



Barbara de Brito Antunes Lito de Almeida

**Miragens do Oriente:
os mouros míticos no imaginário
narrativo-performático brasileiro**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Marília Rothier Cardoso

Rio de Janeiro
Abril de 2013



Barbara de Brito Antunes Lito de Almeida

**Miragens do Oriente:
os mouros míticos no imaginário
narrativo-performático brasileiro**

Defesa de Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Marília Rothier Cardoso

Orientadora

Departamento de Letras, PUC-Rio

Prof. Luis Fernando Bernabe Pons

Universidad de Alicante

Prof. Luis Felipe dos Santos Carvalho

UERJ

Profa. Adriana Schneider Alcure

UFRJ

Profa. Ana Cristina de Rezende Chiara

UERJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas, PUC-Rio

Rio de Janeiro, ____ de _____ de _____.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial deste trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Barbara de Brito Antunes Lito de Almeida

Graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal Fluminense (2005) e Mestre em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2009), mesma instituição e área em que cursou Doutorado, e onde, a partir de uma linha interdisciplinar, pode unir diversos meios narrativos em seus estudos sobre cultura popular, atuando principalmente sobre diversidade cultural, festas populares, literatura oral, filmes e fé.

Ficha catalográfica

Lito de Almeida, Barbara de Brito Antunes

Miragens do Oriente: os mouros míticos no imaginário narrativo-performativo brasileiro / Barbara de Brito Antunes Lito de Almeida; orientadora: Marília Rothier Cardoso. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Letras, 2013.

286 f.: il.; 30 cm

Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2013.

Inclui bibliografia.

1. Letras – Teses; 2. Mouros míticos; 3. Festas populares; 4. Imaginário narrativo-performativo; 5. Alteridade; 6. Interdisciplinaridade; 7. Literatura oral; I. Cardoso, Marília R. (Marília Rothier); II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Departamento de Letras; III. Título.

CDD: 800

Para meu carocinho...

Agradecimentos

Difícil trabalho lembrar a todos, sempre com o risco de esquecer alguém. Difícil também encontrar a palavra justa quando se tem sorte de ser presenteada por encontros que ultrapassam o contato meramente acadêmico e tornam a vida mais rica de afetos...

Aos Mestres e líderes espirituais que compartilharam comigo partes de seus tesouros, principalmente no Maranhão, agradeço a Pai Carlos do Barão e a Maneco, além de Fátima, filha-de-santo e organizadora do boizinho da Ilha dos Lençóis. E, no Sergipe, agradeço a Zé Rolinha, pela parceria e empatia, a Zé de Binel, pela generosidade, assim como a suas famílias, dona Cida, Wendel, Dada e a dona Maria, Giselma, Gleiciano, Genílson, às crianças e à pretinha, que são agora também um pouco minhas. E, porque um mestre não faz uma brincadeira sozinho, preciso agradecer também aos grupos Almirante Tamandaré e Santa Cruz de Itabaiana; a seus integrantes.

A minha orientadora, Marília Rothier Cardoso, agradeço sempre, que me encorajou e vibrou com cada passo descompassado e cada desencontro meu durante a trajetória.

A Capes, CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos professores e funcionários do Departamento, agradeço pelos ensinamentos e pela ajuda de toda hora.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora: Adriana Schneider, comadre, que muito me honrou com o carinho e atenção, além dos conselhos certos por toda a trajetória; Luis Felipe Carvalho, parceiro dos começos e fins; Ana Chiara, que chegou de última hora com seu olhar certo; e Luis Bernabé Pons, orientador, amigo, comparsa – junto com ele ganhei Pino, Lucia, Isabel, Nelly, e toda a família Bernabé, muito amor!

A família cresceu com esses encontros, mas gostaria de agradecer especialmente aos meus pais, Inês e Custódio, que mesmo sem entender muito bem as minhas escolhas, sempre confiaram em minha pontaria, torceram em todos os momentos e apoiaram erros e acertos, incondicionalmente. Agradeço a meus irmãos queridos, Theju e Patrãozinho, coração repartido em dois. Agradeço a minha madrinha Teté, a meus primos Filipi e Duda – amo vocês. Não poderia deixar de agradecer aos meus avós, principalmente meu avô Armando, que se foi antes de eu conseguir terminar o doutorado, o que o teria enchido de orgulho de ver acontecer. E agradeço aos de Agadão, terra ancestral, com os quais pude estar finalmente e me sentir em casa – somos todos um.

Agradeço à família que está nascendo, verdinha, já que carrego um menino no ventre, descoberto um dia antes da minha defesa... Agradeço ao Davi, por ter sido tão sagaz na sincronia dos nossos tempos e por encher os meus dias do maior amor do mundo, que vai crescendo junto com a pança. Agradeço também a seu pai, Pedro, pelas pedras no meio do caminho, pelas músicas, pelas flores, pelo azul (e pelas viagens) ultramar, pelo amor forjado e suado, pelas coragens e covardias, pelos sonhos, pelos delírios, cocoons, jorros coloridos, pela incandescência e o transbordamento, pelo crescimento diário, pelo que é. Ann Mary, obrigada pela tradução e pelas trocas todas, temas vastos. Tio Gilson, obrigada pelo capitão.

Agradeço também, muito, ao Daniel Neves, parceiro das aventuras sonhadas, e Maria Helena Neves, por toda ajuda e incentivo durante os anos que compartilhamos.

Agradeço minha família de santo: Wlad, obrigada pelas orientações e pela força astral; Fomo, minha irmã de fé e de estrada, companheira de mochila, de sonhos e crenças; Cris, Rosângela, pai Cleo, Cristina, Rebecca, Vivi, Mônica – cabecinha amada, que leu, releu e transleu, comentou e pacientemente revisou o trabalho aqui apresentado.

Agradeço à família babaçu: Maria Mazzillo e Cris Candal – lóve pra sempre. Meu querido Papato, obrigada pelo Maranhão. Léo, obrigada pela ilha dos Lençóis e por me ajudar a ser quem sou. Jandir Gonçalves, obrigada! Agradeço ao povo do Boi de Matinha – quanta beleza!

A Irineu Fontes, secretário de Cultura de Laranjeiras (SE), muito obrigada pela parceria.

A Luis Antônio Barreto, *in memorian*, obrigada pelos primeiros passos sergipanos. Obrigada a Flora, que me deu pouso generoso.

E na Espanha, agradeço à Universidade de Alicante, por ter recebido minha pesquisa; a José Fernando Domene, pela sabedoria e pela gentileza compartilhadas. À professora Maria Soledad, pela recepção e apoio. A Francisco Lopez Perez, não tenho palavras suficientes para descrever quanto agradeço a generosidade e à toda Comparsa dos Marinos de Petrer. Aos Moros Musulmanes de Elda, minha comparsa do coração! À Miguel Angel Mart, pelas trocas, pela ajuda e pela recepção, obrigada. A Antônio Pelez Yebra, pela obra fundamental e pela gentileza de me receber, mais outra vez, obrigada.

Em Portugal, agradeço ao professor João David Pinto Correa, pela ajuda com a bibliografia e pela conversa fundamental. A Gustavo, Luana e Iara, agradeço o pouso certo, da família lusa.

Dido, telefonema fundamental! Luis Antônio Simas, obrigada pela bibliografia e pelas coisinhas miúdas.

Agradeço aos que estiveram a meu lado, e aos que não pude lembrar aqui.

Aos encantados, orixás e fantasmas, agradeço; agradeço ao mistério...

... e que a terra não deixe de ferver debaixo dos meus pés!

Resumo

Lito de Almeida, Barbara de Brito Antunes; Cardoso, Marília Rothier. **Miragens do Oriente: os mouros míticos no imaginário narrativo-performativo brasileiro**. Rio de Janeiro, 2013. 286p. Tese – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A construção do mouro, em sua multiplicidade composta de vários rostos e histórias, objetivamente, mostra como esses personagens míticos guardam, entre si e com os demais, semelhanças evidentes e diferenças decisivas. Essa constituição híbrida foi encontrada na pesquisa de campo nos festejos tradicionais brasileiros, no Maranhão, da Encantaria da Ilha dos Lençóis e de Cururupu, e em Sergipe, da Chegança de Laranjeiras; e a participação dos mouros míticos bem como a estrutura ritual festiva brasileira e espanhola foram comparadas às festas de Moros y Cristianos, das regiões do Levante e de Andaluzia. Essas matrizes, estudadas em suas manifestações performativas cíclicas, foram consideradas como narrativas de proveniência enunciativa variada. A pesquisa bibliográfica paralela foi estendida à cultura popular e aos estudos árabes, à religião, à filosofia, à antropologia e à história. O personagem mouro alimentou a investigação com sua capacidade subversiva ante as narrativas “oficiais”, inclusive as de fundamentação historiográfica, e devida às características contextuais de maleabilidade, resistência, insubordinação e insistente autorecriação contextual. Nos relatos e ritos, o mouro mítico se nega ao desempenho dos papéis do *outro* e do *representante do mal*, tradicionalmente impostos através dos séculos. A leitura crítica das performances e narrativas integradas por esse operador semântico-político trabalhou *com* outros discursos, manifestações coletivas e contextos particulares, em que foram descobertas equivalências e relações, diretas ou indiretas, em traços de atividades culturais brasileiras, em contínuas transformações e redefinições de sentidos, forças e valores de nossa ordem social.

Palavras-chave

Mouros míticos; festas populares; imaginário narrativo-performativo; alteridade; interdisciplinaridade; literatura oral.

Abstract

Lito de Almeida, Barbara de Brito Antunes; Cardoso, Marília Rothier (Advisor). **Eastern Mirages: Mythical Moors in the Brazilian narrative-performative imaginary**. Rio de Janeiro, 2013. 286p. PhD Thesis – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this piece is to study the construction of the Moor character, presenting it in all its plurality, made up of varied faces and stories. These characters share – among themselves and also with other mythical characters -, both clear similarities and decisive differences. In their hybrid constitution, they stand out as important figures in some traditional Brazilian celebrations collected in field research in the state of Maranhão (the *Encantaria* of the Lençóis Island and *Cururupu*) and in the state of Sergipe (the *Chegança de Laranjeiras*). Its participation in such festivities, as well as their ritual structure, was confronted with equivalent events observed in several regions of Spain (festivals of *Moros y Cristianos* of the Levant and Andalusia regions). Besides these patterns, studied in their cyclic performative manifestations, the research examined narratives stemming from different enunciative sources on the theme. A parallel development between field and bibliographical research was carried out, the latter extending into the areas of popular culture, Arab studies, religion, philosophy, anthropology and history. The critical reading here carried out of the performances and narratives incorporated by this semantic-political operator had as main goal to open room for the discussion of other discourses, collective manifestations and contexts, each highlighted by their own characteristics, when correspondences and direct or indirect relations with the Moor characters may be discovered. Such an opening of an analytical-critical space contributes to shed light over aspects still not well known of Brazilian cultural activities, that have crossed seas and centuries and in their continuous transformations, renew themselves defining the meanings, the force and the values of our social order.

Keywords

Mythical Moors; popular festivities; narrative-performative imaginary; alterity; interdisciplinarity; oral literature.

Sumário

1 Introdução.....	13
2 A chegada dos jesuítas e das festas peninsulares.....	33
2.1 O culto ao Rosário	43
2.2 A pirataria	46
2.3 As confrarias de negros	49
2.4. Os escravos islamizados	55
2.5 A chegada dos livros.....	61
2.6 A oralidade.....	63
2.7 Festas de mouros	66
2.8 As festas de cristãos e mouros	70
2.9 A Chegança	72
3 A chegada dos turcos	80
3.1 A chegada dos europeus	83
3.2 O mar.....	85
3.3 Sobre a mina	91
3.4 O encantar	93
3.5 As famílias	97
3.6 Os turcos encantados	98
3.7 Carlos Magno	104
3.8 A conversão.....	107
3.9 O sincretismo.....	113
3.10 Mito e Rito.....	120
4 A história do Mouro e seus cenários na Península Ibérica.....	124
4.1 O Al-Andaluz.....	127
4.2 A Reconquista	135
4.3 A expulsão	139
4.4 Sobre D. Sebastião.....	141
4.5 Os mouros no imaginário português	144
4.6 As mouras encantadas portuguesas.....	150

5 Os Mouros no imaginário espanhol.....	155
5.1 As festas espanholas de Moros y Cristianos.....	161
5.2 Acerca dos Moros y Cristianos hoje.....	163
6 O orientalismo em Said.....	181
7 Em campo	187
7.1 Carlos do Barão.....	187
7.2 Zé Rolinha	197
7.2.1 O Contexto.....	197
7.2.2 A primeira viagem.....	199
7.2.3 O encontro com Zé Rolinha	203
7.2.4 O encontro com a Chegança Almirante Tamandaré	210
7.2.5 Mouros e <i>Moros</i>	234
8 O Arabesco cultural e as mil e uma faces	250
9 Referências	271
9.1 Entrevistas.....	285
9.2 Cordéis	285

Lista de figuras

Figura 1. Uma redução guarani, mostrando ao centro da praça um exercício da cavalaria, século XVIII, de Florian Paucke	67
Figura 2. O cofo do segredo	191

“É teoria, é pedacinhos...”

— Zé Rolinha.

1

Introdução

*O mytho é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mytho brilhante e mudo —
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.*

— *Fernando Pessoa.*

Faz muitos anos, lá pelos princípios do século XXI, que viajei pelo Maranhão e os caminhos mágicos daquela terra me levaram para suas reentrâncias. Não lembro muito bem qual foi a razão de não ter escolhido os lugares mais óbvios, como os destinos mais procurados pelos turistas tradicionais. O fato é que parei em Cururupu, pois no porto principal daquela cidade estava o barco que nos levaria à Ilha dos Lençóis, o destino desejado da viagem. Fiquei na cidade por três dias, em função de uma febre alta ocasionada por motivos desconhecidos. Não havia, naquele tempo (nem tampouco há ainda hoje), uma linha regular de embarcações que fizesse o traslado de passageiros e, por essa razão, o que nos restou foi conseguir uma carona num barco de frete, que fazia o transporte de tijolos, refrigerantes, balas, frutas, verduras e toda sorte de encomendas. Nesse barquinho, a viagem, que normalmente dura algumas horas,¹ demorava três dias, pois percorria muitos pequenos povoados ribeirinhos no percurso e, ainda, por conta da força das marés, que sobem e descem duas vezes

¹ O acesso à ilha é muito difícil, ocorre somente de barco ou de avião mono ou bimotor. A viagem de barco dura, aproximadamente, 12 horas a partir de São Luís e cerca de 7 horas a partir de Cururupu.

ao dia mais ou menos sete metros, obrigando-nos a esperar o seu ritmo. No momento de baixa parávamos, o barco tombava de lado e era preciso esperar que as águas voltassem a servir de estrada.

A viagem pelas reentrâncias aconteceu ao longo dessas pausas compridas, compactuadas com o ritmo lento do barco, dos caranguejos e dos guarás. Travessia na cadência de um espaço liso (cf. Deleuze e Guattari, 1997), resistente às estriações (ou às expectativas turísticas) que se deslocam no espaço com a máxima eficiência. Quanto mais informação e entretenimento diversificado, em um menor espaço de tempo, melhor. As marés, assim como as dunas (que eu viria a encontrar na ilha), mudam o traçado do espaço percorrido, fazendo com que os habitantes do lugar tenham que se readaptar constantemente. Nada do que era há um segundo volta a ser do mesmo jeito. O espaço se redesenha incessantemente, pois lá não existe caminho absoluto, nem certeza. O próprio mangue, vegetação de transição *entre* os ambientes terrestre e marinho, ao mesmo tempo que impõe seu regime híbrido e serve de modelo para a adaptabilidade e a transformação, na medida em que sobrevive *entre* a água doce e a salgada, é capaz de crescer em substratos de solo lodoso e pobre em oxigênio e dali prover grande parte do alimento aquático, tornando-se vital para o ecossistema terrestre.² O universo em torno da ilha e de seus habitantes também supõe esse constante refazer. Collet (1993, p. 25) citado por Diegues (1998) diz o seguinte:

A pesquisa no mundo haliêutico se parece com a superfície do mar em que tudo apaga. Ao contrário das sociedades agrárias, as quais, com ou nenhuma escritura, são ricas em arquivos: a terra que produz as colheitas é uma realidade bem tangível. Os instrumentos que permitem sua valorização, edifícios e instrumentos agrícolas se mantêm no tempo mesmo depois do desaparecimento dos que os utilizaram. A própria paisagem é um traço do trabalho humano. Os bens agrícolas são transmissíveis, ao passo que um barco de madeira desaparece depois de uns cinquenta anos; uma rede deve ser remendada quotidianamente. (Diegues, 1998, p. 54)

Depois dessa longa e lenta travessia, cheia de paradas, intempéries e problemas de saúde, pude ficar apenas dois dias na ilha. Chegando lá, a impressão

² O imponente conjunto de dunas, que formam 70% de sua cobertura, dão o aspecto de “ilha encantada”: misteriosa, fantástica, isolada, paradisíaca, formada por dunas, mangues, praias e sua fauna, em especial, de guarás e maçaricos. Porém, a riqueza da região expressa numa vigorosa presença de recursos pesqueiros se faz presente até o momento por conta da grande quantidade de manguezal preservado, cf. Pereira, 2007, p. 5.

foi de um lugar fora do tempo.³ Durante o dia fazia sempre muito calor, e havia por todo lado areia, que refletia a luz do sol e castigava os olhos e a pele. Por isso, os habitantes ficavam a maior parte do dia nas suas casas, feitas todas de palha de palmeira, o que dava ao povoado uma aparência de “cidade fantasma”. A parte habitada da ilha tinha dimensão relativamente pequena, o resto era areia, mangue e mais resíduos de vegetação e casas antigas, que estavam sendo descobertos pela areia caminhante. O povoado tinha aprendido a se adaptar e, de tempos em tempos, mudava seu traçado de lugar conforme o movimento das dunas.

Ainda não havia chegado a luz elétrica, o que fazia com que o tempo fosse vivido de forma particular. Eram os barcos que traziam as novidades e notícias. Quando os forasteiros chegavam, sua presença perturbava e despertava curiosidade. A vida social da comunidade era noturna, as crianças brincavam de noite e o povo se reunia em volta das fogueiras, nas portas das casas, e conversava por horas e horas.

Quando decidi ir até a ilha, não tinha conhecimento do que encontraria, pois ainda não havia escolhido a região como parte de um estudo. Não fui para lá buscando nada além de uma viagem interessante. E foi assim que entrei em contato com meu objeto de estudo, ainda sem saber, ao ouvir pela primeira vez as histórias sobre Mariana e Jarina, filhas do grande Rei Turco. As princesas teriam ali chegado, conforme uma das inúmeras versões, em um barco que se perdeu. Jarina, às vezes, virava uma cobra que aparecia para os moradores e teria sido adotada por um rei português, dono de um lindo castelo. Esse rei vivia com toda sua corte formada por indígenas, europeus e africanos. Um dia, ao desencantar, seu reinado emergiria e a ilha de São Luís submergiria para reinstaurar seu Império e distribuir bens materiais para os seus adeptos. Debaixo de toda aquela areia estava D. Sebastião, encantado.

CONDITVR HOC TVMVLO SI VERA EST FAMA SEBASTVS
QVEM TVLIT IN LIBICIS MORS PROPERATA PLAGIS

³ A dificuldade de acesso faz com que a ilha fique num aparente isolamento. Não se trata de uma comunidade afastada, que não tem contato com o continente. Como é formada majoritariamente por pescadores, tais viajantes trabalham embarcados, fora da ilha, para vender o produto excedente de seu trabalho. Assim se comunicam com mercados das cidades, estabelecendo contatos, trocas e aquisição de informações sobre aspectos de diferentes realidades socioculturais, que retornam com eles para suas comunidades.

NEC DICAS FALLI REGEM QVI VIVERE CREDIT
PRO LEGE EXTINGTO MORS QVASI VITA FVIT⁴

Dez anos depois, mais uma vez em uma embarcação, atravessei o estreito de Gibraltar: África à vista. De ônibus, partindo de Alicante, na Comunidade Valenciana, na Espanha, para Ksar-el-Kebir,⁵ no Marrocos, leva-se 15 horas... Uma espécie de transição foi acontecendo até o destino final, na cidade de Algeciras, onde um *ferry-boat* nos levaria na travessia.

O interior do transporte, ainda em terras de Espanha, já é completamente marroquino. Não se ouve mais uma palavra em espanhol, sequer música espanhola, não há nenhum europeu a bordo. A transição da geografia e da vegetação, do outro lado do estreito, é mais lenta:⁶ parece que a terra foi rasgada e dividida “na marra” pelo velho mar Alborão,⁷ azul cor de chumbo, onde ainda se misturam o turquesa do Mediterrâneo e o marinho do Atlântico. A distância mais curta entre uma ponta e outra é de 14 km, extensão equivalente à ponte Rio-Niterói, que liga a cidade do Rio de Janeiro a outras cidades próximas. Do lado europeu, se avistam nitidamente as montanhas africanas, mas, paradoxalmente, em poucos lugares do mundo se observam tantos contrastes socioculturais em uma distância tão curta.

Chegando ao porto de Ceuta, no lado africano, alguns de nós trocamos de ônibus. Esse procedimento levou horas. Nosso novo motorista em solo marroquino era o Carlos, um espanhol de Córdoba, casado com uma brasileira de Minas Gerais, muito falador. O ônibus ia até Casablanca, com paradas em algumas cidadezinhas pelo caminho. No final da tarde, o motorista nos deixou nas mãos de um simpático guia e dono de uma empresa de turismo em Ksar el-Kebir, que se prontificou a nos conduzir onde quiséssemos, apesar de nos entendermos

⁴ “Se é vera a fama, aqui jaz Sebastião,/ vida nas plagas de África ceifada./ Não duvideis que ele é vivo, não!/ A morte lhe deu vida ilimitada”, tradução livre da inscrição do túmulo de D. Sebastião, Mosteiro dos Jerônimos, na beira do Tejo, em Lisboa.

⁵ Ksar el-Kebir e Alcácer-Quibir são os nomes da cidade marroquina onde D. Sebastião teria desaparecido. A primeira grafia é marroquina e a segunda é portuguesa. Utilizarei as duas formas para marcar a distinção entre o espaço real e o imaginário.

⁶ A vegetação da região onde se encontra a cidade de Ksar el-Quibir em nada se parece com a encontrada na Ilha dos Lençóis. Lá não há dunas, nem clima desértico, mas uma vegetação e clima mediterrânicos, com árvores e arbustos.

⁷ As águas superficiais, frias e pouco salinas do Atlântico sobrepõem-se às águas profundas, mais quentes e salinas do Mediterrâneo, gerando correntes tão fortes e variantes que provocam frequentes acidentes de navegação.

pouco. Ele imediatamente nos levou ao melhor hotel da cidade e, nesse percurso, trocamos outras informações e uma simpatia mútua aconteceu. Era alto inverno, mas no hotel não havia calefação, nem água quente para o banho, ou mesmo um chuveiro. O sanitário era um buraco no chão e não havia papel higiênico. A opção era um baldinho com água, hábito comum na região. Às seis da manhã, a chamada para a reza me despertou. Tive a impressão de ser um aboio.⁸

Ksar el-Quibir é uma cidade fora da rota turística e, por isso, bem característica do interior-norte do Marrocos. O guia, apesar de simpaticíssimo, não falava nenhuma palavra em português nem espanhol, mas conseguia se expressar um pouco em francês, assim como eu. Porém, foi o único que encontramos que podia se comunicar minimamente, pois nem os funcionários do hotel falavam francês. Começamos, então, a usar a linguagem primitiva das mãos, criando formas no ar e o dedo indicador para apontar o que desejávamos.

Havia muita gente nas ruas, muito colorido das vestes, sobretudo as femininas, muitas lojas que vendiam todos os artigos possíveis, inclusive eletrônicos de ponta, vendedores ambulantes, carros e motocicletas indo e vindo, famílias na praça, *lan houses*, restaurantes e *teterias*. As *teterias* (de *thé*) são equivalentes aos botequins, só que servem chá, já que a bebida alcoólica é vedada aos muçulmanos. A grande diferença, à parte a ausência de bêbados, é que as mulheres até podem, mas não frequentam o ambiente, sobretudo as mulheres sem véu.

A cidade era muito parecida com qualquer outra cidade brasileira do interior e, por isso, me senti em casa. Entretanto, como descrevi anteriormente, por estar totalmente fora das rotas turísticas marroquinas, não havia frequentemente outros de nós na região e, conseqüentemente, o passeio foi inteiramente permeado por muitos olhares. Desejava me aprofundar e me perder, mas a falta do entendimento da língua e as diferenças culturais não só excitavam e atraíam como também oprimiam e rechaçavam.

O objetivo principal era chegar ao local onde D. Sebastião teria desaparecido. Talvez encontrar alguma biblioteca, museu, memorial ou algo parecido, que pontuasse o evento histórico. Talvez alguma pessoa que soubesse de

⁸ Tipo de *canto de trabalho* brasileiro proveniente de vaqueiros do Nordeste, no interior de Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás, praticado também no Sul do país, para condução de bovinos, ovinos e equinos. Tradicionalmente, não utiliza palavra.

mais dados acerca do lado marroquino dessa história tão marcante para o imaginário português. Eu levava comigo o nome do local provável e, com ele, voltei ao rapaz que nos tinha recebido para perguntar-lhe a melhor maneira de chegar até lá.

Para minha surpresa, ele não sabia onde ficava o tal lugar, muito menos o que era a Batalha de Alcácer-Quibir, ou Batalha dos Três Reis, ou mesmo quem foi Dom Sebastião. Tampouco as atendedoras de sua loja, jovens e articuladas, outros amigos para quem perguntou, taxistas. Fiquei perplexa e desapontada. Naquele lugar, onde tudo parecia tão estranho e familiar⁹ a uma só vez, não havia memória do que se passara em 1578. E, curiosamente, essa mesma memória – que se ausentava no território protagonista – é fundamento constitutivo do imaginário de parte da população brasileira, que a adotou (assim como seus personagens), a introjetou, a burilou e a retransmitiu, de tal forma, que ecoa ainda hoje como se realmente fosse sua.

Todo o trabalho imaginado como fruto dessa viagem ao local do “encante” de Dom Sebastião, a princípio, estava perdido. O encontro com esse lado muçulmano sem traço do exotismo clichê e desmemoriado, além da própria busca que se fez em vão, dissiparam a evidência de campo. Tudo que encontrara era fundamental e radicalmente diferente do programado. O vazio resultou apenas em choque, ausência e rechaço. Nesse sentido, o lugar, que se mostrara pelo viés de uma *topologia do irreal*,¹⁰ tinha me lançado diretamente para um universo que era pura diferença (Agamben, 2007, p. 15). Ao entrar em relação com essa irrealidade, trazida pelo objeto ausente, grande parte do que havia sedimentado conceitualmente desmoronou (sem contar as expectativas criadas) e lançou-me direto na zona do inapreensível.

Teria que ser capaz de trabalhar apenas com os escombros restantes, desbaratados, agora libertados de forma radical de seus vestígios referentes e que, naquele momento, se emancipavam também (ao se negar) da minha tentativa de apreensão. O objeto poderia, então, ser livremente preenchido e recriado a partir

⁹ Ali o *Das Unheimliche* de Freud ficou claríssimo. Segundo ele, o estranho-familiar seria experimentado “quando passamos a rever as coisas, pessoas, impressões, eventos e situações que conseguem despertar em nós um sentimento de estranheza, de forma particularmente poderosa e definida”, cf. Freud, 1974, p. 273-318, esp. p. 284.

¹⁰ Giorgio Agamben (2007, p. 15) usa o termo “topologia do irreal” para falar de um *topos* que não é necessariamente algo “real”.

do improvável. Giorgio Agamben, em *Estâncias* (2007), considera o desenvolvimento de uma ciência sem objeto a tarefa “mais séria [...] confiada ao pensamento” (p. 10-11). Segundo ele:

[...] a consciência de que o objeto que devia ser aprendido frustrou, no final, o conhecimento, acaba reivindicado pela crítica como o seu caráter específico próprio. A iluminação profana, a que ela dirige a sua atenção mais profunda, não possui o seu objeto. Assim como toda autêntica *quête* [busca], a *quête* da crítica não consiste em reencontrar o próprio objeto, mas em garantir as condições de sua inacessibilidade. (Agamben, 2007, p. 11)

A negativa do objeto em se desvelar, ou em seguir o padrão pré-concebido pela pesquisa, acabou por colocar-me diante da necessidade de realizar a “impossível tarefa de me apropriar daquilo que deve, de qualquer modo, continuar inapreensível” (Agamben, 2007, p. 14). Ao assumir, e tentar garantir, a *inapreensibilidade* do objeto, eu poderia, talvez, manter com ele um *fin’amors* (Agamben, 2007, p. 14), um amor cortês que jamais se realizaria de fato e, por isso, sua potência vigorosa nunca seria perdida. A experiência frustrada, dessa maneira, obrigou-me a perceber a importância capital da falta (ou vazio) e a seguir adiante mesmo a partir dessa inacessibilidade do objeto, em uma mirada aproximada à ótica da esfinge (cf. Agamben, 2007), cujo enigma não será jamais decifrado e cuja imprevisibilidade é o bem mais precioso.

Esse novo contexto implica investigação da figura do mouro mítico a partir da análise comparativa entre algumas manifestações performáticas e narrativas. A pesquisa, portanto, só poderia ser realizada se levasse em conta que, assim como aconteceu com minha busca por resquícios do embate entre D. Sebastião e os mouros míticos, em Ksar el-Kebir, na tarefa do conhecimento, algo sempre escapará. Na verdade, é esse próprio vazio, inerente à sua constituição, que permite a essas figuras (e suas narrativas) poderem se reconstruir inventivamente, a todo momento. E, assim como a viagem sem planejamento à ilha dos Lençóis, onde se deu o encontro com esses mesmos personagens convivendo em um castelo mágico, algo também vai se entremostar quando a procura for orientada pela busca sem objetivo concreto (nem estável), enquanto movimento

epistemológico fundamental.¹¹ A escrita do trabalho se realizará nesse horizonte em que a busca nunca resultará apreensão e delimitação, mas encontros e atravessamentos.

A permanência mais evidente que ligaria esses sedimentos narrativos tão distintos é, talvez, a desse lugar instável que é o espaço em que o(s) mouro(s) mítico(s) se desenvolve(m) e sobrevive(m), esse lugar da diferença insubmissa radical, que não se deixa facilmente fixar pelo exercício de nomeação cristalizante. A repetição, nesse caso, é sempre em diferença e, por isso, inapreensível de todo. Essa insistente resistência a uma individuação fechada é o que retira e dá força ao mesmo tempo. Indivduar (ou tornar sujeito) pode ser uma estratégia de dominação eficaz, mas também pode se transformar em estratégia contraposta às distintas realidades em que se faz presente, garantindo a adaptabilidade e a consequente permanência dessa penumbra, sem contorno.

Nesse movimento, o olhar volta-se, naturalmente, para a desconstrução dos mecanismos de engendramento de discursos e respostas, ou seja, para a máquina narrativa que cria o(s) mouro(s): algumas manifestações e mitos (coletados por mim e por outros pesquisadores), a explicação pelos próprios agentes ou pelos especialistas, a literatura (erudita, de cordel, de viagem, a poesia etc) e a História (ligada ao “referente real”, mas tomada também como narrativa inventiva), são alguns dos exemplares dessa máquina.

Durante o primeiro ano e meio do doutorado, que corresponde ao período de aulas, houve a recolha de um volumoso material sobre o tema proposto: uma bibliografia significativa que inclui textos sobre cultura popular, religião, temática árabe, história, narrativas, antropologia, filosofia etc. Posteriormente, um segundo momento coincidiu com a primeira viagem efetivamente programada para a pesquisa, cujo destino foi o Maranhão, entre junho e julho de 2010. Naquele momento, a intenção era a busca da família da Turquia, uma linhagem de

¹¹ No episódio da Esfinge, “o filho de Laio resolve de maneira mais simples ‘o enigma proposto pelas mandíbulas ferozes da virgem’, mostrando o significado escondido por detrás do enigmático signifiante, e isso basta para precipitar no abismo o monstro metade humano e metade fera. O ensinamento libertador de Édipo consiste no fato de que o que há de inquietante e de tremendo no enigma desaparece imediatamente, quando o seu dizer é redirecionado para a transparência da relação entre o significado e a sua forma, de que só em aparência este consegue escapar” (Agamben, 2007, p. 221-222). Porém segundo Agamben, “a Esfinge não propunha simplesmente algo cujo significado está escondido e velado sob o signifiante ‘enigmático’, mas sim um dizer no qual a fratura original da presença era aludida como o paradoxo de uma palavra que se aproxima do seu objeto mantendo-o indefinidamente à distância” (Agamben, 2007, p. 222).

entidades da Encantaria. Lá, entrevistei Maneco (pai de santo da Ilha dos Lençóis), Fátima (filha de santo da mesma ilha) e Carlos do Barão (pai de santo residente em Cururupu) – cidade que, inicialmente, não estava no roteiro de pesquisa. Foi Carlos do Barão que, ao me confrontar com suas perguntas e análises, subverteu a relação convencional entre pesquisador-pesquisado (ou sujeito-objeto).¹² Conversei também com Mundicarmo Ferretti, principal nome no estudo das entidades turcas. Depois do campo, estive na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) para recolher mais bibliografia e obter informações sobre esses personagens.

A pesquisa continuou no Sergipe, na busca pelas Cheganças. Além disso, era intenção observar a Dança do Parafuso, muito parecida com a movimentação e indumentária dos sufis (o que acabou não acontecendo). Conheci pessoalmente Luiz Antônio Barreto,¹³ com quem mantivera, antes, um diálogo virtual que se desdobrou no envio de livros, CDs e DVDs sobre o tema. Fiquei primeiro em Aracaju por três dias pesquisando bibliografia no Instituto Tobias Barreto. Posteriormente, no campo, encontrei meus interlocutores, indicados por Barreto: Zé de Binel, em Itabaiana, e, na cidade de Laranjeiras, o mestre Zé Rolinha. Tão desconfiado sobre as minhas intenções quanto Carlos de Barão, Zé Rolinha me colocou, por sua vez, na berlinda ética, fazendo questionamentos acerca da minha postura de pesquisa e da valorização dos saberes “tradicionais” por parte dos membros participantes frente aos pesquisadores eruditos.

Em seguida, após a concessão de bolsa de Doutorado Sanduíche (PDEE) pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pude ir à Espanha, mais precisamente à cidade de Alicante. A escolha da Universidade de Alicante, bem como do meu orientador estrangeiro, Luis F. Bernabé Pons, obedeceu aos caminhos da própria tese, pois foi resultado de um acaso, por indicação de uma professora de Madri, com a qual havia feito contato inicial para a orientação. Sem ter a dimensão real do que iria encontrar, acabei no “coração” da região do Levante, principal núcleo produtor das festas na Espanha. Desenvolvi um plano de estudo baseado na pesquisa em campo (com observação

¹² Cujá discussão está em “Em campo”, p. 91 nesta tese.

¹³ Jornalista, historiador, diretor do Instituto Tobias Barreto em Sergipe, onde fiz uma pesquisa bibliográfica, e ex-secretário de Estado da Cultura. Além disso, foi também grande conhecedor das manifestações culturais sergipanas, já tendo feito inúmeras pesquisas e textos na área.

de inúmeras festas de Moros y Cristianos, que acontecem durante todo o ano) e na pesquisa bibliográfica (feita em bibliotecas da Espanha e Portugal). Promovi um intercâmbio cultural viabilizando, juntamente com a Secretaria de Cultura do Sergipe, a viagem do Mestre Zé Rolinha à Espanha para acompanhar uma das festas.

As fontes consultadas para a desconstrução do saber convencional sobre o tema produzem múltiplas considerações acerca de personagens e cenários, já que, como esbocei, os mouros míticos são feitos de inúmeros rostos e histórias. Porém, as histórias particulares carregam, geralmente, procedimentos em comum, que muitas vezes são padronizados na tentativa de apreender o inapreensível. Ao mesmo tempo, podem também misturar-se e ser contaminadas por procedimentos narrativos aplicados a outros personagens tradicionalmente marginalizados, como índios e negros, transformando-os e sendo atravessadas por eles, movimentando e subvertendo todo o sistema representativo. O mouro mítico foi (e é) muitas vezes alvo de dominação caricatural, mas também resistiu caricaturando.

A situação do *embate* também se apresenta como uma propriedade importante, na medida em que sua estrutura se desdobra, abandona a dicotomia *mal-bem* e incorpora pouco a pouco todo conflito possível, incluindo as questões locais de cada manifestação em que é encenado ciclicamente. Ao longo do tempo, esse embate estrutural foi deixando de ser literal, ou encenador de conflitos unicamente religiosos ou territoriais, para abraçar, inclusive, o esvaziamento do sentido tradicional e a desreferencialização de novos e atuais entornos.

No Brasil, esse processo pode ser pensado de forma fértil a partir da ótica de manifestações narrativo-performativas do universo *cultural popular brasileiro*¹⁴ em que se dançam, cantam, contam e representam histórias, mitos e crenças compartilhados. Algumas dessas manifestações são tão antigas que acompanham a própria história e desenvolvimento do país. Num caminho enviesado, as sombras imaginárias desses mouros atravessaram o Atlântico e, nessa travessia, (mais que geográfica: cultural e mítica) foram conservadas e ressignificadas pelo

¹⁴ Para a leitura deste trabalho, considerar “cultura popular” como sendo delimitada por manifestações culturais provenientes da ação performativa de pequenos coletivos culturais compostos e organizados marginalmente, mas que se relacionam permanentemente com outras correntes culturais, como as ditas *erudita*, *de massas*, *religiosa* etc.

imaginário dos colonizadores e pela transmissão oral, metamorfoseando-se junto a outros fragmentos narrativos periféricos.

Cabe esclarecer também que a oralidade é aqui considerada como uma ferramenta tradicional de transmissão de informação, relacionada ao mesmo tempo com o passado e o presente, com vistas para ao futuro. Esse processo é entendido como um ativo e intrincado mecanismo que, através de incontáveis estratégias de difusão, aciona constantemente a inteligência crítica e o arsenal complexo de conhecimentos de seus participantes. Esse arsenal, por sua vez, é proveniente de diversos locais das culturas e, por isso mesmo, promove necessariamente a discussão e a circulação constante dos discursos. Assim, por também ser parte integrante da vida e do cotidiano das pessoas, a tradição oral é um processo vivo, que se renova invariavelmente.

Esse trânsito na contracorrente conseguiu, ao mesmo tempo, usar e escapar dos referentes oficiais e de sua violência simbólica, desobedecendo a qualquer lógica, inclusive a historiográfica, já que são reelaborações fecundas que unem espaços e temporalidades múltiplas. E isso ocorre porque, geralmente, por mais que se produzam discursos cristalizados, a percepção que se tem do *outro* é sempre vaga e movediça, na medida em que se encontra sedimentada através de flutuações discursivas intimamente ligadas a mudanças de interesses sociopolíticos. Como podemos perceber ao trabalhar com o desenvolvimento da imagem do mouro. Essas percepções, então, tornam-se visíveis em manifestações linguísticas menos suscetíveis de mudanças quotidianas: como nos ditados e provérbios (“trabalha como um mouro”), em definições de dicionários e enciclopédias, bem como em textos históricos e literários, todos portadores de significações que vão sendo alteradas conforme as épocas.

A generalização ao conjunto dos muçulmanos, atitude multiplicada por páginas científicas, de ficção e, hoje, da internet, consolida no imaginário do público receptor um tipo de discurso que se posiciona ancorado em uma imagem clichê, e já por isso depreciativa, quando parece querer se defender de uma espécie de ameaça que a simples presença (a do outro) provoca. A existência de padrões culturais tão diferentes e incompreensíveis e a reação de choque ante a diferença fazem parte da representação coletiva do mundo transposta para o discurso literário-narrativo, como nos conta Tzvetan Todorov:

[...] los discursos son acontecimientos, motores de la historia. [...] No son sólo las ideas las que hacen la historia; también actúan las fuerzas sociales y económicas; pero tampoco las ideas son un puro efecto pasivo. Para empezar, son ellas las que hacen posibles los actos; y luego, permiten que se los acepte: son, después de todo, actos decisivos. (Todorov, 2010b, p. 15)

As imagens estereotipadas do *outro*, dessa maneira, se estabelecem, por exemplo, numa caracterização da aparência física (o nariz adunco, o andar cocho, os olhos de águia), que surge dando um suporte à finalidade depreciativa que subjaz no discurso, pois se pode eventualmente subentender que a inferioridade cultural de um sujeito – ou de um povo – seria resultado de uma anomalia natural – física ou fisiológica – qualquer, e vice-versa. E a natureza, então, é justificativa para toda uma série de deturpações e exercícios de poder.

O mouro mítico, dessa maneira, permanece vivo no Brasil percorrendo vielas narrativas; onde segue ressignificado e ressignificando outros mitos infinitamente. Assim, sua capacidade de mutação representacional, como estratégia de resistência e permanência, permite uma espécie de identificação por parte de outros *outros*, que utilizaram o personagem mitológico (e ainda o fazem) como tática de camuflagem para processos singulares de resistência e autoafirmação, sobretudo em diferentes manifestações com que ainda dialogam e onde ainda permanecem como personagens integrantes.

Nesse sentido, o elemento de invenção performativo, proveniente das camadas populares, produz um efeito revitalizador sobre o personagem, pois integra esse espaço de representação constituinte da repetição em diferença; está constantemente se adaptando para manter seu caráter sedutor e atraente, capaz de garantir participantes e público e, com eles, garantir também sua permanência. Como tradições móveis que são, uma vez encenadas, já se mostram diferentes da encenação anterior. Elas não abandonam nem respeitam seus referentes. Sua vitalidade e força se garantem, inclusive, nessa capacidade de se sustentar numa memória que a todo tempo se reinveste de nova significação, e que, portanto, é frágil. Tem como aliados nesse jogo, ainda, a potência estética, o prazer e a diversão e, por esses caminhos, paradoxalmente e de forma lenta, vão desmistificando e reconstruindo o mito que encenam.

Os espaços populares de permanência e atualização do personagem mouro não podem ser tomados de forma exclusiva e radical, na medida em que estiveram

sempre em constante diálogo com o universo erudito. Chegam a uma interpenetração em que as fronteiras que os separam são borradas e já não se pode mais filiar os produtos e aportes a um ou outro espaço cultural. Arte, memória, história e literatura se mesclam em versões marginais que são *carnavalizadas*¹⁵ na encenação, espécie de ritualização e atualização do mito pela via estetizada.

Os mouros míticos brasileiros são expressões culturais híbridas que contaram (e ainda contam) com a interação e o auxílio de diferentes grupos e contextos sociais, muitas vezes regidos no passado pelo signo da conversão ao catolicismo, que acabava sendo vivenciada de uma maneira particular e distinta da vertente imposta.

Talvez por isso ainda hoje sua presença esteja atrelada às manifestações religiosas católicas e às festas de santos.¹⁶ Nesse contexto, observa-se o mouro mítico muitas vezes utilizado exemplarmente¹⁷ como o arquétipo do *mal*. No entanto – e aqui se destaca um dos aspectos mais interessantes dos ritos pesquisados –, seja na caracterização do próprio personagem seja nas festas que contextualizam sua existência, em que são inseridos, disfarçadamente, elementos de outras culturas e contextos que acabam por transformá-lo num aliado de afirmação e de resistência de sua identidade particular e coletiva. Acerca da *Danza de la Conquista* no México durante o século XVI (e que segue existindo ainda hoje), nos conta Hermenegildo Corbato (1949):

¹⁵ Mikail Bakhtin, em 1929, criou a metáfora do carnaval para analisar a obra de Dostoiévski, partindo de uma análise da polifonia (multiplicidade de vozes e consciências existentes nas histórias do escritor). Acabaria por usar o rito popular como analogia do grande diálogo com que a temática dos textos literários se articula. Assim, deslocava o valor atribuído às significações unificadas pela tensão entre significados conflitantes que, à luz de carnavalização e da cosmovisão carnavalesca, estaria em contato com ambos. Esse diálogo seria regido por algumas características como a quebra de regras e hierarquias pré-existentes, o que permitiria o livre contato familiar entre seus participantes, por exemplo. Outra característica importante seria o fim da hermeticidade, dos dogmas, dos medos, o que permitia à autenticidade carnavalesca vir à tona. Tudo isso buscando as forças políticas e econômicas escondidas por trás de regras sociais rígidas e hierarquizantes.

¹⁶ Também pode ser visto na Espanha, onde as festas são maiores e mais ligadas ao sentimento de ‘espanholidade’, cuja ênfase, além de religiosa (ainda que seja uma característica forte), é também territorial, pois seu ponto alto é a tomada e retomada do castelo (e do espaço). Lá não são comuns encenações do batismo e conversão, embora se encontrem seus registros, sobretudo na região das Alpujarras.

¹⁷ No reinado de Felipe II, tio de D. Sebastião que assume o trono em seu lugar, durante a União Ibérica, a realização da Festa de Mouros e Cristãos era considerada exemplar. Este rei foi um de seus principais divulgadores, exigindo, inclusive, a sua presença nas colônias, fato que talvez explique a sua introdução e manutenção em boa parte da América Latina e até nas Filipinas.

