-78, 1971-1972.
- WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.