Pero los indígenas del vale del Mejico, al hacerse cargo de las representaciones sagradas que les preparaban los misioneros traducidas a su lengua nativa, aportaron una nota tipicamente mejicana que hay que tener en cuenta para tener en cuenta ciertas descripciones (...) La fusión se manifiesta desde la puesta en escena (indumentaria, utilería, escenografía), la música, hasta los aspectos ideológicos y estilísticos, mezcla de ceremonias y de influencias también de la presentación de otras épocas, al mismo tiempo que las impresiones de los primeros días de la conquista, como dice Higinio Váz: “La danza de Los ‘Santiagos’¹⁸ de Tcziutlan es una mezcla de las costumbres que tuvieron los índios en los tiempos prehispánicos y que se introdujeron a raíz de la conquista por los misioneros, modificando el gusto artístico del indio a través del tiempo por diversas influencias. (Corbato, 1949, p. 7)

Mais que a busca de origens, a questão se coloca, pois, ao utilizar os personagens mouros como bússola.¹⁹ O primeiro elemento que se evidencia é o que surge do processo de construção e transmissão de memórias coletivas de camadas socioculturais e temporalidades distintas. As narrativas mencionadas agenciam resíduos rememorativos da versão “oficial” da História com outras camadas de memórias,²⁰ também coletivas e fabulatórias, tornando-se um inesgotável manancial de pluralidades fragmentadas. Diferentes memórias, então, transformam-se em originárias de novas memórias, reflexos fecundos daquelas que supostamente as teriam originado, essas últimas já perdidas no processo de recriação contínua, quando as diferentes partes já não significam apenas o “todo” de onde saíram. Tais desdobramentos desviantes se tornam mais complexos ainda quando colocamos em jogo as particularidades de cada um de seus membros. Enquanto sujeitos individuais, os participantes dos ritos não são apenas

¹⁸ Santiago, também conhecido como Mata Mouros, foi o santo padroeiro da luta contra os infiéis muçulmanos. A cidade espanhola de Santiago, no norte, onde as relíquias do santo estão sepultadas, se tornou o centro de resistência cristã à dominação moura. Na América espanhola, Santiago acaba por ganhar o codinome de ‘Mata Índios’, num evidente deslizamento das características de um para outro. Até hoje, no México, se celebram as Morismas, como em Bracho (Zacatecas), que encenam uma batalha de mouros e cristãos com milhares de participantes, em honra a São João Batista. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=oNXfTzRHsDA&feature=related> 28.12.2012, acessado em 9-jul., 2013.

¹⁹ Referência à passagem da dramatização da Chegança onde o gajeiro (um dos personagens) perde a “agulha de marear”, ou seja, a bússola. Assim, o navio onde estão os marinheiros cristãos fica perdido em parte da encenação. O lapso de desorientação funciona como intervalo transformador do rito.

²⁰ No artigo *A lacuna do presente*, Luisa Passerini cita as diferentes memórias levantadas por Jean-Jaques Becker: “memória adquirida e memória espontânea, memória coletiva, memória impregnada da experiência dos que viveram antes de nós”. Para a autora essa pluralidade de memórias evidencia uma “estreita ligação entre memória e experiência vivida, entre tradição e capacidade de experiência” (Passerini, 2006, p. 212).

conhecedores do seu exercício, mas também inventores e, portanto, agentes de mudanças. Como lembra Alessandro Portelli:

Cada indivíduo, particularmente nos tempos e sociedades modernos, extrai memórias de uma variante de grupos e as organiza de forma idiossincrática. Como todas as atividades humanas, a memória é *social* e pode ser *compartilhada* [...], mas [...] ela só se materializa nas reminiscências e nos discursos individuais. (Portelli, 2005, p. 127)

Esses mouros e seus cenários, hoje, são encenados e atualizados por comunidades que estão mais unidas pela sua condição social do que étnica. Se, por um lado, esse personagem é um tanto anacrônico do ponto de vista histórico, por outro, ele está sempre sendo ritualmente atualizado. Hoje, ele mantém alguns dos sentidos tradicionais ao ser incorporado e encenado anualmente por muitos, porém não cessa de pôr em jogo novos mecanismos de confronto em diferença como, por exemplo, a própria manutenção desse modo de fazer cultural, em desequilíbrio com outras manifestações eruditas e massivas. Explico melhor: assim como o personagem mouro foi sendo construído, essas manifestações e seus atores também têm trajetórias de resistência e desvio do sentido hegemônico estipulado pela máquina narrativa (do aparelho do Estado, da intelectualidade, da cultura de massa) assumindo um lugar onde a diferença se constitui a partir de um desnível de poder enunciativo.

Todo o percurso de análise do personagem caracteriza-se pelo contraponto e distanciamento entre o mouro real – indivíduo pertencente aos reinos ibéricos de origem muçulmana – e o mouro contado e cantado. O exercício crítico é improdutivo sem o contraste entre os dois, mas é preciso ter sempre em mente que se trata de objetos de estudo distintos.²¹

O elemento imaginário é o interesse do presente trabalho, pois a análise incidirá muito mais sobre a imagem que se construiu dos mouros do que sobre os próprios mouros enquanto agentes da história. Dessa maneira, o exercício só poderá ser realizado na medida em que o objeto corresponde a um produto do universo do dominador, que é quem cria e impõe certos discursos fundamentados

²¹ A identidade, aqui, é considerada como uma categoria cognitiva que define como os processos são subjetivamente organizados (experimentados, interpretados e julgados). Intimamente ligada à valoração da experiência, a identidade é tomada, aqui, como um processo inacabado, instável, fragmentado, matizado e disperso.

na dualidade antitética *eu-outro*.²² E essa dualidade, na concepção da figura de *um outro* – sempre em oposição ao que é próprio –, visa apenas a confirmar sua identidade. Por isso, é sempre seu próprio *outro* interior (esse que é projetado sobre o mouro, por exemplo) que se quer exorcizar. Mas, enquanto castiga a si mesmo, acaba fazendo desse *outro* eleito sua vítima; o mouro, referente *outro*, quando tenta falar, só será ouvido e compreendido ao se apropriar das coordenadas do discurso imposto.

Ao longo do tempo, o *outro* e suas hipotéticas características eram (e ainda são) estudados a partir de referenciais que lhe foram sendo atribuídos, para sua melhor assimilação ou destruição, graças a sua adesão (forçada) às normas e a consequente eliminação de seus traços diferenciais. Essa violência intelectual – que acompanha também todo processo de etnocídio e genocídio – opera catalogando os significados previamente atribuídos ao *outro*. Assim, acaba por criar um espaço simbólico unificador, onde o *outro* é facilmente definido. Na condição de arquétipo, esse *outro* tem seus comportamentos codificados por miradas perversas, marcadoras das fronteiras do modelo universal à que todas as outras culturas (exteriores e elimináveis) deveriam se adequar. A única possibilidade de autodefesa por parte do *outro* seria voltar-se contra esse protótipo fabricado, recusando-se a vestir a máscara a que se via obrigatoriamente acoplado. E é o poder viabilizador desse *outro* que fundamenta a demonstração da teoria (do conhecimento dito verdadeiro) que se estabelece após criar esse *outro*, unificando-o, buscando atitudes, reais ou imaginadas, para fundamentar a teoria inventada.

Tirar a máscara do personagem mouro, portanto, não possibilita encontrar o mouro real escondido, mas apenas o inventor da máscara, disfarçado. O propósito de estabelecer o “mouro real” corresponde ao outro lado da mesma operação político-epistemológica violenta. Só se escapa de tal ciclo através da desconstrução do discurso teórico legitimado.

Algumas vezes idealizados e outras denegridos, aqueles que ocupam o lugar da alteridade cristalizam-se em imagens recorrentes – como a do escravo obediente, o mouro cavalheiro, o bom selvagem, o monstro lascivo, o herege demoníaco, o canibal etc. – que servem à expansão de um discurso racional,

²² Que vem acompanhada de outras dualidades, como as de assimilação-extirpação, integração-aniquilamento, por exemplo.

ordenado unilateralmente, em uma busca perversa de estabelecer a verdade desse *outro*. Este, por sua vez, nem suspeita do papel que lhe é atribuído, mas a que se deve acoplar se não lograr distanciar-se. Esse processo tem em vista borrar a identidade referente, mesmo que seja com sua aniquilação total, muitas vezes, inclusive, física.

Isso aconteceu, por exemplo, no final do medievo ibérico, quando a questão dos mouriscos era tema recorrente e sua assimilação foi estrategicamente pensada, até transformar-se no desejo generalizado de sua expulsão, que se deu em etapas e que teve seu final em 1609, na Espanha. Naquele momento, a criação de sua (suposta) identidade obedeceu a um sentimento de medo generalizado, que se espalhava pela Península, medo de que os mouros estariam se aliando a turcos e bérberes, numa verdadeira conspiração contra a cristandade. Eram as forças do mal contra o bem, em processo semelhante (guardadas as devidas proporções) ao posterior orientalismo do século XIX e a figura do “árabe”. Mais que um movimento, uma criação espontânea e generalizada, o que aconteceu com o mouro foi o desenvolvimento de uma visão induzida e culturalmente planejada desde cima, das altas esferas de poder, que foi gradualmente adotada pelo resto da sociedade. É comum, nesse caso, a utilização de figuras simbólicas elementares: a criança, a mulher e o animal (Perceval, 1997, p. 260-261) que seriam evidentemente representativas da dicotomia (eu-outro, racional-irracional), ao mesmo tempo em que, por si só, impõem um espaço hierárquico verticalizado.

O Oriente, espaço onde vive esse mouro genérico, também é tradicionalmente visto, muitas vezes, a partir de riqueza, magia, sabedoria e sensualidade. Na literatura peninsular maurofílica dos séculos XVI e XVII, sobretudo a espanhola, o mouro era muitas vezes descrito como grande historiador, excelente astrólogo, experimentado arquiteto, guerreiro valente; cavaleiro galante, anfitrião generoso, pensador sábio (Perceval, 1997, p. 195-196). Porém, mesmo quando caracterizado positivamente, nunca se admitiu nem em ficção que um infiel possuísse sentimentos completamente cristãos. Cervantes.²³ ao atribuir a Cide Hamete Benengeli a autoria de *Dom Quixote*, o caracteriza, ao mesmo tempo, como “sábio”, “atento historiador”, “flor de

²³ É importante notar a ironia do autor ao atribuir a um árabe a autoria de uma história que, dentre outras coisas, questiona as relações entre experiência vivida e narrativa ficcional.

historiadores” e “filósofo”, mas descreve-o também como “sábio encantador” e “autor enganoso”, já que “de los moros no se podia esperar verdad alguna, porque son todos embelecadores, falsarios y quimeristas” (Cervantes, 2008, p. 51).

Sua falsidade inerente está muitas vezes relacionada a outras características recorrentes, a resistência e a agressividade:

[...] Todo musulmán es considerado muy pronto como un rebelde; y tal como había sucedido un siglo antes con los judíos, los conversos constituyen una masa inasimilada de cristianos nuevos cuyo cristianismo es, con toda razón, sospechoso. (Bataillon, p. 59 apud Perceval, 1997, p. 246)

Como dito anteriormente, a pesquisa utiliza narrativas provenientes de várias fontes enunciativas, num movimento de reunião e apropriação de fragmentos das histórias e pensamentos críticos acerca dos mouros míticos, com o cuidado de garantir, no entanto, que continuem *inapreensíveis*. Para esse exercício, é necessário por vezes perder-se em territórios de pensamento antigos e legitimados, sempre com o risco de *caminhar na prancha*²⁴ da interdisciplinaridade com uma arma apontada às costas.

Narrativas orais, em constante intercâmbio e inter cruzamento com textos literários, históricos e acadêmico-intelectuais, serão consideradas, não como representação de fatos reais, mas como narrativas construídas, reproduzidas, transmitidas e estruturadas pela linguagem. Seguir a deriva dos mouros – na qualidade de personagens míticos – possibilita navegar entre as fronteiras de territórios distintos ou através de mares bravios e, por isso mesmo, perigosos. Estamos diante de estruturas narrativas cujos fragmentos, por perturbarem a organização histórica, se interpenetram, se confundem, se chocam, se afastam, se contradizem; entram em simbiose. São justamente esses fragmentos as amostras fundamentais de uma possível condição de subjetividade, um possível modo de subjetivação que evidencia complexas relações de poder e, por vezes, chega inclusive a lhes escapar. A intenção é adotar a cultura não como um ente cristalizado que podemos facilmente reconhecer, delimitar em contornos, mas como um espaço que se encontra em incessante processo de delineamento, criativamente reconstruída a cada átimo. Além disso, a intenção é tomar o cuidado

²⁴ Breve referência à pirataria, adiante abordada em 2.2, p. 46, nesta tese.

em não “reificar a noção de cultura, como algo dado, anterior à análise. Segundo esta ideia, a cultura é um texto que se transforma; cujo sentido é negociado entre os sujeitos, o que pode nos parecer que a cultura é algo que existe “fora” dos sujeitos e de suas relações, e que deste modo seria possível falar “sobre” (Alcure, 2007, p. 21). Isso ocorre porque as estratégias empregadas e as evidências valorizadas por cada narrativa de tradição oral, coletiva ou “oficial”, se estruturam de formas diferentes e múltiplas – internamente ou uma em relação às outras – dependendo de incontáveis variantes. Segundo Fredrick Barth:

As pessoas participam de universos de discursos múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica. (Barth, 2000, p. 123)

Examinamos, dessa maneira, registros do contato investigativo com práticas e participantes da Encantaria (MA) – Maneco (pai de santo do terreiro da Ilha dos Lençóis), Fátima (filha de santo do terreiro de Maneco) e Carlos do Barão (pai de santo em Cururupu) – e da Chegança (SE) – Almirante Tamandaré, cujo mestre é Zé Rolinha –, para destacar alguns pontos de sua epistemologia e, a partir deles (isto é, do ponto de vista das performances e de seus participantes), formular uma análise que evidencia como esses grupos se inserem no universo imaginário do mouro. O relato, desta maneira, será utilizado como fonte indispensável e força motriz para o desenvolvimento de um pensamento crítico.

Os grupos estudados são provenientes de estruturas sociais complexas (Barth, 2000) onde a transculturação ou o hibridismo que os caracteriza combina as atividades contemporâneas (tecnológicas, globalizadas, modernamente especializadas) com saberes e modos de agir pré-modernos. Dessa maneira, estamos frequentemente diante de temporalidades múltiplas e interrelacionadas, como também diante de redes sociais e culturais que se entrelaçam. Além disso, esses grupos promovem uma construção do conhecimento que desconsidera e ultrapassa as fronteiras do etnocentrismo ainda hoje preponderante na epistemologia ocidental.²⁵ A importância da presença dos relatos é transportar o

²⁵ Ver, adiante, pai Carlos, que não permite a “folclorização”, a generalização nem a categorização das narrativas dos Encantados contra certa antropologia e senso comum (cf. 9.1 Entrevistas, Carlos do Barão).

debate para *outro* lugar, quando invadem o cenário discursivo acadêmico, considerado hegemônico, com seu ponto de vista alternativo. Isso é possível porque tanto essas manifestações são autocríticas quanto seus agentes possuem uma perspectiva crítica de seu exercício. Assim, experimentam outras perspectivas para a leitura dessas narrativas performáticas ou dos conjuntos de seus fragmentos, em contraste com um cenário discursivo ainda fundamentalmente centrado na produção intelectual *oficial* do Ocidente.

O estatuto do fantasma característico de D. Sebastião, personagem que convive com outras figuras míticas transplantadas para as estórias e ritos do litoral Norte e Nordeste do Brasil, engendra curiosas homologias entre os integrantes das manifestações e festividades e o espaço geográfico fantástico que serve de cenário para suas performances – mar aberto, ilhas, navios, deserto etc. Essas afinidades entre os objetos de observação virtuais e nômades, e o desenvolvimento do trabalho, necessário e propositalmente aventureiro, foram construindo as bases teórico-metodológicas da pesquisa e da articulação de seus resultados na tessitura da tese. O desdobramento analítico da pesquisa apresenta-se, assim, em contraponto com o percurso: ora traçado pelo acaso, ora desviado de sua rota prevista.

2

A chegada dos jesuítas e das festas peninsulares

Junto com os primeiros colonizadores, chegaram ao Brasil religiosos de várias Ordens Missionárias,²⁶ mas principalmente franciscanos e dominicanos. Sua presença se justificava porque, entre os objetivos da Conquista do Novo Mundo, estava a cristianização dos povos dominados.²⁷

Na concepção jesuítica [e, de forma mais geral, no imaginário ibérico dos séculos XVI e XVII], a descoberta do Novo Mundo e o subsequente envio de missionários para as novas terras eram finalidades planejadas desde a criação e, logo, caminhos naturais da história, promessas a se realizarem profeticamente. Assim, a chegada da promessa da salvação à América é tomada como extensão dos efeitos do sacrifício misericordioso de Cristo aos homens que lá habitavam, todos dignos de receberem seu corpo e seu sangue como encarnação do Verbo. A responsabilidade evangelizadora não era tida como só dos padres, mas de todas as partes do corpo místico, dos cristãos que, como tais, deveriam testemunhar a fê em obras, gestos, modos, costumes e palavras, dando exemplo aos neófitos e consertando-se para serem dignos da glória. A festa da missão e seu espetáculo podem ser encarados como ritualização teatral dessa história providencialmente esperada. (Amaral, 2008, p. 11-12)²⁸

²⁶ Os jesuítas aportaram no Brasil, em 1549, mas o sistema missioneiro levou várias décadas para se estruturar e consolidar.

²⁷ As primeiras tentativas de evangelização foram informais, itinerantes, pouco coerentes e não tiveram resultados significativos; encontraram os entraves da ausência de instituições jurídicas e administrativas de apoio eficazes, da pouca colaboração de outras Ordens – quando não sua convivência com as práticas predatórias dos colonizadores, e da objeção dos primeiros colonizadores que já estavam instalados, para quem os índios eram tão desprezíveis quanto os negros e só lhes pareciam úteis como trabalhadores braçais. A primeira iniciativa de fundação de povoados especiais para os índios cristianizados partiu de Dom João III. Cf. Luz, 2008.

²⁸ As narrativas históricas, como essa do padre jesuíta, serão apresentadas em contraponto com os estudos recentes sobre o tema.

É inegável a importância dos jesuítas²⁹ na disseminação de festas e de um imaginário metropolitano, contribuindo tanto para a catequese dos índios e negros como para a instrução dos colonos; eram eles os responsáveis por manter a fé dos povos conquistados e dos imigrantes cristãos no Novo Mundo.

Todos os das aldeias, grandes e pequenos, ouvem missa muito cedo cada dia antes de irem a seus serviços, e antes ou depois da missa lhes ensinam as orações em português e na língua, e à tarde são instruídos no diálogo da fé, confissão e comunhão. Alguns, assim homens como mulheres, mais ladinos, *rezam o rosário de Nossa Senhora*; confessam-se a miúdo; honram-se muito de chegarem a comungar [...] confessando muitos portugueses e mulheres fidalgas de dom, que não faltam nesta terra, dia havia em que comungavam algumas 30 pessoas, afora o grande fruto que um padre língua fazia com os índios e escravos de Guiné. Ordenou o padre que andassem quatro padres em missões uns quinze dias: fez-se grande fruto, batizaram-se muitos índios e escravos de Guiné, e muitos se casaram em lei de graça, e ouviram grande cópia de confissões, de que se seguiu grande edificação para toda a terra. (Cardim, 1939, p. 279-292, grifo meu)

Em meados do século XVII, o modelo missionário já estava bem consolidado e disseminado por quase toda a América,³⁰ introduzindo o cristianismo e um modo de vida europeizado, ensinando aos índios técnicas como agricultura, pecuária, arquitetura, carpintaria e fundição, segundo os modos de fazer utilizados na Europa. Os missionários espantavam-se com a facilidade dos índios para aprender as diversas artes e sua capacidade de imitação dos modelos formais europeus, como elucida o padre Anton Sepp Von Rechegg:

O que viram uma só vez, pode-se estar convencidíssimo que o imitarão. Não precisam absolutamente de mestre nenhum, nem de dirigentes que lhes indiquem e os esclareçam sobre as regras das proporções, nem mesmo de professor que lhes explique o pé geométrico. Se lhes puseres nas mãos alguma figura humana ou desenho, verás daí a pouco executada uma obra de arte, como na Europa não pode haver igual. (Damasceno, 1970, p. 13-18)

²⁹ A Companhia de Jesus foi fundada por Inácio de Loyola em 1539, e aprovada pela bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae* no ano de 1540, durante a Contra-reforma Católica; tinha como um dos principais objetivos deter o avanço protestante e conquistar novos fiéis. Pouco tempo após a fundação da Ordem, inúmeras instituições de ensino foram fundadas pelos jesuítas, tanto na Europa quanto nas colônias onde havia missões jesuíticas, cf. Arnaut de Toledo, 15-mar., 2011.

³⁰ Em determinado momento, a Companhia de Jesus passou a ser acusada de tentar competir com o poder real, como se buscasse estabelecer um império teocrático independente na América, crítica feita principalmente por parte dos iluministas. São inúmeros os desentendimentos dos religiosos com o poder laico, com a própria hierarquia da Igreja (que não concordava com seus métodos) e com os colonos (para quem os índios não valiam o esforço de cristianização). Os jesuítas foram expulsos do Brasil em 1759, através de um decreto do Marquês de Pombal. Cf. Luz, 2008.

Além disso, houve também o ensino de diversas artes a partir do modelo cultural trazido da metrópole, como a poesia, o teatro, a música, a oratória, a escultura, a pintura, a gravura etc. Os métodos jesuíticos buscavam integrar, ao mesmo tempo, o universo cultural dos próprios índios tencionando, com isso, facilitar a sua adesão e o entendimento da conversão. Como exemplo, mesclados à mensagem cristã, houve a introdução do canto e da dança locais nos autos, com o objetivo de atrair os povos indígenas, medida que acabou se tornando eficiente instrumento para a catequese. Observamos uma descrição de um pastoril³¹ mesclado a costumes indígenas e danças portuguesas, narrado pelo jesuíta Fernão Cardim,³² datada do século XVI:

Chegamos à aldeia à tarde; antes dela um bom quarto de légua, começaram as festas que os índios tinham aparelhadas às quais fizeram em uma rua de altíssimos e frescos arvoredos, dos quais saíam uns cantando e tangendo a seu modo, outros em ciladas saíam com grande grita e urros, que nos atroavam e faziam estremecer. Os cunumis, com muitos molhos de flechas levantadas para cima, faziam seu motim de guerra e davam sua grita, e pintados de várias cores, nusinhos, vinham com as mãos levantadas receber a bênção do padre, dizendo em português: “louvado seja Jesus Cristo”. Outros saíam com uma dança de escudos à portuguesa, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro e tamboril e flama, e juntamente representavam um breve diálogo, cantando algumas cantigas *pastoris*. Tudo causava devoção debaixo de tais bosques, em terras estranhas, e muito mais por não se esperarem tais festas de gente tão bárbara. Nem faltou um *anhangá* (XVII), sc. diabo, que saiu do mato; este era o índio Ambrosio Pires, que a Lisboa foi com o padre Rodrigo de Freitas. A esta figura fazem os índios muita festa por causa da sua formosura. (Cardim, 1939, p. 258)

³¹ Segundo Mário de Andrade, as danças dramáticas teriam muitas características do universo do *Reisado* ou do *Pastoril*, representações dançadas e cantadas do ciclo período natalino, que seriam desdobramentos dos autos trazidos pelos jesuítas, com o objetivo de evangelizar indígenas e negros. Ainda para Andrade, mesmo que sejam visíveis as origens religiosas primitivas das danças dramáticas, não se poderiam determinar com exatidão as influências técnicas diversas que as constituíram (cf. Andrade, 2002, p. 36).

³² Enquanto voltava de Roma para o Brasil, em 1601, o navio em que estava Fernão Cardim foi capturado pelo corsário inglês Francis Cooke, que capturou o padre e se apoderou do manuscrito (*Tratados da terra e da gente de Brasil*), vendido por 20 xelins. O livro de Fernão Cardim só seria publicado em português e atribuído a seu verdadeiro autor por Capistrano de Abreu, em 1881 (cf. Hue, 2007, p. 13).

Dentre as formas artísticas, o teatro jesuítico³³ teria sido importante na configuração das festas brasileiras, sobretudo por sua abertura aos temas locais. Segundo Mário de Andrade (2002), o drama popular (ou “teatro folclórico”) seria de origem religiosa e teria na Companhia de Jesus³⁴ um dos seus maiores disseminadores. Durante o século XVI, o teatro era utilizado pela Companhia, tanto na Europa quanto no Brasil, e teve no padre José de Anchieta³⁵ um de seus principais representantes, chegando a ser considerado por alguns estudiosos como um dos inauguradores da literatura em terras brasileiras.

Claramente inspirado no teatro de Gil Vicente (1465-1537), com o qual Anchieta teve contato ao estudar em Coimbra, essas encenações ou *Autos* assumiram um caráter didático, pois não possuíam apenas uma finalidade de entreter, mas eram o principal recurso para o processo de aprendizagem na metodologia da catequese e na instrução dos colonos. As representações eram inúmeras, realizadas em missões, colégios, pátios das igrejas, sempre inseridas em

³³ De acordo ainda com Mário de Andrade, os jesuítas acomodaram aos interesses da catequese textos que eram representados nos pátios de comédia (comédias, tragédias e óperas) de Lisboa em autos religiosos (mesmo os quase inteiramente profanos) semieruditos. Segundo ele, “[...]... Os pátios de comédias portuguesas, de que as indicações mais antigas possuo (20. I, 173) atingem apenas os fins do século XVI (7), além dos autos, como as tragédias, também faziam ‘exposições de presepos ou loas e mais representações sacras e profanas’. [...]... Mas apesar de tudo isto, os autos jesuítos bem como as comédias, as tragédias, as óperas (como as do judeu) me parecem um fenômeno teatral à parte, que se desenvolveu ao lado das danças dramáticas, sem influências diretas sobre estas. Teria havido quando muito aquela influencia natural, mais propriamente interpenetração, que resulta sempre de formas similares se desenvolvendo no mesmo lugar” (Andrade, 2002, p. 37).

³⁴ Os padres jesuítas atuaram como confessores de reis e príncipes, diplomatas, pregadores e principalmente educadores; foram os primeiros a sistematizar o ensino no chamado Novo Mundo. As missões foram possíveis nas terras recém-descobertas uma vez que os primeiros países colonizadores eram países católicos: Portugal e Espanha, o que alimentou a veia missionária da Ordem: o Padroado (cf. Arnaut de Toledo, 15-mar., 2011).

³⁵ A propósito, Caxa (1988, p. 18) afirma que Anchieta: “[...] aprendeu a língua da terra, pondo de sua parte, além da muita facilidade natural que Deus para isso lhe tinha dado, muita diligência e aplicação, com o grande desejo que tinha de ajudar as almas dos naturais que por falta de obreiros padeciam muitas necessidades espirituais. E tanto de raiz a aprendeu que não somente chegou a entendê-la e falá-la com toda a perfeição, e compor nela e trasladar as coisas necessárias para a doutrina e catecismos: mas veio a reduzi-la a certas regras e preceitos e compor arte dela, com que os nossos que aprendem a língua muito se ajudam”. O *Auto de São Lourenço* é uma das oito peças conhecidas de Anchieta. Além dele, também há *Quando, no Espírito Santo, se recebeu uma relíquia das Onze Mil Virgens* (em português), *Dia da Assunção, quando levaram sua imagem a Retiriba* (em tupi – a imagem é a de Nossa Senhora da Assunção), *Na Festa de Natal* (em tupi, português e espanhol – uma adaptação do *Auto de São Lourenço*, que mantém os personagens e o conflito principal, mas muda o argumento), *Na vila de Vitória* (em português e espanhol), *Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarde* (em português e tupi), *Na Aldeia de Guaraparim* (em tupi) e *Na Visitação de Santa Isabel* (em espanhol). De outro texto, o *Auto da Pregação Universal* (em português e tupi), sobreviveram ao tempo apenas fragmentos. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Teatro_do_Brasil.

festas maiores e acionadas também para cerimônias religiosas de caráter diverso. Segundo Serafim Leite (1938), eram muitos os motivos para as encenações:

[...] recebimento de personagens oficiais da Ordem [dos jesuítas] ou de fora dela, prelados e governadores, encerramento do ano escolar e distribuição de prêmios, festas dos oragos ou padroeiros, recepção de relíquias insígnies ou imagens valiosas. (Leite, 1938, p. 603, vol. 2)

As obras teatrais eram as mesmas encenadas na Europa, adaptadas à realidade colonial, ou eram escritas nas próprias reduções. As temáticas variavam, normalmente, entre passagens bíblicas e dramas acerca da vida de santos. Os autos produzidos no período combinavam aspectos do teatro medieval com inovações trazidas pelo período moderno, já que o momento era de transição entre esses dois períodos históricos e seus valores. O universo medieval fica evidente, por exemplo, nas composições religiosas e pastoris, na utilização de alegorias ou na temática do bem contra o mal.³⁶ Esses autos também eram frequentemente escritos em mais de uma língua e o tupi esteve entre elas, além do português, do espanhol e do latim, para que todos pudessem entender a sua mensagem. Há também casos em que as peças ou poesias, incluídas as anchietanas, foram escritas inteiras na língua geral.³⁷ Essa é uma das características inovadoras trazidas pela modernidade, ainda em formação, além da adaptação de divindades indígenas ao contexto dos santos católicos³⁸ e de elementos culturais dessa sociedade, que apareciam mesclados à mensagem cristã. Podemos observar essa postura, por

³⁶ O auto sacramental é o produto da fusão dos Milagres com as Moralidades, sendo a alegoria (que deriva das farsas) uma característica que o distingue das comédias da época: os autos trabalham com processos de alegorização do bem e do mal, a que se acrescenta a metaforização, a temática do divino, dos elementos mitológicos e os empréstimos do teatro profano, nomeadamente das populares comédias de Tirso de Molina e Lope de Vega (cf. Céu, 1992, p. 19-20).

³⁷ No tempo colonial, tornou-se a língua mais falada na porção meridional do Brasil, em muitos casos sendo necessário um intérprete entre a autoridade colonial portuguesa e o povo. Em fins do século XVIII, a coroa portuguesa, sob a gestão do Marquês de Pombal, proibiu seu uso, punindo severamente quem a utilizasse, impondo-se o idioma português.

³⁸ No auto que se intitula *Recebimento que fizeram os índios de Guarapari ao Padre Provincial Marçal Beliarte*, há uma novidade em relação a todas as outras peças de Anchieta: a substituição de um santo da igreja por uma divindade indígena. Nota-se a clara união de temas pagão e cristão quando a Virgem Maria, considerada pelo catolicismo a mãe de Jesus Cristo, é representada pela divindade indígena Tupansy: “Como outrora Tupansy/ te destroçou e esmagou,/ assim me mandou aqui/ rachar-te a cabeça a ti:/ arrogante, aqui estou!” (Anchieta, 1977, p. 243). A peça é encerrada com canto e dança, como a maioria dos autos de José de Anchieta.

exemplo, no *Auto da Pregação Universal* (1561), de Anchieta, que foi encenado inúmeras vezes pela costa brasileira.³⁹

A união de temas nativos e cristãos, introduzidos nas peças a partir de alegorias e da presença de personagens indígenas interagindo com santos católicos, a participação dos índios nas representações e a adaptação de algumas de suas manifestações ritualísticas, tanto musicais quanto corporais, fazem dos autos excelentes atrativos do público-alvo. Assim, o modo cristão de cultuar suas divindades ganhou um tom festivo distinto do europeu: nos dias de festejos religiosos, realizavam-se encenações tetrais, danças comunitárias, procissões, combates simulados e concertos de música carregando características evidentes da cultura indígena. Falando sobre o uso do poema “Tupána Kuápa”, de Anchieta, como estratégia de evangelização:

Levar o catolicismo para o “índio” nos termos descontextualizados de sua própria língua é uma estratégia extremamente eficaz que o subordina e integra em novas relações de poder. Na recitação do monólogo, o poema produz o destinatário como o “eu” de uma pessoa católica dotada de interioridade anímica. Assim, quando o destinatário-leitor ocupa o lugar do corpo imaginário do personagem “índio”, que aparece todo escrito em tupi, mas respirando como um católico medieval, a mescla teológico-lingüística captura o corpo do destinatário como um veículo para a fala da alma católica. [...] Em seu tempo, o poema era recitado ou cantado por um “índio” ou por qualquer outro indivíduo, que vinha a ser, no ato, simultaneamente “índio” e “católico”. (Hansen, 2005, p. 35-36; cf. Luz, 3-jul., 2012)

A pedagogia jesuítica se ancorou no multilinguismo, no método de ensino mnemônico, na conversão a partir do catecismo, na desmoralização dos mitos originais e nas atividades lúdicas (Bittar e Ferreira Junior, 2005, p. 9). A força do mecanismo não está simplesmente numa transposição de técnicas ou de conteúdos europeus para o universo indígena, mas na estratégia de investigação e compreensão dos aspectos da cultura indígena, inseridos na estrutura dos autos. Um exemplo pode ser encontrado nas celebrações de “recebimento” (de pessoas, imagens de santos ou relíquias), que inspiraram autos como o anchietano *Quando, no Espírito Santo, se recebeu uma relíquia das Onze mil virgens*. Segundo alguns estudiosos (Ruckstadter, 2005, p. 38 e Cardoso, 1977, p.51) algumas etnias

³⁹ Cada uma das suas apresentações contém alterações e, em virtude de tais adaptações, resulta na existência de inúmeras versões do mesmo.

indígenas recebiam aliados e amigos com cantos, rituais e danças (o *erejupe*⁴⁰) em manifestação de respeito aos que os visitavam. Através da didática do teatro, Anchieta teria aproveitado da prática do *erejupe* essa disposição indígena para a recepção, adaptando-a, decodificando-a e relacionando-a aos preceitos do Evangelho.

A encenação artística, aliada à experiência pedagógico-religiosa, deve ser analisada a partir de esferas mais amplas de expressão performática, pertencentes ao contexto maior das festas. Isso porque tais expressões não eram exclusivamente teatrais, e estavam inseridas num processo festivo amplo, que atuava também na captura do corpo indígena, veículo utilizado para a condução e amparo de um discurso católico. Para isso, todo o cenário das festas compactuava com a conformação dos movimentos e ritmos corporais, determinando entonações de voz, distribuição hierárquica e espacial dos participantes etc.; contribuindo, com isso, para que as mensagens religiosas (e políticas) da festa fossem também percebidas sensorialmente. A festa jesuítica⁴¹ era um importante meio de influenciar os ânimos da comunidade na direção da salvação pela fé, tinha um sentido sacramental que discursava através da visualidade do corpo conjunto dos participantes e do público.⁴²

Um exemplo contundente desse contexto festivo é a prática do cortejo, que unia a uma só vez performances coreográficas e teatrais, cantos e danças, absorvidos à esfera religiosa das procissões, a exemplo da Europa Ibérica. Numa narrativa de 1549, o Padre Nóbrega descreve uma procissão que “se fez dia de

⁴⁰ Segundo o padre Figueira acerca da recepção indígena: ... “[...] Esses pobres nos receberão como vindos do céu ...[...] logo nesse comenos nos fizerão hua choupana de palma q’já tinham colhido por terem noticia de nossas vindas moços dandonos com grandes festas erejupe que he o seu modo de dar boas vindas” (cf. “Relação do Maranhão...”, p. 102).

⁴¹ Essas festas podiam ser periódicas ou eventuais. Algumas ocorriam de acordo com um calendário litúrgico, com a celebração das vidas de Santos e da Virgem, festas natalinas e do Advento, da Paixão, *Corpus Christi*, Quaresma, as festas de oragos de vilas e aldeias etc.; ocasionalmente, se organizavam festas para algum “recebimento”.

⁴² “São Lourenço ou São Sebastião, por exemplo, ao serem recebidos em festividades (na forma de imagens, relíquias, dia do calendário, associações em sua homenagem ou orago de igreja recém-inaugurada, por exemplo), apresentam-se como modelos éticos perfeitos de conduta cristã. Como tais, mostram ser aliados poderosíssimos dos participantes da festa na luta contra o pecado e tudo mais que os pudesse afastar da *glória celestial*. Os mártires se entregaram ao martírio para a salvação de muitos e, ao serem recebidos, ensinam ao público a se entregar à salvação. Ao receberem os mártires, os santos, a Virgem, a Igreja, o Padre ou qualquer outro “aliado”, os participantes da festa se entregam a eles como seus protetores e, analogamente, entregam seus destinos a Deus, livrando-se de suas vaidades e tentações por um *sacrifício redentor*”. Cf. Luz, 2008.

Corpus Christi, mui solene, em que, jogou toda a artilharia que estava na cerca, as ruas muito enramadas, houve danças e invenções à maneira de Portugal” (Andrade, 2002, p. 38).

Na Europa, o cortejo⁴³ esteve ligado à prática das “entradas reais”,⁴⁴ onde eram frequentes danças, folias, touros, canas e distribuição de comida, e contavam com a participação de toda corte, inclusive dos reis, que nesse momento se colocavam em contato com o resto da população. Os cortejos portugueses, manifestações reforçadoras do poder real, foram se tornando cerimônias cada vez mais complexas, incorporando uma presença crescente de teatralização e, no período manuelino, deram espaço a outros elementos da sociedade, como os grupos de ofícios e de escravos, que podiam também desfilar (Souza, 2002, p. 34).

As cortes festivas também contavam com as corporações de ofícios, que participavam das festas de rua em comemoração a datas importantes para a nobreza. Dessas festas faziam parte grupos e manifestações artísticas diversas, numa teatralização do poder real, da qual faziam parte as procissões solenes (em que o rei e sua corte desfilavam diante dos súditos), as danças de rua, os jogos guerreiros, a dramatizações de embates entre mouros e cristãos e outras diversões populares (Souza, 2002, p. 215). As corporações de ofício⁴⁵ muitas vezes apresentavam mouriscas nos cortejos: em Coimbra, por exemplo, na procissão do Corpo de Deus, os sapateiros apresentaram uma dança mourisca

em que vam moças honestas, de boa fama, e morisqua bem feita domens, que o bem saibam fazer, com boas camisas, e huma bandeira rica, e hum tamboril, ou gaita, e ham de ir apóz los alfaiates e surradores, e ham de ser sete moiros afora o Rey. (Andrade, 2002, p. 99)

⁴³ Que vem de Corte.

⁴⁴ Inicialmente ligadas a um triunfo bélico, essas “entradas” eram cerimônias de pouso e acolhida ligadas à itinerância dos reis, para cuja recepção consistiam a travessia das muralhas ou arcos, as cerimônias de discursos, a entrega das chaves da cidade, o acompanhamento do rei e sua corte até os castelos de hospedaria e a visita a um templo (ganhando maior caráter religioso após o século XV). São cerimônias através das quais se reconhece o exercício do poder real, ostentando, por isso, entradas em carro triunfal à audiência, comidas públicas, organização de espetáculos (comédias e autos), participação em caçadas, visando apresentar o monarca e a corte ao alcance e à vista de todos (cf. Souza, 2002, p. 34).

⁴⁵ As profissões, num estudo no século XIX, a partir da recolha de dados em cemitérios, concluiu que os grupos mais representativos de negros, entre os homens, eram criados: marítimos, trabalhadores e serventes, num total de mais de 50%. As minorias eram cozinheiros, caiadores, mendigos, asilados, cauteleiros, pescadores, serralheiros, lavradores, sapateiros, pintores, estudantes, funileiros, ajudantes e serventes hospitalares, aprendizes de ourives, charuteiros, fogueiros, mestres de dança, moleiros e proprietários; cf. Neto, 2000, p. 102.

O cortejo teve presença fundamental em muitas manifestações distintas: nas tradições pagãs de Janeiras e Maias portuguesas, nas manifestações cristãs das corporações proletárias, nos desfiles reais africanos e nas procissões católicas, com folias de índios, pretos e brancos. Esse procedimento foi usado pelos jesuítas (Andrade, 2002, p. 38) onde, além da influência das manifestações *semiprofanas* claramente inspiradas nas práticas ibéricas, o processo da catequese foi permitindo aos índios e escravos negros⁴⁶ sua colaboração e integração religioso-coreográfica em danças e cantos, acompanhando as procissões e cortejos católicos. O padre Leonardo Vale descreveu, em 1561, na Bahia:

[...] por uma mui comprida e formosa rua, e porque a festa não parecesse somente nossa e dos novos cristãos, muitos dos gentios cheios de fervor e ataviados à sua guisa, com pena mui louçã e seus maracás nas mãos, tangendo, ordenaram sua folia, com que discorriam pela procissão, e assim foi celebrada com motetes em canto do órgão e salmos bem acompanhados de vozes, e também com cantares e folia, dos que se mais souberam mais fizeram. (Andrade, 2002, p. 39)

Conhecido como um brinquedo ambulatório, o cortejo percorre as ruas, cantando e dançando, em busca do local para dançar a parte teatralizada, geralmente uma praça, igreja ou casa. Muitas vezes, tem o cortejo uma grande importância performática. Com o passar do tempo, as coreografias dançadas foram se complexificando e incorporando a encenação tradicional da guerra que, com a catequese, foi absorvendo contornos de luta entre o bem e o mal, como vemos na descrição de Cardim:

A festa para eles foi grande, pelo que determinaram à tarde alegrar o padre, jogando as laranjadas, *fazendo motins e suíças de guerra a seu modo, e à portuguesa*. Quando estes fazem estes motins, andam muito juntos em um corpo como magote com seus arcos nas mãos, e molhos de flechas levantados para cima; alguns se pintam, e empenam de várias cores. As mulheres os acompanham, e os mais deles nus, e juntos andam correndo toda a povoação, dando grandes urros, e

⁴⁶ Segundo Mário de Andrade (2002, p. 39): “Essas folias com que não apenas os ‘negros’ destas Índias Ocidentais, porém, ainda, os ‘negros da Guiné’ e mesmo os brancos, acompanhavam com danças as procissões católicas, foram certamente no país, o maior incentivo para a tradicionalização do principio do cortejo-baile, usado pelas nossas danças dramáticas”. Zé Rolinha, Mestre da Chegança Almirante Tamandaré, discorda da influência de índios e negros na sua manifestação: “Eu acho que não. Porque o negro foi oprimido, os caboclos não tinham poder de voz, como é que mudou? Não mudou. Então, foi alguém realmente que foi daqui (Europa) pra lá (Brasil), e lá ficou os costume. Olha, o índio, o desenvolvimento dos caboclos, é na parte de guerreiro, que falam lá. Eu não tenho muita base nisso aí, que eu nunca brinquei isso aí. É o que as pessoas que tão na frente falam. Não sou eu que vou lhe detalhar porque eu não tenho um bom conhecimento” (ver 9.1, Zé Rolinha, entrevista III).

juntamente vão bailando, e cantando ao som de um cabaço cheio de pedrinhas (como os pandeirinhos dos meninos em Portugal. (Cardim, 1939, p. 270)

Mais tarde, em 1733, em Minas, percebemos a manutenção dessa componente festiva do embate aliada aos cortejos nas celebrações do Triunfo Eucarístico, com espetáculos de danças, coreografias, cortejos, teatro, música, poesia e já com a participação do antagonismo entre mouros e cristãos:

[...] vião-se, em primorosos, e exquisitos lavradores entre ouro, e prata, tremolando as ideas do Oriente troféos à opulência do Ocidente... Sentia-se nos ares, em fragancia de aromas, transplantada ao occidente a odorífera Arabia do Oriente. E, nesse requinte onde o Oriente tem sua parte, precedia [a procissão] *huma dança de Turcos, e Christãos*, em numero de trinta e duas figuras, militarmente vestidos; huns, e outros, em igualdade divididos a hum Emperador, e Alferes; a estes conduzião dous carros de excellente pintura, e dentro acompanhavão músicos de suaves vozes, e vários instrumentos. Oriental ainda, o adorno dos que acompanhavam a imagem consagrada: [a custódia da Eucaristia] vinha em um fermosissimo cavallo branco [...]. Quatro pajens lhe seguião as estribeiras [...] vestiam todos de tisso branco de ouro. Nas cabeças turbantes do mesmo tisso com círculos de cordoens de ouro, rematados ao alto em hum florão, de que sahia um penacho de plumas brancas [...] (Andrade, 2002, p. 107 e Ávila, 1967, grifo meu)

É preciso ressaltar que as manifestações brasileiras, embora muito influenciadas pelos costumes e técnicas teatrais europeus, derivam de princípios tradicionais conservados na vida brasileira, absorvendo também aportes múltiplos, como das culturas ameríndias e africanas. Para Mário de Andrade (2002, p. 51-52), “é preciso que a gente ponha um bocado em guarda contra essa tendência natural de acreditar inicialmente português tudo que existe simultaneamente em Portugal e no Brasil. Houve influência muita, mas foi recíproca, porém”.⁴⁷

Como exemplo, podemos citar o caso das confrarias do Rosário dos pretos que, no século XVI em Portugal, contaram com o revigoramento trazido pela participação de negros livres da nação do Congo, provenientes do Brasil. O último juiz da irmandade do Convento de Jesus foi um brasileiro da Bahia, Paulino José da Conceição, conhecido como Pai Paulino, figura muito popular em Lisboa e imortalizada por Rafael Bordalo Pinheiro (Neto, 2000, p. 130). Muitos escravos, que nasceram ou viveram no Brasil, aportaram em Portugal, geralmente acompanhando os seus senhores. Na segunda metade do século XVIII e nas

⁴⁷ Como é o caso do fado, atribuído à influência brasileira.

primeiras décadas do século XIX, foram cada vez mais numerosos, conseguindo a liberdade depois da lei de 1761, que abolia o tráfico de escravos. Em quase todas as cidades portuguesas havia irmandades de negros, e algumas delas recebiam esmolas do Brasil (Neto, 2000, p. 140-141).

2.1

O culto ao Rosário

A popularidade do culto do Rosário⁴⁸ na Península Ibérica foi sem dúvida considerável, como de resto em toda Europa e América. Essa devoção, instituída por São Domingos de Gusmão, está ligada à ordem dominicana, que foi introduzida em Portugal, em 1218 (Céu, 1992, p. 27). A prática da devoção do rosário⁴⁹ consiste basicamente na reza em voz alta de um rosário, com 165 contas.⁵⁰

Em 1573, Frei Nicolau Dias publicou em Lisboa o *Livro do Rosário de Nossa Senhora*,⁵¹ onde descreve os fundamentos da confraria do Rosário de Nossa Senhora: a primeira condição para participar era o apontamento em um livro. A entrada era livre para qualquer cristão, sem obrigatoriedade de pagamento para o ingresso.⁵² Após essa inscrição, os participantes teriam que rezar, com alguma

⁴⁸ O culto era tão popular que foi tratado em inúmeros autos, por autores como Calderón de la Barca (*Auto V – As três redensões do homem, Los Encantos de la culpa e Tu proximo como a ti*), Tirso de Molina (*El Laberinto de Creta*) e Lope de Vega, cf. Céu, 1992, p. 17.

⁴⁹ Os encantados mouros do Tambor de Mina são caracterizados por usar um rosário (fio de contas) atravessado, segurando-lhe a ponta com uma das mãos, cf. Ferretti, 1992.

⁵⁰ Além de meditar também nos mistérios da fé, que se repartem em três grupos básicos de cinco integrantes cada: mistérios gozosos, dolorosos e os gloriosos, cf. Céu, 1992, p. 30.

⁵¹ No século XVI teve oito edições, que se multiplicaram no século seguinte. Nessa obra, que bem pode ser considerada como paradigma da explanação dos fundamentos teóricos e práticos do culto do Rosário, são-nos também oferecidas detalhadas informações sobre a origem do culto, sobre a fundação de Confrarias e sobre as datas da Festa do Rosário, assim como a enumeração das mercês divinas que através dessa devoção de podem obter, cf. Céu, 1992, p. 29.

⁵² A 1ª condição: “Que todos so christãos assi homes como molheres de qualquer estado & condiçam q sejam, grandes, & pequenos, possam entrar nesta sancta Cõfraria: fazendo escreuer seu nome no liuro della, em algum mosteyro da ordem de S. Domingos ...[...] E nam seram aobrigados a pagar cousa alguma nesta Confraria, nem por escriptos no liuro della” (Céu, 1992, p. 30).

frequência, um rosário inteiro,⁵³ mesmo que fosse feito em partes. Se a reza do rosário não fosse efetuada após a inscrição, seria vedada a participação do inscrito nas atividades da congregação e, por isso, não receberia o perdão dos padres.⁵⁴ A obrigatoriedade da reza do rosário poderia ser feita por terceiros,⁵⁵ inclusive para os casos de falecidos (Céu, 1992, p. 33).

Nessa confraria, portando, o culto era flexível e não possuía entraves ou discriminação para o ingresso de confrades, inclusive, dos negros que, a princípio, desde os fins do século XV, participavam ao lado dos brancos, como irmãos de culto. Aos poucos, os escravos começaram a criar suas próprias Irmandades do Rosário que, em Portugal, datam desde 1494 (Souza, 2002, p. 160). Em Lisboa, no século XVII, com o aumento da população escrava, houve também um aumento considerável de irmandades religiosas exclusivamente negras, como a Senhora do Rosário dos Pretos, do Convento de Salvador, que foi a mais conhecida e a que conseguiu os privilégios mais importantes e cobiçados, como a possibilidade de compra da liberdade mesmo contra a vontade do senhor,⁵⁶ num desígnio real (Neto, 2000, p. 129-130). A adesão de africanos às irmandades do Rosário aconteceu também na América portuguesa.⁵⁷ Serafim Leite evidencia as razões da implementação de irmandades do Rosário pelos jesuítas, em 1586: “com

⁵³ 2ª condição: “que todos os confrades depois de serem escriptos no liuro da confraria, sejam obrigados a rezar o Rosayro de nossa S. inteiro, que sam cento & cincoenta Que Marias & quinze Pater nstres hua vez na somana. Declarando que pera poderem fazer isso mais facilmente, o podessem repartir em tres partes, & rezar em tres dias, dizendo cada dia cincoenta Que Marias & cinco Pater noster. Mas os que quiserem dizer todo inteyro cada dia, Sam dinos de mayor louuor, & receberão mayor p(RO)ueito espiritual” (Céu, 1992, p. 31-32).

⁵⁴ 3ª condição: “Que se acontecer que os Confrades depois de estare escriptos no livro da Confraria, por ocupaçam, negligencia, ou descuido nam rezarem o dito Rozayro, nam encorram por ysso em peccado mortal, ou venial: mas terem somente esta pena, que a somana que o deixarem de rezar, nam serem participantes das boas obras que os yrmãos da dita confraria fizerem, nem ganharam os perdões concedidos polos summos” (Céu, 1992, p. 32).

⁵⁵ 4ª condição: “Declarando que se algum cõfrade por qualqr causa que for, fizer co q outra pessoa reze por elle, & e seu nome: o dito Rosayro lhe valha tato pera ganhar os perdões, como se elle mesmo o rezasse” (Céu, 1992, p. 32).

⁵⁶ Segundo Neto (2000, p. 130), “Logo após a Restauração, D. Joao IV reinstituiu a irmandade da Senhora do Rosário dos Pretos do Convento de São Domingos. Foram-lhe devolvidos todos os seus antigos privilégios, excepto o que constrangia os donos a vender um escravo sem poder recusar. A partir daí, os privilégios concedidos às irmandades estiveram sempre condicionados aos maus tratamentos, ou à venda que afastava o irmão para longe de Lisboa ou barra fora, na maioria das vezes para o Brasil”.

⁵⁷ Assim como ocorreu também na Espanha e em suas colônias.

o fim de promover a piedade e a instrução religiosa de índios e negros” (Souza, 2002, p. 186).⁵⁸

Em *Maria Rosa Mistica*, um dos sermões do padre Antônio Vieira, observamos que esse culto esteve associado à batalha de Lepanto (1571) contra os turcos. A vitória cristã esteve associada a Nossa Senhora do Rosário, e foi o rosário o elemento intercessor da súplica cristã. Em muitos lugares a Festa do Rosário era celebrada em 7 de outubro, data em que se comemorava o êxito na batalha (Céu, 1992, p. 16). Acerca do episódio narrado no sermão, após a vitória, os cristãos ainda passaram por percalços e momentos fantásticos em sua viagem marítima, mas foram salvos pelo mesmo método, como narra Vieira no Sermão IX Com o Santíssimo Sacramento Exposto:

A ocasião por que este dia se dedicou à solenidade do Rosário foi, como todos sabem, a vitória que o mesmo Rosário alcançou contra todo o poder otomano na famosa batalha naval do Mar de Lepanto, em que o príncipe Dom João de Áustria foi o Josué, que pelejou com a espada, o Papa Pio V o Moisés, que venceu com as orações, e a Senhora do Rosário a vara de Arão florescente, que na mesma hora da batalha, levada em procissão por todas as cidades da Cristandade, ao passo que dava vitória, ia ostentando o triunfo. Mas assim como Davi, tantas vezes vitorioso nas tempestades de sangue, se temia mais das tempestades de água: *Non me demergat tempestas aquae* — assim lhe sucedeu ao mesmo príncipe austríaco não longe do mesmo lugar, no mesmo Mar Mediterrâneo. Passando de Nápoles para Túnis com grossa armada, foi tal naquela travessa a fúria de tormenta, que os pilotos, desconfiados de todo o remédio e indústria humana, se deram por perdidos. Recorrendo, porém, todos aos socorros do céu, e invocando o católico e piedoso príncipe a sua singular patrona, e suplicando-a que, assim como lhe tinha dado vitória contra os inimigos, lha concedesse também contra os elementos, que sucedeu? Caso verdadeiramente raro, e com perigo sobre perigo e milagre sobre milagre, duas vezes maravilhoso. No mesmo ponto cessou a tempestade, mas não cessou o perigo. Cessou a tempestade, porque subitamente ficou o vento calmo e o mar leite; mas não cessou o perigo, porque o galeão que levava a pessoa real, sendo o mais forte e poderoso vaso de toda a armada, visivelmente se ia a pique. Tanta era a força da água que nele tinha entrado, e sucessivamente ia crescendo e dominando já as primeiras cobertas. As bombas, os baldes, os gamotes, e até os capacetes dos soldados, com que todos trabalhavam, nada bastava para vencer, nem ainda igualado golpe da corrente, que sem se saber por onde, os ia alagando. Já se vê quais seriam neste último aperto as vozes e clamores de toda aquela multidão militar e marítima, não havendo quem não chorasse mais a perda de tamanha e tão importante vida que a desgraça e naufrágio das próprias. Mas a

⁵⁸ Segundo Souza (2002, p. 187), “Patricia Mulvey estudou nos arquivos de Lisboa 165 compromissos de irmandades de ‘homens pretos’ na América portuguesa, sendo dois do século XVI, sete do século XVII, e o restante distribuído entre os séculos XVIII e XIX. Dessas irmandades, 37% estavam localizadas na Bahia; 32% em Minas Gerais; 18% no Rio de Janeiro; 12% em Pernambuco e os 11% restantes espalhados pelo Nordeste, por São Paulo e pelo Rio Grande do Sul. Do total de irmandades estudadas, 86 eram dedicada a Nossa Senhora do Rosário e 68 mencionavam a origem étnica de seus componentes”.

soberana Rainha e Senhora do mar não sabe fazer mercês imperfeitas. Assim como tinha cessado a tempestade do vento, assim cessou a da água, que já rebentava pelas escotilhas. Achicaram de repente as bombas, o galeão no mesmo momento ficou estanque, e de alagado e quase sepultado, surgiu ou ressurgiu boiando sobre as ondas. De que modo, porém? Aqui foi a segunda e maior maravilha, então não conhecida, nem imaginada a causa, mas depois que chegaram ao porto, vista de todos com admiração e assombro.

Com a força da tempestade tinha-se aberto um rombo junto à quilha da nau, por onde a borbotões entrava o mar, quando um peixe do mesmo tamanho, por instinto da poderosa mão que o governava, se meteu pela mesma abertura, de tal sorte ajustado ou entalhado nela, que, sem poder tornar atrás nem passar adiante, cerrou totalmente aquela porta — que com razão se podia chamar da morte — e tanto que não entrou mais água, foi fácil lançar ao mar a que estava já dentro. Assim se vê hoje pintado em Nápoles, e pendente ante os altares da Virgem Santíssima, o retrato de todo o sucesso: a tempestade, o galeão naufragante, e o peixe que o salvou atravessado, em perpétuo troféu e monumento do soberano poder e nome de Maria, como Senhora, não só do mar, mas de quanto sobre ele navega ou dentro nele vive. [...] por isso todos os que vivem, ou sobre as águas do mar, ou debaixo delas, louvam e devem louvar a Senhora do mar, como no nosso caso. Os navegantes, porque os livrou do perigo, e os peixes, porque se serviu de um deles para os livrar; os navegantes, porque os salvou da morte, e o peixe, porque por meio da sua morte lhes salvou a vida. [...] Finalmente, o Rosário foi a maior invenção da Senhora, e esta a invenção mais galharda do seu Rosário. (Vieira, 15-dez., 2012, p. 9-11)

2.2 A pirataria

Estima-se que, no início do século XVI, em Portugal, 60% dos escravos eram negros e 40% eram muçulmanos. A quantidade dos escravos islamizados foi gradualmente diminuindo em função do abandono das praças no Norte da África e pela dificuldade de captura de escravos muçulmanos, já que os escravos negros eram mais baratos e ocasionavam menos riscos, pois não era necessário guerrear para obtê-los. Apesar disso, o afluxo de escravos muçulmanos continuou, pois ainda havia algumas esparsas expedições nas costas da África, além da pirataria, que continuava a fornecer novos contingentes. Entretanto, o contrário também acontecia, já que os navios muçulmanos atracavam, pilhavam, e levavam cristãos para o mercado de Argel. Por isso, a ordem dos Trinitários, no século XVI, era especializada no resgate de portugueses prisioneiros, e os escravos muçulmanos eram utilizados como moeda de troca (Neto, 2000, p. 33).

A influência da pirataria (dos corsários), assim como o tema dos degredados e náufragos aqui citados, é relevante na medida em que se sabe que a pirataria e o

curso foram, durante séculos, importantes meios de circulação de artigos e ideias. A pirataria era um procedimento considerado autônomo, sem proteção legal, enquanto o corso era financiado e legalizado pelos governos. Porém, a fronteira que separa piratas de corsários é tênue: pois que se apresentam como personagens quase similares que abordavam e pilhavam navios, praticavam violência contra as tripulações, investiam contra áreas costeiras, saqueando e fazendo vítimas. Não raro, os corsários praticavam também pirataria, quebrando acordos ultramarinos, inclusive com o consentimento de seus governantes.

No livro *Utopias piratas* (2001), Peter Lamborn Wilson faz um levantamento do modo de vida pirata durante os séculos XVI e XVII, considerando a pirataria como forma de resistência social, a partir das diferenças entre duas religiões-civilizações: a Europa cristã e o Islã. O pirata era considerado um indivíduo que “estava em guerra contra o mundo”, inimigo de sua própria civilização. Para Wilson, nesse período, milhares de cristãos europeus converteram-se ao islamismo, em proporção muito superior à dos muçulmanos que percorreram o caminho inverso, e seu trabalho investiga as possíveis causas de tal fenômeno:

Do final dos anos 1500 até o século XVIII, milhares de europeus – e europeias – se converteram ao islamismo. A maioria vivia e trabalhava em Argel, Túnis, Trípoli, e na região de Rabat e Salé, no Marrocos – conhecidos como estados da costa da Barbária. (Wilson, 2001, p. 15)

Para o autor, naquele momento, o Islã possuía uma sombra positiva que motivava a conversão de cristãos em muçulmanos devido ao imaginário vigente. Nesse sentido, a pirataria tem papel fundamental, segundo ele, como responsável pela conversão de milhares de europeus ao islamismo, no período entre 1500 até o século XVII. Esses ex-cristãos optavam pela conversão, por exemplo, pelas melhores condições de trabalho e distribuição de lucros existentes no universo pirata, bem diferente do tratamento encontrado nas marinhas oficiais europeias, onde eram praticamente escravizados.⁵⁹ Nessa época a Europa cristã ainda estava em guerra com o islã. As cruzadas, apesar de já estarem mais escassas, não tinham

⁵⁹ A intenção é relacionar posteriormente o exercício da pirataria marítima com o universo da pirataria contemporâneo, como forma de acessibilidade aos bens restritos e reelaboração dos mesmos.

ainda terminado e o último reino mourisco na Espanha, Granada, não sucumbiu à Reconquista senão em 1492, e a última insurreição moura na Espanha ocorreu em 1610. O Império Otomano se expandia cada vez mais, utilizando o Mediterrâneo para suas investidas guerreiras, e assim o turco passa a ser o muçulmano de qualquer origem. O mar torna-se o cenário para uma espécie de “guerra santa” naval (Wilson, 2001, p. 18).

A pirataria foi considerada pelo autor um dos principais caminhos para a conversão dos cristãos europeus, que eram designados pelo termo “renegados”: “apóstatas, vira-casacas, traidores” que engrossavam as fileiras inimigas, atacando e pilhando os navios europeus e, pior, haviam traído a religião na qual tinham se batizado. Segundo Wilson, os motivos atribuídos para a troca de religião eram quase sempre baixos, como a cobiça, o ressentimento e a vingança. É interessante notar também que o contrário, a conversão de um muçulmano ao catolicismo, era muito mais difícil de acontecer, ou seja, mais cristãos viraram “turcos” que o contrário; assim sobre o período estudado no livro (séculos XVI à XVIII).

Além disso, o autor também oferece informações provocadoras aos estereótipos amplamente difundidos acerca do assunto, delineando o personagem pirata com contornos libertários, vivendo de uma forma alternativa ao *status quo*, em contraposição à imagem clichê amplamente difundida que os encerra no papel de ladrões e homicidas. Wilson demonstra que esses piratas desenvolveram uma “rede de informações” que se estendia sobre o planeta. Essa rede era formada por ilhas, que funcionavam como esconderijos onde os navios podiam ser abastecidos com água e comida, e os resultados das pilhagens podiam ser trocados e vendidos. Algumas dessas ilhas hospedavam “comunidades intencionais”, mini-sociedades que conscientemente viviam fora da lei. Sua conclusão é que “a heresia é um meio de transferência cultural” e “meio de resistência social”. Isso porque essa mesma rede permitia que ideias de uma cultura cruzassem outras culturas e, frequentemente, isso se configurava segundo os padrões da época, sob a forma herética.

Especulamos que os navegadores do século XVII compartilhavam mais do que os segredos de um ofício – eles podem ter compartilhado de certas idéias clandestinas também: a idéia de democracia, por exemplo, ou, por falar nisso, a idéia de liberdade espiritual, de ficarem livres da “civilização cristã” e de todos os seus mistérios. (Wilson, 2001)

Assim, segundo Wilson, apesar da informação ser omitida da historiografia oficial, a pirataria foi um importante movimento, um mecanismo frequentemente utilizado por e contra os governos oficiais, operando no comércio mundial marítimo e, por isso mesmo, um importante meio de circulação de informações, ideias e técnicas. Além disso, era também responsável por um hibridismo, ao colocar em contato membros de diferentes nações e religiões.

As descobertas marítimas impulsionaram a transferência da pirataria do Mediterrâneo para o Atlântico. Neste oceano, foi significativa a presença de piratas franceses, holandeses e ingleses. Os franceses foram os primeiros a investir contra o litoral do Brasil e por vezes se aliaram aos indígenas contra os portugueses, chegando a fundar a França Antártica na Baía de Guanabara, em 1550, e a França Equinocial no Maranhão, no início do século XVII. Os holandeses também tiveram uma grande influência, invadindo Pernambuco e lá se fixando por muitos anos a partir de 1630 e no Maranhão, em 1641. O curso dos ingleses também atuou no litoral, mas de forma mais episódica (Vainfas, 2000, p. 488-489).

Esse contexto marítimo é um cenário importante no imaginário de algumas manifestações brasileiras tradicionais, como acontece na Chegança Almirante Tamandaré. A encenação aglomera inventivamente lugares distintos: as ruas e praças se transformam no palco de uma viagem naval, e as cenas se desdobram entre os portos, as ondas, o tombadilho da nau ou a praia.

2.3

As confrarias de negros

No Brasil, no contexto colonial, o catolicismo foi se moldando em torno das irmandades, que assumiram responsabilidades religiosas como a construção de igrejas e a contratação de padres.⁶⁰ Para Caio César Boschi, as irmandades foram uma “força auxiliar, complementar e substituta da Igreja”, no século XVIII. (Souza, 2002, p. 183). A prática do catolicismo, dessa maneira, se caracterizou por uma influência devocional barroca, marcada pela grandiosidade das

⁶⁰ Havia inúmeras dificuldades para a construção de igrejas em todo território, além da insuficiência de sacerdotes, dispersos por grandes extensões territoriais.

manifestações exteriores da fé, pelo culto aos santos e pela pompa das procissões e festas, que agregavam características sagradas e profanas.

As irmandades eram separadas por categorias raciais e sociais, conforme a cor da pele e o lugar na hierarquia social. As irmandades leigas de *homens pretos*⁶¹ estavam organizadas em torno da devoção de alguns santos da preferência dos africanos e de seus descendentes, e conferiam uma relativa autonomia de manifestação religiosa aos negros, na medida em que gozavam da aprovação dos senhores e da administração colonial. Dessa maneira, os escravos encontravam-se inseridos na organização social da América portuguesa, desfrutando, a partir das irmandades, de um espaço socialmente instituído para práticas de encontro, organização, solidariedade e diversão. Dessa maneira, as irmandades tiveram importante função, com particularidades próprias e fins variáveis, como, por exemplo, uma garantia de acolhimento na morte⁶² ou na doença e a conquista da liberdade. Eram nelas também que se organizavam as comemorações de datas religiosas, podendo haver a presença de elementos culturais africanos. Além disso, por meio delas os negros vislumbravam alguma mobilidade social, na medida em que os que delas participavam conseguiam maior integração e aceitação na sociedade que os subjugava. Porém, paralelamente, também funcionavam como um braço do poder colonial,⁶³ pois estavam identificadas com a política colonizadora europeia, e por meio delas era possível também exercer algum controle (Souza, 2002, p. 185).

As irmandades funcionavam como espaço de convivência entre os poderes públicos, privados, eclesiásticos e os grupos de africanos e seus descendentes. Para Souza (2002),

Configuravam, dessa forma, espaços de junção, não disjunção, entre escravos, forros, negros livres, e os senhores e administradores da sociedade colonial, sendo

⁶¹ No Brasil, na virada do século XVIII para o XIX, 80% dos negros faziam parte de, pelo menos, uma irmandade (Souza, 2002, p. 189).

⁶² Segundo Souza (2002, p. 186), esse era um elemento de suma importância para os escravos, devido à importância do culto africano aos ancestrais. Assim, havia uma grande preocupação com enterros, evidenciada nas pequenas contribuições dadas pelos escravos para esse fim, todos os anos.

⁶³ Enquanto as classes dirigentes enxergavam a divisão por nações como manutenção das rivalidades entre os negros oriundos de diferentes etnias, do ponto de vista dos negros ela permitia a manutenção das diferenças ideológicas entre eles, dificultando um controle social mais rígido, cf. Souza, 2002, p. 187-188.

especialmente propícios para o desenvolvimento de produtos culturais resultantes do encontro desses diversos grupos. (Souza, 2002, p. 233)

Dessa maneira, as irmandades eram, entre outros movimentos, responsáveis pela preservação e transformação de tradições, pela recriação de laços e identidades comunitários desfeitos com o tráfico e a escravidão, pelo surgimento de novas hierarquias e pela inserção do negro no mundo colonial.

Nesse contexto, as festas funcionavam como um importante elemento, pois encenavam esses movimentos e exibiam suas alteridades. Nelas, como dissemos, muitos elementos tradicionais da cultura africana foram preservados e ressignificados, muito também por conta de um desconhecimento da cultura dominante que apreciava o exotismo das manifestações, mas que muitas vezes não as entendia em suas complexidades. Eram capazes, inclusive, de promover uma espécie de ruptura temporária e permitida da ordem instituída.

Até o século XIX, tanto na Europa quanto na América, essas confrarias negras eram parte integrante das procissões religiosas, onde também inseriam divertimentos próprios (considerados profanos), cantavam e dançavam ritmos tipicamente africanos, acompanhados de instrumentos e indumentárias tradicionais, apesar da contrariedade do poder real e do clero, como é o caso da grandiosa procissão de Corpus Christi em Lisboa, realizada entre os séculos XVIII e XIX⁶⁴ (Neto, 2000, p. 144). No Brasil, as celebrações podiam, em alguns casos, ser executadas dentro das igrejas (Souza, 2002, p. 160), convivendo com as folias portuguesas, que percorriam as ruas recolhendo doações para a realização das festas de santos padroeiros. Num dos decretos reais, encontramos:

Eu el-Rey faço saber que os homens pretos e escravos da confraria de Nossa Senhora do Rosário de São Salvador desta cidade me representarão [...] alvará para que pudessem com suas vestes e Imagem da mesma senhora tirar esmolas aos Domingos pellas ruas por serem pobres e sugeitos e não terem com que mais propriamente poder selebrar os cultos divinos e que seus senhores lho prohibião e sugeitavão com que totalmente se hia atinuando sua boa devoção e não se conseguia tempo prezente sendo-lhe permitido nos dias refferidos por dizerem lhe faltavão em seu serviço [...] 1702 (mas havia um alvará semelhante em 1688. IAN/TT, CHANCELARIA DE D.PEDRO II – Officios e Terras. Liz 44, Folio 287. Irmandade Nossa Senhora dos Pretos, de São Salvador, 1702). (Neto, 2000, p. 141)

⁶⁴ Segundo Neto (2000, p. 141), “Ainda no século XX, em Moncorvo e Carviçais, as irmandades locais do Rosário faziam acompanhar as procissões duma “dança dos pretos”, executada por alguns brancos, com a cara pintada de negro, como reminiscência de um passado cujas raízes se esvaneceram”.

Segundo Neto (2000), a partir de documentos iconográficos e escritos, analisados dos séculos XIV ao XIX, é possível afirmar que em Portugal os africanos eram muito apreciados pelas suas qualidades de instrumentistas. Inclusive, eram raras as manifestações religiosas ou profanas – procissões, entradas reais, touradas ou festas paroquiais – em que não houvesse sua participação.⁶⁵ Algumas das principais casas nobres, como a dos Duques de Bragança, contavam com um contingente de escravos destinados a animar as festas e era prática corriqueira que alguns municípios os alugassem para participar das procissões (Neto, 2000, p. 103). Em 1739, era assim descrita uma festa:

[...] não se vio festa tão pacifica com tanto estouro: houve carretilhas de minuete, e muitos descantes no sitio, porque a huã parte os pretos do Rosário com viola, gral, e rebecca, que fazião hu bem concertada dissonância, cantando o berrante pelo Cumbe [...] pois tocavão entre si ao mesmo tempo pandeiros, pedras, aranhol, viola de taboa, reveca de coco, assobio, berimbau, e cascaveis, e este mixto fazia hum tal desconcerto, que quando aquillo era na Povia, que fará no inferno! Enfim esteve grave a festa, mas Deos nos livre dela para o anno. (Neto, 2000, p. 169)⁶⁶

Os negros também integravam as cerimônias de exaltação do poder real, o que evidenciava o poder do império português sobre territórios longínquos, incrementando o espetáculo com o exotismo. Numa de suas cantigas, explicitavam a reação dos brancos e o seu juramento e fidelidade à igreja e ao soberano:

Toro os pletos q há em Blaga/ que Sá huns fessa que alegla/ por ser fessa do Sior/
Vaya vaya risorfa/ que os blanco pasma/ ver que toca os pletio, e as neglas baya/
[...] Toro os pletio siolo/ que He teu Vassáro/ baya, canta, toca y farta/ que he seu
regáro/ E vosso pletia canta/ vozo faça cabriola/ e vozo siolo Monarca/ manda que
estos neglos toca [...] Ea sióro Rey/ vozo me mandá/ pla que eu as seus servo
(Neto, 2000, p. 148)

⁶⁵ Tocando *chamarela*, *sacabuxa* ou *timbale* e outros instrumentos musicais.

⁶⁶ Também ver em 9 Referências, “Folhetos...”, 1730.

Era comum que exibissem a figura de um rei em suas apresentações,⁶⁷ como em Vila Viçosa, em 1639, onde:

[...] se faziam muitas festividades, em que entrava a Confraria da Senhora do Rosário dos Pretos, havendo rei e rainha. *E, como o negro rei era sempre dos escravos do serviço de Palácio*, faziam muito festejo a cavalo, correndo patos, dando muitas carreiras por serem nisso destros, mandando-lhes aquele Príncipe Excelentíssimo dar a todos grandioso banquete. (Neto, 2000, p. 148, grifo meu)

No Brasil, assim como em outras regiões da América Latina,⁶⁸ as danças de corporações negras, embora não atingissem o desenvolvimento e importância que tiveram em Portugal, também se apresentavam em datas festivas, dançando e cantando, até o século XIX. Em São Paulo, em 1739, a dança dos sapateiros foi aplaudidíssima (Meyer, 1995, p. 76). Em 1760, na Bahia, por ocasião do casamento de D. Maria, houve “a dança dos oficiais de cutelaria e carpintaria asseadamente vestidos com farda mourisca” (Romero apud Andrade, 1959, p. 102). As solenidades oficiais atingiram seu ápice de organização e importância no século XVIII,⁶⁹ com o objetivo de se igualar às da corte portuguesa, numa grande disputa entre os diversos centros urbanos ao executarem as ordens régias (Meyer, 1995, p. 18).

Muitas vezes, os senhores pagavam as contribuições de seus escravos e tinham que aceitar sua ausência quando estivessem executando compromissos da

⁶⁷ A força simbólica do rei está presente na eleição de reis, no interior das irmandades, geralmente era acompanhada da escolha de pessoas que assumiam uma série de outros cargos, compondo uma corte festiva, com títulos que remetiam às cortes europeias e às cortes africanas (cf. Souza, 2002, p. 208). Esse foi um costume presente também em Portugal, como vemos na *Descrição de Vila Viçosa*, Lisboa, IN-CM, 1982, p. 28-29, em Neto, 2000, p. 147-148: “Nas confrarias negras de Lisboa, como ainda hoje no Brasil, tinham o costume de eleger um negro da sua ‘nação’, a quem davam o título honorífico de rei”. Os congos-angola eram os mais agarrados a essa tradição, cuja existência em Portugal remonta às primeiras décadas – se não antes – do século XVII, quando os bantos reforçam a sua posição numérica e cultural. Deve-se a Antonio de Oliveira de Cadornega a primeira descrição de uma festa religiosa na qual participa a confraria do Rosário e em que é confirmada a presença de um rei e de uma rainha. Para Souza, a figura dos reis e de sua corte tornavam as festas ritos de inversão.

⁶⁸ Em Cuba, em 1573, na Procissão de Corpus, se obrigava que “sastres, carpinteros, zapateros y herreros e calafates saquen invenciones e juegos” (cf. Meyer, 1995, p. 76).

⁶⁹ No século XVIII, no Brasil, havia uma tentativa de emulação entre as capitais, presente também nas festas, principal exteriorização dessa postura. Nesse período, enquanto Salvador, na Bahia, deixava de ser a capital do país, conservando embora riqueza e prestígio, o Rio de Janeiro precisava se afirmar como sede administrativa da colônia, no Estado da Guanabara, e Minas Gerais ia estabelecendo sua importância pelo ouro de seu subsolo; a relação entre essas regiões era competitiva e, de certa maneira, envolviam a administração pública e a organização de suas festas.

irmandade. Antonil, jesuíta italiano que viveu no Brasil nos fins do século XVII, escreveu:

Negar-lhes totalmente os folguedos, que são o único alívio de seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e do orago da capela do engenho, sem gastos dos escravos, acudindo o senhor com sua liberdade aos juizes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho. (Souza, 2002, p. 191)

Os senhores tinham direitos e controle sobre os corpos e trabalho dos escravos. As festas eram encaradas por alguns dirigentes a partir da tolerância, como sendo um instrumento para a manutenção da estabilidade social, na medida em que eram vistas como uma espécie de válvula de escape para a dura vida cotidiana dos escravos e, assim, permitiria que as tarefas fossem retomadas com mais vigor. Por outro lado, havia os que pregavam a repressão a qualquer ajuntamento de negros, principalmente aqueles que contavam com tambores e danças,⁷⁰ pois os consideravam perigosos, na medida em que esses espaços eram tidos como propícios para sublevações (Souza, 2002, p. 228). Assim, as festas podiam tanto ser reprimidas ou eliminadas, como agentes provocadores de desordem, mas eram também apreciadas em suas exibições públicas, apreciadas por seu exotismo.

A chegada da família real no Rio de Janeiro, em 1808, promoveu um processo de transformações que culminou na depreciação das tradições da sociedade colonial, tomadas como retrógradas e incompatíveis com os contornos da presença da Corte portuguesa (Meyer, 1995, p. 247). Dessa maneira, em 1817, por exemplo, assim como em outros momentos da história, os peditórios de negros ao som de tambores foram proibidos, por ordem do príncipe regente.

⁷⁰ Cujos significados eram impermeáveis aos agentes da sociedade colonial.

2.4

Os escravos islamizados

O tráfico negreiro foi responsável por introduzir em terras brasileiras escravos islamizados a partir do século XVIII, principalmente na Bahia, que progressivamente foram se espalhando por outras regiões, como Alagoas, Sergipe, Pernambuco e Rio de Janeiro. Provenientes principalmente da região do Sudão Central (equivalente ao Norte da Nigéria), os haussá eram o principal grupo traficado, mas também aqui aportaram, à força, cativos de Gurma, Borgu, Borno e Nupe, categorizados genericamente a partir de pressupostos religiosos como malês.⁷¹ Grande parte desses homens escravizados advinha das disputas político-religiosas entre facções islâmicas: eram prisioneiros de guerra.⁷² Geralmente, os malê possuíam uma educação inigualável, sabiam ler e escrever em árabe, o que os destacava, inclusive, de seus senhores.

A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo Islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à de grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semianalfabetos na maior parte. (Freyre, 1980, p. 299)

Foi associado aos haussá o comando em diversos levantes escravocratas, realizados em nome de Alá, como os ocorridos na Bahia⁷³ no início do século XIX. É notório que exerceram uma grande influência sobre nagôs e jejes, ainda na África, cujas características foram sendo mescladas em práticas culturais sincréticas que se estenderam no Brasil para os cultos religiosos⁷⁴ aqui praticados.

⁷¹ Segundo Ribeiro (2011, p. 145), “É interessante notar que esses negros, ao entrar no navio, fizeram questão de afirmar ‘eu, muçulmano’ e não, ‘eu, malê’, reforçando a ideia de que essa nomeação era rejeitada pelos negros islamizados”.

⁷² Em 1804, o califa haussá Usuman du Fodio, da étnia fulâni, declarou uma Guerra Santa (*Jihad*), contra outros reinos haussás islamizados, que misturavam o culto ao Profeta com práticas animistas (cf. Reis, 2003, p. 73). Desse embate foram feitos prisioneiros de ambos os lados, que foram vendidos aos traficantes de escravos e embarcados nos navios negreiros para o Brasil. A maioria era do sexo masculino, pois raramente mulheres eram feitas prisioneiras de guerra (cf. Ribeiro, 2011, p. 141).

⁷³ Ocorreram em 1807, 1809, 1814, 1815, 1816 e também mais tarde, nas rebeliões conhecidas como nagôs, em 1826, 1827, 1828, 1830 e 1835.

⁷⁴ Percebemos sua influência em termos do vocabulário, em roupas e em práticas culturais. Para Arthur Ramos (1951, p. 332-333), “o islamismo dos negros malês do Brasil sempre esteve eivado das práticas religiosas africanas”, [...]... “Adoravam Alá, Olorun-uluá (sincretismo de Olorum dos Yorubá e Alá) e Mariana (mãe de Deus)”.

Foram considerados exímios estrategistas, o que se reflete, por exemplo, na escolha das datas para execução dos planos de revolta, normalmente em dias de festividade religiosa, quando os distritos, senhores e população estavam com suas atenções voltadas para os festejos, o que permitiria aos levantes uma maior eficácia. A primeira rebelião haussá conhecida data de 1807,⁷⁵ e foi marcada para estourar durante as celebrações de Corpus Christi, um dos momentos do calendário litúrgico mais festejados pelo catolicismo no Brasil. Em Alagoas, na cidade de Penedo,⁷⁶ também foi marcado um levante para o dia de Natal, em 1815. Além disso, também como estratégia, negros livres e escravos islamizados trocavam informações escritas em árabe sobre esses levantes, entre os quilombos e as senzalas. Por isso, os negros muçulmanos eram tidos como “os mais inclinados à aventura da fuga, ao movimento, à rebeldia contra os senhores brancos” (Freyre, 1967, p. 131-132).

Durante o governo do Conde dos Arcos (1810-1818)⁷⁷ um grupo de malês teria fugido da Bahia para a região de Alagoas e Sergipe. Nesses estados, alguns levantes também foram organizados, como em 1815, quando Tollenare descreve: “Tem havido algumas revoltas pelo mato; fala-se de um desembarque operado nas costas de Alagoas” (Soares e Mello, 2006, p. 16). Naquela região, parte da população possuiu ancestralidade muçulmana direta, fazendo com que e que as primeiras gerações de descendentes brasileiros tivesse contato com narrativas, mitos e ritos provenientes do contexto muçulmano na África, da migração forçada e das mesclas ocorridas no continente americano. Segundo Soares e Mello (2006), foram três os principais folcloristas que registram traços das tradições muçulmanas no estado do Alagoas, entre os séculos XIX e XX: Theo Brandão

⁷⁵ Segundo João José Reis (1986, p. 72-76), os revoltosos tinham como objetivo tomar o poder da cidade e instalar o governo haussá, além de incendiar a casa da Alfândega e uma igreja (em Nazaré). O levante se estenderia para Pernambuco, tencionando formar um grande reino haussá no Brasil.

⁷⁶ A cidade de Penedo fica às margens do rio São Francisco, bem na divisa entre Sergipe e Alagoas, distante apenas uma hora e meia das cidades de Itabaiana e de Laranjeiras. A planejada rebelião de Penedo datava de 1815 e contou com um grupo de escravos locais, alguns egressos dos movimentos de 1807, 1809 e 1913-14, o que corrobora a hipótese de que existiriam haussás entre escravos islamizados de Penedo. Esses escravos poderiam ter sido traficados para a região (com o objetivo de exploração de seu trabalho nos engenhos e fazendas) ou poderiam ser fugitivos dos levantes ocorridos na Bahia. Porém, os próprios senhores poderiam tê-los vendido a baixo preço, por serem indesejáveis, por serem fonte de problemas, por sua característica insubordinação. Assim, fica evidente existir uma rota comercial que conectava Penedo (Alagoas), Pernambuco e Salvador, na Bahia.

⁷⁷ Período em que aconteceram três revoltas e uma grande conspiração haussá.

(1907-1981), que no livro *Folguedos Natalinos*, descreve a “Guerra dos Mouros” encenada por uma Chegança, que para ele evidenciaria a presença mitificada do islã nas festas populares do folclore alagoano; Abelardo Duarte (1900-1992) que no livro *Negros muçulmanos nas Alagoas: os malês*, descreve uma rebelião em 1815⁷⁸ liderada por um grupo de muçulmanos em Alagoas; e Alexandre José de Mello Moraes Filho (1844-1919), que publicou uma crônica em *Festas e tradições populares do Brasil*, onde descreveu a Festa dos Mortos, realizada por escravos islamizados. Assim, as autoras selecionam dados provenientes de situações e temporalidades diversas: uma rebelião no século XIX, acerca do Islã negro trafegado pelo Atlântico e que aporta no Brasil; uma festa popular no século XX, que encena a presença do Islã no contexto do universo religioso português medieval e uma cerimônia na virada do século XIX para o XX, cuja procedência remonta tradições tipicamente muçulmanas. Essas diferentes instâncias culturais se entrecruzaram no cotidiano alagoano (e por que não dizer nordestino), através dos povos islamizados e de seus descendentes, que certamente também participavam não apenas das revoltas e ritos fúnebres próprios, mas certamente também das comemorações coletivas, como os folguedos natalinos, como forma de dissimular a religião que professavam, pelo contexto religioso a que foram submetidos.

Isso porque, segundo a proibição instituída pelo artigo 276 do Código Penal de 1830, estava vetado “celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião, que não seja a do Estado” (Ribeiro, 2011, p. 142). Assim, no Brasil do século XIX, as salas de reuniões muçulmanas (*majlis*), assim como aconteceu com os terreiros dos cultos pagãos africanos, eram veladas e afastadas dos grandes centros populacionais, devido à perseguição religiosa. Dessa maneira, os *majlis*⁷⁹ não tinham a aparência exterior de mesquitas, mas preservavam em seu interior as tradições muçulmanas em solo brasileiro, principalmente a partir da figura do *alufá*, ou sacerdote, escolhido por conhecer o árabe e os preceitos do Corão.

⁷⁸ Foi através da obra de folcloristas e antropólogos que os acontecimentos de 1815 ficaram conhecidos: Étienne Brasil, Raimundo de Nina Rodrigues, Luiz Vianna Filho, Alfredo Brandão, Gustavo Barroso e Waldemar Valente.

⁷⁹ Algumas ruínas dessas casas ainda hoje mostram em suas paredes internas as inscrições do Alcorão em árabe, coisa que é comum hoje ser vista em mesquitas, isso segundo Ribeiro (2011, p. 142).

As comunidades islâmicas podiam ser encontradas, pelo menos, no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, como elucida o imã Abdurrahman al'Baghdadi, que esteve no Brasil por três anos, entre 1866 e 1869, quando traçou um panorama das comunidades muçulmanas brasileiras com que teve contato, descrito numa espécie de diário: em *Deleite do Estrangeiro em Tudo o que É Espantoso e Maravilhoso*,⁸⁰ o imã descreve a situação de negros e índios no país, numa visão alternativa sobre a escravidão e o islamismo no período imperial. Segundo Paulo Daniel Farah:

Redigido em árabe, turco otomano, persa, francês, grego, português e tupi (todos em caracteres árabes), em uma linguagem rebuscada e poética – o que atesta o multilingüismo e a formação literária do imã –, o texto retrata o cotidiano da escravidão nas principais cidades brasileiras em meados do século XIX, o que permite levantar novas questões a respeito da história social do regime escravista no Brasil. O documento ajuda ainda a compreender o processo por meio do qual as autoridades religiosas – neste caso, Al-Baghdádi – tentam promover uma mediação entre o Islã e a realidade cultural brasileira. Constitui uma fonte de informação não só histórica, mas também geográfica, antropológica, religiosa e literária sobre o Brasil, a África, os árabes e os otomanos. (Farah, 2008)

Nascido em Bagdá, Al'Baghdadi chega “inesperadamente” ao Brasil a serviço do Império Otomano, já que o destino de seu navio seria Barsa, mas uma tempestade altera os rumos da viagem. Ele aporta então no Rio de Janeiro, em setembro de 1866,⁸¹ onde foi abordado, ainda no porto, pela saudação muçulmana “As-salámu, 'alaykum”. Ali, descobre uma comunidade organizada e praticante, que mantinha, inclusive, partes do Alcorão em árabe. Segundo Ribeiro (2011):

Al'Baghdadi observou que esses muçulmanos do Rio de Janeiro praticavam costumes que diferiam dos pregados pelo islã, e atribuiu isso à influência de um tradutor árabe-português que, por ser judeu, intencionalmente passava os ensinamentos de forma incorreta. Esse tradutor, por ser conhecedor do árabe, foi tido pelos malê como árabe, tendo lhe sido solicitado que lhes ensinasse sobre o Alcorão, tarefa que aceitou, mas com más intenções, chegando a cobrar financeiramente daqueles que quisessem aprender sobre a religião islâmica. Al'Baghdadi foi insistentemente convidado pelos muçulmanos do Rio para permanecer com eles e ensinar-lhes sobre o Alcorão, como se pode ver nesse trecho do diário: “Ó mestre resoluto, nós não queremos bens passageiros nem pedimos proteção ou prevenção, apenas queremos aulas nesta correta religião. Nós acreditávamos que éramos os únicos muçulmanos no mundo, que estávamos na via clara e que todos os brancos pertenciam às comunidades cristãs até que, por dádiva de Deus, o sublime, nós o vimos e soubemos que o reino do Criador é vasto e que o

⁸⁰ Traduzido para o português por Paulo Daniel Farah.

⁸¹ Trinta anos após o último levante malê na Bahia.

“mundo não é uma terra desolada, mas repleta de muçulmanos. Não nos prive da instrução nessa religião”. (Ribeiro, 2011, p. 146)

Além do hibridismo inevitável, com o objetivo da manutenção dos preceitos muçulmanos em terras brasileiras (mas que também os transformava), a rixa entre cristãos e muçulmanos ainda era uma realidade no século XIX, e torna-se evidente em passagens do diário do imã, como quando é aconselhado a evitar usar os trajes típicos de sua cultura ao passear pela cidade: “Se você usar seus trajes, nós não poderemos mais ir a sua casa, e sua utilidade se esvairá, pois se os cristãos souberem que você é muçulmano hão de imaginar o mesmo de nós” (Ribeiro, 2011, p. 146). Nessa mesma passagem, a rebelião de 1835 é trazida para exemplificar a conversão ao catolicismo dos sobreviventes, quando “os muçulmanos renegaram sua religião por temer retaliações”, mas continuaram seguindo os preceitos islâmicos dissimuladamente, evidenciando que o sincretismo não aconteceu apenas entre as práticas africanas, mas também com mesclas com as manifestações católicas. Dessa maneira, os filhos dos muçulmanos eram batizados, os mortos eram enterrados sem serem lavados e voltados à Meca, por exemplo, para escamotear a verdadeira crença e proteger aqueles que a professavam, sob o risco de morte, exílio ou prisão no caso de serem descobertos (Ribeiro, 2011, p. 146).

Após sua estada no Rio de Janeiro, o imã é convidado para ir a Salvador, onde permanece por cerca de um ano após ter percebido uma maior necessidade de sua presença. Havia ali um grupo maior de muçulmanos,⁸² além de um sincretismo mais acentuado entre as práticas islâmicas e as de outras culturas religiosas, o que garantia uma aceitação social maior dos muçulmanos na comunidade católica. Al’Baghdadi atribui a busca dessa aceitação para o fato de muitos descendentes converterem-se ao catolicismo, atraídos também pelas festas e músicas características dessa manifestação religiosa. Depois de sua temporada

⁸² Segundo Ribeiro (2011, p. 143): “Escravos livres, conhecedores do Alcorão, eram vistos pregando a religião do Profeta na cidade de Salvador, em locais como o Beco da Mata-Porcos, na Ladeira da Praça, no Cruzeiro de São Francisco, perto de igrejas e mosteiros católicos. Nessas pregações, faziam propaganda contra a missa católica, dizendo que a veneração de santos era o mesmo que “adorar um pedaço de pau” e opondo seus rosários aos rosários católicos (cf. Freyre, 1980, p. 310-311).

orientando os muçulmanos baianos, o imã foi convidado pela comunidade islâmica de Pernambuco, onde ficou por seis meses.

A permanência de Al'Baghdadi é um importante fator de análise dessas comunidades porque nos dá uma dimensão da influência e do trânsito do pensamento islâmico durante o período da escravidão, fato pouco discutido pelos especialistas no assunto. Como sabiam ler e escrever, é certo que suas informações circulavam em textos que vão além da oralidade. O relato do imã ultrapassa a visão difundida que se atém apenas na sua presença e na sua liderança em algumas revoltas, já que há raríssimos resquícios desse diálogo interregional, que existiu, de fato, entre os membros da religião de Maomé.

Além disso, é curiosa a relação que o imã faz entre as conversões ao catolicismo por parte dos descendentes às festas coloniais brasileiras. Em grande parte do Brasil, as representações alegóricas do mundo islâmico já figuravam em muitos festejos, que seguramente ecoavam também junto a africanos muçulmanos. Estes, por sua vez, poderiam naturalmente se identificar com a narrativa encenada nas Cheganças, por exemplo. Apesar de ser apenas uma suposição, é provável que assistissem, e até participassem, dos folguedos religiosos e profanos, ao menos como forma de dissimular sua condição de muçulmano.

Além disso, é importante notar como esses grupos islamizados se integraram no contexto colonial, exercendo uma crescente influência sobre outros grupos escravizados e ganhando protagonismo nos movimentos de insubmissão à condição imposta. É interessante o caso de Palmares, o mais notório quilombo existente no Brasil, onde um misterioso personagem mouro teria sido o principal responsável pela estratégia de defesa. Caetano de Melo e Castro, responsável pela destruição de Palmares no início de 1694, em carta de 14 de março de 1696, relata ao rei como Zumbi “pelejou desesperadamente” até ser morto, comparando a “restauração de Palmares” à expulsão dos holandeses. Na descrição das dificuldades para a tomada do quilombo, o governador atribui a um *mouro* a construção da cerca de defesa que tornava sua tomada praticamente impossível:

Os negros tinham se fortificado com uma triplicada cerca no cume da serra, lugar forte por natureza, e com água perene dentro, cerca muito forte, de 2.470 braças de craveiras, com torneiras a dois fogos a cada braça, com flancos, redutos, redentes, faces e guaritas, coisas não antes usadas deles; e os exteriores tão cheios de estrepes ocultos, e de fojos cheios deles, de todas as medidas, uns de pés, outros de

virilhas, outros de garganta, que era impossível alguém chegar à dita cerca todo ao redor, em tanta distância quanto pode ser desse palácio de vossa Majestade à Ribeira; e por o lugar ser muito escarpado, mal aparecia um soldado na extremidade da estreparia para especular, e tirar alguma estrepe, que era pescado da cerca; nem lhes era impossível fazer aprocheas que a espessura e ligame da raizama do mato era tanta que não dera lugar a cavar, dado que houvesse com que. Esta cerca se devia a um *mouro* que fugira para Palmares. (Bourdokan, 2005, p. 107-108)⁸³

2.5

A chegada dos livros

Segundo Andrade, no fim do século XVIII, as danças dramáticas que encenavam episódios de embates foram sendo absorvidas pelas camadas populares, e as datas festivas foram se normalizando coladas às celebrações religiosas. Ao mesmo tempo, elas foram sendo reelaboradas, contando também com a colaboração de poetas alfabetizados (Andrade, 2002, p. 75), que as teriam organizado num todo mais ordenado e dramático, mas se aproveitando do elemento central de luta. Para Andrade, houve ainda a incorporação de textos tradicionais provenientes do Romanceiro Velho,⁸⁴ dos cordéis, dos manuais de etiqueta etc.: criando-se o costume do “foiête”: folhetos compostos de “narrativas rimadas, copiadas de outros manuscritos ou de alguém que sabia os textos de cor, geralmente por populares, que se espalharam e influenciaram na conformação das danças dramáticas em sua forma atual” (Andrade, 2002, p. 59). Seriam esses folhetos os responsáveis também pela disseminação dos romances carolíngios, os *livros do povo* de Câmara Cascudo (1953), destacados pelo autor como representativos para a leitura e a escuta popular.

⁸³ As cartas do governador podem ser encontradas no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, disponível em <http://www.liber.ufpe.br/ultramar/modules/busca/resultadoa.php?i=40&palavra=Palmares&exp=qq&sem>.

⁸⁴ “De resto convém não esquecer, inicialmente, que os próprios romances, os ‘romances velhos’ chamados, não são criados assim, como romances, na forma sintética e curta com que sobrevivem do século XV que os viu nascer. Tais como existem, não passam de pedaços destacados das gestas enormes, com milhares de versos. Quando nesse século caiu em desuso o canto dos poemas narrativos, como o ‘Bernardo del Carpio’, ou dos ‘Sete Infantes de Lara’, o povo perseverou porém no costume de escutar o canto de casos façanhudos. E mesmo os jograis que lhe cantavam as gestas, usaram então para destacar dos poemas narrativos este ou aquele passo, retocá-lo para lhe dar possibilidade de vida independente. Assim é que surgiram os romances velhos [...]... também os romances velhos deram os reisados e as cheganças. Não só..... Existe uma coisa de festejo europeu anterior ou paralelo” (Andrade, 2002, p. 81-82).

Para Cascudo, foram seis livros fundamentais: a História da Donzela Teodora em que se trata da sua grande formosura e sabedoria, a História da Imperatriz Porcina, a História de João de Calais, dos grandes trabalhos que padeceu e a fortuna que teve depois, a História da princesa Magalona, filha de el rei de Nápoles, e do nobre e valoroso cavaleiro Pierre, Pedro de Provença, e dos muitos trabalhos e adversidades que passaram, além da História do Grande Roberto, duque da Normandia e Imperador de Roma e, finalmente a História do Imperador Carlos Magno e dos doze pares de França. De todos os títulos mencionados, apenas “A imperatriz Porcina” não contém o elemento mouro em sua narrativa.

A literatura impressa, seja erudita ou popular, começou a chegar ao continente sul-americano nos navios dos colonizadores, em formato de livretos, os *pliegos de cordel*, nas cartilhas para o uso dos catequizadores etc. A partir de 1580 – com o reinado de Felipe II, que unificou administrativamente a península Ibérica – são enviados às Américas: “veinte resmas de Pierres y Magalona” mandados para Nueva España e Puerto Belo. A frota de 1599 levou “siete caxas donde van quarenta resmas de menudencias, como son Calro Manos y Oliueros de Castilla y otras muchas suertes de libros y coplas para niños”. Em 1605, seguem “seys libros de Calro Mano, doce *Doncella Teodor*” etc. Esses livros viajavam do México para Argentina, via Peru. Compreende-se que o mercado brasileiro fosse o mesmo (Cascudo, 2006, p. 209).

Muitas dessas histórias remetem às coleções de contos orientais, árabes e indianos, traduzidos para a língua castelhana, que passaram por um processo de adaptação e cristianização, tendo o objetivo de transmitir valores cristãos e o modo de vida europeu. O romance da Donzela Teodora, por exemplo, é um relato encontrado nas literaturas árabe, espanhola, portuguesa e brasileira. A versão árabe encontra-se nas *Mil e uma noites*, passando por traduções espanholas e portuguesas. Um exemplo elucidativo pode ser encontrado na própria figura da donzela, que mantém ainda características das *escravas de prazer* arábico-muçulmanas que, segundo Valero Cuadra (1996, p. 153) se originaram em Bagdá no século XI e se estenderam por todo o mundo muçulmano. Eram mulheres finamente educadas para o desfrute de seus amos, que exigiam delas múltiplas atividades artísticas.

Porém, essas estórias da cavalaria não foram disseminadas no Brasil pela via da leitura: a oralidade foi seu principal meio de divulgação, já que sua forma versificada facilitava a memorização daqueles que as narravam. Os folhetos de cordel são exemplares impressos que têm como objetivo a recitação das narrativas em verso. Para Abreu (1999 e 2004), são capazes de demonstrar a complexidade da relação escrita-oralidade, já que neles a leitura não se atém apenas a “decifração de um código gráfico” e a linha que separa escrita e oralidade é tênue, havendo uma íntima convivência entre os dois universos. E mais, o cordel, repetido pela boca dos repentistas e declamadores estaria também ligado a um terceiro espaço cultural, o espaço festivo, quando as histórias ganharam as ruas, influenciando a realização das performances de inúmeras festas populares,⁸⁵ onde até hoje são percebidas algumas versões e personagens dos romances peninsulares, nelas recitados ou cantados.

Para Cascudo (2006, p. 21-22), essas estórias também eram propagadas principalmente através das “danças cantadas e de roda, dos jogos infantis, dos acalantos, das adivinhações, dos desafios e da improvisação popular”.⁸⁶ Muitas Cavalhadas, Cheganças e outras manifestações ainda conservam nomes de personagens saídos do universo de Carlos Magno: Roldão, Oliveiros, Tietri (Thierry) ou Urgel de Danoá (Ogier Le Danois). Contra eles o Almirante Balão, o gigante Ferrabrás, a bela Floripes, namorada de Guy de Borgonha e outros mais (Brandão, 1962, p. 45-46).

2.6

A oralidade

Cabe esclarecer que a principal via de guarda e transmissão de inúmeras brincadeiras ainda é a oralidade. Foi via oral que a maioria das festas do Brasil se difundiu e perpetuou e, ainda hoje, é ela a responsável pela formação dos mestres

⁸⁵ São Gonçalos, do Divino, Cheganças, Fandangos, Reis e Marujadas, que são representações de cunho religioso e de origem ibérica.

⁸⁶ Além disso, temas como a religião, o combate contra os Mouros e os trabalhos do mar, nas brincadeiras, prevalecem de modo vitorioso sobre o tema do amor.

de cada festa, aqueles detentores de um saber particular a cada uma. Como esclarece o Mestre Zé Rolinha:⁸⁷

Continuando a história do meu município que ta há décadas lá. De geração em geração. Então eu vou continuando até o dia que deus me permitir, que eu guentar. Porque isso puxa muito pela mente da pessoa, a pessoa tem que tá sintonizada sempre, tem que tá atenta a todos os componentes, muitas das vezes pessoas de mais idade, eu de cá dar um sinal, pra ele não se perder, então você que é mestre tem que tá atento a tudo. Você coordenar não é mandar, é fazer. Porque se for só pro cara ta ali mandando tá bom, agora ele pegue lá e vá fazer. [...] O Mestre tem que saber tudo pra passar, tem que saber tocar, que cê viu eu fazer, ele tem que saber a história, tem que saber tudo ali o que ele ta representando. (ver 9.1, entrevista III)

A oralidade está relacionada com o passado e o presente e, ao mesmo tempo, mantém vistas para ao futuro. Esse processo é entendido como um ativo e intrincado mecanismo que, através de incontáveis estratégias de permanência e difusão, aciona constantemente uma miríade complexa de conhecimentos e pensamento crítico de seus participantes. Esse arsenal, por sua vez, é proveniente de diversos locais das culturas e, por isso mesmo, promove necessariamente a discussão e a circulação constante de conteúdos distintos. Logo, por também ser parte integrante da vida e do cotidiano, a tradição oral é um processo vivo, que se renova invariavelmente. Além disso, segundo Portelli, o ato de elaboração da memória – lembrar ou esquecer – é sempre individual. Porém, para ele, a memória coletiva atuaria exercendo uma pressão sobre as memórias individuais, organizando-as “num todo diferente da soma de suas partes” (Portelli, 2005, p. 127).

Assim, outra questão que emerge está relacionada diretamente com as pessoas. Na prática do conhecimento pela oralidade, são pessoas que estão fazendo, vivendo, pensando, subvertendo e resistindo culturalmente, muitas vezes

⁸⁷ Foram realizadas três entrevistas com o Mestre Zé Rolinha. A primeira (I), em agosto de 2010, primeira viagem ao Sergipe, quando nos conhecemos e Zé ainda estava um tanto desconfiado com as minhas intenções. Eu ainda não tinha visto a apresentação das festas por cuja realização é ele responsável. Essa entrevista foi de meia hora, e ele recebeu um cachê por ela. A segunda (II), em janeiro de 2011, após o Encontro Cultural, quando acompanhei a apresentação da Chegança e nossos laços se estreitaram. A terceira (III), em maio de 2012, por ocasião de sua viagem à Espanha, quando estabelecemos uma parceria de trabalho. Além das entrevistas, a análise conta também com as conversas informais que tivemos durante nossos encontros. As distinções entre as entrevistas serão encontradas ao final do corpo do texto, através das numerações I, II, III. Os trechos das embaixadas utilizados foram transcritos de uma gravação da apresentação, na segunda viagem, e complementados pelas três entrevistas.

a partir de uma perspectiva mítica e performática do mouro. No momento em que os narram, encarnam ou convivem com sua presença, são produtoras e pensadoras de seu fazer artístico: gente que se manifesta performaticamente, pirateando – da cultura erudita, da cultura de massa, ou de qualquer outra cultura que as valha – uma miríade de símbolos e signos que irão se agregar ao conhecimento que já possuem. Na busca pela recuperação impossível de uma narrativa coletiva original – ente único e cristalizado, fio gerador de todas as performances populares – frequentemente são esquecidas essas memórias individuais e as inúmeras camadas existentes no terreno da heterogeneidade de versões dos relatos de distintos interlocutores. As constantes transformações dos ritos, incluindo metamorfoses das personagens e da trama performada, correspondem a contaminações da memória coletiva, própria das tradições orais, por lembranças individuais recolhidas das diversas camadas culturais em que entram em contato, incluindo as culturas erudita e de massa.

Em se adotando os personagens árabes como bússola,⁸⁸ a primeira relação que se evidencia é o processo da construção, subversão e transmissão de memórias coletivas. Em outras palavras, as narrativas levantadas agenciam cacos de memórias da versão “oficial” com outras camadas de memórias,⁸⁹ também coletivas e fabulatórias, transformando-se num inesgotável manancial de pluralidades fragmentadas. Diferentes memórias, então, tornam-se originárias de novas memórias, reflexos fecundos daquelas que supostamente as teriam originado, essas últimas já perdidas no percurso do processo de recriação contínua, em que as diferentes partes já não dizem apenas sobre o “todo” de onde saíram.

⁸⁸ Referência à passagem da dramatização da Chegança onde o gajeiro (um dos personagens) perde a “agulha de marear”, ou seja, a bússola. Assim, o navio onde estão os marinheiros cristãos fica perdido em parte da encenação.

⁸⁹ No artigo “A lacuna do presente”, Luisa Passerini (2006, p. 212) cita as diferentes memórias levantadas por Jean-Jaques Becker: “memória adquirida e memória espontânea, memória coletiva, memória impregnada da experiência dos que viveram antes de nós”. Para a autora, essa pluralidade de memórias evidencia uma “estreita ligação entre memória e experiência vivida, entre tradição e capacidade de experiência”.

2.7

Festas de mouros

Para Mário de Andrade (2002, p. 72), as danças *semiprofanas* e multiculturais incorporadas às procissões religiosas seriam uma das matrizes estruturais mais importantes dos brinquedos de mouros e cristãos eminentemente brasileiros, que se tornaram obrigatórios nas grandes festividades da Colônia. No Brasil, os primeiros relatos de festas com o elemento mouro são muito antigos, pois que tais manifestações foram muito populares durante longo tempo, quando as mouriscas eram inseridas nas festas oficiais, assim como o elemento mouro em combate com os cristãos. Em 1786 pela ocasião do casamento de D. João com Carlota Joaquina, no Rio de Janeiro, aparecem descritas as mouriscas e *danças da gentilidade*:

Em alto trono estão sentados imperador e imperatriz, tendo a seus pés, sentados em degraus, mouros vestidos a caráter, ostentando ricas sedas e galões de ouro e prata, com os competentes turbantes, dos quais saíam plumas. O carro era puxado pelos cavalos do vice-rei, conduzidos pelos criados da casa. O imperador fez uma arenga em verso, alusiva ao consórcio, seguindo as danças da gentilidade. (Andrade, 2002, p. 107)

A Cavallhada, por exemplo, é uma dessas brincadeiras popularizadas e aqui presente desde os primórdios festivos do Brasil e caracterizada em forma de torneio equestre. Seria, provavelmente, inspirada nas canas portuguesas e nas *cañas* espanholas mas, segundo Marlyse Meyer (1995, p. 21), possuiria uma estrutura dramática tipicamente brasileira, pois, na Europa, as *cañas*, as argolinhas e o exercício de ginete, apesar de também muito populares, eram bem diferentes dessa manifestação criada em solo brasileiro. Francis de La Ponte Castelnau, inglês que chega ao Rio em 1843, descreve um jogo de argolinha entre os índios Guaicurus:

Um bando de índios montados a cavalo, quase nus e enfeitados de penas, tentavam arrebatar no galope com uma espécie de sabre de pau, um anel pendurado a três metros de altura, na ponta de uma corda. Os que conseguiam triunfar nesse exercício eram ruidosamente saudados pelos companheiros, vindo receber, vitoriosos, o seu prêmio em aguardente. (Castelnau apud Cascudo, 2001, p. 109-111)

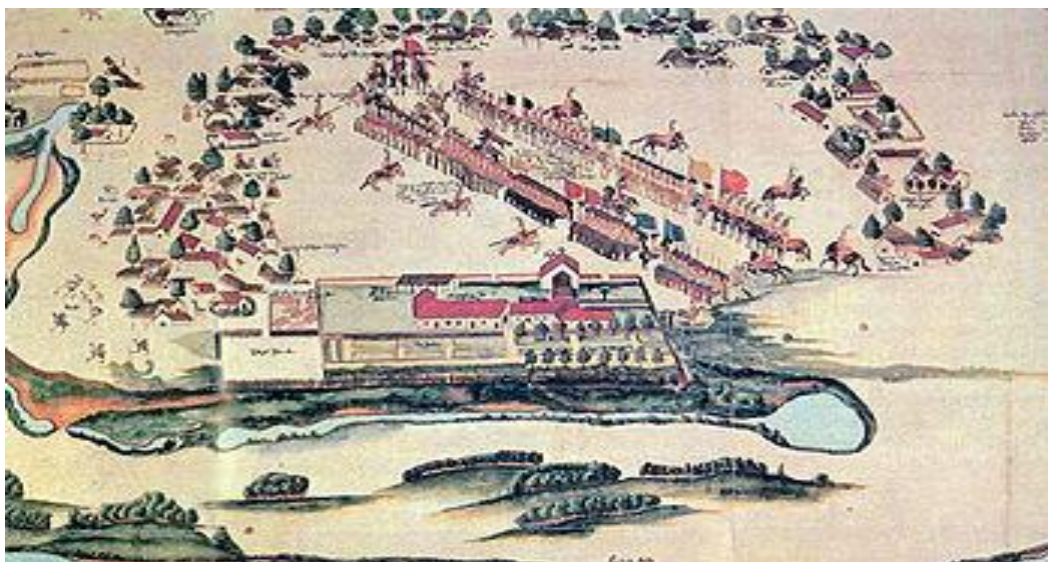


Figura 1. Uma redução guarani, mostrando ao centro da praça um exercício da cavalaria, século XVIII, de Florian Paucke.⁹⁰

Aqui, as cavalcadas adquiriam caráter oficial e eram celebradas durante o casamento dos monarcas metropolitanos, como ocorreu nos festejos da boda do então príncipe D. João com D. Carlota Joaquina, em Vila Rica (MG), quando o capitão general Cunha Menezes determinou, no mesmo ano, que fossem celebradas “três dias de cavalcada, três de touros⁹¹ e três de ópera pública” (Gonzaga, 12-set., 2012). A trindade “cavalcadas, touros, comédia” também é descrita nas *Cartas Chilenas*, de Tomás Antônio Gonzaga:

⁹⁰ Florian Paucke foi um padre jesuíta polonês, aceito na Companhia de Jesus em 1736 e enviado como missionário para a América em 1747, para Buenos Aires. Com a expulsão dos jesuítas voltou para sua terra. Deixou uma centena de ilustrações comentadas sobre a sua experiência entre os índios que são uma rica fonte documental para o conhecimento da vida nas missões, reunidas no livro *Iconografía colonial rioplatense* (1749–1767).

⁹¹ Em Portugal, em toda sua história, há documentação que comprova a existência de touradas (ou corridas), praticadas inclusive pelos reis, como D. Sebastião. Somente a partir de 1837, os intervalos foram desaparecendo progressivamente com todas as expressões alheias à tauromaquia pura – com intervenção de cães e gatos, jogos de canas e danças de ciganas, regateiras, colarejas, mulheres do terreiro, pretos da América, galegos etc. Por exemplo, para comemorar a aclamação de D. Maria I, houve três corridas reais de 29 de junho, e a 12 e 29 de julho de 1777. Na última, os negros (que habitualmente retiravam das praças os bois mortos), mataram dois bois, conjuntamente com os divertimentos proporcionados por bobos. Em 1823, ainda existia alguma documentação que fazia referência a um jocoso intervalo de negros dentro de sacos, na *mojiganga*, que surgiu em Espanha, no século XVIII, e, em Portugal, que mantinha algo semelhante, como comprova um cartaz referente à tourada, no campo de Santana, em 22 de junho de 1845, que descreve também uma representação de mouros: “Colocar-se-há na Praça, uma engenhada Fortaleza guarnecida de fusca e encarapinhada tropa; e logo sahirão várias chalupas Arabes, tripuladas de moura gente, as quaes atacarão a Fortaleza, fazendo-lhe vivíssimo fogo ao qual fortemente responde a guarnição tostada e bravia; trava-se renhido combate e quando a profusão do fogo está o seu maior auge (cf. Neto, 2000, p. 172).

40 – Ao gosto das Espanhas, bravos *touros*;
Ordena-se, também que, nos *teatros*,
Os três mais belos dramas se estropiem
Repetidos por bocas de mulatos;
Não esquecem, enfim, as *cavalhadas*. (Gonzaga, 12-set., 2012, grifo meu)

Normalmente a Cavallhada é dividida em duas partes; a primeira consiste em jogos equestres e a segunda é dramatizada, quando há troca de embaixadas e de espiões mouros (de vermelho) e cristãos (de azul). Nela também estão presentes as escaramuças de batalhas quando, no passado, se erguia um castelo no centro da praça, que era ao fim queimado, costume que foi sendo abandonado com o passar do tempo. Os cristãos, como sempre, iniciam a representação perdendo, mas acabam recobrando o ânimo, prosseguindo com embate de espadas e de tiros de pólvora seca. Na descrição de Gonzaga,

130 – Caretas não brincavam, nem se viam,
Nos rasos camarotes, altas popas,
Enfeites com que brilham néscias damas,
Quando já no *castelo de madeira*
As peças fuzilavam, sinal certo
[...]
150 – Trazem os pajens as compridas lanças
De fitas adornadas, vêm à destra
Os formosos ginetes arreados,
Seguem-se os cavaleiros, que cortejam
Primeiro ao bruto chefe, logo aos outros,
155 – Dividindo as fileiras sobre os lados,
Não há quem o cortejo não receba
Em ar civil e grato; só o chefe
O corpo da cadeira não levanta,
Nem abaixa a cabeça, qual o dono
[...]
165 – Em círculos vistosos, pelo campo.
Logo se formam em diversos corpos,
À maneira das tropas que apresentam
Sanguinosas batalhas. Soam trompas,
Soam os atabales, os fagotes,
170 -- Os clarins, os boés, e mais as flautas;
O fogoso ginete as ventas abre
E bate com as mãos na dura terra;
Os dois mantenedores já se avançam.
Aqui, prezado amigo, aqui não lutam,
175 -- Como nos espetáculos romanos,
Com forçosos leões, malhados tigres,
Os homens, peito a peito e braço a braço.
Jogam-se encontradas, e se atiram
Redondas alcancias, curtas canas. (Gonzaga, 12-set., 2012, grifo meu)

No século seguinte ainda percebemos sua existência fortalecida, como na festa ocorrida em 1812, em Alagoas:

Nessa tarde houveram cavalhadas sérias com a maior decência [...] adornados os cavaleiros ricamente, a Fila dos Mouros com fundamentos de cetim da cor de fogo e a dos cristãos de cetim cor de pérolas [...] Achavam-se os mouros no alto do seu grande castelo, quando foram acometidos pela fila dos cristãos que avançavam a cavalo e começaram uma batalha que, ainda nas ideias bem cordatas representava uma viva guerra [...] até que, abandonando os Mouros o seu incendiado sítio, se apresentaram no Campo as duas filas a cavalo e precedendo raivosas embaixadas, deram principio a um novo ataque [...] prosseguindo o remanescente das cavalhadas enquanto durou a luz do dia. (Brandão, 1962, p. 12)

O desenlace já esperado termina com a vitória dos cristãos e o batismo do rei Mouro. No passado, como em Alagoas, esse batismo consistia no chefe cristão tocando seu ombro com a espada, numa possível reminiscência cavalheiresca. Em seguida, havia um cortejo onde cristãos e recém-conversos desfilavam juntos.

Muito difundida por todo Brasil, a Cavallhada era, geralmente, uma manifestação praticada pelas classes dominantes, pelos grandes proprietários rurais. Quando circunscrita à classe mais rica, havia muito luxo, “vasto palavriado de desafios, embaixadas, declarações de guerra, erguimento de fortalezas, palissadas, emprego de armas de fogo, artilharia mesmo, destruição por incêndio da fortaleza etc.” (Andrade, 2002, p. 102). Essa suntuosidade toda foi também ironizada por Gonzaga:

65 – Então, prezado amigo, em qualquer festa
Tirava, liberal, o bom senado,
Dos cofres chapeados, grossas barras.
Chegaram tais despesas à notícia
Do rei prudente, que a virtude preza.

As cavalhadas existiam (e ainda existem) de Norte a Sul do país e, assim, outros estratos sociais também tinham contato direto com a *performance*. Segundo Meyer (1995, p.19), aos poucos, as cavalhadas foram se popularizando e podiam até ser celebradas sem conexão com datas especiais, desligadas das solenidades oficiais e religiosas, desenrolando-se durante vários dias. Havia a participação das classes subalternas, como os indígenas descritos, mas também contavam com a participação dos escravos. Em 1794, em Ilhéus, Von Martius (apud Cascudo, 1965, p. 94, 95-98) descreve a apresentação de uma cavallhada onde participam integrantes vestidos de mouros e de cavaleiros cristãos, que

representaram um combate, acompanhado de música negra, com seus instrumentos:

Depois da vitória cristã todos fizeram a festa juntos, não somente num banquete alegríssimo, como dançando o sensual Lundu e o “quase imoral batuque”. [...] Um cortejo com música, lundus e batuques, perfeitamente assimiláveis às “cantigas” de marcha ou coreográficas, iniciais e finais das nossas danças dramáticas, já envolvem uma cavalcada de cristãos e mouros. (Cascudo, 1965, p. 106)

2.8

As festas de cristãos e mouros

Para Mário de Andrade, a festa de mouros e cristãos suplanta episódios importantes da história brasileira, que não foram escolhidos para serem lembrados e encenados:

Nem as tragédias da colonização que durou quase dois séculos, nem os dramas da catequese, nem a própria volúpia do bandeirismo, coincidindo tanto com a instabilidade viageira da gente nacional [...] nem mesmo a Guerra do Paraguai que venceu fundo a memória coletiva e até agora frequenta nosso verso cantado: nenhuma dança dramática celebra esses feitos. (Andrade, 2002, p. 31)

Seguindo esse pensamento, é um fato espantoso que ainda hoje no Brasil, como antagonistas com perfis e motivações elaborados, os mouros tenham permanecido na memória e na atuação das festas, na medida em que são eles elementos cujo referente histórico não nos daria respeito, pois não encenariam episódios de nossa história particular. Porém, ao contrário do que pensa Andrade, o personagem mouro das festas, com suas mil e uma faces, mesmo que ainda preserve características tradicionalmente atribuídas ao seu referente, é adaptado e ganha novas dimensões, constantemente, recebendo sentidos diversos e distintos do que se capta numa análise superficial das tramas em que estão inseridos.

O antagonismo entre mouros e cristãos, por exemplo, foi (e ainda é) escolhido conscientemente como fio condutor de um discurso que ultrapassa as questões acerca do combate em si, e que dialoga com os participantes e o público. O ódio contra o infiel, as questões territoriais e religiosas, por exemplo, permaneceram, mas foram ressignificadas e atualizadas para o universo particular de quem as encena. É possível encontrar ainda referências à coragem, ao heroísmo, aos feitos históricos e aos preconceitos raciais, mas em espaço

secundário, seguramente distinto, quando não estão completamente desaparecidas dos enredos.

As representações de simulacros de batalhas entre cristãos e mouros coreografadas são antigas, existindo descrições peninsulares desde o princípio do século XII. A encenação náutica nas festividades, por sua vez, só começa a ser descrita três séculos mais tarde, mas percebemos sua presença de desde muito cedo no Brasil. Cardim descreve uma dessas, realizadas por indígenas:

Véspera da Conceição da Senhora, por ser pároco da aldeia mais principal, foi o padre visitador fazer-lhe a festa. Os índios também lhe fizeram a sua, porque duas léguas da aldeia em um rio mui largo e formoso (por ser o caminho por água) vieram alguns índios *morubixaba*⁹² principais, com muitos outros em 20 canoas mui bem equipadas, e algumas pintadas, enramadas e embandeiradas, com seus tambores, pífanos e flautas, providos de mui formosos arcos e flechas mui galantes; e faziam a modo de guerra naval muitas ciladas no rio, arrebrandando poucos e poucos com grande grita, e perpassando pela canoa do padre lhe davam o *ereiupe*, fingindo que o cercavam e o cativavam. (Cardim, 1939, p. 300)

Fernão Cardim relata ainda sua presença numa procissão das Onze Mil Virgens, feita na Bahia em 1583, em que havia um simulacro de veleiro, com “estudantes” e donzelas dentro, onde foi encenado o martírio das virgens.

Saiu na procissão uma nau à vela por terra, mui formosa, toda embandeirada, cheia de estudantes, e dentro nela iam as Onze Mil Virgens ricamente vestidas celebrando seu triunfo. De algumas janelas falaram à cidade, colégio, e uns anjos todos mui ricamente vestidos. Da nau se dispararam alguns tiros de arcabuzes e o dia d'antes houve muitas invenções de fogo, na procissão houve danças, e outras invenções devotas e curiosas. À tarde se celebrou o martírio dentro na mesma nau, desceu uma nuvem dos céus, e os mesmos anjos lhe fizeram um devoto enterramento; a obra foi devota e alegre, concorreu toda a cidade por haver jubileu e pregação. (Cardim, 1939, p. 297)

Esse martírio é relacionado à história de santa Úrsula, que aparece como personagem no auto *Quando no Espirito Santo, se Recebeu uma Reliquia das Onze Mil Virgens* (1595), de Anchieta. A virgem, e mais outras milhares de donzelas, se recusa a entregar-se aos pagãos, preferindo a morte. Alguns estudiosos percebem na temática um resquício do *tributo das donzelas*, que seria um hábito lendário dos chefes mouros de reclamar aos cristãos um número de

⁹² Não se trata de etnia, mas de cargo, conforme Houaiss (2004, p. 1965) o *morubixaba* era “1. entre indígenas da Amazônia, o chefe temporal; cacique, curaca, murumuxaua, muruxaua, tuxaua” ou uma espécie de representante.

donzelas para o seu harém (Correia, 2005, p. 101):⁹³ esse imposto perverso está presente em muitas lendas portuguesas de Trás os Montes e de outras regiões portuguesas (cf. Ferreira, 28-nov., 2012).

As descrições de Cardim nos remetem a um cenário náutico de batalhas, acontecidos nos primórdios da colonização brasileira – com simulacros de embarcações (ou embarcações verdadeiras), tiros de arcabuzes, donzelas embarcadas –, descrição que se assemelha ao que, séculos mais tarde, foi (e ainda é hoje) encenado em algumas Cheganças.

2.9

A Chegança

Para Mário de Andrade (2002, p. 112), o termo *chegança* estaria ligado a expressões “chegar” ou “chegado”, provenientes dos trabalhos no mar, a primeira significando o “dobrar as velas quando o navio chega” (definição dada pelo “Dicionário etimológico” de Antenor Nascentes) e a segunda indicando “abordar” de um navio a outro. Em Portugal, esse mesmo termo era utilizado para denominar uma dança lisboeta, provavelmente afro-portuguesa, muito popular, descrita como lasciva por seus movimentos ousados e, por isso, proibida pelo rei D. João V em 1745, fato que serviu de inspiração de cantigas como:

Já não se dançam cheganças
Que não quer o nosso rei,
Porque lhe diz Frei Gaspar
Que é coisa contra a lei.⁹⁴

⁹³ Segundo Correia (2005, p.101), “Pinho Leal (1875, p. 85) lembra a semelhança deste tributo com um outro designado por ‘Markêta’ também conhecido por ‘direito de pernada’), usado no tempo do feudalismo em algumas nações da Europa e que consistia no direito que tinha o senhor da terra de dormir com a noiva do colono, servo ou enfiteute, na primeira noite do casamento. Não há, contudo – como assinala o mesmo autor – ‘um só documento que prove com evidência ter existido em Portugal esse direito imoralíssimo’, apenas se admitindo ter havido “na Lusitânia aquando da dominação agarena e isso mesmo não consta em documento digno de fê”. Por sua vez, Leite de Vasconcellos (1960, p. 729-730) faz referência ao ‘tributo das cem donzelas’, cinquenta nobres e cinquenta plebeias, “e que por outro nome chamaram o tributo do *bordel*, que os reis de Galiza & Leão pagavam aos moiros desde o tempo de el-rei Mauregato, que com esta condição tão torpe aceitou deles a paz que lhe deram”. Na Espanha, em Simancas, a província de Valladolid apresenta em seu brasão sete mãos amputadas, em alusão a uma lenda, segundo a qual “sete donzelas cortaram suas mãos para evitar serem entregues como tributo ao Rei Abderramã III”.

⁹⁴ Segundo Júlio Dantas (17-jun., 2012) a dança “irrompera bruscamente por terreiros e ruas-sujas, pelos alpendres da Mouraria e pelas hortas do Ducado, ...[...] desde o Mocambo até ao Paço dos

Na Península Ibérica, a estrutura festiva que mais se aproximaria das Cheganças brasileiras seria a dos fandangos,⁹⁵ designação genérica para certas coreografias pouco diferenciadas entre si, como as *malaguenhas*, as *rondenhas*, as *granadinas*, os *varapaus* e as *murcianas*, que se caracterizavam por sua violência de gestos (Andrade, 2002, p. 110). No Brasil, em 1763, para a celebração do nascimento do então infante de D. João (futuro VI), há a descrição de um episódio naval nas festividades coloniais, com danças brasílicas e africanas: “concluiu-se a festa com índios caçando, com Pardos e Congos, e afinal um castelo e navio de fogo arderam” (Andrade, 2002, p. 40).

Ainda para Mário de Andrade (2002, p. 33), o fundamento religioso dessas festas fez com que a luta de cristãos e mouros servisse de base para grande parte das manifestações festivas encontradas no Brasil, mesmo que de modo diversificado.⁹⁶ A encenação do batismo, momento que escancara a ligação cênica com o universo religioso, pode ser encontrada em descrições seculares, como as de Henri Koster, que em 1809 escreveu *Viagens ao nordeste do Brasil*, e descreve essa cena de quando esteve em Pernambuco:

Fomos a praia do mar para assistir ao batismo de Rei dos Mouros. Nesse dia todas as jangadas e canoas foram requisitadas, e seus proprietários, assim como os moradores das redondezas, são divididos em dois grupos: Cristãos e Mouros. Um tablado fora construído sobre altas estacas, na linha da maré baixa, representando uma Fortaleza Moura, e a hora da festa fora calculada para quando a maré estivesse bem alta, no começo do folguedo, ficando o palco rodeado pela água. Na praia, erguiam-se dois tronos, com seus baldaquinos, numa distância de trezentas jardas um do outro, e logo acima da pancada do mar. O rei dos cristãos ocupou um trono e o rei dos Mouros o outro, ambos com bonitos vestidos e mantos. O ato começou pelo primeiro enviar ao ultimo um de seus oficiais a cavalo, exigindo que sem demora recebesse o batismo, o que foi recusado. Vários outros correios passaram para lá e para cá, todos montados e fantasticamente vestidos. A guerra estava declarada. Numerosas jangadas e canoas de cada facção movimentaram-se para a Fortaleza no meio d’agua, mas umas para atacá-la e outras para defendê-la. As pessoas que estavam na fortaleza preparavam-se para a defesa. Houve muita descarga e por fim, com luta terrível de parte a parte, a fortaleza foi tomada pelos cristãos. Os barcos mouriscos que escaparam, fizeram desembarque de sua

Reis, batida agora nos socos de pau das maranhoas, tairocada logo nos sapatos de perdiz das ‘franças’, desnalgada, violenta, ignóbil, mas viva, orgulhosa, pitoresca, ondulada primeiro em ritmos de chacoína, rompendo depois em sapateados bravos de fandango, acabando, ventre contra ventre, peito contra peito, no impudor canalha da ‘fofa’ das mulatas e dos negros”.

⁹⁵ Termo popularmente utilizado por algumas cheganças do interior do Brasil antes de Sílvio Romero.

⁹⁶ Como o próprio Lambe Sujo e Caboclinho, manifestação que tem Zé Rolinha como Mestre, que simula um enfrentamento entre quilombolas e indígenas, contratados para encontrar e destruir o quilombo.

tripulação enquanto os adversários faziam o mesmo. Os dois exércitos se encontraram na praia e se bateram, de corpo a corpo, longamente, mas para terminar, o Rei dos Mouros foi feito prisioneiro, arrancado de seu trono e batizado a força. Essa festa é verdadeiramente brilhante, e a praia estava repleta de povo, com suas melhores roupas. (Cascudo, 2001, p. 73-74)

Para Mário de Andrade, ainda, as Cheganças floresceram nos moldes semelhantes aos que conhecemos entre o final do século XVIII e início XIX (Andrade, 2002, p. 106). Naquele momento, elas se tornaram manifestações populares muito difundidas por todo território brasileiro e, ainda hoje, podemos encontrá-las, mesmo que em número reduzido, de norte a sul do país.

Chegança é um designativo que reúne grupos de manifestações que não são homogêneos e que têm características próprias, grande número de variantes e adaptações, o que torna difícil qualquer descrição unificada. São elas também o resultado da mescla de elementos múltiplos, provindos de uma miríade de espaços culturais distintos, que foram se acomodando por um longo período de tempo, num processo incessante, característico das manifestações culturais em geral. Dessa maneira, encontramos, tanto no passado como nas manifestações que permaneceram sendo encenadas, um conjunto semelhante de símbolos em diferentes combinações de sentido, particulares a cada manifestação. Existiria, dessa maneira, uma Chegança “típica” brasileira, unificando manifestações plurais semelhantes; a Chegança como espaço de manutenção de tradições populares específicas ao seu universo, a Chegança enquanto um corpo de participação coletiva do grupo; a Chegança Almirante Tamandaré em específico, natural do circuito cultural sergipano etc., formando um lugar de manifestação de uma polissemia potente, em que interagem múltiplos espaços culturais. Em termos gerais, foram estudadas por Sílvia Romero (1897), Mário de Andrade (2002) e, Câmara Cascudo (1965) através de sua distinção em dois tipos: Chegança de Marujos e Chegança de Mouros.⁹⁷ Entretanto, conforme aqui mencionado, mesmo dentro de cada um desses grupos há variações; existem muitas manifestações diferentes de Cheganças. Porém, para esses estudos, o fio temático-formal que as uniria sob a mesma denominação seria aquele em que coincide, em ambas, a encenação da trajetória de um barco em viagem.

⁹⁷ Assim divididas eruditamente pelo pesquisador sergipano Sílvia Romero, no final do século XIX, distinção que aos poucos foi difundida e adotada pelos brincantes.

Como dissemos, a Chegança de Marujos⁹⁸ encena os percalços vividos pelos marinheiros numa longa viagem marinha. Ainda que não haja, em Portugal, fontes conhecidas que descrevam bailados celebrando os trabalhos do mar, no Brasil, eles encontraram as condições de seu desenvolvimento. O espaço naval foi sempre importante cenário para o imaginário de uma população que dependia política e economicamente do mar, e que, ao mesmo tempo, era bombardeada pelas notícias dos viajantes que o atravessavam, que dele chegavam, além das histórias e lendas que narravam suas aventuras. Para Zé Rolinha, numa explicação sobre o cenário marinho do brinquedo:

É uma dança portuguesa, ela é de origem europeia, foi uma estória que aconteceu lá em autora [outrora?], quando os barcos eram velejados, e esse barco, ao navegar, ele foi perdido por uma grande tempestade, foi atingido. Aqueles marujos que escaparam, eles fizeram, naquele apuro, vendo a morte, naquela grande aflição, eles pediram à Santa Barbara Virgem e à Virgem que os livrassem, que cessassem os ventos, que cessassem os trovões, os relâmpagos e que eles conseguissem alcançar a terra. Avistar a terra. Fizeram uma jura à Virgem que a cada porto que eles embarcassem eles louvariam, dedicariam seus louvores à Virgem. Então eles conseguiram alcançar a terra firme. Então isso que a gente vai até o porto, começa por aí, tá entendendo? Então, o que é que os meninos dizem? Que estão satisfeitos ao chegar. Aí vão fazer o louvor.⁹⁹ (9.1, entrevista II)

Segundo Mário de Andrade:

Não seria impossível que a primeira ideia de celebração coreográfico-dramática dos costumes náuticos tenha nascido entre os portugueses da Colônia. Esta, com suas largas costas, obrigou que tanto os colonos quanto aos primeiros portugueses nascidos aqui, se tornassem íntimos aos trabalhos náuticos. Antes da expedição de Cristóvão Jaque, em 1526, já se construíam em São Vicente, Cananéia, Cabo Frio, embarcações pequenas que percorriam a costa, diz-nos Almeida Prado. O visconde de Porto Seguro ainda conta que o segundo Governador Geral, Duarte da Costa, já tinha autorizado a aparelhar naus “das muitas que já havia feitas na terra” (118, I, 343). Mantinha-se estaleiros em muitos pontos do litoral brasileiro, Maranhão, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, construindo embarcações transatlânticas que, como afirma Pedro Calmon (49, 169), dentro em pouco iriam concorrer com as de Portugal no tráfico negreiro. (Andrade, 2002, p. 115)

⁹⁸ Também conhecida como marujada ou fandango.

⁹⁹ E completa: “Eu falei que é uma dança portuguesa, de origem europeia, mas na verdade tem outras coisas envolvidas no meio [...] Tem a Turquia, né? [...] A Holanda, tá envolvida no meio [...] A Turquia tá envolvida no meio disso aí. Ela tem um grande envolvimento porque até na própria manifestação deu pra você ver o canto, o canto inicial da mourama, ‘viemos nós de Holanda, a remo e não a vela/ viemos com tanta lida até chegarmos em terra’. Cê vê, até o canto já está dizendo ‘viemos nós de Holanda’, são os reis turcos na história da Chegança.” (ver 9.1, entrevista III).

Os árduos trabalhos no mar foram tema de *vilancicos* religiosos, de autos portugueses¹⁰⁰ e das procissões quinhentistas do Brasil, que rememoravam os feitos e vitórias portugueses.¹⁰¹ Entre eles está o velho romance da *Nau Catrineta* que, apesar de não configurar um bailado em Portugal, e nem designar uma nau histórica, emprestou temática e versos para o imaginário da época. No romance, os marinheiros passaram mais de um ano e um dia no mar, tão esfomeados, que tentaram comer solas de seus sapatos. O capitão manda, então, o gajeiro subir no mastro, para ver se encontra as terras peninsulares: “Sobe, sobe, marujinho¹⁰²/ Àquele mastro real,/ Vê se vês terras de Espanha,/ As praias de Portugal!”. A princípio, o gajeiro apenas vê espadas que ameaçam o capitão (uma referência ao motim dos subordinados). O capitão pede que o gajeiro suba uma vez mais, e nessa nova tentativa, não avista apenas as terras, mas também três moças, filhas do capitão: “Alvíssaras, capitão,/ Meu capitão general!/ Já vejo terras de Espanha, Areias de Portugal!/ Mas enxergo três meninas,/ Debaixo de um laranjal:/ Uma sentada a coser,/ Outra na roca a fiar,/ A mais formosa de todas/ Está no meio a chorar.” O capitão promete a mão da mais formosa delas ao gajeiro, que a recusa. Em seguida, oferece também dinheiro, seu cavalo e a própria *Nau Catrineta*, todos recusados também. O capitão então pergunta ao gajeiro o que ele gostaria de receber, e recebe como resposta “Capitão, quero a tua alma/ Para comigo a levar!”. Nesse momento, o capitão descobre que o gajeiro não passava de um demônio, e é então ajudado por um anjo, que o protege e intercede para que a *Nau*

¹⁰⁰ Eram frequentes os autos *da barca*, terminologia teatral portuguesa para representações como o *Auto da Barca do Inferno* ou o *Auto da Barca do Purgatório* e o *Auto da Barca da Glória*, de Gil Vicente, que só incidentalmente, por necessidade de contextualização, se referem ao costume da navegação. Há também os versos da *Barca Bela*, de Almeida Garret: “Pescador da barca bela,/ Onde vais pescar com ela/ Que é tão bela/ Oh, pescador?! Não vêes que a última estrela/ No céu nublado se vela?! Colhe a vela,/ Oh, pescador!/ Deita o lanço com cautela,/ Que a sereia canta bela...../Mas cautela,/ Oh, pescador!/ Não se enrede a rede nela,/ Que perdido é remo e vela,/ Só de vê-la,/ Oh, pescador./Pescador da barca bela,/ Inda é tempo, foge dela/ Foge dela/ Oh, pescador!”. *Barca* é como chamavam a um brinquedo na Paraíba, descrito por Andrade (2002, p. 113).

¹⁰¹ Que ocorrem desde, pelo menos, a primeira metade do século XIV. Em 1336, os pescadores portugueses firmam um contrato com a Inglaterra para pescar nas costas inglesas no reinado de Afonso IV e, em 1341, houve a primeira expedição às Canárias. Em 1415, o Infante Dom Henrique, o navegador, promove a expedição de Ceuta, quando se desenvolveu fortemente a orientação marítima de Portugal, dando as bases para a mítica Escola de Sagres, que teria formado Colombo e Vasco da Gama.

¹⁰² Trecho da embaixada Almirante Tamandaré: “Vai acima meus gajeiros/ Com prazer e alegria/ Para ver se nós avista, a Mourama da Turquia”, em que o comandante pede que o gajeiro suba ao mastro para tentar avistar inimigos.

encontre terra firme. Apesar de não ser possível apontar uma influência direta do romance na estrutura da manifestação da Chegança, serve como um dos inúmeros exemplos para ilustrar a temática dos trabalhos do mar, que foi adaptada ao bailado, em que estão presentes episódios semelhantes, como o motim dos marinheiros, a figura do gajeiro ao mastro, a nau perdida a ajuda celeste (na forma de uma dádiva de Nossa Senhora do Rosário) e o oferecimento de bens.

Em 1801, Francisco Curt Lange registra um brinquedo realizado no Arraial de Conceição do Mato Dentro, em Minas Gerais, oferecido ao Conde de Sarzedas:

Acabada a música, começaram a assomar por cima dos telhados, no meio de grande vozerio de marinheiros, as pontas dos mastros de uma embarcação que, daí a um instante apresentou-se toda inteira defronte do círculo. Vinha muito airosa, navegando com garbo, com todas as velas deferidas, ornada de flâmulas de variadas cores e com seus ricos pavezes em torno. A um lado da praça levantava-se uma torre com suas ameias, armada tão ao natural, que parecia um verdadeiro forte. Da torre fizeram-se à nau por meio de uma buzina as perguntas do costume, as quais sendo respondidas, houve salvas de parte a parte e depois a nau se foi chegando mais para junto do círculo, onde deu fundo. Aqui, depois de muita grita, que bem fingiu a amarração de um navio, e a tomada de panos e feitas outras cerimônias mais, que se praticam em tal ocasião e com que se gastou muito tempo em divertimento dos espectadores, saltou repetidamente no círculo uma bem vistosa contradança de marujos, vestidos todos em uniforme com graça e propriedade. (Lange, 1969)

O trecho descreve a cena da chegada da barquinha em cortejo, a primeira parte (ou jornada) das Cheganças, quando marinheiros iam puxando o barco, cantando e dançando músicas que descreviam os revezes da vida no mar. Nessa descrição, há também episódios cômicos para o divertimento dos espectadores. Já chegando à praça, os participantes embarcaram na nau e aí começava a parte propriamente dramática do brinquedo. Nos episódios contemporâneos a narrativa ganha muitos detalhes, e os marinheiros se defrontam com diversas intempéries: perdem-se ao com o sumiço da bússola, enfrentam uma tempestade (da qual se salvam graças à intervenção divina de Nossa Senhora do Rosário), enfrentam brigas entre os tripulantes, tráfico de mercadorias, fome, o capitão piloto fica embriagado etc. Dessa maneira, percebemos que na Chegança há uma verdadeira colcha de retalhos, cujos episódios são interligados pelo trabalho marítimo como fio condutor.

Todos esses episódios acontecem sob a forma de cortejo, com os atores militarmente vestidos com uniformes da marinha brasileira, percorrendo, durante

o dia inteiro, as ruas da pequena cidade, enquanto dramatizam a viagem. No meio do trajeto, passam por algumas casas, que recebem os “tripulantes” com lanches e alegria. Com o passar do tempo, esse costume do barco real foi se perdendo, e o transporte, aos poucos, foi se tornando imaginário:

É mostrando o balanço do barco. Se tá uma marcha lenta, no compasso do pandeiro. Se é uma marcha batida, a senhora vai no ritmo do pandeiro. Se é uma marcha baiada, vai no ritmo do pandeiro, se é uma marcha ligeira, todo mundo oi, oi... a ginga já é diferente. A gente é tudo arrumadinho aqui, em fila, na espécie do barco mesmo. Porque na antiguidade, aqui em Laranjeiras, em épocas passadas, fazia-se um barco de madeira mesmo e o pessoal brincava dentro. Mas com o passar do tempo aí foi perdendo essa essência. (9.1, entrevista I)

Apesar de serem prováveis as influências semieruditas em sua estrutura durante século XIX brasileiro, movimento que teria harmonizado seus episódios, a Chegança de Marujos é um produto das camadas sociais mais populares. Essas festas tiveram o papel fundamental para o agrupamento social, em volta da capela, do bairro ou da vila que constituíam o núcleo comunitário. Estavam também associadas ao calendário religioso, mas esses episódios acabaram ganhando protagonismo dramático nos cortejos, recebendo, muitas vezes, uma ênfase maior que os trechos religiosos.

Segundo a definição de Mário de Andrade, seriam as Cheganças (de mouros e de marujos) pertencentes ao universo das “danças dramáticas”, por apresentarem, ao mesmo tempo, um bailado coletivo e uma ação dramática, entrelaçados por um tema tradicional.¹⁰³ Para o autor, essas “danças” seriam estruturalmente divididas em duas partes ou blocos distintos: o cortejo e a embaixada: o cortejo seria caracterizado “coreograficamente por peças que permitem a locomoção dos dançadores pelas ruas, ao som de cantos vários, geralmente chamados cantigas” (Andrade, 2002, p. 34). Já a embaixada comportaria a parte propriamente dramática, porque “entremeia elementos falados, danças e cantos”, e é representada em “arena fixa” (sala, tablado, pátio, frente de casa ou igreja). Para Zé Rolinha a divisão seria outra: existiriam as *partes de dentro*, relacionadas aos episódios e contendas que acontecem entre a tripulação dentro do barco; e as *partes de fora*, estas referentes ao encontro com

¹⁰³ Segundo Mário de Andrade (2002, p. 71), essas danças dramáticas seriam caracterizadas também por respeitar o princípio formal da suíte, apresentam uma obra musical que é composta pela seriação de várias peças coreográficas.

os mouros. Zé Rolinha elucida a primeira parte, contrariando, ainda, a nomenclatura dada por Sílvia Romero:

Turbulento, né? Dentro das turbulências é que acontece, né? E você já pensou, você viu a afirmação da parte que o Gilson faz: “viagem de trinta dias seu piloto, nós a navegar”. Trinta dias lá, enfrentando vento, e chuva. Cê imagine as contendas. Faltando água pra beber, faltando comida, faltando pólvora seca, que é? Então, é tudo um contexto da história marítima. Você junte tudo, que você sabe que era uma parte aventureira, ou se dava bem ou naufragava. É dois caminhos. Ou voltava com galardão e com riquezas, ou... Vinha só notícias pras viúvas. E se não tiver a mourama não pode chamar de Chegança. (9.1, entrevista II)

3

A chegada dos turcos

Pra eles lá, quando ele desapareceu,¹⁰⁴ eles diziam que tinha morrido. Às vezes a gente tinha comunicação sempre com eles aqui, aí a gente diz que sempre ele trabalhava aqui, porque no tempo que ele chegou aqui, foi no tempo que teve a guerra deles por lá, então veio ele e a cabocla Mariana que era filha dele, a Valentina, a cabocla Jarina, o D. João, veio o Sete Flecha [...] foi a vez que eles vieram pra cá que ele sumiu de lá que foi o tempo que teve a demanda dele lá, e ele venceu a guerra prá lá e veio embora pra cá. Eles brigavam lá; aí vieram embora. Tinha até aquele, o Sete Flecha, foi o guerreiro lá com D. Sebastião, eles pegaram a embarcação deles e vieram pra cá. Aí quando chegou aqui, aí eles chegaram, localizaram a embarcação deles aqui, eles vieram de navio, aí chegou, o rei Sebastião colocou a espada dele, o D. João também botou a dele. O D. João quando sentou a dele, foi que virou Parcel de Manel Luis. Isso aqui antigamente a gente pescava de linha daqui até o Manel Luis. E a morraria, nesse tempo que ele ficou aqui, que ele fundou essa praia, que ele fez, depois que ele construiu as coisa dele tudo, aí a gente olhava eles aí em cima do morro. Aí olhava o rei Sebastião, olhava o touro, olhava o cavalo dele também, na noite de lua, se ele passava aí na beirada. Tinha o Tambor-de-Mina também, a gente escutava nas casas da gente. Esses mais antigos tudo sabe que aparecia aqui. Debaixo da areia. Aí a gente via tudinho essas coisa eles fazendo, né? As penitência deles lá, né? Aí eles vinham, batiam o tambor. A gente só não escutava era a cantoria que eles cantavam. Cansei de ver quando eu tava mais novo, eles batiam aqui no muro, tinha vez que eles batiam aqui na ponta, tinha vez que eles batiam nesse outro morro daqui de trás. A gente escutava tudinho. E agora tinha os dias certos dele passar, toda quinta feira a gente escutava ele passar pra cá, no cavalo. Às vez a gente escutava o rinchado do cavalo. E às vez tinha gente mesmo que olhava mesmo de vista aberta ele aqui em cima do morro. [...] O povo da Turquia. Turco passa. Corrente de turco passa aqui. Porque é da mesma família do Rei Sebastião. Aí é por isso que eles passam aqui. Porque aqui a gente sempre canta pra eles: “Meu pai é turco, turco é”. Aí a gente vai cantando pra eles aqui, aí chama a corrente, porque ele carrega também. Essa obrigação tem lá. Do turco é porque é uma corrente mais forte, né? Ai essa já é uma corrente mais pesada, pertence mais pra Exu. Os turcos eles já veio da parte da

¹⁰⁴ D. Sebastião foi assimilado de forma curiosa, juntamente com o povo da Turquia, invertendo a relação histórica.

mata, né? Que nessa época tinha muita mata. Aí já vieram por mata, porque turco pertence por mata. E o rei Sebastião é pra maré, pro mar.¹⁰⁵

Circulam nos terreiros de São Luis inúmeras versões¹⁰⁶ acerca da chegada dos turcos ao Brasil. Numa delas, narrada por Rosário Santos (Ferretti, 1992, p. 68), dizia-se que o Rei da Turquia chegara ao Maranhão para procurar suas filhas, Mariana, Jarina e uma terceira princesa, de nome variável dependendo do narrador, versão que condiz com a contada por Francelino de Shapanan,¹⁰⁷ enquanto recebia a cabocla Mariana em transe mediúnico. Segundo essa entidade encantada, o Rei da Turquia, numa de suas inúmeras batalhas, percebendo sua derrota, colocou suas filhas em um navio que rumou para Porto Seguro, mas que acabou afundando no Maranhão. Ali elas foram acolhidas pelo rei Sebastião, encantado com sua corte na Ilha dos Lençóis. Mariana resolveu retornar à Turquia numa esquadra de guerra para ajudar seu pai, mas ao aproximar-se do local de combate, recebeu a notícia de derrota dos turcos (cf. Ferretti, 1992, p. 214). Como Jarina era pequena, foi adotada pelo rei português e permaneceu na região. Essa adoção é confirmada por uma doutrina (cantiga) da ilha:

Lá na ilha dos Lençóis
veja o que me aconteceu
Meia-noite na beira da praia
Jarina me apareceu.
A filha do rei
Dom Sebastião
montada no seu cavalo
com sua espada na mão. (Silva, nov., 2008)

Há uma versão semelhante, contada por Luiz Tayandô, sacerdote de Mina em Belém do Pará, em entrevista para o filme *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*:

¹⁰⁵ Como fonte informação, serão utilizadas fontes primárias, os relatos coletados por mim, e as fontes secundárias, mediadas pelos estudos de outros pesquisadores.

¹⁰⁶ Maneco – sacerdote da Mina, em Lençóis – em entrevista concedida em junho de 2010. A transcrição adotada procurou respeitar a sonoridade da fala coloquial dos interlocutores. É preciso notar que os significados dos ritos da Encantaria são apresentados num contraponto de versões com estatutos propositalmente diferentes para construir o jogo paradoxal do sentido. Esse procedimento resulta da aprendizagem vinda da prática da pesquisa, que se realiza a partir do acaso e da desconstrução dos projetos e referências.

¹⁰⁷ Fundador e dirigente da Casa das Minas de Tóia Jarina, em Diadema (SP), também ligado ao terreiro Ilê Axé Iemanjá, em São Luis.

Quinze de julho de 1099. A tropa cristã da primeira Cruzada conquista Jerusalém em cima de uma grande matança. Dez mil pessoas sacrificadas pelos soldados da cruz. Os turcos, mesmo derrotados conseguiram ainda manter alguns postos nas cidades litorâneas. Em uma delas, o sultão Toi Darsalan mantém a esperança de reconquistar Jerusalém mantendo aquele espaço. Darsalan, honra e glória do Islã, com todo o seu esforço, em uma certa manhã, recebe uma triste notícia: depois de consultar o seu vizir Ludugan e o chefe das tropas, resolve por a salvo a grande preciosidade do sultanato, as suas filhas, as três princesas Mariana, Erundina e Jarina. As três princesas foram embarcadas às pressas a um reino amigo, situado na Mauritânia. Porém, nunca chegaram ao seu destino. Os emissários ficaram na praia a esperar horas, dias e meses, e as princesas estavam em alto mar, perdidas, caminhando para o seu destino místico. Na viagem para a África, as três princesas turcas, Mariana, Jarina e Erundina, passaram pelo estreito de Gibraltar, conhecido como um portal para outros mundos. E sem perceber, deixaram o mundo real para entrar nesse grande mundo dos encantados. Anos e muitos anos se passaram e as princesas dormiram, como uma espécie de limbo, ficaram presas nesse período. Até acordarem na foz do Rio Amazonas, próximo da ilha grande de Joanes, aonde encontraram a velha tapuia, que ainda chorava a falta de seus parentes que foram levados por homens estranhos, e brancos. [...] As três princesas, ao chegarem nesse momento, tiveram a visão da sua nova realidade. [...] A data dessa chegada das princesas no Brasil nos é confirmada através dos historiadores, que dizem que no início de 1500 o espanhol Vicente de Pizón esteve visitando o litoral Atlântico do Pará e levou para a Europa uma quantidade de escravos índios e índias. Talvez por isso que esta velha tapuia chora até hoje e se transformou na grande pororoca, que significa para nós o embate, significa para nós a defesa contra todos os estrangeiros que querem invadir a Amazônia. [...] Depois de passar pela pororoca, a embarcação que levava as princesas navegaram rio acima, vários dias e várias noites. O que ocorreu nessa viagem nada nos é afirmado. Porém, eu que conheço a personalidade dessas princesas posso dizer a vocês que Mariana deveria estar sempre no convés, no lugar do comando, porque assim ela foi criada: para comandar, para governar, para dirigir. Jarina, caçula, deveria estar chorando a saudade dos pais e principalmente das terras da Turquia. Erundina já deveria estar se apossando dos perfumes aromáticos da Amazônia, ela que foi a primeira das princesas a se transformar, ou se *ajuremar*. [...] Após uma grande viagem, as princesas chegaram finalmente na aldeia de caboclo velho, na ilha de Parintins. Foi lá, junto com Caboclo Velho, um espírito ancestral, também conhecido como Xaramundin, que as princesas turcas tomaram conhecimento de sua nova condição, e deram os primeiros passos no mundo da Encantaria.

No texto *Repensando o turco no tambor de Mina* (1992), Mundicarmo Ferretti descreve, ainda, algumas outras narrativas sobre o tema. Segundo conta pai Euclides, sacerdote da casa Fanti Ashanti, o rei da Turquia foi trazido ao Brasil no navio de Dom João, seu primo, para um passeio. Porém, ele se perdeu e acabou indo morar no Outeiro da Cruz.¹⁰⁸ Andando sem rumo, chegou à aldeia do Caboclo Velho, ou Sapequara (do Baixo Amazonas), rei dos caboclos. A aldeia

¹⁰⁸ Segundo Ferretti (“Repensando o turco...”, 1992, p. 68), essa é a região onde sempre foi sediado o terreiro da Turquia e onde existe o marco da batalha que expulsou os holandeses do Maranhão. Talvez por isso a rua se chame Nossa Senhora da Vitória.

estava em festa e o Rei Turco gostou do que viu, integrando-se à família dos índios. Assim, os turcos passaram a considerar Caboclo Velho como pai adotivo e começaram a acompanhá-lo quando eram chamados no Tambor-de-Mina. Na versão mítica de Jorge Itaci de Oliveira,¹⁰⁹ o Rei Turco (chamado também de *seu Turquia*) chegou em um navio português, como prisioneiro de Dom Luís.¹¹⁰

3.1

Chegada dos europeus

Dom Sebastião desapareceu com sua caravela na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578, quando lutava contra os mouros, e aportou na Ilha dos Lençóis, onde se encantou. Seu Turquia, assim como suas filhas, também atravessou o Atlântico e veio parar em praias brasileiras, interagindo com entidades dos indígenas autóctones. As versões da chegada dos reis à costa brasileira se assemelham muito às descrições de naufragos do período pré-colonial brasileiro.¹¹¹

Nesse momento, na transição entre os séculos XV e XVI, o Brasil era um território em constante estado de alerta: o perigo iminente vinha do mar, fronteira para o desconhecido e alvo das investidas navais de franceses, ingleses e holandeses; piratas e corsários que usavam as praias brasileiras como entrepostos comerciais. Esse estado de alerta também se estendia ao interior do território, já que os índios, resistentes à invasão estrangeira, promoviam tensão e medo constantes. Dessa maneira, a região acolheu gente das mais diversas procedências que, além do belicismo, também soube interagir de forma pacífica.

¹⁰⁹ Do terreiro de Iemanjá, ex-presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afrobrasileiros do Maranhão, in: *Orixás e voduns nos terreiros de Mina, São Luís*, Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, 1989. Na *vida real*, o rei da Turquia teria vindo em transe mediúnico no terreiro de Manoel Teus Santo na mesma época em que D. Luís teria aparecido na casa Nagô, também em transe, por mãe Alta.

¹¹⁰ Luís IX, rei da França que fez a última cruzada contra os mouros e era ainda menino na época em que a cidade de São Luís foi fundada pelos franceses. Ainda segundo Ferretti, S. (2007), no romance de *Carlos Magno e os doze pares de França*, o almirante Balão (*encantado turco*) era rei de Águas Mortas e, segundo nos informou Marlyse Meyer (1995), esse nome designa a região no sul da França onde morreu Luís IX. Para ela, isso poderia ser considerado um indício de influência do romance na manifestação.

¹¹¹ A política europeia nas duas últimas décadas do século XVI estava polarizada entre católicos, liderados por Felipe II, rei da Espanha e Portugal, e protestantes, liderados pela rainha Elisabeth I e sua política de expansão marítima. Era uma época de heroicas batalhas navais em que corsários de diversas procedências, com a permissão ou a conivência de seus reis, percorriam as rotas marítimas em direção ao Novo Mundo, atacando e saqueando naus e cidades em terra.

Anthony Knivet e Hans Staden são dois personagens históricos que deixaram relatos interessantes sobre esse período. O primeiro, inglês, saiu de seu país em 1591 na frota do pirata Thomas Cavendish. Depois de uma viagem atribulada, é abandonado moribundo na costa brasileira e passa por diversas atribulações, sendo inclusive capturado, ora por portugueses, ora por indígenas. Essas e outras situações são descritas num relato¹¹² que acabou virando livro. O segundo, alemão, esteve por duas vezes no Brasil, a primeira delas em 1548, e ficou nove meses refém dos tupinambás, aventura¹¹³ que deixa evidente o contexto brasileiro do momento.

A multiculturalidade latente, característica desse período, está evidente na história de Knivet: ele trabalha como escravo de um feitor espanhol que odeia ingleses; faz amizade com um japonês, companheiro de embarcação, de nome Christopher (Knivet, 2007, p.45) e faz inúmeros contatos com diferentes grupos indígenas, dizendo preferir estar nas mãos da piedade dos selvagens devoradores de homens que da crueldade sanguinária dos cristãos. Hans Staden, por sua vez, também descreve um panorama multicultural: é procurado por um espanhol de San Vicente, acompanhado de um alemão chamado Heliodorus Hesus, que viviam num engenho pertencente a um genovês, Giuseppe Adorno, onde Heliodorus trabalhava como escrivão e mensageiro de comerciantes (Knivet, 2007, p. 55). O aventureiro também narra diversos episódios onde encontra europeus integrados às nações indígenas, como, por exemplo, quando esteve em Bertioga:

¹¹² A primeira edição do livro de Anthony Knivet saiu em Londres, em 1625, em inglês. A segunda edição em 1706, em uma coletânea de relatos de viagens holandesa e a primeira edição portuguesa é datada de 1878. Segundo Hue (in Knivet, 2007, p. 24), é possível que o desinteresse pela obra venha de alguns problemas de “encadeamento cronológico e de orientação geográfica, entre outras estranhezas”, como a visão de uma sereia. Segundo ela, “para Capistrano de Abreu, o livro de Knivet é ‘um misto de observação, de credulidade, quiçá de mendacidade ou apuocada inteligência’. Contra esse juízo, Teodoro Sampaio sustenta que a narrativa de Knivet não foi estudada por ‘ser tachada de inverídica, confusa ou mentirosa’, uma avaliação injusta, pois, segundo ele, Knivet redigiu ‘um documento de não pequeno valor para a nossa história do primeiro século da conquista’.”

¹¹³ O livro, intitulado “História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão”, também conhecido pelo nome “Duas viagens ao Brasil”, foi publicado em Marburgo, na Alemanha, em 1557.

Para impedir a travessia dos selvagens, alguns mamelucos foram enviados para aquele ponto. O pai deles era português, a mãe era índia, todos de religião cristã, conhecedores das línguas faladas pelos pais, hábeis e experientes na batalha, tanto à maneira dos cristãos quanto à maneira dos selvagens. [...] Cerca de dois anos antes de minha chegada, os cinco irmãos tinham decidido, junto com aliados selvagens, erguer ali uma espécie de fortificação, como a que os selvagens constroem para se defender dos inimigos. (Knivet, 2007, p. 49)

O tema narrativo de um estrangeiro que “chega” de navio (ou é deixado) e acaba interagindo com os índios é muito comum nesse período. Caminha, por exemplo, descreveu o destino de Afonso Ribeiro, primeiro exilado de que se tem notícia oficial a aportar aqui: deixado em terra para andar com os índios e “saber o seu viver e das suas maneiras”, para aprender, sobretudo, sua língua (Vainfas, 2000, p. 19). Há também a história de Diogo Álvares Correia, o Caramuru, que se casou com Paraguaçu, filha do cacique, e teve muitos descendentes. Outro personagem misterioso que viveu o mesmo destino, é Bacharel da Cananéia, que vivia “cercado de náufragos e desertores e a informação de que possuía vários genros no lugar indica seu prestígio de guerreiro entre os índios [...] deles obtendo por seus feitos várias esposas, de quem tivera filhos e filhas” (Vainfas, 2000, p. 62). Ou mesmo na aldeia dos *Cutia*, onde Hans Staden encontrou Juan Fernando, um basco de Bilbao, que vivia entre os índios e por eles era chamado Carijó (Vainfas, 2000, p. 42). De fato, esses são apenas alguns exemplos dos inúmeros relatos existentes de degredados que chegaram ao Brasil e se misturaram aos nativos, *indianizando-se* na prática, e inspirando diversos romances e representações iconográficas, gerando uma espécie de narrativa mítica fundacional.

3.2

O mar

Os conceitos de *liso* e *estriado* são duas naturezas distintas que surgem a partir de uma análise empírica de modelos possíveis de relações espaciais

realizadas por Deleuze e por Guatarri.¹¹⁴ Segundo os autores, os espaços liso e estriado estariam tão ligados que o exercício de defini-los dicotomicamente seria difícil. O liso nasceria do estriado, enquanto o estriado aumentaria o liso. Assim, a cidade, por exemplo, espaço estriado por excelência, já estaria tão estriado que, em alguns locais, esse estriamento se converteria em espaço liso. O *modelo tecnológico* é desenvolvido a partir da analogia entre dois tipos de superfície, dois espaços “sólidos-flexíveis”. Os autores usam as imagens do tecido (tecnologia sedentária) e do feltro (tecnologia nômade). O tecido é feito a partir de fios paralelos, verticais e horizontais, alguns fixos e outros móveis, que se cruzam, em ângulos retos, propondo um espaço estriado, dimensional e limitado, com arestas fixas: relacionado ao plano “cartesiano”. O feltro, por sua vez, é feito a partir de um emaranhado de microfibras, atreladas a partir do processo de prensagem, formando uma superfície ilimitada, aberta, sem distinção ou hierarquia entre os fios. No espaço estriado (tecido) as linhas e trajetos têm tendência a ficar subordinados aos pontos, o “caminho” é determinado por esses pontos. No espaço liso acontece o inverso: os pontos estão subordinados ao trajeto. Em ambos há paradas e trajetos: mas, no espaço liso, é o trajeto que provoca a parada.

O mar, aqui, aparece como um dos modelos de espaço analisados. Esse espaço contém intrinsecamente uma tensão entre as formas lisas e estriadas de

¹¹⁴ Os dois tentam, em alguns momentos, defini-los sempre em relação: “no espaço estriado, as linhas, os trajetos têm tendência a ficar subordinados aos pontos: vai-se de um ponto ao outro. No liso, é o inverso: os pontos estão subordinados ao trajeto. Já era o vetor vestimenta-tenda-espaço do fora, nos nômades. É a subordinação do hábitat ao percurso, a conformação do espaço do dentro ao espaço do fora: a tenda, o iglu, o barco. Tanto no liso como no estriado há paradas e trajetos; mas, no espaço liso, é o trajeto que provoca a parada, uma vez mais o intervalo toma tudo, o intervalo é substância (donde os valos rítmicos). ...[...] No espaço liso, portanto, a linha é um vetor, uma direção e não uma dimensão ou uma determinação métrica. É um espaço constituído graças às operações locais com mudanças de direção. Tais mudanças de direção podem ser devidas à natureza mesma do percurso, como entre os nômades do arquipélago (caso de um espaço liso “dirigido”); mas podem dever-se, todavia, mais à variabilidade do alvo ou do ponto a ser atingido, como entre os nômades do deserto, que vão em direção a uma vegetação local e temporária (espaço liso “não dirigido”). Dirigido ou não e, sobretudo no segundo caso, o espaço liso é direcional, e não dimensional nem métrico. O espaço liso é ocupado por acontecimentos ou hecceidades, muito mais do que por coisas formadas ou percebidas. É um espaço de afectos, mais que de propriedades. É uma percepção háptica, mais do que óptica. Enquanto no espaço estriado as formas organizam uma matéria, no liso, os materiais assinalam forças ou lhes servem de sintomas. É um espaço intensivo, mais do que extensivo, de distâncias e não de medidas. [...]... Corpo sem órgãos, em vez de organismo e organização. Nele a percepção é feita de sintomas e avaliações mais do que de medidas e propriedades. Por isso, o que ocupa o espaço liso são as intensidades, os ventos e ruídos, as forças e as qualidades tácteis e sonoras, como no deserto, na estepe ou no gelo. Estalido do gelo e canto das areias. O que cobre o espaço estriado, ao contrário, é o céu como medida, as qualidades visuais mensuráveis que derivam dele.” (Deleuze e Guatarri, 1997, p. 184-185).

movimentação, pois, apesar de ser liso por excelência, é estriado por conveniência. O termo “marítimo”, ligado ao movimento, traz à tona a ideia de navegação. Qualquer embarcação pode se movimentar no espaço marítimo, de acordo com maré, ou mesmo se permitir a deriva, potente no espaço liso. Porém, apesar de ser *a priori* liso, é um espaço submetido a uma organização estriada: subordinado a uma organização cartográfica onde os trajetos são determinados por pontos fixos, que tornam o mar estriado. Essa tensão será sempre plural e contínua: ao mesmo tempo ela intercala momentos onde o espaço liso é capturado por paralelos e meridianos – criando pontos que determinam os trajetos – mas esse mesmo espaço liso é capaz de anular o paralelismo e a verticalidade estriada, alastrando o deserto e proporcionando a preponderância dos trajetos sobre os pontos. O mar é o principal cenário que serve de pano de fundo para a descrição de alguns personagens mouros de que iremos tratar. Segundo Mário de Andrade:

[...] sempre ainda o mesmo problema de mouros inimigos a combater, o que deu origem às aventuras marítimas de Portugal. [...] Nos “Primeiros povoadores do Brasil”, Joao Fernando de Almeida Prado lembra que “ em 1398, Dom João I viu-se isolado entre a Espanha e o mar. Havia por essa época um covil de piratas Maometanos em Ceutat, extremamente daninho às costas portuguesas. Para levar a cabo uma expedição contra eles, foi preciso reunir tropas e naus, num esforço felizmente coroado com êxito. Começou desse feito de armas o poderio naval português. O infante Dom Henrique, terceiro filho do rei, colheu na praça conquistada preciosa documentação sobre a geografia do Continente [...] As informações encontradas em Ceuta, juntadas a outras que o príncipe já possuía, orientaram-no com segurança para os descobrimentos marítimos” (Andrade, 2002, p. 108)

O mito fundacional da “descoberta” do Brasil é marítimo, e narra esse “achamento” através do imprevisto, num barco que se perde e acaba num destino distinto do planejado. Esse mote inicial constitutivo do imaginário brasileiro, por si só, já nos liga imediatamente ao universo oriental, já que nele Pedro Álvares Cabral estaria na rota para o caminho das Índias, para onde iria na intenção de comerciar especiarias e artigos de luxo. Além disso, o próprio período referente à Reconquista da Península Ibérica coincidiu com o da descoberta e conquista da América.

O contexto de batalhas navais entre mouros e cristãos, então, serve de pano de fundo para a descrição de alguns personagens árabes. Se formos buscar essa referência naval no romance de Carlos Magno, por exemplo, ela não será

encontrada. A batalha de Carlos Magno e os doze pares de França contra os mouros, em *Roncesvalles*,¹¹⁵ acontece num desfiladeiro.

Pouquíssimos são os relatos históricos de batalhas entre mouros e cristãos cujo embate tenha sido marítimo, e o principal é da batalha de Lepanto.¹¹⁶ Nessa batalha, o escritor Cervantes foi capturado como prisioneiro de piratas de Argel, ligados politicamente ao Império Turco Otomano, e acabou passando cinco anos como escravo, para ser depois resgatado por seu pai, em troca de uma quantia em dinheiro, em 1580. Em Lepanto, os cristãos, em determinado momento, ajoelharam-se no convés do navio e começaram a rezar num rosário para N. Senhora da Vitória.¹¹⁷ O rosário, a partir de então, passou a ser considerado uma ferramenta de batalha e, posteriormente, nomeou a santa que concedeu a graça, que passou a ser chamada N. Senhora do Rosário. Fez parte dessa batalha também Mulei Abde Amélique, um dos Reis muçulmanos envolvidos na posterior batalha de Alcácer-Quibir, no Marrocos, onde o rei de Portugal D. Sebastião desapareceu sem deixar rastros.

A ideia do Quinto Império, disseminada principalmente após o desaparecimento de D. Sebastião, virtualiza uma pretensa legitimidade do Império português sobre o mundo. Ela é trabalhada por Vieira de maneira ideológica, a partir de um desejado protagonismo português, fazendo convergir concepções proféticas e messiânicas, providencialismo e noções de “povo eleito”. É uma propaganda proveniente das elites, produtoras de textos acerca do tema, mas que se expande para camadas populares de uma forma desregulada. O púlpito é um dos meios principais de disseminação e Antônio Vieira; e o famoso padre, com seus sermões, é o principal divulgador da propaganda das elites portuguesas, inclusive no Brasil.

Aos poucos, a conquista do Marrocos e de Jerusalém, o ideal das Cruzadas e o ideal de Guerra Santa ao bloco islamita vão sendo contaminados pela novidade

¹¹⁵ Descrita na *Canção de Rolando*, uma das partes mais importantes do romance. Aconteceu em 778, na Espanha, quando a retaguarda de Carlos Magno foi destruída pelas tribos bascas e Rolando e os doze pares de França foram mortos.

¹¹⁶ Ocorrida em 1571, quando a cristandade, liderada por D. João d'Áustria, irmão de Filipe II, recuperou o controle sobre o Mediterrâneo e acabou, em parte, com a expansão marítima do Império Otomano. A batalha de Lepanto é uma espécie de marco que põe fim ao mito de invencibilidade turca.

¹¹⁷ Nome da rua onde está instalado o Terreiro da Turquia.

dos descobrimentos, quando a consciência da novidade e dimensão dos mundos descobertos ganha clareza e peso. Naquele momento, a ideia de Guerra Santa permanece ainda viva, mas, passa a tratar-se não apenas de expandir a fé pela pregação ou pela conquista do infiel, mas de refazer a unidade estilhaçada da Cristandade até recriar um Império Universal, que seria divino. E caberia a Portugal essa missão, numa configuração em que, aos muçulmanos, viriam a se juntar novos rivais políticos e concorrentes mercantis, calvinistas e autóctones¹¹⁸ das terras “descobertas”. O eixo de interesse se desloca, então, do Mediterrâneo para o Atlântico. Nesse sentido, foi necessária a reelaboração do mar no imaginário peninsular: que até aquele momento servia de estrada e meio de vida. O espaço marinho foi sendo resignificado num processo longo e gradual, que povoou a fronteira marítima de mistérios a serem desvendados, como o medo da morte e a busca por riquezas:

Se o Oceano é espaço de fronteira, é-o na dupla dimensão em que os horizontes sempre funcionam aos olhos dos homens: limite e convite, contenção e esperança, consciência de espaço que se acaba e presunção do que está para além, numa bivalência que atua tanto no plano elementar das realidades cotidianas quanto no plano etéreo do imaginário. (apud Mendonça, 2007, p. 69)

Suas águas foram povoadas de monstros marinhos, peixes gigantes e figuras míticas, como as sereias, ou harpias, presentes nos *Argonautas*. Além disso, a própria natureza do espaço marinho, por si só, já amedrontava e as tempestades e ondas eram também alvo de temor, associadas ao demoníaco, ao caos e à desordem. As viagens marítimas tornaram-se o cenário de inúmeros poemas épicos, como *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, (claramente inspirado nas epopeias gregas *Iliada* e *Odisséia*, de Homero) e, ainda, originaram um gênero literário peculiar e corriqueiro na cultura portuguesa: os relatos de naufrágio. Além disso, seguindo a estrada do mar, chegava-se a paisagens incomuns, habitadas pelo estranho, pelo estrangeiro, pelo desconhecido, pelo *outro*, o que agregou ainda mais elementos ao universo de representações. Ao mesmo tempo,

¹¹⁸ “O ambiente cultural da Contra-Reforma, caracteriza-se por uma religiosidade intensa e por uma geral reavaliação do sobrenatural. Passado o naturalismo da Renascença, emprestaram ao sonho do Quinto Império o seu cariz profético. A empresa adquire, assim, um significado tão transcendente quanto universal: nacional pelo sujeito – os portugueses – o Quinto Império será, de facto, supranacional pelo objecto – o Mundo Inteiro, que assim quedará encimado pela Cruz (Alves e Tomaz, 1991, p. 110).

intensificava-se a devoção aos santos, a quem os navegadores rogavam pela interessão nas viagens. Os limites estavam sendo ultrapassados e a cristandade vê nesse movimento a oportunidade perfeita de uma expansão da fé, até então inimaginada. Nesse contexto, as ilhas desempenham um papel fundamental, pois, além de serem terra firme, situação oposta à insegurança que representava o mar, serviam de entreposto nas viagens de longa distância.¹¹⁹ As ilhas passaram a fazer parte do cabedal imaginário, sendo cenário importante para a literatura ibérica. Eram o espaço de aventuras de santos, monges e eremitas.¹²⁰ E também começam a aparecer na cartografia, assim como o Atlântico expandido, até então raro em tais representações. Muitas dessas ilhas, no entanto, eram apenas imaginárias, sem referente geográfico real encontrado. Foram, porém, cartografadas, divulgadas em lendas ou em relatos, de origem clerical ou não, de diversos viajantes. A *Ilha Brasil* é um exemplo que aparece nas cartografias da época. Descrita “pela primeira vez como pedaço de terra firme a oeste do extremo sul da Irlanda, no mapa de Ângelo Dalorto” (Dreyer-Eimbcke, 1992, p. 59), de 1325, aparece outras vezes em diversos mapas, contendo formas e localizações variadas. Descrevendo o papel dessas ilhas, nos elucida Virgínia Boechat:

De acordo com Dreyer- Eimbcke, várias cartas, pelo menos duzentas e nove, entre 1424 e 1500, também registraram uma curiosa *ilha Antília*, muitas vezes associada a outras histórias como das *Ilhas Afortunadas*, originais da mitologia grega e retomadas como um dos mais populares e vivazes elementos do imaginário expansionista. A *Antília* era associada ainda, principalmente por portugueses, à lendária *ilha das Sete Cidades*, que pode ser considerada um dos muitos ecos das tradições atlantes. Segundo Gustavo Barroso, duas Cartas Régias, uma de 1475 e outra de 1486, prevêem a possibilidade do achamento da *ilha das Sete Cidades* no Atlântico. Os cartógrafos Pierre Desceliers, em 1546, Ortelius, em 1570, e Mercator, em 1587, chegaram a representar as *Sete Cidades*, que logo desapareceriam dos mapas. (Boechat, 2004, p. 37-38)

¹¹⁹ Essas ilhas interessavam por serem produtoras de alimentos, ponto de apoio das viagens e fonte de potenciais escravos, além de se somarem aos reinos que as “descobriam” num contexto de expansão colonial. Já em fins do século XV, Portugal havia ocupado as Ilhas Atlânticas, o que representava uma prova concreta de que conheciam então o oceano.

¹²⁰ Segundo Boechat (2004, p. 86-87), as ilhas onde as estórias “outrora recordadas como tendo sido protagonizadas por Hércules ou Ulisses”, refletindo a “cristianização de tópicos e temas relativos às navegações dos heróis da Antiguidade e as aventuras de heróis arturianos, cristianizadas e transpostas de florestas para ilhas. [...] Os clérigos letrados divulgavam, então, notícias de santos ligados ao mar e às viagens, como do irlandês São Brandão e de Santo Amaro, além de apontar ilhas oceânicas nas quais estes, e outros viajantes ligados à mesma fé, teriam deixado relíquias e templos, ou teriam encontrando o próprio Paraíso ou até o Purgatório, atrativos que ficavam a espera de novos corajosos navegantes cristãos”.

Essas ilhas maravilhosas (que abrigariam cidades de ouro puro, dentre outras maravilhas) teriam existência real e, como dissemos, estavam indicadas nos mapas náuticos; ou noutras vezes referiam-se declaradamente a ilhas que podiam ser vistas pelos mareantes, mas nunca alcançadas. As *Ilhas Afortunadas*, de matriz grega, também se tornam muito populares no imaginário expansionista.¹²¹ Para Pessoa, essas ilhas seriam a morada do rei *esperado*, envolto numa aura de mistério, revelada numa voz que parece se manifestar em sonho:

Que voz vem no som das ondas
Que não é a voz do mar?
É a voz de alguém que nos fala,
Mas que, se escutarmos, cala,
Por ter havido escutar.
E só se, meio dormindo,
Sem saber de ouvir ouvimos,
Que ela nos diz a esperança
A que, como uma criança
Dormente, a dormir sorrimos.
São ilhas afortunadas,
São terras sem ter lugar,
Onde o Rei mora esperando.
Mas, se vamos despertando,
Cala a voz, e há só o mar.

3.3 Sobre a Mina

Esses seres e cenários, além de muitos outros, são manifestados no Tambor-de-Mina, manifestação religiosa de origem africana desenvolvida no norte do Brasil, principalmente no Maranhão e no Pará. Segundo Prandi (1997):

Em São Luís e outras cidades do Maranhão, a religião dos voduns recebeu o nome de Tambor-de-Mina: alusão à presença constante dos tambores nos rituais e aos escravos minas, como eram ali designados os negros sudaneses. Trata-se de religião iniciática e sacrificial, em que os sacerdotes são ritualmente preparados para “receber” as divindades em transe. As entidades manifestadas, que podem ser voduns ou encantados (espíritos), vêm à Terra para dançar em cerimônias públicas denominadas tambor. As entidades são assentadas (fixadas em artefatos sacros) e recebem sacrifício, com oferta de animais, comidas, bebidas e outros presentes. Segundo a tradição africana que se manteve no Brasil, cada humano pertence a um vodum, sendo para ele ritualmente consagrado em cerimônias iniciáticas, como ocorre no candomblé dos orixás. O Tambor-de-Mina, assim como outras

¹²¹ Camões, n’*Os Lusíadas*, identifica as ilhas Afortunadas com as Canárias, assim como muitos outros escritores e cartógrafos de sua época, cf. Camões, 1987.

modalidades religiosas afro-brasileiras, apresenta forte sincretismo com o catolicismo e suas festas têm um calendário colado ao da Igreja Católica. (Prandi, 1997, p. 111)

Como esclarece Prandi, a Mina é uma religião de transe, ou seja, as entidades se manifestam no corpo de devotos, após terem passado por um processo iniciático que os prepara. Os rituais festivos são compostos pela presença de tambores, que obedecem a uma musicalidade de origem africana, mas que também incorporam outros ritmos, como o catimbó, de matriz indígena. Em geral, compõem o Tambor-de-Mina¹²² entidades denominadas *voduns* e caboclos, frequentemente associados aos “anjos de guarda” situados, num panteão popular de divindades, abaixo de Deus e dos santos. Por possuírem poderes especiais, atuam protegendo e castigando seus devotos. A ritualística que envolve o culto aos voduns se realiza a partir da conservação de ritos que envolvem danças e doutrinas, cantigas em língua ritual de origem africana, hoje perdida coloquialmente. Porém, as doutrinas cantadas para e pelas entidades caboclas são executadas em português, evidenciando seu caráter multicultural.

Mundicarmo Ferretti, em “A pureza Nagô” (Ferretti, 2001), descreve um pouco do panorama religioso da Mina:

O Maranhão é conhecido como principal centro de preservação da cultura jeje-dahomeana do Brasil, embora a maioria dos terreiros de mina reproduza principalmente o modelo da Casa de Nagô e não o da Casa das Minas (jeje). A primeira, apesar de tradicionalista e fundada por africanas, distancia-se do candomblé da Bahia e goza de menor prestígio do que a Casa das Minas. Os outros terreiros da capital maranhense que cultuam entidades africanas originaram-se direta ou indiretamente da Casa de Nagô ou de terreiros de outras “nações” já desaparecidos. Os demais terreiros de São Luís foram abertos para entidades espirituais não africanas (caboclas), principalmente por curadores ou pajés, geralmente procurando fugir à discriminação de que eram alvo. Apesar da Casa das Minas não ter autorizado o funcionamento ou reconhecido outra casa mina-jeje, alguns terreiros de mina que também cultuam voduns do Daomé, procuram se legitimar no campo religioso afro-brasileiro afirmando possuir alguma ligação com ela ou com suas fundadoras africanas. (Ferretti, 2001, p. 75)

Assim, as práticas religiosas de origem mestiça se justapuseram aos cultos das divindades africanas, estabelecendo com eles relações de simbiose. Esse é o

¹²² Ausente apenas da Casa das Minas. Encontra-se mais detalhes nas obras de Nunes Pereira (1947), Pierre Verger (1952 e 1990), Roger Bastide (1971 e 1978) e, mais recentemente, nas de Sérgio Ferretti (Ferretti, S., 1995 e 1996).

exemplo do *culto ao caboclo*, linha religiosa que, desde sua origem, é de natureza híbrida.

O terreiro *Fé em Deus* (Nifé Olorum), mais conhecido como Terreiro da Turquia, foi fundado por Anastácia Lúcia dos Santos (Akiciobenã Obadelou), e é o berço da linha de turco. Anastácia era filha de Nanã Burucu (entidade africana cultuada na casa jeje, como entidade nagô), mas possuía também outras entidades, como Pedrinho (orixá ou fidalgo) e foi a primeira pessoa na Mina a incorporar o rei da Turquia, que vinha em sua cabeça com mais frequência. Por isso o terreiro, aberto em 1889, foi dedicado a ele. Durante 83 anos, Anastácia organizou a linhagem de turco no tambor de Mina, preparou muitos filhos-de-santo e implantou várias casas de Mina no Maranhão e no Pará. Hoje, a direção da casa está nas mãos de Euclides Ferreira (Talabian), babalorixá da Casa Fanti-Ashanti, que realiza o toque para a linhagem turca em junho, de acordo com o São João, quando se comemora o aniversário do terreiro (cf. Ferretti, 1992, p. 62)¹²³

A princípio, já existiam encantados turcos bem antes do terreiro da Turquia ser fundado. A própria Mundicarmo Ferretti comenta a existência anterior nessa passagem:

No final do século passado, quando Anastácia Lúcia dos Santos entrou em transe em São Luís com o rei da Turquia, já havia turco no tambor de Mina. Conforme registrou Rosário Santos, naquela época já baixavam várias princesas turcas no terreiro de Manoel Teus Santo, onde Anastácia recebeu aquela entidade, e conta-se que o pai veio ali à procura das filhas. (Ferretti, 1992, p. 60)

3.4 O encantar

Nessa linha de culto, o universo composto por encantados é um dos segmentos de grande importância: são chamados *encantados* criaturas que, de uma forma desconhecida e mágica, suplantaram a morte (como D. Sebastião) e que, ainda hoje, interferem no cotidiano e interagem com o mundo material,

¹²³ De acordo com Ferretti, S, pode ter contribuído para a imagem dos turcos a ligação de Mãe Anastácia com turcos de São Luís que deram a ela a foto de um sultão, provavelmente Mehmed Sesat V (que governou a Turquia de 1909 a 1918) associado ao Rei da Turquia. Essa foto encontra-se pendurada nas paredes do Terreiro da Turquia e na casa Fanti-Ashanti. No Brasil, os sírio-libaneses imigrantes foram chamados turcos e, segundo Correia Lima (1981, p. 28), dois dos três habitaram São Luís, em 1886 (três anos antes da abertura do terreiro da Turquia), e é provável que não fossem cristãos.

normalmente, de forma invisível. Há alguns encantados, no entanto, que nunca tiveram matéria. São uma categoria de entidades espirituais diferente dos santos, dos anjos, dos demônios, ou dos espíritos de mortos. O termo é amplamente utilizado, tanto nos terreiros tradicionais quanto recentes, além existir também nas vertentes de *Cura* e *Pajés*, de origem ameríndia, muito difundidas na região. Há algumas possibilidades de contato direto com os encantados em determinadas situações em que podem ser vistos e ouvidos, geralmente quando são recebidos em transe mediúnico por seus *filhos*.¹²⁴ Porém, sua forma original só é raramente acessada, o que ocorre de forma mais frequente através dos sonhos e, menos frequente, *de vista aberta*, ou seja, diretamente. Como nos explica Maneco, acerca de uma visita que teria feito ao castelo encoberto de D. Sebastião:

Em sonho eu cansei de ver. Ele por dentro era muito lindo. [...] Que às vezes, no sonho da gente, a gente anda. Porque aqui é uma cidade, no fundo dessa areia aqui, na encantaria deles, eu já fui por aqui várias vezes. Às vezes eles chegam, levam no sonho, aí anda, vai embora, parece que eu to viajando, São Luis, Raposa, tudo por água aí, Araçagi. Isso tudo são terra que pertence à encantaria. Daí a gente fica andando debaixo da areia. Ai passa o afundamento. De carro, as vezes vai correndo, ai acha aquelas pessoas bacana, ai vai levando a gente, vai conversando. Aí é só invisível que a gente vê, ai vai conhecendo esse pessoal. (9.1, entrevista Maneco)

Assim, segundo Ferretti (2008, p. 10), a partir das narrativas por ela estudadas numa definição resumida de características principais, os encantados seriam seres invisíveis (ou apenas visíveis a algumas pessoas) que habitam as encantarias, territórios místicos situados “acima da Terra e abaixo do céu”, localizados em sítios afastados (incluem-se também locais abaixo da terra, como o castelo do Rei Sebastião, na Ilha dos Lençóis). O termo *encantado* também é aplicado para expressar ao ato e capacidade desses seres de transmutação ou habitação em algum elemento da natureza, lugares e formas: pedras, árvores, poços, rios, baías, praias, ilhas, cobras, veados, touros, calangos, jacarés, macacos, borboletas, onça, peixes, botos etc.

Alguns encantados podem se transformar ou habitar, por ação mágica, em outro ser, voluntária ou involuntariamente, geralmente um animal: como a

¹²⁴ Quando recebidos em transe mediúnico tomam-se “visíveis” através dos médiuns que os incorporam; já estes, ao receberem a entidade encantada, apresentam alterações de consciência e assumem a identidade do encantado, o que geralmente ocorre durante a os rituais.

princesa Doralice, encantada numa lagartixa, e as princesas Jarina e Rosalina, encantadas numa cobra,¹²⁵ ou mesmo D. Sebastião, num touro negro coroadado (com uma estrela na testa). O próprio Almirante Balão, associado ao rei turco, se encantou num veado branco. A metamorfose ocorre, em alguns casos, através da ação de feiticeiros maus ou de um pai poderoso, na intenção de evitar que as filhas se relacionem amorosamente, ou em punição por uma gravidez dessa relação. Outra opção é quando o próprio encantado se transmuta para evitar que algo ruim aconteça consigo ou para proteger algum recurso natural ameaçado (Ferretti, 2008).

Por isso, a situação do encante tem um duplo caráter: pode ser uma espécie de prisão, mas também uma ferramenta acionada para fugir de perigos e obstáculos. Ainda outra possibilidade seria a de proteger pessoas e lugares mágicos, como acontece com D. Sebastião e a Ilha dos Lençóis (Ferretti, 2001). No caso da princesa do Rio Pimenta, ela aguarda um homem corajoso capaz de quebrar seu encanto ao cortá-la ao meio, quando está na forma de uma enorme cobra em que foi encantada (Ferretti, 2000, p. 31). Essa versão é semelhante à de Maneco:

Ele se transforma ni tudo. Às vezes ele vem num calango, às vezes num touro, em qualquer um animal, as vezes num cachorro, né? Tudo eles aparecem pra gente, tudo se transformam ni tudo, é invisível. [...] Porque antigamente tinha um senhor já de idade, [...] ele foi, bem dizer quase assim dos primeiros, ele contava muita coisa, ele pescava comigo, era molecote, mas sempre fui uma pessoa que sempre gostei de ter minhas coisas, aí eu tinha uma redinha [...] Porque ele diz que nesses tempo que ele tava novo, ele sonhou com Jarina. Então ela veio dizer pra ele aqui, que ela ia se transformar numa cobra. Meu avô nesse tempo tinha gado e ele tomava conta desse gado do meu avô e aqui no mato da ponta tinha um lago grande que nunca secava, era grande, tinha paturi, marreca, esses bicho tudo tinha aqui. Aí ele passava o gado de lá pra cá. [...] Aí ela veio dizer pra ele que ela ia se transformar numa cobra, e era pra ele, assim que o gado passasse, era pra ele armar a faca e cortar um pouquinho dela, que ela desencantava Lençol e casava com ele. Aí ele foi de manhã, aí se alembrou de manhã, aí chegou, garrou a faca, levou. Aí ele veio trazendo o gado de lá pra cá, veio trazendo, veio trazendo, quando chegou na posição, ela tava lá: a cobra. Aí ele chegou, passou o gado tudo, “não sei como a cobra teimosa essa, será que é verdade mermo isso?” Mas só que ele ficou com

¹²⁵ A cobra, ao mesmo tempo em que é vista como ameaça, na medida em que seu veneno pode matar, representa a regeneração da vida e da natureza, na simbologia da renovação cíclica da sua pele. Segundo Correia (2005, p. 128): “O silêncio da sua presença, a sua estrutura flexível, a sugestão de sensualidade dos seus movimentos, o olhar sedutor e traçoeiro, a rapidez da investida e, sobretudo, o veneno mortífero que destila, tornam-na um ser misterioso, sobrenatural e respeitável. Representada no feminino, vêmo-la no Éden como metáfora do demônio, associada à tentação e à irremediabilidade do pecado”.

medo de cortar ela. Aí ele foi lá em cima, pegou um pedaço de pau e trouxe e deu uma paulada nela, diz que ela deu três assobio, foi três vento que passou dentro da rede, quase ele morre. Aí depois ela veio avisar a ele que não era pra ele ter batido nela, era pra ele ter feito assim, porque se ela desencantasse Lençol, Maranhão ia ir pro fundo. Que tem a cantiga que a gente canta, né: “Ê, ê/ ê Rei Sebastião/Se desencantar Lençol/vai abaixo o Maranhão”. E aí ele ficou com medo dela, não cortou ela. Se apresentou pra ela duas vezes, que ele contou pra mim. Só que ele não teve coragem.

Ao mesmo tempo, como os encantados habitam ou se encantam em locais mágicos, geralmente na natureza, isolados, intocados ou virgens,¹²⁶ são considerados donos do lugar. Esses espaços são tidos como sendo portadores de muita energia, de um poder inexplicável, envoltos em mistério e segredo. Para pai Luiz Tayandô, de Belém, no documentário *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*:

A encantaria é uma região tridimensional, aonde quem entra jamais pode voltar. [...] Os portais da Encantaria existem em matas, no espelho das águas, nas rochas, e em vários lugares e países. Ninguém sabe o local certo, que muda a todo instante. Porém, as histórias contam que eles existem.

Tais lugares são procurados pelo povo-de-santo, que interage de forma mágica com o ambiente, fazendo oferendas ou colhendo algum elemento necessário ao rito (pedras, folhas, água, areia etc). Segundo Ferretti (2008), quem vai a um local de encantaria com consciência de seu poder, costuma sair sem olhar para trás, pois a visão direta dos encantados poderia causar doença ou morte. Intromissões, curiosidades e profanações de encantarias também são severamente punidas, pois, por serem sagradas, devem ser procuradas para fins de proteção, de saúde, de limpeza espiritual, para fazer ou pagar uma promessa. O encantar, como substantivo e verbo, é facilmente localizado em matrizes da mitologia indígena, como o Curupira, ou da mitologia cabocla, como a Mãe d'Água, mas não

¹²⁶ Na Mina, esses lugares podem existir fisicamente, podem ser localizáveis ou não. Jorge Itaci (apud Oliveira, 1999) enumera alguns lugares e seus respectivos donos no Maranhão: a ilha de São Luís seria comandada por D. Luís e teria sua corte encantada na Baía de São Marco; Ilha dos Lençóis, reino do Rei Sebastião, cuja encantaria habita; já Dom José Floriano, seria dono do Boqueirão e da “cerca” de Alcântara; o Rei da Bandeira (João da Mata ou Rei da Boa Esperança) e a Princesa Doralice, estariam encantados na pedra de Itacolomi; Dom João Soeira (Rei de Minas ou Rei do Juncal) da praia do Calhau e, finalmente Dom Pedro Angassu, as matas do Codó. Outros lugares referidos nas histórias de encantados parecem desconhecidos, como é o caso da Mata do Gangá, onde reinam os Surrupiras. Em trabalho apresentado na XXII Reunião Brasileira de Antropologia (Brasília, de 15 a 19 de julho de 2000), entendeu-se que são prejudiciais o turismo e a respectiva consequência do afluxo de pessoas para esses locais.

devemos esquecer que estava (e está) presente na cultura ocidental. O exemplo mais contundente são as mouras (e mouros) encantadas portuguesas.

3.5

As famílias

Na Mina, em suas versões maranhenses, a abordagem de alteração historiográfica se aplica aos discursos dos narradores: percebemos nela a operação de subversão da História, característica das tradições orais, que desrespeitam a linearidade e unem numa mesma linha narrativa, fragmentos e personagens provenientes de diversos períodos e contextos. Dessa maneira, torna-se natural que Sete Flechas tenha vindo para o Brasil no navio de D. Sebastião, como nos conta Maneco, ou que, as referências às Cruzadas, à conquista de Jerusalém e ao espanhol Vicente de Pizón, estejam presentes num mesmo relato, como o de Luiz Tayandô, que trabalha a introdução dos mouros míticos no saber místico-social amazonense através da narrativização de elementos selecionados da memória local com outros provenientes de discursos eruditos e populares, oficiais e míticos, colocando em cena personagens provenientes de sua realidade mais próxima.

Mesmo quando chamados de *caboclos*, os encantados não são obrigatoriamente entidades indígenas ou boiadeiras, como acontece na Umbanda. Muitos deles são *civilizados* e de origem nobre, como os fidalgos Antônio Luís (Corre-Beirada), filho de Dom Luís, rei de França, ou Tabajara, filho do rei da Turquia. Assim, percebemos que o termo pode ser usado genericamente para entidades espirituais de outras procedências, que podem ter origens míticas diversas. Essa infinidade de *encantados* “não africanos” se subdivide em muitas famílias e são, em alguns casos, sincretizados com orixás ou santos católicos (D. Sebastião seria associado a São Sebastião e Omolu, por exemplo),¹²⁷ ou entidades caboclas de origem nobre (como o Rei da Turquia), representantes de camadas populares (marinheiros, baianos) e indígenas (como o Caboclo Velho).

¹²⁷ Como explicitado na cantiga: “Rei Sebastião, guerreiro militar/ Ê, Xapanã ele é pai guerreiro/ Dentro da guma real”. Xapanã é uma das qualidades de Omolu e guma é o mesmo que terreiro (Prandi, 2001, p. 221).

Alguns seriam, inclusive, seres não inteiramente humanos (como as mães d'água, os Surrupiras, os botos e outros).

A *família do Lençol*, que leva o nome da ilha-destino onde aportou o navio que levava o rei português, tem D. Sebastião como líder. Essa é uma família que se compõe com outros reis, rainhas, príncipes, princesas e nobres de diversas procedências.¹²⁸ A *família da Turquia* é encabeçada pelo Seu Turquia, rei que teria lutado contra os cristãos em sua vida humana, procedente de terras distantes e exóticas. Outros componentes dessa família são: Mãe d'Ouro, Mariana, Jarina, Guerreiro de Alexandria, Menino de Léria, Sereno, Japetequara, Tabajara, Itacolomi, Tapindaré, Jaguarema, Herundina, Balanço, Ubirajara, Maresia, Mariano, Guapindaia, Mensageiro de Roma, João da Cruz, João de Leme, Menino do Morro, Juracema, Candeias, Sentinela, Caboclo da Ilha, Flecheiro, Ubiratã, Caboclinho, Aquilital, Cigano, Rosário, Princesa Floripes, Jururema, Caboclo do Tumé, Camarão, Guapindaí-Açu, Júpiter, Morro de Areia, Ribamar, Rochedo, Rosarinho etc. (Prandi, 1997, p. 117).

As entidades turcas são também conhecidas como *mouros* ou *taipas*. Conforme explica Jorge Itaci de Oliveira, a linha *taipa* ou *beta* (denominação dada na interior do Maranhão) seria de origem nagô islamizada, adotada por encantados turcos mauritanos, povo nobre e guerreiro (Ferretti, 1992, p. 60).

3.6

Os turcos encantados

Embora os turcos não tenham o mesmo prestígio das entidades africanas (voduns e orixás), sua família é uma das mais antigas, numerosas e importantes do Tambor-de-Mina, encontrados em numerosos terreiros, mesclados às outras famílias de encantados (por meio de adoções místicas), penetrando inclusive a pajelança de origem ameríndia. Como os turcos gostam de farra e de cachaça – fato que contrasta com as “boas maneiras” europeias – preferiram então continuar

¹²⁸ Como Dom Luís, Dom Manoel, Dom José Floriano, Dom João Rei das Minas, Dom João Soeira, Dom Henrique, Dom Carlos, Rainha Bárbara Soeira, Príncipe Orias, João Príncipe de Oliveira, José Príncipe de Oliveira, Príncipe Alterado, Príncipe Gelim, Tói Zezinho de Maramadã, Boço Lauro das Mercês, Tóia Jarina, Princesa Flora, Princesa Luzia, Princesa Rosinha, Menina do Caidô, Moça Fina de Otá, Princesa Oruana, Princesa Clara, Dona Maria Antônia, Princesa Linda do Mar, Marquês de Pombal, Ricardinho Rei do Mar, Barão de Guaré, cf. Prandi, 1997, p. 117-118.

como caboclos a procurar o grupo de fidalgos liderado por Dom Luís e Dom João, familiares de Seu Turquia. O reencontro com Dom João só ocorreu muitos anos depois quando, misturados aos índios, muitos turcos já adotavam nomes indígenas, como os vistos acima. Ao entrar no rito da Mina, o Rei da Turquia, por essa maneira, aparece junto à corrente de caboclo e não à de fidalgo (Ferretti, 1992).

Percebemos a existência de inúmeras versões, montadas por relatos isolados, provenientes de fontes distintas, que possuem muitas características semelhantes, mas que são, por vezes, também contraditórias e responsáveis por incongruências entre narrativas. As divisões familiares apresentadas não são estáticas e variam no espaço e no tempo, de terreiro para terreiro, e de acordo com regras internas. Há entidades que podem variar de agrupamento familiar, como o caso de entidades adotadas por outras famílias, a exemplo da princesa Jarina, princesa turca integrada à família do Rei Sebastião. Além de componentes em comum, há também enredos narrativos que se entrecruzam, como no caso da família da Turquia e da Família do Lençol, que possuem entidades ligadas às narrativas míticas das Cruzadas. Há uma hibridização complexa, já evidente nos próprios nomes desses encantados, que lembram personagens do romanceiro velho, locais geográficos, postos de guerra ou de marinheiro e nomes indígenas, por exemplo.

No terreiro, eles geralmente são caracterizados e vestidos com as cores verde, amarelo e vermelho¹²⁹ e um rosário (fio-de-conta ou colar) atravessado. Enrolam uma toalha na mão ou sobre os ombros, às vezes a substituem por uma pana (lenço de seda muito usado por caboclo), em vez de amarrá-la na cintura,

¹²⁹ Outras famílias encantadas catalogadas por Prandi (1997, p. 12): *Família da Bandeira*, guerreiros, caçadores e pescadores chefiada por João da Mata, Rei da Bandeira; *Família da Gama*, encantados nobres e orgulhosos. Seu símbolo é uma balança. São os caboclos. *Família de Codó* ou *da Mata de Codó*, cujos caboclos, em geral negros, têm como líder Léguas-Boji. Segundo Mundicarmo Ferretti, “são entidades caboclas menos civilizadas e menos nobres, que vivem, geralmente, em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidos e que costumam vir beirando o mar ou igarapés”. *Família da Baía*, caboclos baianos também popularizados através da umbanda, mas o tambor-de-mina não os reconhece como originários do Estado da Bahia, mas de uma baía no sentido de acidente geográfico ou de um lugar desconhecido existente no mundo invisível. *Família de Surrupira*, caboclos selvagens, como índios feiticeiros e “quebradores de demanda”. Outras famílias de encantados: Família do Juncal, de origem austríaca; Família dos Botos; Família dos Marinheiros, cujo emblema é uma âncora e um tubarão; Família das caravelas, que são peixes do oceano e não devem ser confundidos com a embarcação; Família da Mata, à qual pertencem muitos caboclos cultuados também na umbanda, como Caboclo Pena Branca, Cabocla Jacira, Cabocla Jussara, Caboclo Zuri e Caboclo Guaraciara.

forma tradicional. Na Mina, voduns, orixás, fidalgos e caboclos dançam juntos, no mesmo toque, por muitas horas, sem se destacarem individualmente. Ali, na guma (barracão), cantam, conversam com outros encantados e com os devotos: alguns são sérios e outros brincalhões, uns são velhos e outros jovens. Podem fumar, preferindo cigarros e charutos, ou consumir bebida alcoólica.

Apesar de cada entidade possuir individualmente características bem definidas, os turcos (enquanto família) são considerados encantados nobres, bravos e guerreiros, podendo se apresentar tanto de forma alegre quanto grosseira. Para o finado pai Jorge Oliveira, que tinha Seu Turquia como guia espiritual, o comportamento dessa entidade evidencia a sua posição de realeza, sendo ele sério e reservado (Ferretti, 1989, p. 47). Já Mariana, sua filha e conhecida como *a bela turca*, uma das entidades femininas de maior destaque na Mina,¹³⁰ é descrita de forma distinta por Fátima:

Ele (Zé Maia, antigo pai de santo da casa) dizia assim ó: “A gente tem que tirar a cabocla Mariana da frente, porque ela não pode ficar na frente, e tem que colocar na tua frente, pra ti receber, um caboclo. Tem que receber um caboclo, porque tu não pode ficar recebendo a cabocla”. Porque diz que ela é muito assim, exagerada, fala palavrão, bebe demais, e ergue roupa, se mostra, e ele disse que não podia, né? Ele disse “ainda mais tu já tá uma mulher assim, já uma senhora, tu não pode ficar fazendo essas coisas, porque tem muitos que entendem, e tem muitos que não vão entender. Aí por isso é que eu não quero que tu fique recebendo ela primeiro”. Aí eu já sentia mesmo um abalo de outro né? Aí eu recebi o João Guará.

Já para Francelino Shapanan, Dona Mariana surge como grande conhecedora de relações públicas, responsável pelo entrosamento entre seu terreiro (a Casa das Minas de Tóia Jarina, em São Paulo) e os demais (cf. Prandi, 2001, p. 326).¹³¹ Existem muitas divergências entre as características de cada entidade e, inclusive, sobre a própria identidade de cada uma delas, como ocorre com o rei turco: alguns o associam com o Almirante Balão (personagem de Carlos Mago que prefere a morte ao batismo cristão) ou com Ferrabrás (filho do Almirante que, na mesma obra, se converte ao cristianismo). Dona Zeca, filha de Anastácia, aponta que, no Terreiro da Turquia, é conhecido como o segundo, o turco-batizado (Ferretti, 1992, p. 56).

¹³⁰ Segundo Prandi, apesar de turca, ela pode aparecer em vários outros panteões da encantaria, na família dos marinheiros, dos ciganos, na linha da mata e na linha de cura.

¹³¹ Ainda há outro estudo elaborado por Francelino Shapanan, ver 9 Referências .

Há uma relação narrativa frequente e direta do turco com o cenário de batalhas (anteriores a sua chegada ao Brasil ou não) geralmente motivadas por questões religiosas. Como observaram os Leacock (Ferretti, 1992, p. 65), os turcos não foram associados como maus e derrotados na religião afro-brasileira. Sua imagem foi reelaborada e, em Belém, são vistos como guerreiros que ajudaram muitos povos a lutar contra seus inimigos. Talvez, por isso, suas doutrinas descrevam sempre episódios de guerras e batalhas no mar, espaço considerado seu berço por excelência. A Cabocla Mariana tem cantigas onde diz: “Sou a cabocla Mariana/ Moro nas ondas do mar/ He! faixa encarnada/ Faixa encarnada eu ganhei pra guerrear” ou “Ela é marinheira de bordo/ agulha de mariá¹³²/ quem quiser ver Mariana/ que vá nas ondas do mar”.¹³³ Hoje, essas batalhas são reelaboradas e seu sentido desliza para os embates espirituais, quando os mouros são chamados para vencerem demandas ocultas de inimigos ou contra os perigos iminentes do cotidiano. Mais uma vez, Maneco elucida:

Era assim. Porque eles quando chegam aqui, mesmo, quando eles vêm visitar o terreiro, quando vem mineiro que às vezes vem com algum pensamento ruim, tem noite de dar tiro de revolver dentro desse quarto aqui. Se você ver, estala mermo: “pá!” quando eles tão assim, às vezes eles tão já se prevenindo, já guerreando já com aquele; por que cada curador tem um pensamento, né? Às vezes tem um curador que vem com pensamento bom e tem que vem com pensamento mau. Ai eles já tão se prevenindo. Quer dizer que aquilo ali tá sendo já um aviso pra gente, a gente já sabe: “vem cá um mineiro de fora, eles já ficam prevenido, porque em ponto de guerra e aí a gente já sabe.

Outra característica que merece atenção é a associação entre famílias. É prática natural dos encantados, após as batalhas, adotarem os filhos dos vencidos, em sinal de paz, ou terem seus filhos adotados, em sinal de gratidão, fazendo pactos que transformam a encantaria numa imensa família.¹³⁴ Acerca dessa tendência de agrupamento familiar, Ferretti (1989, p. 205) comenta:

¹³² Agulha de marear, bússola. Também encontramos o termo no episódio da perda da agulha de Maria pelos calafatinhos, nas Cheganças estudadas por Mário de Andrade e na Chegança Almirante Tamandaré, de Laranjeiras (SE).

¹³³ Doutrina da casa de Tóia Jarina, São Paulo, cf. Prandi, 2001, p. 234.

¹³⁴ O vodum Averequete, a quem os turcos no Maranhão chamam padrinho, é tido, em Belém, como pai adotivo da princesa Dalva, filha do rei da Turquia. Dom João Soeira (ou simplesmente Dom João) é também conhecido como pai adotivo de Basílio Bom, filho daquele turco que na cura vem com o nome de Guilherme, como registram os Leacock. No Maranhão os turcos são também muito relacionados com a família de Légua Buji-Buá, filho de Pedro Angaço que chefia a linha da mata de Codó, isso cf. Ferretti, 1992, p. 69.

A categoria turco na Mina maranhense apoia-se mais na relação direta de encantados com o Rei da Turquia (Ferrabrás), do que em critérios étnicos, biológicos ou religiosos, como geralmente acontece na Literatura e nas danças folclóricas em que as batalhas entre mouros e cristãos são lembradas. No Tambor de Mina, turco são todos os membros da família do Rei da Turquia: seus filhos com três esposas; seus filhos adotivos; e os encantados que se agregaram a seu grupo familiar, após uma de suas numerosas batalhas.

Como vimos, a linha dos turcos se integra com encantados de diferentes procedências. Quase todos os encantados são descritos pela descendência paterna,¹³⁵ mesmo que de forma bastarda, normalmente um ancestral nobre, europeu (cristão) ou pagão. Acerca desse parentesco, percebemos que, na Mina, turcos e cristãos interagem relativizando a dualidade maniqueísta que os posiciona enquanto inimigos históricos, apesar desse embate fazer parte integrante da composição do turco no imaginário religioso. Euclides (incorporado em Tabajara) conta a Mundicarmo Ferretti (1992, p. 64) que a luta teria começado quando o Almirante Balão (Rei Turco), apesar de primo dos reis D. Luis e D. João, foi rechaçado pelos europeus como rei da terra dos mouros por sua origem turca. Por seu lado, os turcos também não aceitavam a submissão a um rei português. A batalha tornou-se mais intensa quando uma irmã do rei da Turquia se casou com um estrangeiro europeu (como Floripes, no *Romance Carlos Magno e os doze Pares de França*) e, nesse imbróglio, se envolvem personagens nobres como Dom Francisco e Dom Felipe, desconhecidos no romance velho.

Porém, quando a luta histórica e lendária se transformou em mitologia religiosa, mouros e cristãos, mais que aliados, tornaram-se parentes. Nesse sentido, é elucidativo o fato de que, das três famílias compostas por Seu Turquia – ramificações da grande Família da Turquia –, uma delas, Ramos,¹³⁶ seria composta por integrantes franceses e portugueses. Lembramos que o fato é natural já que o rei turco teria uma de suas esposas, Douro,¹³⁷ associada à Joana D'Arc e,

¹³⁵ Já que raramente sabemos sua origem materna, mas para Ferretti (1992, p. 58) existiria um tabu a respeito dessa origem (ou não se conhece ou não se pode falar sobre o assunto), é possível que esse tabu encubra a origem popular ou bastarda, concentrando-se apenas na nobreza de seus pais.

¹³⁶ Ferrabrás, a legítima; Borgonha (ou Beta, Mouros e Ramos, ou ainda Mouros, Ramos e Ferrabrás em outras versões), conferindo um tom poligâmico à entidade (cf. Prandi, 2001, p. 235).

¹³⁷ D' Ouro, que em outras versões pode ser sua filha, assim como Floripes (que também é uma entidade do panteão de encantados turcos), são nomes de personagens da Chegança Almirante Tamandaré, filhas do Rei da Turquia (a terceira filha se chama Angélica). No entanto, segundo Ferretti (1992, p. 58), a esposa do Rei da Turquia seria Leonor, que teria o título de rainha.

ao mesmo tempo, o rei pagão seria primo de reis como D. Luís e D. João. Outro encantado de sua linha, Jaguarema, apesar do nome indígena, teria sido um ex-padre que deixou de combater contra os mouros e tornou-se inimigo da Igreja Católica. O próprio D. Felipe, citado na narrativa de Euclides (Tabajara), seria um cristão que passou para o lado dos turcos.

A relação entre encantados turcos e indígenas também merece destaque por sua estrutura, apesar de serem descritos como nobres e de terem família (ou linha) própria – e, com isso, maior elaboração mística, com doutrinas, histórias e símbolos específicos e formatados – os taipas não são classificados como voduns ou fidalgos, seres de maior prestígio na hierarquia espiritual. É a linha de Caboclo Velho, indígena, que os absorve, onde são aceitos e é pela categoria dos caboclos que todos os turcos ingressam e existem na Mina. Em geral, essa linha agrupa entidades de procedência periférica,¹³⁸ ainda que nobres, como reis pagãos africanos e ameríndios e seus descendentes.¹³⁹ Assim, embora nem sempre se consiga esclarecer a característica indígena ou popular dos turcos da Mina, uma das explicações possíveis para esse entrecruzamento entre universos poderia se concentrar na semelhante situação de paganismo¹⁴⁰ de ambos: índios e turcos são classificados como *guerreiros pagãos*. Os turcos, inclusive, passam também a fazer parte de práticas da Cura, absorvidos como entidades dessa religião de origem indígena. Para Vodossu Alfredo Benevides, sacerdote da Mina em Belém, em depoimento para o filme *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*:

O tambor de mina é realmente a religião oficial da Amazônia. Nós temos aqui em Belém 2.500 a 2.700 terreiros de Tambor de Mina. Todos cultuam o tambor de Mina, mas numa sequência de Pajelança também, e aquela coisa da Encantaria. Isso fez que os encantados tivessem um poder. Esse poder de agregar, esse poder de união, esse poder de construção. Os grandes deuses da Amazônia não abandonaram os caboclos daqui, pelo contrário. Agregaram-se a outros deuses da África.

¹³⁸ Porém, há variações à regra, de acordo com cada terreiro e com a manifestação de cada entidade. No Pará, por exemplo, de acordo com Anaiza Vergolino e Silva (apud Ferretti, 1992, p. 59), Tupinambá pode ser “voduno” em um médium, “senhor” em outro e “caboclo” em um terceiro, sendo plenamente aceito nas três categorias uma vez que as três manifestações ocorreram dentro de certos padrões; note-se que o sistema permite tais variações.

¹³⁹ Para Ferretti (1992, p. 58), isso demonstraria a existência de certa discriminação na Mina aos povos dominados ou combatidos pelos senhores das sociedades escravocratas brancas.

¹⁴⁰ Evidente na expressão de pai Euclides: *gentilheiros* ou (palavra que tanto pode ter origem nos termos gentil ou gentio, mas que tem sentido, dado por Euclides, de *nobres pagãos*), que é outro designativo dos turcos.

Nesse sentido, como vimos, esses personagens são vivenciados ainda hoje como *nobres pagãos* e como valorosos guerreiros, capazes de interagir com outros povos em condição semelhante. Não podemos esquecer que estamos diante de uma expressão cultural que sobreviveu aos ditames impostos pela religião hegemônica, ao adaptar-se constantemente, e que dança em diferentes contextos e grupos socioculturais. Percebemos então que os encantados turcos estão associados a um espaço de solidariedade ao interagir com outros personagens tradicionalmente vítimas da ignorância e da intolerância. Inicialmente fundamentada na diferença religiosa, a intolerância contra o *outro* sempre foi corriqueira, exterminou infiéis mouros nas Cruzadas e na Reconquista, pagãos indígenas do Novo Mundo e hereges na Contrarreforma, e também teve como alvo os cultos de origem africana escravizada. Essa relação solidária, porém, com o passar do tempo, se desdobra em outras conexões e, assim, torna-se compreensível a presença já tradicional de entidades espirituais de procedências distintas das africanas ou indígenas no Tambor de Mina. Para Ferretti (2002), é preciso ter atenção ao analisar as relações entre as entidades caboclas e um suposto sincretismo afro-ameríndio, pois existem muitas outras matrizes e universos culturais que teriam sido resignificadas na Mina, como a bagagem imaginária europeia, importante donatária de mouros ou turcos mitificados.

3.7

Carlos Magno

Os mouros brasileiros carregam referentes históricos que já chegaram virtualizados, agenciando novos significados para os fatos históricos que aqui, então, vão-se atualizando. Dessa maneira, mais que celebrar sentimentos raciais e xenófobos, a ritualização da dicotomia entre cristãos e mouros reinventa e renova a identidade de seus participantes, que, através da ludicidade do ato festivo, reelaboram também o fluxo do tempo linear.

A circularidade narrativa faz com que os turcos-mouros míticos sejam relacionados também a outros domínios da cultura, como no romance velho de *Carlos Magno e os doze pares de França*, difundido no Brasil pelos folhetos de cordel e em algumas danças dramáticas, como as embaixadas das Cheganças de Mouro. Esses folhetos foram muito difundidos por todo o Brasil, tanto no interior

como nos centros urbanos, como nos descreve João do Rio, na *Alma encantadora das ruas* que, inclusive, relaciona o romance a incitação de atitudes violentas por parte de quem o lê.

Desde 1840, o fundo das livrarias ambulantes, as obras de venda dos camelots têm sido a Princesa Magalona, a Donzela Teodora, a História de Carlos Magno, a Despedida de João Brandão e a Conversação do Pai Manuel com o Pai José — ao todo uns vinte folhetos sarrabulhentos de crimes e de sandices. Como esforço de invenção e permanente êxito, apareceram, exportados de Portugal, os testamentos dos bichos, o Conselheiro dos Amantes e uma sonolenta Disputa divertida das grandes bulhas que teve um homem com sua mulher por não lhe querer deitar uns fundilhos nos calções velhos. Essa literatura, vorazmente lida na detenção, nos centros de vadiagem, por homens primitivos, balbuciada à luz dos candeeiros de querosene nos casebres humildes, piegas, hipócrita e mal feita, é a sugestionadora de crimes, o impulso à exploração de degenerações sopitadas, o abismo para a gentilha. Contam na Penitenciária que o Carlito da Saúde, preso a primeira vez por desordens, ao chegar ao cubículo, mergulhou na leitura do Carlos Magno. Sobreveio-lhe uma agitação violenta. Ao terminar a leitura anunciou que mataria um homem ao deixar a detenção. E no dia da saída, alguns passos adiante, esfaqueou um tipo inteiramente desconhecido. Só esse Carlos Magno tem causado mais mortes que um batalhão em guerra. A leitura de todos os folhetos deixa, entretanto, a mesma impressão de sangue, de crime, de julgamento, de tribunal. [...] No Carlos Magno um tal Reinaldos, ensanduichado em frases de louvor a Nosso Senhor, mete-se num rolo doido com os turcos, e o livro louva-o por ir degolando a cada passo um homem. (Barreto, p. 28-30)

Para Mundicarmo Ferretti (1992), alguns fragmentos narrativos acerca dos turcos da Mina são, em grande parte, fruto da reelaboração e de desdobramentos de trechos do romance de *Carlos Magno e os Doze pares de França*. Essa relação entre a Mina e Carlos Magno foi apontada a Ferretti (1992, p. 64) pelos próprios caboclos de pai Euclides, Tabajara (chefe da casa e filho do rei da Turquia), na Casa Fanti-Ashanti, no final de 1983. O episódio de encantamento de Seu Turquia num veado branco (animal que no romance aparece ajudando os cristãos a atravessar uma ponte), narrado a Ferretti, serve de exemplo de tal operação. Como desdobramento, por respeito, a carne desse animal, é interdita aos médiuns que recebem turcos (Ferretti, 2007).

Apesar de muitas semelhanças entre as narrativas encantadas e as do romance, Ferretti nos alerta que a história dos turcos não se reduz ao romance, integrando-a a outros contextos socioculturais, num movimento de transculturação narrativa e tradução, aglutinando também outras conjunturas narrativas, como as da Inquisição, as da guerra do Paraguai e batalhas que talvez não tenham referentes na historiografia, conhecidas apenas pelos devotos, como a ocorrida

com Pedro Angaço, de Codó, travada por índios norte-americanos cujos filhos foram adotados pelo rei da Turquia (Ferretti, 1992, p. 67). O romance, divulgado no Brasil em livretos de cordel, reúne histórias fantásticas sobre o rei francês que lutou contra os mouros e reuniu sob sua coroa quase toda a Europa cristã e ocidental. Ainda de acordo com a autora, esse romance era muito procurado pelo povo do interior em São Luís, na antiga livraria editora Ramos de Almeida, (informação dada por José Jansen, filho do proprietário da editora, que trabalhou no lugar nos anos vinte) (cf. Ferretti, 1992, p. 63), e lido em voz alta, repetido de cor durante muitos anos.

Mundicarmo Ferretti achou um exemplar desse livro, de capa verde, amarela e vermelha (cores do rosário que os encantados turcos carregam) no Terreiro da Turquia, mostrado por dona Zeca, filha de Anastácia. Segundo a autora, o exemplar teria sido adquirido “em São Luis, em 1934, por sua madrinha, irmã-de-santo de sua mãe, que dançava Mina com D. João (Fidalgo), e que organizava uma animada Chegança” (Ferretti, 1992, p. 204). Talvez por isso se cante na Mina:

O meu pai me deu um livro,
que eu estudava todo dia,
pra mim saber o segredo,
das três virgens da Turquia.

Seria então por influência desse romance que os mouros possuiriam estreitas ligações com algumas entidades turcas da Encantaria.¹⁴¹ Carlos Magno, segundo nos relata a historiografia, realmente existiu e foi responsável pelo período carolíngio, que corresponde ao início da Era Medieval. Esse personagem histórico é festejado até hoje nas escolas e liceus da Europa (principalmente na França) no dia 28 de janeiro. Ao que tudo indica, as batalhas contadas pela história romanceada desse rei, bem como vários dos personagens ali descritos, são

¹⁴¹ O rei da Turquia, Ferrabrás de Alexandria, é, no romance, conhecido como turco-batizado. São conhecidos como pertencentes à família de Seu Turquia e coincidentes no romance: o almirante Balão (que é tido, em alguns casos, como rei da Turquia ou como pai de Ferrabrás), a princesa Floripes (ali também esposa de Gui de Borgonha, porém, pode ser também irmã ou filha do rei da Turquia), Ferrabrás (que além rei é nome de uma das ramificações de sua família) e Burlante (comandante do navio de Dom João, que teria trazido o rei da Turquia para o Brasil, na Mina o nome de um dos tambores) e Angélica (que se casou com Roldão), cf. Ferretti, 1992.

comprováveis pelo exercício historiográfico.¹⁴² Porém, os turcos encantados operam, ao mesmo tempo, uma revisão da História através da narrativa (romance) e do rito (Encantaria), ou seja, a *performance* oral altera o passado mítico, a ponto de esse próprio passado também ir mudando com o tempo.

São muitas as intercessões e incongruências entre personagens do rito e da obra, o que exhibe a característica das entidades de não obedecerem a determinações espaço-temporais que delimitam as personalidades eminentemente históricas. É essa abertura que permite a integração à família da Turquia de figuras e episódios espaço-temporalmente distantes, que passam a ser mesclados a outros contextos e conteúdos narrativos, operando uma reconstrução histórica, e sob parâmetros singulares. Percebemos tal intercessão na letra de uma doutrina cantada tanto na Turquia, como na casa de Nagô:

Para vodum, senhor João Marambaia
Mataram o turco, ficou o rei do “Paraguaia”
Turco chorou no romper do dia
Mataram o turco, senhora Dona Maria.¹⁴³

Quando esses episódios fazem sentido e dialogam, de forma misteriosa, com encantados ou com seus crentes, são incorporados ao mito e ao rito.

3.8 A conversão

Para Mundicarmo Ferretti (2000), ainda, a Mina não pode ser tomada pela via única da sobrevivência da matriz africana, pois, por todos os motivos descritos aqui, fica evidente que existem outras mesclas que a compõem. Há uma interação com outras matrizes, evidentes em fragmentos narrativos e em personagens como

¹⁴² Há dois fatos importantes, duas omissões ou acréscimos que ensejam algumas discussões: em primeiro lugar, a batalha descrita no romance entre mouros e cristãos, suposta matriz de manifestações não só da Encantaria, mas também associada às Cavalhadas e Cheganças, não aconteceu. Essa luta, descrita amplamente em livros históricos e romances, foi travada na realidade entre francos (ao lado de Carlos Magno) e bascos. Existe uma versão de Ibn-al-Athir (Barreto, 1997), do século XIII, onde se conta que em determinado momento os sarracenos teriam sido aliciados pelos francos, mas acabaram auxiliando os bascos. Esse ponto é importante, pois demonstra a capacidade dos personagens orientais de assumir o protagonismo das histórias de que fazem parte ou, como nesse caso, onde são inseridos.

¹⁴³ A participação dos turcos ou mouros na guerra do Paraguai é descrita por Mário de Andrade (1983, p. 247) nas Cheganças de Mouro, em Natal (RN), onde aparecem vencidos pelo Duque de Caxias.

Maria Bárbara, associada a características do orixá Iansã e de Santa Bárbara; ou como a Mãe d'Água, que tem relação tanto com mitos amazônicos da Iara, ou portugueses, como com as mouras encantadas. Existe também a influência de outras matrizes narrativas, que a princípio não teriam nenhuma confluência com os aspectos até então estudados. Como exemplo, há uma hipótese de que a ligação de Mãe Anastácia com turcos residentes em São Luís teria contribuído para a formação da imagem dos taipas da Mina. Teriam sido eles que deram uma foto de um sultão (ligado por Ferretti a Mehmed *Reşad* V, regente turco-otomano entre 1909 a 1918) que foi associado a Seu Turquia; tanto que essa foto encontra-se, ainda hoje, nas paredes do Terreiro da Turquia e na casa Fanti-Ashanti. No Brasil, os sírio-libaneses imigrantes foram chamados turcos e, segundo Correia Lima (1981, p. 28), dois dos três habitaram São Luís em 1886 (três anos antes da abertura do terreiro da Turquia), e é provável que não fossem cristãos (Ferretti, 2007, p. 4).

A religiosidade popular latinoamericana, sobretudo a brasileira, está construída historicamente sobre essa base católica, mas essa religiosidade sofreu inúmeras alterações a partir da vertente oficial e, evidenciando em seus traços influências distantes dessa matriz, como observamos na existência de traços do messianismo, do culto aos ancestrais ou da absorção de práticas indígenas e africanas. No Brasil, o elemento religioso trazido pelo catolicismo que, durante muito tempo, até meados do século XX, foi única prática religiosa permitida no território e, assim, tornou-se um ponto de intercessão cultural, parâmetro hegemônico e oficial que será responsável por moldar imaginários diversos. Os participantes de cultos e festas, a partir do solo cristão, reelaboram o sistema original e, com isso, acabam por garantir e afirmar novas identidades que, por serem fragmentadas, abraçam e resignificam o que faz sentido, no presente, para o coletivo.

Outra forte característica da sua constituição é a festividade complementar ao culto, onde a música tem um papel ritual fundamental. Nesse sentido Ferretti, (2007, p. 1), citando Droogers e Siebers (1991), constata:

[...] a religião popular é sempre definida em contraste com a religião oficial e não se pode discutir sobre religião popular sem referências à dimensão do poder. Em sua forma popular a religião influencia e é influenciada pela sociedade e pela cultura. [...] Droogers e Siebers mostram (1991, p. 20-21) que no campo religioso, a expressão popular é usada pelo menos em dois sentidos. Por um lado se refere às

peças que não pertencem ao grupo dos especialistas da religião – o clero, os sacerdotes e este sentido se relaciona por exemplo com o catolicismo popular. Em outras formas populares como nas religiões afrobrasileiras e nas igrejas Pentecostais, onde a religião popular não está relacionada a uma forma erudita, a conotação popular se refere ao sentido de grupos dominados na sociedade, especialmente nas relações entre as classes sociais e tem sido visto como uma fonte de resistência e de liberação. A idéia de Gramsci de hegemonia é também aplicada aqui. O que há de comum em ambos os significados do conceito de popular é a questão do prestígio. Religião popular e sincretismo têm sido usados como termos polêmicos, quase como sinônimos de heresia e superstição. As formas populares de religião são consideradas como de menor prestígio na sociedade. (Ferretti, 2007, p. 1)

Nesse processo, os turcos da Encantaria são plenamente reconhecidos como muçulmanos e, portanto, assim como os indígenas, são frequentemente denominados pelos membros da Mina pelo termo *pagão*. Como dissemos, para que fossem plenamente absorvidos, fez-se necessária a adoção de algumas estratégias com o objetivo de reconstruir essa identidade, a princípio *anti-cristã*, agenciando alguns elementos referentes, muitas vezes incompatíveis e, dessa maneira, sua imersão no universo encantado e seu culto fizessem algum sentido.

Essas estratégias adaptativas são importantes na medida em que há uma forte presença do catolicismo nos terreiros, que sempre foi vista como uma das mais significativas ferramentas de resistência, “fruto da necessidade de ‘camuflagem’ [...] em tempos de grande perseguição policial” (Ferretti, 1994, p. 36).¹⁴⁴ Essa relação estreita com as práticas católicas foi, em certa medida, o que garantiu a permanência de rituais e entidades distantes da religião imposta. Como conta Euclides a Mundicarmo, “eles são batizados porque as pessoas que os recebem são católicas e porque o batismo faz o ‘caboclo’ ficar mais firme em suas cabeças” (Ferretti, 1985, p. 58). A própria Anastácia, além de mãe-de-santo, também era católica e teve sempre a meta de converter os encantados mouros ao cristianismo através da prática do batismo.

Utilizado como espécie de controle das pulsões revolucionárias e do ódio aos cristãos, o batismo dos caboclos era considerado fundamental para que os

¹⁴⁴ De um lado estavam os que defendiam a repressão a qualquer ajuntamento de negros, geralmente em torno de tambores e danças cujo significado era impermeável aos agentes da sociedade colonial, vendo essas ocasiões como momentos potencialmente perigosos, nos quais as sublevações podiam ser tramadas ou detonadas. Do outro lado estavam os que achavam que a permissão para os negros praticarem suas festas e ritos contribuiria para extravasarem as tensões acumuladas no seu duro cotidiano de trabalho e retomarem a rotina com maior boa vontade, cf. Souza, 2002, p. 228.

turcos respeitassem os santos católicos, e alguns deles inclusive se tornaram deles devotos. O rei da Turquia, por exemplo, é relacionado a São João Batista. Por outro lado, também há casos radicais de entidades turcas e indígenas que continuam rejeitando terminantemente o batismo, resistindo à “civilização”, trazida pelo cristianismo (Ferretti, 1985, p. 57), recusando-se terminantemente a rezar a ladainha¹⁴⁵ que precede os rituais. Uma entidade que exemplifica essa resistência é Jaguarema, filho de Seu Turquia, que se manifesta criticando o cristianismo, os santos e a todos que neles depositam sua fé.

A dominação político-cultural e a ação missionária católica sempre caminharam juntas e, dessa maneira, o batismo não era coisa estranha aos escravos africanos, pois era um ritual aplicado muito antes de aportarem no Brasil.¹⁴⁶ Já no embarque, era obrigatório que todo negro escravizado em Luanda, por exemplo, passasse por um rito coletivo, onde centenas de pessoas, sem qualquer introdução mais profunda à doutrina cristã, eram batizadas. Esse era o passo inicial de um longo processo de conversão, que seria aprofundado em terras americanas. Boxer (1979) descreve um desses batismos coletivos: cada africano, prestes a embarcar nos navios negreiros, ganhava um nome cristão, um pouco de sal na língua e água benta. Após a cerimônia um intérprete lhes dizia:

Olhem, vocês já são crianças de deus; vocês estão indo para a terra dos espanhóis, onde irão aprender as coisas da fé. Não pensam mais sobre de onde vieram, e não comam cachorros, ratos ou cavalos – agora podem ir, com boa vontade. (Boxer, 1979, p. 230-231)

Os indígenas brasileiros também eram batizados em massa pelos jesuítas. Na descrição do padre Fernão Cardim, datada do dia 6 de janeiro de 1584, observamos também a estreita associação entre a liturgia católica e as festividades que a acompanhavam.¹⁴⁷

¹⁴⁵ O tema do batismo também é encontrado durante a encenação da *mourama*, uma das partes da Chegança. Aqui, o batismo é imposto, em troca da liberdade, após rejeitarem e reclamarem muito. Ali, no entanto, esse é um momento cômico.

¹⁴⁶ “País de larga convivência com a escravidão, o cativo vigorou no Brasil durante mais de três séculos e, apesar dos dados imprecisos, estima-se a entrada de um total de 3,6 milhões de africanos trazidos ao país compulsoriamente: um terço da população africana que deixou seu continente de origem rumo às Américas” (Schwarcz, abr.-nov., 2010).

¹⁴⁷ O episódio de conversão em massa também está presente em danças dramáticas e encerra as apresentações de algumas Cheganças brasileiras, cf. Cardim, 1939.

O padre visitador antes da missa revestido em capa de asperges de damasco branco, com diácono e subdiácono vestidos do mesmo damasco, batizou alguns 30 adultos. Em todo o tempo do batismo houve boa música e motetes, e de quando em quando se tocavam as flautas. Depois disse missa solene com diácono e subdiácono, oficiada em canto de órgão pelos índios, com suas flautas, cravo e descante; cantou na missa um mancebo estudante alguns salmos e motetes, com extraordinária devoção.

Uma das formas de alforria possível era concedida na pia batismal (Vainfas, 2000, p. 30), onde as crianças ganhavam liberdade ao serem batizadas. Como descrevemos, o batismo de adultos era comum no caso de escravos africanos recém-chegados. Os oriundos da África centro-oriental (região do Congo e Angola) já haviam sido batizados nos portos de origem, mas o mesmo não acontecia com os provenientes de outros portos africanos, principalmente os da Costa da Mina (Vainfas, 2000, p. 127).

No batismo forçado – perseguição religiosa e genocídio cultural disfarçados de prática de assimilação – encontram-se exemplos de dissimulação e resistência religiosa, como procedimentos alternativos da parte dos mouros, visando sobreviver e manter suas propriedades na Península. A *taqiyya* era uma exceção prevista pelos dirigentes muçulmanos para aqueles que, em caso de perseguição e violência, se vissem forçados a negar publicamente a Alá sem deixar de ser muçulmanos. Assim, estavam liberados para beber vinho e comer carne de porco,¹⁴⁸ por exemplo, sempre que fossem obrigados, e desde que não se afastassem de sua fé, aparentando com isso a verdadeira conversão religiosa. Muitas vezes, utilizavam também algumas representações do culto cristão, inserindo nelas símbolos codificados pela tradição maometana, como imagens de Cristo e sua sagrada família com o dedo indicador em riste, representando a máxima de que “Só há um Deus, e Maomé é seu Profeta”.

Por isso, segundo San Juan de Ribera, em 1602, em carta ao rei, cheia de raiva:

[...] dicen que son plantas nuevas, brocardico que han inventado y sustentado nuestros pecados y negligencias: no son sacra Magestad plantas nuevas, sino árboles renegridos, llenos de nudos de hetejías y traición, y los que dicen y creen lo

¹⁴⁸ *Haram*, para os muçulmanos significa “ilícito” ou “proibido”; se um muçulmano consumir alimento haram estará em pecado. A carne do porco é expressamente proibida e descrita como imunda e impura; álcool e intoxicantes, como vinho, álcool etílico, licores etc. também não são permitidos.

contrario es por no haber tratado esta gente y Jaime Bleda advierte que era bocado que por no poder se tragar, había de echarse o costarla la vida. (Perceval, 1997, p. 229)

Nesse sentido, é curioso descrever o caso dos mouriscos espanhóis, forçados a se converter após uma breve fase de tolerância. Após a Reconquista, a política dos reis católicos Isabel e Fernando era de manter, sistematicamente, um processo de conversão por métodos mais ou menos pacíficos, substituindo essa estratégia, alguns anos depois, quando se decide persuadir os muçulmanos com mais dureza. Os métodos repressivos empregados cumpriram seu objetivo, já que foram milhares os muçulmanos que receberam o batismo na época e, de mudejares, passaram a denominá-los mouriscos.¹⁴⁹

Marquez Villanueva, citado por Perceval (1997, p. 108), elucida:

La idea de asimilación y la política cisneriana de bautismo forzado y desislamización por pragmática, que en conjunto se siguió con los moriscos. [...] “Asimilación” y “forzada” son términos contradictorios y garantía de fracaso en el terreno práctico. La política que se aplicó a los moriscos, no fue asimiladora, sino de persecución religiosa y genocidio cultural. Con esta consideración no se trata de hacer violencia al problema, imponiéndole una sensibilidad anacrónica. Sería fácil insertar aquí un largo florilegio de censuras, críticas y escándalos ante la forma cómo se pretendía cristianizar a los moriscos. La España de los grandes místicos y teólogos no se planteó siquiera el problema religioso de los moriscos, lo cual contrasta con la abundante literatura dedicada a la evangelización del indio americano y al dificultoso estudio de sus lenguas y culturas. En vísperas de la expulsión, el sector moderado considera que los moriscos no han sido nunca evangelizados como hubieran tenido derecho a esperar y que todas las disposiciones no han sido más que letra muerta. (Marquez Villanueva, 1984, p. 86-87)

Todo o debate teológico acerca dos índios, no entanto, não lhes garantiu mais respeito nem melhor tratamento (a não ser em casos muito específicos e especiais). O Apóstolo Santiago,¹⁵⁰ por sua vez, era protagonista entre os mais célebres protetores espirituais peninsulares. A tradição de Santiago se baseia numa lenda¹⁵¹ que responsabilizava o apóstolo Thiago pela conversão da Espanha ao cristianismo. Os reis visitavam sua tumba antes de campanhas militares e para ele se direcionavam as rezas fervorosas no momento das batalhas que, quando

¹⁴⁹ Ou cristãos novos de mouro, cristãos novos de mourisco, ou novamente convertidos.

¹⁵⁰ Também descrito na Introdução, ver p. 13-19.

¹⁵¹ Uma das fontes pode ser encontrada no *Sumario de los Apostoles (Breviarium apostolorum)*, datada no século VII, cf. Lomax, 1984, p. 45.

ganhas, lhe era direcionado parte do butim. “Santiago”, conhecido popularmente como “Mata Moros”, era o grito de combate dos guerreiros leoneses. Curioso é que, com a expansão para o Novo Mundo, o apóstolo acaba por também ser transplantado como protetor dos aventureiros cristãos que aportaram na América, ganhando, nesse novo ofício conquistador, o apelido de “Mata Índios”. Ainda hoje, no México, se celebram festas de índios e cristãos, inspiradas nas festas de mouros e cristãos trazidas pelos colonizadores. Nessas, o apóstolo ainda hoje é lembrado:

En la actualidad, varias poblaciones, entre ellas, Jalpa, Juchipila y Moyahua, celebran la fiesta con las Danzas de los Tastoanes que en realidad son representaciones de combates entre españoles y chichimecas, entre cristianos y gentiles, ya que la figura principal de las danzas es el apóstol Santiago. El mismo que en Occidente recibió el cognomento de Matamoros, mientras que acá es conocido como Mataindios. Desde luego que estas fiestas se desarrollan alrededor del 25 de julio, día del celebración religiosa del santo. (Ramirez, 2012)

Esse e muitos outros exemplos comprovam que o tratamento opressivo recebido pelos colonizados-derrotados foi equivalente e, de alguma forma, essa equivalência também se relaciona com o processo de autoafirmação identitária que é encenada nos mitos aqui descritos e delineada pelas personagens dos rituais. Dessa maneira, a religião, que é geralmente um instrumento de repressão, também acaba transformada em estratégia de libertação e autoafirmação.

3.9

O sincretismo

A Mina, assim como algumas outras manifestações (inclusive algumas práticas mouriscas), enfatizamos, só sobreviveu ao adaptar-se. Resistiu encontrando meios de inserir, disfarçadamente, elementos culturais distintos no conjunto de normas e crenças impostas, ocultados e mesclados às manifestações oficiais. Porém, é preciso revisar a construção maniqueísta que vê o batismo somente como um processo passivo de aculturação, pois, em algumas destas manifestações (assim como em algumas festas populares), vive-se um catolicismo sentido como verdadeiro, mesmo quando os elementos de outras matrizes o diferenciam da vertente original pregada por Roma. Na Mina, as práticas cristãs não são, há muito, vivenciadas como imposição. São, inclusive, uma exigência

dos próprios membros da religião, que o integraram ao ritual de tal forma que dele são parte importante e não já se concebe mais qualquer separação entre religiosidades. Isso é possível no sincretismo na Mina, assim como o é em diversas religiões brasileiras, e não pode ser definido como uma simples dissimulação de entidades africanas em santos católicos: voduns, orixás e santos não se confundem numa mesma entidade (Ferretti, 2007), o que Vainfas chama de “disjunção cultural”, vivida na intersessão entre crenças, num cenário de pluralismo religioso (Burke, 2010, p. 132).

O termo *sincretismo* é, atualmente, rejeitado por muitos autores, tomado em seu sentido negativo, enquanto resultado das práticas evolucionistas e colonialistas que atuaram com opressão e imposição religiosa, em que os povos subordinados aceitariam pacificamente esse domínio, adotando e confundindo simplesmente tradições de origens distintas e opostas. Isso acontece, pois, historicamente, quando percebemos um predomínio ideológico da tríade cultural homem-branco-ocidental, que impõe seu modelo de vida. Um exemplo disso é o próprio processo de libertação dos escravos que, no Brasil, foi acompanhado de uma política agressiva de incentivo à imigração branca. Nos últimos anos do Império, na transição entre o século XIX e XX, algumas mentalidades deixaram de investir num processo de supressão física e cultural direta dos elementos negro-indígenas, passando a apostar no cruzamento de raças que, com a introdução do imigrante europeu, seria a via perfeita para o branqueamento da população. Dessa maneira, a abolição dos escravos trouxe consigo a crença de que, no futuro, o país seria uma nação branca. Além disso, o processo abolicionista não foi efetivado a partir de conflitos violentos (como ocorreu em outros países¹⁵²), mas pela ação direta da monarquia. Com isso, a instituição da liberdade negra acabou sendo encarada como uma dádiva, um dos fatores que contribuíram para, mais tarde, a elaboração da imagem de pretensa harmonia racial, que culmina nas ideias de uma escravidão dócil, benigna ou mesmo positiva para a cultura brasileira. Observa-se, então, um movimento de recriação da história, naturalizando-se essa política de branqueamento ao associá-la à miscigenação, que é tida como dívida de uma herança portuguesa, assim como a suposta tolerância racial, evidente nesse

¹⁵² Ao contrário de outras nações, como os Estados Unidos ou o Haiti, onde o passado escravocrata sempre lembrou violência e arbítrio, no Brasil a história foi recontada de formas alternativas, muitas vezes até positivas.

modelo escravocrata “mais brando”, e também mais promíscuo, que foi aqui implementado. Esse discurso, no entanto, contrasta com o fato de que o Brasil foi o último país a abolir a escravidão.

Além disso, a suposta ausência de conflitos étnicos, além da inexistência de categorias explícitas de dominação racial, aos poucos, vão moldando a imagem de um paraíso racial. Da escravidão adocicada à democracia racial, a mestiçagem atuou, então, como uma narrativa romântica – povoada por senhores severos, paternais, e escravos submissos e felizes – e, ao mesmo tempo, como metáfora utilizada para designar a particular mistura harmoniosa das três raças formadoras da “nação”.

Porém, o personagem ícone é o índio, definido a partir de uma idealização operada pelos setores brancos e cultos,¹⁵³ eleito por eles modelo representativo da nação. Falamos do indianismo presente na obra de autores como José de Alencar, Gonçalves Dias e Gonçalves de Magalhães, onde o índio é descrito como *bom selvagem*, imagem influenciada claramente pelo pensamento do filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau. Nesse processo, a população negra e “mestiça” é deixada de lado. O próprio cenário que suportava tal personagem é anterior ao estabelecimento da escravidão, fato que permitia a exclusão do protagonismo da população negra na construção de um símbolo da nacionalidade. Isso se modifica nos anos trinta do século XX, quando o mestiço é então eleito como novo protagonista e torna-se o arquétipo da nação, através do discurso da revalorização da identidade cruzada no sangue e sincrética na cultura,¹⁵⁴ culminando numa estetização da mestiçagem. Porém esta continua sendo uma valorização retórica, na medida em que não se concretiza na realidade cotidiana, pois não reflete uma verdadeira valorização das populações mestiças, que continuam discriminadas. Para Schwarcz (2010, p. 8):

Essa forma extremada e pretensamente harmoniosa de convivência entre os grupos foi, aos poucos, sendo gestada como um verdadeiro mito de Estado; a “democracia racial”, formulada por Arthur Ramos, mas exemplarmente desenvolvida na obra de Gilberto Freyre, foi exaltada de forma a se menosprezarem as diferenças diante de um cruzamento racial singular. Dessa maneira, comparado ao período anterior, quando miscigenação significava no máximo uma aposta no branqueamento, esse

¹⁵³ Como os membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado por D. Pedro II.

¹⁵⁴ Que mantém no samba, na capoeira, no candomblé e no futebol seus principais representantes.

contexto destaca-se na valorização diversa dada a mistura, sobretudo cultural, que repercute em momentos futuros. Nesse momento, em que o conflito passa para o terreno do não dito, fica cada vez mais difícil ver no tema um problema; ao contrário ele se modifica, nos anos trinta, em matéria para exaltação.

Nesse sentido, há autores que rejeitam o termo sincretismo, por associá-lo ao processo “não dito” de subordinação do outro. A partir do século XVIII, o termo assumiu um caráter negativo, passando a designar um movimento de reconciliação ilegítima de pontos de vista teológicos opostos, ou heresia contra a “verdadeira religião”. Isso ocorreu diferenciando o catolicismo oficial, que se pretende universal, encontrado nas Igrejas (de culto e doutrina fortemente organizados), das manifestações do catolicismo popular, de crenças e práticas nem sempre unificadas e codificadas. Porém, mais uma vez, observa-se que muitos elementos do catolicismo popular estão absorvidos pela prática oficial. No Brasil, a religiosidade popular é a religião vivida e praticada pelos mais pobres, que são também os mais numerosos. Seus traços podem ser encontrados nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas, nas festas populares em geral.¹⁵⁵

Por outro lado, segundo Ferretti, a definição encontrada no Dicionário Aurélio para o conceito é “reunião de vários contra o adversário comum” (Ferretti, 2007, p. 8). Assim, o sincretismo também pode ser utilizado conceitualmente para nomear práticas e estratégias de transculturação, que agem através da reinvenção de significados de matrizes distintas, num movimento de circularidade de culturas.

O historiador italiano Carlo Ginzburg (1997), em *O queijo e os vermes*, recupera a noção de circularidade, emprestada a Bakhtin (2003). Este autor não chega a definir o conceito, mas Ginzburg o apreende e retoma a ideia para dar conta do estudo da microhistória de Menocchio, artesão da Idade Média queimado

¹⁵⁵ “Importante notar que nas últimas décadas proliferaram religiões cristãs, não católicas, que atraem grande parte da população mais pobre e que têm grande força política. Além disso, hoje, setores do catolicismo relacionados com o movimento de pastoral do negro passaram a incluir elementos das religiões africanas na missa, nos batizados ou em outras cerimônias para-litúrgicas. Em alguns grupos de culto afro-brasileiros nota-se, pelo menos nos últimos 20 anos, em grau diversificado e em várias regiões, a preocupação em se ocultar vestígios exteriores do catolicismo, para evitar a confusão entre orixás africanos e santos católicos. Esta confusão seria um dos pontos centrais da polêmica. Pessoas mais intelectualizadas, que atualmente participam em diversos níveis de diferentes segmentos das religiões afro-brasileiras, preocupam-se em afastar o estereótipo da confusão entre santos e orixás” (Ferretti, S., 2007, p. 8).

na fogueira. Para ele, existem narrativas que circulam em distintos estratos e classes sociais, influenciando-se reciprocamente. Em Bakhtin, Rabelais toma elementos da cultura popular e os recupera em alguns textos. Em Ginzburg, Menocchio tem sua própria leitura de Erasmo. A ideia de circularidade expõe o fato de que as culturas populares e dominantes não são estamentos absolutamente separados, sem relação, mesmo que esta relação se dê a partir de posições desiguais. Ginzburg retoma a convergência de temáticas e de tópicos, mas através de dissonâncias nas estruturas de significação em que esses temas se acomodam. Assim, a ideia de circularidade não prevê a ideia de igualdade, pois apesar de implicar influência recíproca (na existência de zonas narrativas comuns entre universos culturais distintos), os atores desse processo estão em posições desiguais e dissimétricas. Para Bakhtin, a paródia operada pelos setores camponeses demonstra essa situação dissimétrica, implicando hierarquias ou desníveis de posição social. Menocchio também tinha acesso a certas escrituras, mas não escrevia livros. Assim, mesmo que haja um material comum, existem posições desiguais no processo de circularidade.

O movimento de circularidade entre cultura popular e dominante é de convergência, mas também de dissidência, dissimetria e, mesmo, de contraposição. O tema da circularidade complexifica as relações no âmbito cultural, mas não elimina a luta e o conflito pelo hegemônico, em que meios de expressão, dispositivos de transmissão de bens culturais estiveram (e ainda estão) nas mãos de letrados. Porém, há nessa ideia também uma constatação de que a cultura popular está empoderada de seus processos, não é um agente passivo, mas ativo em suas apropriações, intercâmbios e reciprocidades.

Gilberto Freyre preferiu utilizar o termo adaptação, que explicitaria a capacidade de integrar o passado ao futuro, ressignificando-o. Esse movimento não se daria por meio de imitações passivas, mas proporia soluções originais ao *devorar* os influxos estrangeiros. Essa assimilação cultural tenderia a incorporar elementos exógenos, que não levariam à desordem, mas, antes, a uma nova ordem feita de tantos influxos externos e internos, ou “antagonismos em equilíbrio”. Trata-se de ver no Brasil uma sociedade que sempre lidou com a diferença, abocanhando-a e por ela transformando-se. Freyre vai essencializando esse que seria, em sua opinião, um traço da cultura brasileira, a despeito das questões específicas trazidas pela análise espaço-temporal:

Isto não implica que os brasileiros, pelo fato de serem portadores, no sentido sociológico, de uma civilização que deve ser considerada, em seus traços decisivos, rebento de uma civilização cristã de origem européia, sejam apenas, e passivamente a expressão de uma civilização subeuropéia. Ao contrário: eles são, cada vez mais, ultra-europeus; e tem desenvolvido mais e mais formas novas, ou modificadas, de civilização ocidental no continente americano como preservação. (Freyre, 2000, p. 169)

O Brasil se desenvolveu em torno de processos sincréticos, porque acolheu e misturou matrizes de diversas culturas de todo o mundo. Porém, essa não é uma exclusividade nossa, nem algo que acontece de forma harmônica, sem sobressaltos. O próprio português já aportou aqui sincretizado, já que a Península Ibérica, durante séculos, foi o palco de povos de raízes diversas, como os romanos chegados durante a Antiguidade e a Idade Média, os godos, visigodos e, posteriormente, muçulmanos e judeus. Além disso, todas as religiões também são, a seu modo, sincréticas, inclusive as oficiais como o catolicismo, pois foram formadas num longo processo, englobando conteúdos de diversas origens, atuando como ponto de encontro e de convivência de tradições distintas, que formaram nessa circularidade seus novos todos.¹⁵⁶

O sincretismo afro-brasileiro foi muitas vezes tomado como uma estratégia de sobrevivência e de adaptação e, ainda hoje, nos ritos das religiões afro-brasileiras, não existe um modelo padronizado que distinga as dimensões formal ou oficial, uma ortodoxia capaz de diferenciar uma prática oficial distanciada da popular.

Atualmente propõe-se o termo *hibridismo* para nomear processos de encontro, contato, interação e troca culturais.¹⁵⁷ No livro *Hibridismo cultural*, Peter Burke investiga as conexões, trocas e “traduções” interculturais, seja em artefatos, na religião, na gastronomia, ou mesmo em manifestações musicais e

¹⁵⁶ “O ideal de pureza religiosa é uma construção ideológica: cada líder ou participante de uma religião procura idealmente exercer sua prática religiosa da forma que considera melhor possível. Pretende e tenta fazer tudo do modo mais correto, mais bonito e bem feito. O ideal de pureza, intrinsecamente relacionado a preocupações religiosas parece se opor à idéia de sincretismo, que vulgarmente lembra mistura, poluição, confusão, síntese de elementos diferentes e contraditórios. A pureza religiosa é um mito, como bem lembra Pollak-Eltz” (apud Ferretti, S., 2007, p. 7)

¹⁵⁷ Burke inicia um debate sobre a globalização a partir de uma perspectiva histórica. O livro é dividido em cinco partes – a variedade de objetos que são hibridizados; a variedade de termos e teorias inventadas para se discutir a interação cultural; a variedade de situações nas quais os encontros acontecem; a variedade de possíveis reações a itens culturais não familiares e a variedade de possíveis resultados ou consequências da hibridização no longo prazo.

festivas. Burke examina terminologias como “troca cultural”, “tradução cultural” e “hibridismo cultural” e traça uma breve história dessas interações e terminologias. Burke também utiliza a metáfora do círculo para falar de adaptações das culturas forâneas, que acabam voltando ao seu lugar de origem, como acontece com a circularidade entre sagrado e profano, ou entre “alta” (a dos intelectuais) cultura e “baixa” (cultura popular) (Burke, 2010, p. 135).

Para ele, seria a metáfora da “tradução” de culturas preferível à do hibridismo cultural, pois a primeira expressaria melhor a ideia de que as consequências culturais desses *encontros* não são automáticas, mas resultado de um longo trabalho de adaptação dos itens de uma cultura para outra. Assim, a transculturação narrativa, então, já existiria no próprio ato de tradução (que por si só já torna um texto híbrido) pela busca na equivalência de ideias e palavras e pela domesticação do texto, formando gêneros híbridos.¹⁵⁸ No caso da literatura oral isso ocorreria a partir da mescla de técnicas estrangeiras com a cultura local, numa tradução por vezes inconsciente, feita a partir de termos familiares, formando esquemas visuais e estereótipos recorrentes de sua própria cultura (Burke, 2010, p. 107). Burke considera também que hoje todas as tradições culturais estariam em contato, que nenhuma cultura seria uma ilha e que estaria cada vez mais difícil manter uma insularização cultural. Para ele, “nem as fronteiras nacionais nem as paredes do gueto estão feitas à prova de invasões ou infiltrações culturais” (Burke, 2010, p. 149).

O antropólogo e professor Sérgio Ferretti (2008, p. 37-50) traz para a discussão o trabalho do hindu Raimon Panikkar, que trabalha acerca das relações entre o catolicismo e o budismo. Para isso, o Panikkar utiliza a metáfora do arco-íris, onde as cores distintas se assemelham nas suas margens, podendo inclusive resultar, a partir desse encontro, em cores diferentes das originais. Assim, para ele, as muitas religiões surgiram destas influências mútuas, postas em contato e formando uma variedade de religiões, correspondentes à riqueza da situação humana. Como diz Panikkar (apud Ferretti, S., 2008, p. 6):

¹⁵⁸ Burke (2010, p. 77) dá como exemplo Machado de Assis e José Lins do Rego, que beberam referências novelísticas de autores ingleses como Lawrence Sterne e Thomas Hardy, criando, no entanto, algo distinto do referente.

O sincretismo [...] é atingido com uma possível assimilação de elementos que deixam de ser corpos estranhos, permitindo o crescimento dentro de cada tradição tornando como opção genuína a fecundação mútua de tradições religiosas. (Panikkar, 1978, p. 91)

Dessa maneira, percebemos que Panikkar considera que a mútua influência entre religiões é uma forma especial de dialogar e vivenciar práticas e doutrinas religiosas diferentes. Assim, para o autor, o ato da conversão já existe desde o momento em que há uma tentativa de compreensão do outro, pois esse movimento prescinde de compartilhamento de questões profundas e fundamentais.

3.10

Mito e rito

A religiosidade brasileira esteve sempre em contato direto e em trocas fecundas com imaginários e narrativas provenientes de universos culturais como os da literatura e os das festas populares. Para o poeta português Fernando Pessoa, o mito é “um nada que é tudo”,¹⁵⁹ expressão imprecisa constitutiva da realidade. Pessoa já intuía essa imprecisão, que fica flagrante também na própria dificuldade de uma definição amplamente aceita, por ser o mito “uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares” (Eliade, 1989, p. 12). Para Mircea Eliade, então, de maneira geral, “o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos”, o tempo fundador de tudo. Segundo Álvaro Manuel Machado e Daniel Henry Pageaux (apud Correia, 2005, p. 162), o mito pode adquirir os contornos de narrativa, pode ser ele um saber, uma história (o tempo, o espaço, o lugar e a função do homem) ou um valor ético.

Assumimos aqui o ritual como uma via que atualiza periodicamente o mito fundador, conforme nos direciona Mircea Eliade (1989). Para esse autor, o rito rememora esse tempo fonte, o ato primordial da transformação do caos em cosmos pela criação divina, a passagem do indiferenciado para o diferenciado.

¹⁵⁹ Primeiro verso do poema “Ulisses”, do livro *Mensagem* (Pessoa, 2008).

Dessa maneira, o mito se manifesta no rito, que o materializa, atualiza e dá sentido, desenhando o fenômeno simbólico com a nitidez performática.

É através da representação do mito no rito que se comemora e se rememora esse *tempo antes do tempo*, atuando numa espécie de restauração renovadora momentânea do modelo primordial, espaço idealizado onde o homem consegue se projetar pela via da imitação ritual dos arquétipos e, assim, a realidade ganha sentido. Ao mesmo tempo, o rito, ao encenar o mito, torna-se um meio de inserção dos indivíduos nas cadeias de filiação identitária, unindo-os e organizando-os solidariamente enquanto grupo, definindo obrigações e lealdades e, desta maneira, tornando-os bem distintos dos demais. Além disso, segundo Correia (2005):

Ritualização implica preservação. E só se preserva o que tem sentido na (re)construção de uma idiossincrasia colectiva. Um povo só ritualiza um mito capaz de iluminar a sua dimensão cosmológica e de o projectar externamente, assumindo a sua identidade como mais-valia. Daí que as práticas simbólicas presentes na representação ritual traduzam um sistema sócio-cultural que garanta, ao mesmo tempo, a actualização/renovação da vida do povo. Nesta lógica, a dimensão externa mito-rito não tem forma de libertar-se das pressões externas que incidem no sistema sócio-cultural da comunidade. E não tem forma também de impedir que o plano simbólico carregue uma memória que é já, em si mesma, portadora de uma visão do mundo que assume o passado histórico, não tanto pela nitidez da circunstancialidade factual, mas, sobretudo, em prol de uma ideia que, a partir das raízes identitárias, possa inspirar um rumo colectivo, seguro e honroso, no presente e no futuro. (Correia, 2005, p. 298)

Para Correia, a ritualização também implica preservação e, uma vez mais, só é preservado aquilo que faz sentido dentro do processo descrito, de reelaboração identitária coletiva. Esse processo complexo, como vimos, segue celebrando ciclicamente materiais retirados de diversas fontes, fazendo-os interagir e manipulando-os de modo que se garanta (ou não) a sobrevivência do mito e da sua significação polissêmica ritual. O cenário festivo, por sua vez, muitas vezes se fundamenta num passado idealizado, ligado a espaços portadores de características gerais, onde as particularidades concretas desaparecem, dando lugar a um território virtual, distante das realidades diferenciadas de cada cultura.

Dessa maneira, podemos dizer que as festas e cerimônias religiosas que têm ênfase no caráter nobre (ou na realeza) de seus componentes funcionariam mais que como inversão ritual, na qual os participantes assumiriam temporariamente o papel de senhores, nobres ou reis em contrapartida a uma situação de exclusão

verdadeira. Elas também colocam fundamentalmente em cena a (re)criação dessa nova identidade, socialmente construída. Assim, o rito atua como ferramenta para a construção, afirmação e fortalecimento constantes dessas identidades, mesmo que sejam criadas e se desenvolvam agenciando e resignificando fragmentos de matrizes culturais diversas, congregando inclusive outros materiais, como os midiáticos, que trazem para a cena novas perspectivas.

No passado, essas identidades fragmentadas, mais ou menos tênues, eram (e de alguma maneira ainda são) fundamentais num mundo onde quase todos eram estrangeiros e buscavam reconstruir laços sociais, a partir da própria bagagem, em jogo com o que era permitido pelas camadas hegemônicas de poder. Logo, é natural que as identidades se construam em paralelo à solidariedade resultante de uma semelhança na condição social. No momento do rito, a comunidade se recria, se revitaliza se reencontra e se vê como um todo, sobrepondo e agenciando todo o tipo de influências ao longo dos tempos.

É nesse contexto que o parentesco simbólico se institui. No universo do africano escravizado, por exemplo, segundo João José Reis (1991, p. 55), a abrangência simbólica da palavra *parente* – que, nas sociedades africanas, possuía significados baseados em estruturas de parentesco complexas – acabou sendo redefinida, passando a incluir todos aqueles que fossem provenientes da mesma etnia. Semelhante movimento ocorre na reelaboração das formas de sociabilidade ritualizadas, desmanteladas por um lado e (re)construídas por outro, retirando fundamentos de materiais culturais velhos e novos, agenciados sob a experiência do processo de solidariedade ritual e numa transculturação narrativa.

Assim, a festa, enquanto rito que projeta simbolicamente um grupo e sua representação do mundo, coloca em campo processos de elaboração de símbolos, projeções de vida, construção de laços de coesão social, afirmação identitária e de valores, tensão criadora, organização popular, expressão artística e ação social. É importante frisar que consideramos que religião, cultura popular e festas são temas inter-relacionados e que misturam os conceitos de obrigação e brincadeira. Sobre essa relação, esclarece Sérgio Ferretti (2007, p. 5):

Segundo o Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda (1999), brincadeira implica divertimento, sobretudo infantil, significa passatempo, entretenimento, festa, diversão, gracejo, coisa que se faz irrefletidamente ou por ostentação. Obrigação tem o caráter de imposição, preceito, dever, compromisso.

A obrigação é um termo normalmente relacionado ao espaço sagrado, àquilo que deve ser levado com seriedade e respeito, enquanto as festas são tomadas como distração e brincadeira. Porém, também as festas possuem a dimensão de compromisso, pois, para seus organizadores e participantes, são muitas vezes tão importantes e cheias de regras e preceitos que se assemelham aos ritos religiosos.¹⁶⁰ De limites porosos, religião e festividades são ambos recortes de um espaço de concepção do mundo, definidores de identidades sociais.

Nesse panorama, é curiosa a resistência de ritos que encenam a personagem turca-moura, que sobrevivem, com maior ou menor força em muitas regiões do Brasil e que, ainda hoje, fazem sentido para o coletivo. Analisar a prática ritual que encena a figura do mouro, inserido num contexto de interação multicultural, torna possível reconhecer o processo específico de construção dessa nova identidade oriental, formada por fragmentos de culturas sob a condição da subalternidade. O ritual rememora o mito, advindo, nesse caso, de um processo histórico concreto, relativo ao momento de implantação de uma nova ordem: da criação e do fortalecimento de comunidades, que rememoram, dentre outros aspectos, seres convertidos ao cristianismo. Misturando história com invenção, elementos africanos com europeus, indígenas e orientais, catolicismo com outras crenças, forjam-se elementos atribuidores de novas identidades às comunidades em rito.

¹⁶⁰ Ferretti, S. (2007, p. 5) diz que “Nos terreiros de tambor de mina existe a obrigação de oferecer brincadeiras para determinadas entidades sobrenaturais. Nestes momentos verificamos que os limites entre a religião e o folclore estão inter-relacionados e não podem ser claramente separados, como muitas vezes também ocorre com os conceitos de sagrado e profano, de festa e rotina”.

4

A história do mouro e de seus cenários na Península Ibérica

Aprendemos ainda pequenos que a formação da população brasileira se deu pela mescla de europeus colonizadores com indígenas autóctones e africanos, trazidos pela escravidão.¹⁶¹ Os traços étnicos e culturais de outros povos – como os árabes – são frequentemente ignorados pela perspectiva simplificadora do ensino oficial. No entanto, a observação tanto do hibridismo característico dos povos europeus e africanos, quanto da interferência cultural de práticas árabes na sociedade brasileira, permite que se possam apontar essas últimas e torná-las relevantes. Nesse sentido, a presença árabe é marcante, a princípio, na cultura aqui imposta pelos portugueses. Segundo Amin Maalouf (1989), durante oito séculos –

¹⁶¹ É Prandi (1997, p. 2) quem diz: “São chamados sudaneses os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda, mais o norte da Tanzânia. Seu subgrupo denominado sudanês central é formado por diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, sobretudo os povos localizados na região do Golfo da Guiné, povos que no Brasil conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubás (mas que compreendem vários grupos de língua e cultura iorubá de diferentes cidades e regiões), os fons ou jejes (que congregam os daomeanos e os mahis, entre outros), os haussás, famosos, mesmo na Bahia, por sua civilização islamizada, e outros grupos que tiveram importância menor ou nenhuma na formação de nossa cultura, como os grúncis, tapas, mandingos, fantis, achantis e outros não significativos para nossa história. [...] O candomblé jeje-nagô da Bahia, o batuque do Rio Grande do Sul, o tambor-de-mina do Maranhão e o xangô de Pernambuco são heranças brasileiras desses povos. Os bantos são povos da África Meridional que falam entre setecentas e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, até o cabo da Boa Esperança, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico. [...] Na esfera das religiões afro-brasileiras, a participação dos bantos foi fundamental, pois é da religiosidade desses povos ou sob sua influência decisiva que se formou no Brasil o candomblé de caboclo baiano e outras variantes regionais de culto ao antepassado indígena, como o catimbó de Pernambuco e da Paraíba, que mais tarde vieram a se reunir na formação da umbanda e que também constituíram uma espécie de contrapartida brasileira ao panteão das divindades africanas cultuadas nos candomblé, no xangô, no batuque e no tambor-de-mina”.

do VII ao XV – a Península Ibérica esteve sob o poderio muçulmano e muitos elementos tipicamente árabes foram por isso sendo incorporados pelos ibéricos, permanecendo após a Reconquista e a unificação portuguesa. Por outro lado, a escravidão brasileira, ocorrida entre os séculos XV e XIX, teve como componentes, ainda que em menor número, grupos islâmicos como os haussá¹⁶² (Soares e Mello, 2006). Assim como os demais grupos étnicos trafegados, esses escravos muçulmanos misturaram-se e muitas de suas características culturais foram assimiladas pelos escravos não islamizados.¹⁶³

Mais tarde, com a instituição do trabalho livre, outra leva de imigrantes dessa cultura se juntou à constituição do povo brasileiro, notadamente sírios e libaneses. Reconhecidos como comerciantes por excelência, esses imigrantes se espalharam por diversas regiões do país. De procedência campesina, em sua maioria, tornaram-se, no Brasil, donos de pequenos estabelecimentos comerciais e, muitas vezes, mascates, vendedores nômades que levavam as novidades da capital aos recantos mais longínquos. Surge, deste modo, a figura do *turco*, termo pejorativo como é chamado indistintamente qualquer estrangeiro daquela origem.¹⁶⁴

Cabe ressaltar aqui que a construção da imagem negativa do muçulmano percorreu um longo caminho desde a Idade Média até hoje. Naquela época, a intolerância trazida pelo predomínio da cristandade e pelo etnocentrismo produziu imagens do diferente de si – *o outro* – como irracional, primitivo, retrógrado, bruto e fanático. Era o *herege* alvo de difamação, perseguição e dominação, todas legitimadas por discursos político-religiosos baseados numa suposta superioridade cristã ou européia ante os povos conquistados.

No Brasil, são pouco conhecidas as formas de disseminação da cultura árabe-islâmica pelo território europeu nos primeiros séculos após a conquista árabe; inclusive pelos estudiosos da área, já que apenas uma pequena produção de textos encontrada é atribuída, sobretudo, aos soldados ou aos poucos poetas que

¹⁶² Esses grupos estão intimamente ligados à revolta dos malê, na Bahia, e a alguns outros levantes menores em Alagoas.

¹⁶³ Por exemplo, o uso do turbante e da roupa branca às sextas-feiras.

¹⁶⁴ Apelido atribuído aos imigrantes sírios e libaneses, principalmente, pois aqui chegaram com passaportes do Império Otomano, que ocupava seus países naquele momento.

os acompanhavam. As primeiras fontes¹⁶⁵ encontradas sobre a Conquista datam de dois séculos depois da travessia de Táriq ibn Ziyád e seu exército berbere pelo Estreito de Gibraltar (711). Uma das possíveis razões para esse processo pode ser a própria característica “pacífica” da expansão pelo território europeu, cujo “acordo” é mais frequente que os combates, resultando em narrativas destituídas de forte apelo heroico: não se produziram muitos momentos ou personagens marcantes, fato que certamente influenciou no tipo de relato, principalmente do lado muçulmano, que será produzido posteriormente.

O próprio contexto narrativo medieval é caracterizado pela tênue separação entre a verdade e a verossimilhança, cujos limites indefinidos se atravessam, acolhendo frequentemente o religioso e o maravilhoso em seus construtos imaginários que, por vezes, substituem a realidade comprovada. Como já sabemos, o que se conhece da Conquista são apenas os feitos gerais, que esses podem ser contados em poucas páginas, sem floreios. O que o cronista medieval faz é narrar os sucessos heroicos ausentes no puro feito histórico, preenchendo-o com interpretações e motivos que estão geralmente sob a chave da “vontade de Deus” ou das tradicionais narrativas de vitórias.

O processo de conquista, na época, se desenvolvia num esquema que possuía geralmente três etapas. A primeira, que podia levar anos, consistia na invasão dos arredores da cidade desejada, com o objetivo da destruição de colheitas, o que promoveria um gradual desabastecimento. Depois, os castelos mais próximos eram tomados e passavam a servir de base para saques e assaltos posteriores. Por último, a zona rural e as despensas urbanas eram devastadas e, em seguida, se assediava a cidade formalmente, visando ganhá-la sob a pressão da fome. Assim, durante um assédio, os castelos deveriam estar bem abastecidos e armados, caso contrário, não seriam capazes de resistir às investidas do inimigo. A duração dos sítios não poderia ser muito larga, pois o intuito de acabar com as reservas alimentícias do sitiado era acompanhado do perigo do esgotamento das

¹⁶⁵ Provenientes do Egito de Bagdá, as narrações populares têm por característica a mescla de passagens legendárias sobre a conquista do Egito, reaproveitadas ou simplesmente aplicadas na história do Al Andalus. É esse o exemplo de passagens recorrentes no contexto árabe, em relatos sobre sonhos premonitórios com o anjo Gabriel, que aparece para os heróis conquistadores atestando sua vitória.

provisões dos sitiadores e, por isso, eram poucos os que conseguiam tomar um castelo numa só campanha.

4.1

O Al-Andaluz

Não se estuda a História Medieval europeia, nem na Europa peninsular e nem no Brasil, a partir de uma visão que valoriza a presença árabe, apesar de ser ela predominante neste recorte temporal que durou quase 800 anos. Além disso, também não se costuma considerar o período compreendido como Al-Andaluz, como é conhecido o período em que os árabes dominaram a Península Ibérica, a partir de uma perspectiva centrada na trajetória muçulmana, mas apenas sob a ótica dos agentes cristãos. Percebemos então uma abordagem que frequentemente valoriza (ou se atém) ao caráter bélico, enfatizando o evento do confronto antes de outras características e aportes muçulmanos fundamentais deste momento. A própria alcunha historiográfica escolhida pela episteme ocidental, *Reconquista*, marco conceitual denominador desse extenso período temporal, dá ao mesmo um caráter específico, que priorizando a perspectiva cristã, considera o território como sua propriedade.

Além disso, o reconhecimento superficial do período em que os “árabes” estiveram na Península Ibérica se dá sob a ótica que tende, naturalmente, a evitar os aspectos e as nuances desse poderio, situando todos os seguidores do Islã num conjunto único e generalizante. A generalização, somada à brevidade com que o período é analisado de maneira simplificadora, impede que se conheçam, por exemplo, as distinções e motivações internas que caracterizavam cada um dos grupos muçulmanos que compuseram o cenário analisado: omíadas, almorávides, almohades, benimeries e nazarís não são, definitivamente, grupos coesos. A fachada de unidade religiosa também impede que se reconheçam as inúmeras divisões que existiram no interior de cada um desses grupos, transportadas e mantidas em solo hispânico.¹⁶⁶ Frequentemente olvidados, são detalhes

¹⁶⁶ Como as disputas entre tribos qaysíes (do norte da Arábia) e kalbíes (do Yemen), no interior da sociedade omíada, ou a já mencionada rezinga entre árabes e berberes, que compunham a maioria dos exércitos. Os árabes depreciavam os berberes e lhes entregaram como butim terras estéreis, que contrastavam com as férteis sob seu poderio.

indicadores de aspectos importantíssimos, que perpassam toda a história islâmica medieval e que, inclusive, podem se sentir suas influências até a atualidade.¹⁶⁷

Algumas das continuidades entre os períodos muçulmano e cristão podem ser observadas, evidentemente, em objetos materiais e determinadas práticas econômicas e culturais, na medida em que a maior parte dos edifícios se conservou, assim como o antigo sistema agrícola e as divisões de terra. Mesmo com a tentativa de alguns monarcas de mudar os topônimos, em geral se seguiu utilizando a denominação muçulmana ou pré-muçulmana.

Assim, até os anos 80 do século XX, o Al-Andaluz não existia nos estudos históricos sobre o período medieval espanhol, que era centrado nos reinos de Leão, Castela, Navarra, Aragão etc. A Idade Média é caracterizada, no máximo, como um período de uma grande guerra de Reconquista contra o inimigo islâmico, e é essa batalha de Reconquista, inclusive, responsável por forjar alguns dos aspectos mais característicos de uma suposta “identidade peninsular”; construída colada à luta contra os muçulmanos, em contraposição a uma visão sedimentada numa pluralidade identitária.¹⁶⁸ Falar sobre Al-Andaluz significa, frequentemente, tocar em construções idílicas contrapostas e dicotômicas, tanto nas abordagens ocidentais quanto orientais.

Assim, podemos encontrar diversas modalidades de distorções historiográficas sobre Al-Andaluz, pois, como mencionamos, existe uma abordagem negativa por parte de um segmento intelectual europeu, que considera o período apartado da história do Ocidente. É como se ele pertencesse mais a uma extensão do Marrocos do que a um processo legítimo europeu e, por isso, não se considera sua influência cultural nem no estatuto da cultura medieval nem em seus resquícios na cultura atual. Como dito anteriormente, a História Medieval estudada no Ocidente é a história dos reinos cristãos; e a Península Ibérica é frequentemente vista a partir de uma ótica cristã, latina e herdeira do Império Romano. Os árabes, assim, não fariam parte da história ocidental, representando apenas um “desvio” de oito séculos, ou uma lacuna que não mereceria ser

¹⁶⁷ Em que medida a contraditória convivência entre características tribais, que fundamentam a maioria das sociedades árabes, com os atributos universais pregados pela religião islâmica (ou a dicotomia tribo–religião) poderia ter permanecido na região sob outras formas sociais?

¹⁶⁸ Os primeiros interesses sobre o tema surgem pela curiosidade de verificação do que nas fontes árabes pode aportar à história e à cultura peninsular, sempre em relação ao referente cristão, sob um aspecto pautado no comparatismo.

considerada. Porém, estima-se que, por volta do ano de 1100, cerca de 80% da população europeia seria islâmica, sendo os outros 20% composto pelas minorias cristãs e judaicas (Coelho, 1999, p. 18).

De fato, há uma negação do tema da *Península muçulmana* e, ainda hoje, não se conseguiu que aspectos da história e das influências da presença muçulmana sejam admitidos naturalmente como herança. Encontramos, atualmente, alguns intelectuais que defendem uma visão de muçulmanos e ocidentais como água e azeite, de impossível mistura – em grande parte são os espanhóis os portadores desse pensamento. O árabe preserva, então, seu viés de “inimigo” por antonomásia, a partir de uma construção intelectual recente, que defende que estaria fatalmente destinado à guerra. Dessa maneira, a única experiência de convivência inter-religiosa possível é a do embate. Como desdobramento, autores como Serafin Franjul, em seu livro *Al Andalus contra a Espanha*, defendem que a tão exaltada coexistência no Al-Andaluz seria um sonho, um mito, já que a única realidade histórica seria a da conquista e da contra-conquista. Sob essa ótica, a *dimma*¹⁶⁹ é tomada como uma cultura de gueto e não como promotora de uma verdadeira coexistência. Os islâmicos, ainda recentemente e apesar de todas as provas em contrário, são considerados por muitos como uma espécie de anomalia no espaço peninsular.

Essa tendência evidente de negação ou apagamento das influências árabes pode ser facilmente exemplificada na cultura espanhola, por exemplo, na observação das construções árabes que ainda permanecem de pé em todo o território, como os Reais Alcázares de Sevilha, considerados patrimônio da Unesco. Hoje utilizadas como lugar de alojamento dos membros da Família Real

¹⁶⁹ O estatuto da *Dimma* dividia as populações subjugadas em sociedades *pagãs*, que seriam indubitavelmente escravizadas, e *sociedades do livro* (ou monoteístas: formadas por cristãos, judeus e zoroastras). A opção pela rendição possibilitava aos vencidos beneficiados pelo estatuto da *Dimma* viver de forma autônoma, conservando língua, religião leis internas, autonomia política, independência religiosa, etc. em troca do pagamento de tributos. Isso facilitou a anexação pacífica de muitas cidades, como, por exemplo, é o caso da região do Levante espanhol. A *Dimma* amparava a liberdade de prática da religião vencida, mas dentro de limites que evidenciavam a inferioridade social, política e jurídica do vencido, tornando a convivência entre bandos religiosos marcada por uma “tolerância intolerável”. Cabe ressaltar que esse quadro de convivência plural entre povos é encontrado em outros espaços, no mesmo período, onde a *Dimma* era aplicada da mesma maneira nos territórios submetidos ao Império Árabe, como a Pérsia, que não recebem a mesma atenção investigativa. Porém, a *Dimma* não era uma novidade, era regra, aplicada também em outras zonas conquistadas, apesar de não ser mencionada com tanta ênfase em outros lugares como na Pérsia e Egito.

ou de personalidades que visitam a cidade, esse espaço escancara as relações em tensão de uma presença evitada, mas óbvia: encontramos referências sobre o período em que os reis católicos Isabel e Fernando governaram. Entretanto, são escassas as que se referem às construções ao seu passado árabe, ficando circunscritas a poucas explicações arquitetônicas. Há um contraste também entre a arquitetura árabe e o salão de tapetes gigantes, que cobrem as quatro enormes paredes da sala onde são exibidos. Esses tapetes representam quatro diferentes momentos da Reconquista, alguns deles com figuras de mouros sendo brutalmente mortos. A própria descrição dos Alcázares encontrada na Wikipédia espanhola demonstra isso, pois ali só há a descrição do período árabe após muitas linhas que citam a influência de visigodos, romanos e católicos.

Por outro lado, observamos também uma abordagem positiva acerca do Al-Andaluz, tanto por parte de linhas investigativas provenientes do mundo ocidental quanto do oriental. Nelas, percebemos que a idealização desse espaço configura o pensamento sobre o período: o território andaluz se converte em um patrimônio afetivo dos árabes. Parte do universo intelectual árabe o considera, assim como a Sicília, um “paraíso” perdido pelos árabes, equiparado às cidades de Meca e Jerusalém, também por eles mitificadas. O período e o espaço seriam uma espécie de zênite do poder árabe: o único momento da história em que não só ocuparam o território europeu (atravessando ineditamente para a outra margem do Mediterrâneo), mas que, inclusive, superaram os ocidentais nos âmbitos das artes, ciências, riquezas, economia etc. Até hoje a TV *Al Jazeera* apresenta uma infinidade de programas sobre o tema.¹⁷⁰

A abordagem arabofílica do Al-Andaluz por parte do pensamento ocidental é posterior ao movimento romântico europeu. A partir dos anos 30 e 40 do século XX, gradualmente, parte da intelectualidade deixa de considerá-lo simplesmente como zona de invasão para abordá-lo a partir da chave do cruzamento de culturas e da tolerância, principalmente nos EUA, que o pinta num retrato idílico, modelo frente aos desmandes interétnicos do mundo atual, uma espécie de espaço pré-moderno de convivência. Essa corrente de pensamento tem em Américo Castro seu precursor; no livro *España em su História* (1948), e, posteriormente, em *La*

¹⁷⁰ Ver mais no You Tube, em canais dedicados à divulgação do conteúdo árabe ou da tevê Al Jazeera, como <http://www.youtube.com/watch?v=5tk5aF2jKX4>, acessado em 14-jan., 2013.

realidad historica de Espana (1962), o autor questionava os modelos tradicionais de perceber a história espanhola, desenvolvendo uma análise do período a partir da postura positiva frente à figura do mouro e à convivência entre os grupos muçulmano, cristão e judeu. Dessa maneira, o autor acaba por romper com uma linhagem de pensamento baseada na simples reprodução de estereótipos, que se construíram através da percepção dos mouros como invasores, traidores, inimigos, infiéis, estrangeiros (não espanhóis) etc. Para ele, nesse contexto, a Península Ibérica seria palco e retrato único de uma suposta convivência harmônica entre as três culturas, a partir do desenvolvimento de formas de sociabilidade específicas, pois que inexistentes em outros lugares. Segundo Américo Castro, inclusive, essa convivência seria parte importante da formação de uma “identidade espanhola”, atreves de uma “combinacion de una actitud de sumision y de maravilla” (Castro, 1983, p. 49).

Esse caminho de pensamento veio a influenciar muitas produções intelectuais posteriores, preocupadas com as questões das relações entre cristãos, judeus e muçulmanos na Península Ibérica durante a Idade Média, que desenvolveram análises pautadas numa ideia de absoluta harmonia entre os grupos ali presentes. Essa tendência pode ser encontrada em autores como Maria Rosa Menocal, que no livro *La joya del mundo* (2004), analisa as impressões de uma monja alemã que escreveu acerca das notícias da Península que chegam ao monastério. Menocal acaba por compor uma análise fundamentada no mito das três raças e na sua convivência modelar num mesmo território. Porém, essa linha de pensamento também foi alvo de muitas críticas, dentre elas, a de que ao buscar mostrar uma simbiose cultural, o autor estaria ignorando o que existe de conflito no contato entre os três grupos. Os debates dicotômicos, de postura positiva ou negativa, exibem uma dificuldade de mirada objetiva e desapaixonada acerca do assunto, sem juízos de valor ou critérios morais. Em primeiro lugar, o acontecimento do Islã peninsular não é episódico na Europa, e é inclusive de caráter importantíssimo para sua história. Diferente das histórias da França, Inglaterra e Alemanha, a história peninsular é singular, mas dizer isso desse modo explicita apenas um caráter distintivo e não identifica uma coisa boa ou ruim em si mesma. Quando se nega ou se ignora o papel dos árabes como aporte no desenvolvimento da cultura ocidental, suprimem-se informações importantes e enriquecedoras que só viriam a somar ao debate intercultural, resultando uma

perda em si incalculável. A visão negativa dessa influência, por exemplo, impede que se admita que o termo *trobadores*, do verbo *trobar*¹⁷¹ (cantar poemas acompanhado de música) esteja relacionado à *trb*, que significa, em árabe, tocar e cantar música.¹⁷²

Outro exemplo encontra-se na análise aprofundada da mais famosa obra do medievo: a *Divina Comédia*. Atribuída à imaginação do poeta Dante Alighieri, ela é considerada a única que se poderia igualar à literatura árabe produzida na época, espécie de monumento solitário em meio a uma escassa e árida produção literária do medievo-ocidental. No início do século passado, o professor, arabista e membro da Real Academia Espanhola, Miguel Asin Palácios, dedica-se a estudar essa obra, relacionando-a ao conto *Mi'rāg'*, do século X, e percebe que o inferno alighieriano, dentre outros elementos, é uma cópia exata dessa lenda islâmica, que versa sobre a viagem escatológica que faz o profeta Maomé aos céus e aos infernos. Para o estudioso, Dante conhecia e baseou-se na *Mi'rāg'*; porque as narrativas são idênticas, mas não havia provas contundentes sobre tal relação. O pesquisador Palácios passa os quinze anos seguintes estabelecendo os paralelos entre as histórias, resultando no livro *Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, de 1919, o que causou enorme indignação aos italianos. Nos anos 40, por fim, são encontrados na Biblioteca do Vaticano manuscritos da *Mi'rāg'* em tradução latina e castelhana, que pertenceram a Boaventura de Siena, mestre de Dante. A negação à obviedade da influência de uma obra árabe, aqui, não funciona apenas para a *Divina Comédia*, mas, a partir daí, para toda a literatura ocidental produzida posteriormente.

Ao mesmo tempo, a questão da convivência positiva, mitificada tanto por árabes quanto por arabistas ocidentais, também conduz a análise para considerações deturpadas. Al-Andaluz passa a receber uma atenção supervalorizada, que enfatiza os estudos da questão da tolerância e da fusão cultural de raças. É claro que esse período representou um caso único na história hispânica na medida em que teve características distintas das observadas nos outros países europeus, que não passaram pelo processo específico de *mesclas*

¹⁷¹ Esse verbo não tem etimologia latina e é completamente novo no século XIII.

¹⁷² No início do século XX, Julian Ribera propõe essa associação, mas é ignorado pela historiografia ocidental.

intensas entre civilizações. É claro, também, que se trata de um caso distinto de outros encontrados em regiões invadidas pelo Islã no mesmo período, por ter percorrido caminhos particulares que não se observaram nessas outras localidades. Então, o que diferenciaria a Península Ibérica de outros domínios muçulmanos, como Marrocos, Egito e Bagdá, que também foram contemplados pela *Dimma* e também possuíam comunidades cristãs e judaicas? Por que os contatos interculturais em Bagdá, Indonésia, Irã etc., não recebem a mesma atenção e valorização da historiografia? Quais são as particularidades do processo histórico peninsular que tornariam Espanha e Portugal (e por extensão suas colônias americanas) casos diferenciados no contexto europeu

Realmente, naquela época não havia direitos para o *outro*: ou ele era morto ou era escravizado e, durante os séculos IX ou X d.C., a *Dimma* funcionava como o único esquema de tolerância existente. A princípio, a situação dos cristãos dependia da sua reação diante de um cerco muçulmano cujo resultado era seguido de vitória do inimigo. A resistência ou a desistência da luta podiam determinar a sobrevivência inicial das populações subjugadas. A *Dimma* amparava a liberdade de prática da religião vencida, mas dentro de limites que evidenciavam a inferioridade social, política e jurídica do vencido. Porém, isso não significa que judeus e cristãos deixaram de ser oprimidos. Mesmo sem o uso direto da violência, a política implantada nos espaços conquistados estava, mais ou menos, voltada para conversão: qualquer cristão ou judeu¹⁷³ poderia se converter ao islamismo, mas o contrário era alvo de condenação à pena de morte. Gozavam judeus e cristãos de uma permissividade inovadora para aqueles tempos, mas ainda assim consideravelmente discriminatória: os dominados estavam menos amparados pelo sistema legal, pagavam maiores taxas nos impostos, usavam roupas distintivas especiais, não podiam ter armas nem andar a cavalo e, ainda, podiam conservar as igrejas existentes, mas não construir novas; não podiam organizar procissões religiosas nem tocar os sinos para chamar os fiéis à missa; e

¹⁷³ Para os judeus, que receberam os mesmos tratamentos dedicados aos cristãos, essa possibilidade de conversão geralmente era mais vantajosa que a política anterior a 711, empreendida pelo poder visigodo. A conversão de judeus ao islã não foi uma prática generalizada, mas mesmo assim esse grupo pôde experimentar uma das épocas mais prósperas da cultura judia, entre 900 e 1200, quando chegaram a ter uma enorme riqueza e influência.

eram também submetidos aos preconceitos provenientes do grupo religioso dominante.¹⁷⁴ Segundo Lomax:

[...] Como suele ocurrir además con casi todas las minorias oprimidas, se acusaba a los cristianos de gran inmoralidad: el más disoluto de los poetas musulmanes asistía a misa como si realizara una gran hazaña y luego la describía como si se tratase de una orgia de borrachos, y de las iglesias y monasterios cristianos se hablaba como si fueron poco menos que casas de mala nota. Está claro que el grupo dominante tenía necesidad de justificar su condición privilegiada imputando a sus victimas prácticas inmorales además de contumacia teológica. (Lomax, 1984, p. 33)

Assim, no caso do Al-Andaluz, existiram momentos de convivência e hibridizações culturais evidentes; mas é, entretanto, muito mais provável que, na maior parte do tempo, houvesse uma espécie de “tolerância intolerável”, tanto por parte dos árabes como dos cristãos. Pelo lado dos cristãos, naquele tempo, era comum tomar o poderio muçulmano não a partir de sua superioridade civilizacional e bélica, mas como um castigo divino por diferentes modalidades de pecados como, por exemplo, a luxúria praticada pelos antepassados visigodos. Acreditava-se também que a Península só seria recuperada com o apoio e o aval da divina providência. Assim, para os papas, também funcionava a lógica de que os muçulmanos haviam usurpado pela força as terras anteriormente cristãs, fazendo-os escravos. O território passa a ser visto como a frente ocidental da Guerra Santa, uma guerra internacional do cristianismo contra os “infiéis”, que se estende para além da Europa, valendo posteriormente para territórios como a Síria e a África.

Além das recompensas materiais e espirituais, outro forte fator de estímulo às Cruzadas no século XI encontra-se na própria literatura que, através da

¹⁷⁴ Acerca da Jihad, ou Guerra Santa, existe uma categorização muçulmana dos territórios que é tão antiga quanto o próprio Islã. O mundo se divide em três grandes zonas: *Dar al-Islam*, *Dar al-Harb* e *Dar al-Muahadah*. As três palavras árabes referem-se às relações entre as comunidades muçulmanas e outros grupos em um determinado território. *Dar al-Islam* significa a terra do Islã. Essa noção se refere a todos aqueles territórios regidos por Estados islâmicos ou aos territórios onde os muçulmanos são maioria e convivem em harmonia com minorias religiosas. *Dar al-Harb* significa terra de guerra. A noção se refere aos territórios onde a comunidade muçulmana é perseguida, reprimida, expulsa ou segregada, onde não é possível a liberdade ritual nem o cumprimento das prescrições religiosas. Existe também *Dar al-Muahadah*, terra de tratado. São territórios onde a comunidade muçulmana, na forma de minoria, considera que pode se desenvolver livremente em ambiente de paz e tolerância com outras comunidades religiosas e com o Estado. Essas categorias podem mudar de acordo com a situação histórica de cada comunidade, mas permanecem segundo a orientação da liberdade ou repressão religiosa.

multiplicação de cantares de gesta e de lendas, recitados por toda Europa, incitavam à batalha cavaleiresca em nome de Deus. Mesmo quando o objetivo principal era o entretenimento, esses textos eram sustentados por uma ignorância total acerca do universo muçulmano, estimulando o ódio contra esse “pagão” que deveria ser combatido, numa espécie de atmosfera heroica modelar, a ser imitada pelo auditório. Um dos mais conhecidos textos é a *Canção de Roldão*, que canta a morte desse cavaleiro e a derrota de Carlos Magno na batalha de Roncesvalles, em 778. Outra história muito popular é a que integra o ciclo Guilherme de Orange (ou Ferrabrás), conde de Toulouse, que lutou valentemente contra os omíadas antes de terminar seus dias num monastério.

4.2 A Reconquista

O processo de *Reconquista*, por sua vez, não foi contínuo nem linear na direção da vitória cristã. O avanço não se deu maneira uniforme, mas sim através de grandes saltos, muitos e importantes reveses. Cada vitória cristã necessitava de séculos para se consolidar e para poder arranjar o salto seguinte, de região em região. O interesse no ideal de *Reconquista* também variou conforme os indivíduos e as épocas, sendo, muitas vezes, pouco idealistas, motivados apenas pelo desejo de ganhos financeiros, por exemplo. Além disso, eram ainda frequentes as relações entre muçulmanos e cristãos que, inclusive, poderiam ser hostis e traidores com os membros da mesma crença. Durante certo tempo, houve certa tolerância religiosa também por parte dos cristãos, o que permitiu que a Península permanecesse como uma terra de várias religiões, fato que perdura, mesmo de forma instável, até 1492. Logo após a Reconquista peninsular, o povo muçulmano espanhol recém-conquistado passou a ser denominado pelo termo mudéjar, que significa “doméstico” ou “domesticado”. A eles foi permitido prosseguir a prática da sua religião, utilizar o seu idioma e manter os seus costumes.

Após a queda de Granada, o jogo de forças finalmente vira para o lado cristão e percebemos então a adoção generalizada e cada vez mais radical do modelo de uniformidade religiosa; temática que irá pautar toda a Idade Moderna. Obrigados a converter-se ao cristianismo, os muçulmanos passam a ser

denominados mouriscos (na Espanha) e mouros (em Portugal).¹⁷⁵ É também com a Reconquista, e mais tarde com a chegada de Felipe II ao trono – em 1581, após a morte de D. Sebastião – que houve uma intensificação do temor contra os muçulmanos: as guerras no Mediterrâneo contra os turco-otomanos,¹⁷⁶ os constantes ataques dos piratas berberes (norte-africanos do Marrocos, Argélia e Tunísia) e as próprias sublevações mouriscas geram um clima de terror acerca de uma possível retomada muçulmana, influenciando mais uma onda de conversões forçadas. Em uma carta do ano de 1608 se lê o seguinte comentário, referente a rumores sobre ataques iminentes do *Gran Turco*:

De Italia escriben baja gran armada del Turco á infestar las costas de Calabria y Sicilia; y aun algunos ignorantes (á mi parecer) se alargan diciendo viene tan poderosa, que trae pensamientos de pasar hasta las de Cerdeña, Cataluña y Valencia, y en esta corte se hace y ha hecho mucho ruido, porque aseguran lo escribe en particular con algún pavor el Virrey de Sicilia.[...] y tambien sabe V.S. que todos los años es tan ordinário el mucho ruido de la armada del Turco como las pocas nueces de él. (Paz y Melia, 1980, p. 373)

Em Dom Quixote, também encontramos a temática:

[...] vino a contar algunas nuevas que habían venido de la corte, y, entre otras, dijo que se tenía por cierto que el turco bajaba con una poderosa armada, y que no se sabía su designio, ni adónde había de descargar tan nublado; y con este temor, con casi cada año nos toca arma, estaba puesta en ella toda cristandad, y su Majestad había hecho proveer las costas de Nápoles y Sicilia y la isla de Malta. (Cervantes, 2008, p. 32)

Estima-se que, no início do século XVI, 60% dos escravos em Portugal eram negros e 40% muçulmanos. A quantidade dos escravos islamizados foi gradualmente diminuindo, pelo abandono das praças no Norte da África e pela

¹⁷⁵ Os romanos denominavam “mauri” (mauros) as populações que habitavam a região noroeste da África, que, por sua vez, designavam-se de Mauritânia. Essas populações pertenciam a um grupo étnico maior, o dos berberes, que, posteriormente, durante a expansão islâmica, adotou a religião e a língua, além do idioma nativo. Essas populações juntaram-se aos árabes na conquista da Península Ibérica durante o século VIII. A chamada “civilização moura” ou “civilização mourisca” acabou expulsa para o norte de África. A palavra “mouro” pode referir-se a todos os habitantes do noroeste da África que são muçulmanos ou falam o árabe ou, ainda, aos muçulmanos de origem espanhola, judaica ou turca que vivem no norte da África. Em francês *maure* (mouro) designa os nômades da região do Saara ocidental. “Mouro” aplica-se ainda aos muçulmanos cingaleses-árabes do Sri Lanka. No espanhol, *moro* designa também muçulmanos que vivem no sul das Filipinas, cf. Parafita, 2006.

¹⁷⁶ Como a Batalha de Lepanto, vencida por uma liga de países cristãos unidos contra os inimigos pagãos.

difficuldade de captura de escravos muçulmanos, já que os escravos negros eram mais baratos e ofereciam menores riscos – não era necessário guerrear para capturá-los. Apesar disso, o afluxo de escravos muçulmanos continuou, pois ainda haviam algumas esparsas expedições nas costas da África, além da pirataria, que continuava a fornecer novos contingentes. E o contrário também acontecia, já que os navios muçulmanos atracavam, pilhavam e levavam cristãos para o mercado de Argel. Por isso, a ordem dos Trinitários, no século XVI era especializada no resgate de portugueses prisioneiros, cuja moeda de troca eram os escravos muçulmanos (Neto, 2000, p. 33).

A influência da pirataria (dos corsários), assim como o tema dos degredados e naufragos aqui citados, é relevante quando consideramos que a pirataria e o corso foram, durante séculos, importantes meios de circulação de artigos e ideias. A pirataria era um procedimento considerado autônomo (carecia de proteção legal), enquanto o corso era financiado e legalizado pelos governos. A fronteira entre piratas e corsários, todavia, é tênue. São de fato personagens quase similares: ambos abordavam e pilhavam navios, praticavam violência contra os tripulações, investiam contra áreas costeiras, saqueando e fazendo vítimas. Não raro, os corsários praticavam também pirataria, quebrando acordos ultramarinos, inclusive com o consentimento de seus governantes.

No livro *Utopias piratas*, Peter Lamborn Wilson (2001) faz um levantamento do modo de vida pirata durante os séculos XVI e XVII, considerando a pirataria como forma de resistência social, a partir das diferenças entre duas religiões-civilizações: a Europa cristã e o Islã. O pirata por si só, era considerado um indivíduo “em guerra contra o mundo”, inimigo de sua própria civilização. Segundo Wilson, nesse período, milhares de cristãos europeus converteram-se ao islamismo, em proporção muito superior à dos muçulmanos que percorreram o caminho inverso; por essa razão ele investiga as possíveis causas de tal fenômeno.

Do final dos anos 1500 até ao século XVIII, milhares de europeus – e europeias – se converteram ao islamismo. A maioria vivia e trabalhava em Argel, Túnis, Trípoli, e na região de Rabat e Salé, no Marrocos – conhecidos como estados da costa da Barbária. (Wilson, 2001, p. 15)

Para o autor, naquele momento o Islã possuía uma sombra positiva que motivava a conversão de cristãos em muçulmanos devido ao imaginário existente na época. Nesse sentido, a pirataria tem papel fundamental, segundo ele, responsável pela conversão de milhares de europeus ao islamismo, no período entre 1500 até o século XVII. Esses ex-cristãos optavam pela conversão, por exemplo, pelas melhores condições de trabalho e pela distribuição do botim (o lucro) existentes no universo pirata, bem diferente do tratamento encontrado nas marinhas oficiais europeias, onde eram praticamente escravizados.¹⁷⁷ Nessa época, a Europa cristã ainda estava em guerra com o Islã. As cruzadas, apesar de mais escassas, não tinham ainda terminado; o último reino mourisco na Espanha, Granada, não sucumbiu à Reconquista senão em 1492; e a última insurreição moura na Espanha ocorreu em 1610. E na época em que o Império Otomano se expandia cada vez mais, utilizando o Mediterrâneo para suas investidas guerreiras, foi que o “turco” passou a ser o muçulmano de qualquer origem. O mar tornou-se, então, o cenário para uma espécie de “guerra santa” naval (Wilson, 2001, p. 18).

A pirataria foi considerada um dos principais caminhos para a conversão dos cristãos europeus, que eram designados pelo termo “renegados”: “apóstatas, vira-casacas, traidores” (Wilson, 2001, p. 15) que engrossavam as fileiras inimigas, atacando e pilhando os navios europeus e, pior, haviam traído a religião na qual se haviam batizado. Segundo Wilson, os motivos atribuídos para a troca de religião eram quase sempre baixos, como a cobiça, o ressentimento e a vingança; e como já dissemos, o contrário, a conversão de um muçulmano ao catolicismo, era muito mais difícil de acontecer (até porque era crime), e mais cristãos viraram “turcos” que o contrário, sempre se tratando dos séculos XVI ao XVIII.

E o autor também oferece informações provocadoras aos estereótipos amplamente difundidos acerca do delineamento do personagem pirata: com contornos libertários, vivendo de uma forma alternativa ao *status quo*, em contraposição à imagem clichê amplamente difundida que o encerra no papel de ladrões e homicidas. Wilson demonstra que esses piratas desenvolveram uma “rede de informações” que se estendia sobre o planeta; formada por ilhas a

¹⁷⁷ A intenção é relacionar posteriormente o exercício da pirataria marítima com o universo da pirataria contemporâneo, como forma de acessibilidade aos bens restritos e reelaboração dos mesmos.

funcionarem como esconderijos onde os navios podiam ser abastecidos com água e comida, e onde os resultados das pilhagens podiam ser trocados e vendidos. Algumas dessas ilhas hospedavam “comunidades intencionais”, mini-sociedades que conscientemente viviam fora da lei. A conclusão de Wilson é que “a heresia é um meio de transferência cultural” e “meio de resistência social” e isso porque essa mesma rede permitia que ideias de uma cultura cruzassem com outras culturas e, frequentemente, se configurassem, segundo os padrões da época, sob a forma herética.

Especulamos que os navegadores do século XVII compartilhavam mais do que os segredos de um ofício – eles podem ter compartilhado de certas idéias clandestinas também: a idéia de democracia, por exemplo, ou, por falar nisso, a idéia de liberdade espiritual, de ficarem livres da “civilização cristã” e de todos os seus mistérios. (Wilson, 2001, p. 181)

Assim, apesar da informação ser omitida da historiografia oficial, a pirataria foi um importante movimento, um mecanismo frequentemente utilizado por e contra os governos oficiais, operando no comércio mundial marítimo e, por isso mesmo, um importante meio de circulação de informações, ideias e técnicas. Além de ser também responsável por certo hibridismo étnico e devocional, ao colocar em contato membros de diferentes nações e religiões.

As descobertas marítimas impulsionaram a transferência da pirataria do Mediterrâneo para o Atlântico e, neste oceano, é notória a presença de piratas franceses, holandeses e ingleses. Os franceses foram os primeiros a investir contra o litoral do Brasil e, por vezes, se aliaram aos indígenas contra os portugueses, chegando a fundar a França Antártica na Baía de Guanabara, em 1550, e a França Equinocial no Maranhão, no início do século XVII. Os holandeses também tiveram uma grande influência, invadindo Pernambuco e ali se fixaram por muitos anos, a partir de 1630, e o Maranhão, em 1641. O curso dos ingleses também atuou no litoral, mas de forma mais episódica (cf. Vainfas, 2000, p. 488-489).

4.3

A expulsão

O argumento de que os mouros eram uma ameaça iminente foi usado para incitar a queima de livros, proibir a, língua e as vestimentas, e reprimir as

práticas religiosas e, por isso muitos continuaram mantendo sua cultura escondidos das autoridades, tentando evitar a expulsão do território. Em fins do século XVI estima-se que a população mourisca podia oscilar entre 275 a 500 mil pessoas. Os mouriscos viviam fundamentalmente no campo, como vassalos, em condições muito difíceis, em regime de semiescravidão e cada vez mais a Igreja duvidava da sinceridade da sua conversão, que recebeu toda a classe de suspeitas. O processo culminou quando Felipe III, em 1509, decretou a expulsão de todos os mouros e, até 1616, estima-se que cerca de trezentas mil pessoas tenham sido transladadas para o Norte da África; isso porque, com o passar do tempo, aquela ameaça turco-otomana suplanta e fortalece o perigo de uma retomada muçulmana no território e, assim, o desígnio “turco” vem a se juntar (e posteriormente se misturar) ao mouro na denominação do outro inimigo da fé, confusão que permanece até os dias atuais.

O fundamental desse processo de expulsão é perceber em que medida essa sociedade peninsular recém-formada, fruto de um passado bélico fundamentado no aspecto religioso, vai então se imbuir de um espírito missionário e, assim, redirecionar suas vistas e sua máquina militar para novos horizontes. A África infiel e pagã, território por antonomásia desse *outro* ao mesmo tempo repulsivo e familiar, foi um dos destinos naturais, observados em incursões na região do Magrebe, contra Melila (1497), Orán (1509) e Argel (1510). Porém, o descobrimento da América por Colombo em 1492 – em expedição financiada pelos reis católicos espanhóis, após a vitória em Granada – traz consigo novos e ilimitados horizontes (não apenas territoriais) a serem conquistados, que alteram definitivamente as mentalidades e a própria feição desse *outro* antagonista que, por sua vez, vai ser irremediavelmente marcado pelo peso dos sete séculos anteriores.

O processo da *Reconquista*, que transformou as sociedades peninsulares em conquistadoras, administradoras, cristianizadoras e “europeizadoras” experientes, tornou-as também as únicas capazes de fazer o mesmo contra e sobre as populosas zonas do recém-descoberto “Novo Mundo”. Assim, a expulsão dos mouros estabelecidos na Península Ibérica não é o fim da história dos mouros imaginários, mas o começo. Nesse momento foi que o mouro se converteu em uma espécie de fantasma, que conjugou muitos elementos importantes em um só personagem, excuído, apartado para o fora da comunidade e da história. Foi quando aconteceu,

por exemplo, numa espécie de deslizamento de sentido da máquina narrativa – e seus produtos que criaram e padronizaram o mouro – confundindo, muitas vezes, os mecanismos em funcionamento para identificar outros grupos marginalizados, como índios e negros.

Aqui se percebe a adoção de algumas das mesmas estratégias utilizadas para definir, assimilar e expulsar o mouro (quando suas características são “adaptadas” e tomadas sob uma ótica do que é conhecido) também aplicadas aos índios e aos negros, já no Brasil. Os povos dominados que sofreram (e sofrem) as influências de arquétipos construídos de fora e do alto, com os quais são obrigados a relacionar-se e, em alguns casos, contra os quais criaram estratégias de resistência. O processo em si não teve realização racional em etapas exatas e pré-estabelecidas, mas cobriu um período longo e realizou-se em ligação íntima com a configuração territorial e cultural dos reinos peninsulares e coloniais. Sentimos seus ecos reverberarem até hoje.

Unificar, porém, as imagens de indígenas, negros, cristãos e mouros seria cair no mesmo erro dos ibéricos medievo-modernos; reconheço. No entanto, cabe aqui a rememoração crítica da série de violências cometidas em nome de uma imagem do *outro*, manipulada por forças político-econômicas e religiosas em toda a história da humanidade e adiante.

4.4

Sobre D. Sebastião

Conhecido ainda como o Desejado, herdou o trono português aos três anos, após a morte do seu avô, em 1557. Foi educado quase exclusivamente por jesuítas e assumiu o governo em 1568, aos 14 anos. Em 1578, o jovem monarca desapareceu na batalha de Alcácer-Quibir, travada no Norte do Marrocos, em 4 de agosto. Com um anseio cruzadístico tardio, D. Sebastião, aos 24 anos, decide apoiar Abdallah Mohammed II, ou Al-Mutawakkil, na tomada do trono de seu tio. Abu Marwan Abd al-Malik I, mais conhecido em Portugal como “Maluco”, ganhou o apoio do Império Turco-otomano e assim conseguiu organizar seu próprio exército e, em 1576, invadiu o Marrocos e conquistou Fez de seu sobrinho. O rei, então, resolveu fazer o que não havia feito nem em nome da Santa

Liga,¹⁷⁸ nem atendendo ao apelo das cortes europeias que a compunham, para interromper o avanço da presença militar otomana. Seu desejo, desenvolvido dentro de um processo quase hereditário, era fundar um império luso-cristão no Norte da África. Nesse sentido, as muitas façanhas de seus antecessores o teriam influenciado, sobretudo o “milagre de Ourique”, quando o futuro monarca Afonso Henriques teria sido ajudado por Cristo em pessoa, numa vitória contra as tropas mouras, que eram significativamente superiores.

[...] fincar estaca portuguesa no coração da África infiel era também fazer a “guerra justa” e retomar o território cristão, injustamente dominado segundo os portugueses, pelos filhos de Maomé, seguidores da religião islâmica. Por esta perspectiva, pode-se levantar a questão de que D. Sebastião tenha sido mais que um herdeiro legítimo e esperado para o trono português. Ao menino-rei foi legado também um pesado e grandioso projeto concebido antes mesmo de seu nascimento e do qual dificilmente poderia escapar, sendo, como era, um legítimo integrante da dinastia de Avis. (Hermann, 2000, p. 18)

Dom Sebastião reúne um exército expedicionário de cerca de 15 a 23 mil homens, composto por nobres portugueses e por mercenários estrangeiros (que incluíam espanhóis, alemães, italianos e ingleses). A batalha aconteceu com o exército esgotado pela fome, pelo cansaço e pelo calor. Também conhecida como *Batalha dos Três Reis*, durou quatro horas e resultou em uma catástrofe sem precedentes. Al-Mutawakkil morreu afogado no rio. O sultão Abd Al-Malik, o Maluco, também morreu, mas de causas naturais, debilitado pelo esforço guerreiro durante a batalha. E D. Sebastião, por sua vez, desapareceu enquanto liderava uma cavalaria, e há hipóteses de que o corpo encontrado, sepultado no Mosteiro dos Jerônimos, não seja realmente o seu. O exército português foi dizimado: a maior parte dos nobres que participou da batalha morreu ou foi aprisionada. Alguns relatos mencionam que praticamente toda população portuguesa perdeu pelo menos um parente durante esta batalha.

¹⁷⁸ A Santa Liga (Liga Santa ou Liga Santa do Mediterrâneo) foi formada entre vários estados católicos em 1571, como tentativa de dissolver o domínio dos turco-otomanos sobre o Mediterrâneo Oriental. Era formada por Veneza, os estados Habsburgos da Espanha, Nápoles e Sicília, os Estados Pontifícios, Gênova, Savóia etc. que prepararam a formação de uma força conjunta de 200 galés, tendo nomeando D. João de Áustria, irmão bastardo de Felipe II da Espanha, como seu comandante. A frota seria financiada em três partes pelos espanhóis, duas partes pelos venezianos, e uma parte pelos Estados pontifícios. A Liga obteve a vitória esmagadora sobre a frota turca na Batalha de Lepanto, na costa ocidental da Grécia.

Para pagar os elevados resgates exigidos pelos marroquinos, o país ficou enormemente endividado, pois D. Sebastião empregara uma parte significativa da riqueza do Império Português para equipar a grande frota e reunir um grande exército (Valensi, 1994). E dessa maneira desastrosa, Portugal mergulhara num colapso político. A batalha representou também o fim da dinastia de Avis (já que D. Sebastião não deixou herdeiros) e resultou, assim, na perda da independência de Portugal por 60 anos, caída ante o poderio da União Ibérica sob o comando espanhol dos Felipes. Com o trágico fim do rei, o sofrimento do país revela, ao mesmo tempo, uma amargura em relação ao futuro e uma melancolia diante da memória do passado.

Neste ambiente de desilusão é que nasce o movimento místico-secular do Sebastianismo,¹⁷⁹ porque de certa maneira, há uma esperança, um pensamento nacional que traduz uma inconformidade com a situação política vigente e uma expectativa de salvação, ainda que miraculosa, através da ressurreição ou do possível retorno do monarca. Exatamente porque foram muitos os relatos sobre a morte de D. Sebastião, nenhum deles era “definitivo”: alguns diziam que o Desejado morrera ao lado de outros combatentes, outros mencionavam que o rei teria desaparecido em meio à batalha de Alcácer-Quibir, ou que o monarca fugira do combate para não ser executado. O movimento por isso ganhou adeptos de todas as classes, tendo como um de seus maiores mentores intelectuais o Padre Antônio Vieira, que viveu e pregou no Maranhão e no Grão-Pará, entre 1652 e 1661.

O que ficou e entrou para o conhecimento comum foi que, durante a batalha, D. Sebastião teria dito aos companheiros: “Morrer sim, mas devagar!”. O cognome do rei, então, deixa de ser “o desejado” e se transforma em “o Encoberto”.

¹⁷⁹ Enquanto grande parte da Europa passava pelo Renascimento, Portugal esperava o retorno do rei salvador, que comandaria o almejado “Quinto Império”, em que o Espírito Santo baixaria à terra, que seria governada por um imperador menino. O sebastianismo era uma mistura complexa, que atrelava o messianismo de embasamento judaico com uma expectativa milenarista de paz e prosperidade. Um dos primeiros condenados pela inquisição portuguesa foi o sapateiro Gonçalo Anes Bandarra, por ter elaborado algumas trovas que, no início do século XVII tornaram-se profecias do sebastianismo. Nelas, Bandarra registra a expectativa da volta do rei português que estaria Encoberto, à espera do momento certo para constituir um novo tempo de união, paz e prosperidade. Essa dimensão de Bandarra culminou com a ideologia do monge Joaquim de Fiore que elaborou a doutrina das três idades (Pai, Filho e Espírito Santo). A verdade é que, aos poucos, o sebastianismo foi ganhando espaço em diferentes regiões do reino luso, estendendo sua influência inclusive ao Brasil.

Recuperando poeticamente esse imaginário popularizado, Fernando Pessoa escreve o poema “I. Os símbolos”, de cujos trechos reproduzo parte do “Primeiro/ D. Sebastião” e do “Segundo/ O quinto império”, ambos da terceira parte de *Mensagem*:

‘Sperai! Cai no areal e na hora adversa
Que Deus concede aos seus
Para o intervalo em que esteja a alma imersa
Em sonhos que são Deus.
Que importa o areal e a morte e a desventura
Se com Deus me guardei?
É O que eu me sonhei que eterno dura
É Esse que regressarei.
[...]
Grécia, Roma, Cristandade,
Europa — os quatro se vão
Para onde vai toda idade.
Quem vem viver a verdade
Que morreu D. Sebastião?

4.5 Os mouros no imaginário português

Como vimos, a imagem do povo muçulmano está associada, no imaginário do povo luso-espanhol, ao invasor, ao tirano e opressor infiel, aos povos bárbaros, aos sarracenos, gente perversa, criminosa, usurpadora, que só a fé e a heroicidade dos cristãos puderam combater (Parafita, 2005, p. 123).

E em Portugal, à imagem e semelhança da Espanha, muitos intelectuais negaram a influência e importância da presença árabe na Península, dentre eles José Leite de Vasconcellos (1858-1941) que, em pleno século XX, renega qualquer ligação genealógica dos portugueses com os muçulmanos, em *Antroponímia portuguesa*. Para Vasconcellos (1928, p. 387), os árabes “não são nossos antepassados, eram estrangeiros de sangue e domicílio”. Em *Etnografia portuguesa*, o mesmo Vasconcellos (1982, p. 350) precisa escrever um longo capítulo para esclarecer sua ótica acerca das invasões árabes e da Reconquista, declarando, que “nada mais hoje resta deles do que a lembrança meio histórica, meio lendária da sua permanência entre nós”.

Em outra referência, Alexandre Parafita Correia, estudando os mouros míticos no imaginário rural a partir de textos da literatura popular de tradição oral

e preocupado em contribuir com a compreensão e reafirmação da rejeição portuguesa aos mouros, diz:

A própria Bandeira Nacional portuguesa tem desenhados sete castelos que representam o número dos que foram tomados dos mouros por D. Afonso Henriques. Além deles, há também cinco quinas, que representam os cinco reis mouros vencidos e mortos na Batalha de Ourique, bem como cinco pontos brancos que simbolizam as chagas de Cristo, figura central do chamado “Milagre de Ourique”. (Correia, 2005, p. 127)

Essa batalha foi escolhida, num processo posterior, ligado à Restauração portuguesa, como ponto nevrálgico da unificação,¹⁸⁰ e por extensão, a uma espécie de símbolo da sua nacionalidade que, como vimos, está fortemente ligada a um sentimento anti-islâmico, coadunado também a um forte apelo religioso. Isso porque tal batalha está envolta num quadro belicista controverso, na medida em que inclui o acontecimento de um milagre, quando o próprio Cristo, em pessoa, veio ao encontro dos portugueses para ajudá-los na vitória. Segundo Correia (2005, p. 127), “Com a vitória de Ourique construiu-se assim um mito nacional. A predileção divina pelo patriotismo português pretende demonstrar não só que os mouros eram um inimigo comum, mas também que Portugal é obra de Deus”.

Em Portugal, também se desenvolve uma imagem do muçulmano como infiel e, por isso: pecador; pela falta de fé deve ser perseguido e punido. Aos poucos, os mouros reais, que também foram expulsos do território português em 1492 foram se mitificando através de inúmeras lendas, foram geralmente associados à figura do diabo e a todo tipo de encantamento. Podemos observar, por exemplo, na passagem escrita por Fernão Lopes (1390-1459), na *Crónica del rei D. Pedro I*:

E foi el-rei levado preso, e todos os seus á taracena, e d'ahi a dois dias foi tirado a um campo, que dizem Tablada, elle e trinta e sete cavalleiros mouros, e alli os mandou el-rei matar todos. E foi el-rei Dom Pedro o primeiro que deu uma lançada a el-rei Vermelho, que estava em cima de um asno, vestido em uma saia de escarlata, e disse: — Toma, porque me fizeste fazer má preitesia com el-rei de Aragão. — E o mouro respondeu por sua aravia, dizendo: — Pequena cavalgada fizestes. E enviou el-rei Dom Pedro a cabeça de el-rei Vermelho, e dos outros trinta e sete, a el-rei Mafoma de Granada, e elle enviou-lhe alguns captivos. (Lopes, 1895, p. 50)

¹⁸⁰ Como o evento histórico, a Batalha levou à aclamação de D. Afonso Henriques como primeiro rei de Portugal, além de ser fonte inspiradora de alguns dos principais símbolos expostos na Bandeira Nacional.

Nos séculos XV e XVI, foram também notórios os autos e peças de teatro popular que tinham como temática a cruzada contra os infiéis mouros e turcos. Os esportes equestres, como as canas, eram difundidos pela corte portuguesa, como na descrição feita por Garcia e Resende acerca de um passeio e almoço no campo, feito por d. João II e sua corte, quando:

El Rei com todos se foi ao campo e indo por ele lhe saiu o Duque D. Manuel, irmão da Rainha, de uma cilada com doze fidalgos de sua casa, todos vestidos de uma maneira de brocados e ricas sedas e muito galantes à mourisca, com suas lanças nas mãos, com bandeiras e as adargas abraçadas com grande grita como mouros [...] e houve uma grande escaramuça. (Andrade, 2002, p. 35)

Nessa época, as danças de evocação mourisca também eram muito populares, descritas em crônicas do passado. Na década de 1940, Pires de Lima recolheu alguns resquícios das festas em trovas colhidas em Santo Tirso: “A moda da mouraria/ Dançada é muito bonita/ P’ra dançar a mouraria/ Moça, de saia de chita” (Pires de Lima, 1940, p. 78). É interessante a presença do elemento da dança na tradição festiva portuguesa, já que não é encontrada nas variantes espanholas. Além da Mourisca, havia então a Cativa que se dançou, por exemplo, quando, em 1571, o cardeal Alexandrino, legado do papa, entrou em Elvas. Cumpunha-se de “oito mouros agrilhoados que, dançando a moda mourisca, se declararam escravos do legado” (Andrade, 2002, p. 98). Teófilo Braga, através de documentos provenientes do século XVIII, demonstra que as Cavalhadas com mouros e cristãos e as Mouriscas, coreográficas e dramatizadas, são espaços culturais que se aproximam e interagem. Os termos “mourisca” e “mouriscada” eram utilizados frequentemente não apenas para designar as manifestações de simulacro de batalha entre mouros e cristãos, mas também utilizados genericamente em danças que eram executadas por componentes vestidos de mouros, até mesmo por mouros reais, independentemente de ação dramática. Um exemplo pode ser visto na descrição do inventário de Dom Manuel (1469-1521), que tinha tantas peças pertencentes ao baile de mouriscas em seu vestuário, ocupando cinco páginas da reimpressão de A. Braancamp Freire. Outro exemplo, citado por Andrade, descreve o convite a mouros reais que foram recrutados nas mourarias de Portugal para abrilhantar as festas públicas, como a que aconteceu para celebrar o nascimento do filho de D. João II, quando mouros e mouras estavam lá para tocar e dançar na festividade (Andrade, 2002, p. 98).

As encenações do embate entre mouros e cristãos com a presença de embaixadas, dessa maneira, fazem parte das festividades oficiais, como percebemos na descrição da comemoração, em Guimarães, pelo nascimento do príncipe Dom José. Naquele momento, ergueu-se uma torre que era defendida por mais de duzentos participantes vestidos de mouros, com “chamadas, falas e respostas, segundo o uso da guerra”. A torre acaba explodida, o que

obrigou os turcos a renderem-se prisioneiros de guerra. Formados os cativos, dois a dois no centro de quatro soldados, se deteram três salvas de artilharia e mosquetaria, e um viva militar repetindo o nome de sua Magestade e do Sereníssimo Príncipe nascido. (Andrade, 2002, p. 193)

Em 1757, na beira do rio Tamega, foi construído um castelo de madeira em que os mouros estavam a defender, até que acabam rendidos, e a torre acaba incendiada. Essa festa, descrita numa correspondência analisada por Braga, acabou com uma “primorosa Mourisca” (Andrade, 2002, p. 103). Portugal, já no século XVI realizava festas, em que a inspiração marítima é determinante.

[...] a fins do século XVI, são representadas aquelas peças em um ato, relativas ao Advento, Natal, Reis, Páscoa, Corpo de Deus e aos santos a misturada ingênua de elementos pastoris e alegóricos, de bailados, falações e cantorias, que são a origem mesma do teatro nacional espanhol. Esse teatro, popularesco, adaptado às exigências psíquicas do povo [...] se especializou em Portugal [...] sobretudo nos dias de Natal e de Reis”, em que “*assistimos a um animado cenário marítimo: a nau avança por entre a celeuma da marujada*, ouvindo-se pitorescas vozes de comando, nomes rudes e etrepitosos que ressoam hoje como um eco, bem doloroso por sinal, da nossa passada grandeza. (Andrade, 2002, p. 36, grifo meu)

Os grupos de ofício também promoviam folias pelas ruas, muitas vezes durante as entradas reais, sendo nelas também comum o embate entre mouros e cristãos, notadamente durante o período manuelino, onde também se observava a presença de momentos fluviais (embarcados) e de músicos, danças e comida. Os hábitos cortesãos foram um modelo difundido pelas classes populares, incorporado às danças realizadas pelos ofícios.

Atualmente, algumas manifestações festivas persistem em diversas aldeias¹⁸¹ do interior português, umas gozando de certa regularidade e outras celebradas esporadicamente. Geralmente consistem em encenações de peças de

¹⁸¹ As festas portuguesas que serão descritas a seguir não foram pesquisadas por mim em campo, mas através de relatos secundários, colhidos em pesquisas e matérias de outros intelectuais.

teatro feitas para serem representadas em meio ao público, no adro da igreja ou no terreno escolhido para a festa. O núcleo central é uma luta contra os infiéis até a vitória dos cristãos. Ao final, há nelas a conversão e um simulacro de batismo dos mouros que, uma vez convertidos, entoam os louvores a Deus, à Virgem Maria ou ao santo patrono, em honra de quem se realizam as festas.

Em S. João da Ribeira (cf. Pires de Lima, 1940), é encenado o *Auto dos turcos de Craastro*, durante a Festa do Senhor da Cruz da Pedra (no segundo domingo de agosto), representação que voltou a ser encenada em 2001, após dez anos sem acontecer. Os dois exércitos ostentam as suas respectivas bandeiras: a cruz da cristandade e a lua minguante com a estrela dos muçulmanos. Há os seguintes personagens em cada grupo: entre os cristãos há o Rei, o Embaixador, o Porta-bandeira, o Capitão, o Guarda, os Soldados, o Bagageiro e o Espia; entre os turcos estão o Rei, o Embaixador, o Porta-bandeira, o Capitão; o Guarda, os Soldados e o Espia. Há também outros personagens como o Eremita, o Anjo, o Caixa (músico) e o homem do tiro. Os turcos fazem o auto num pequeno largo, aonde chegam a cavalo. Organizam-se em duas fileiras e há musica. A encenação também ocorre na estrada, para onde vai o público assistir. Em seguida, há um duplo envio de embaixadas e de espias, encenando o texto inspirado em trechos da *História do imperador Carlos Magno e dos Doze pares de França* (cf. Baptista, 13-jan., 2001) e cada um dos lados propõe a conversão ou a guerra:

Rende-te bárbaro turco
Cessa a tua infeliz sorte
Se não, o teu inimigo,
Dará-te o golpe de morte. (Baptista, 13-jan., 2001)

A saída diplomática não rende frutos e, assim, há um embate rápido com espadas, lanças e escudos, em frente à capela do povoado. O castelo turco é, então, ocupado pelos cristãos. O Rei mouro fala num português espanholado, aqui transcrito pelo jornalista e pesquisador Augusto Baptista: “Contra los lucitanos atrevios,/ Con lo poder de las lucias otomanas” (Baptista, 8-jul, 2001). Em entrevista ao mesmo Baptista (8-jul, 2001), Nuno Redondo, que faz o Rei Turco, esclarece: “Os turcos falam à espanhola porque era a língua deles, na altura”. Luis Redondo, que faz o Vigia Cristão, complementa: “O português é para dizer que estes são os cristãos, os de cá; os outros, os que não falam português, são os

bárbaros, os que não são daqui, os de fora”. O Grão Sultão, Senhor de Meia Lua, é batizado por fim, por espontânea vontade, e todos os turcos, então, são ungidos de água benta. A partir desse momento eles passam a falar português.

Percebe-se ali uma valorização da imagem do turco: “É uma honra ser turco, mais honra é ser turco. Ser turco dá estatuto, na freguesia”, afiança Nuno Redondo a Baptista (8-jul, 2001). Talvez por isso *Os turcos* seja nome da equipe local de futebol de salão e “Turquia” o nome de café central.

Apesar de atualmente não serem tão populares e difundidas como na Espanha, percebemos nas encenações portuguesas uma maior variedade de textos, que vão desde aqueles claramente influenciados pelo romance *Carlos Magno*, ou encenações mais parecidas com as encontradas em solo espanhol¹⁸² até textos que introduzem figuras míticas, como as mouras encantadas e dragões. Isso fica evidente também nas próprias denominações das festas, que não sofrem a padronização do termo *Moros y Cristianos* (usado genericamente no caso espanhol), e também na descrição de cada uma delas, que estão mais abertas ao imprevisto e à espontaneidade, ainda que mais modestas e com menor frequência de realização e de público que as festas espanholas.

Por outro lado, como veremos, na Espanha há uma valorização da autoria dos textos, que é por vezes apontada pelas impressões e páginas na internet e, inclusive, são bem vistas as alterações e inovações textuais, num processo que busca cada vez mais se contextualizar corretamente acerca das informações historiográficas, e que, com isso, vai evitando e excluindo suas deformações. Em Portugal, observamos uma valorização da forma tradicional de encenação, mesmo quando partes antigas acabam perdidas pela esporadicidade das festas. A autoria, assim, não é um dado fundamental. É o que explica Adelino Silva, que tem o papel de Rei Cristão no Auto de Crato, em entrevista a Augusto Baptista:

Os nossos gestos, os ritmos, os traçados têm sido todos os anos sempre os mesmos. Tentamos não mexer em nada: mal ou bem, fica como está [...]. A autoria o texto

¹⁸² Alguns são: o “Auto de Mouros e Cristãos”, em Ribeira Lima, o “Auto de Floripes”, em Mujães (Viana do Castelo), o “Auto de Santo António” em Portela Suzã (Viana do Castelo) mesmo auto com outra designação, “Auto da Floripes” em Palme (Barcelos), “Baile dos Turcos” (Penafiel), “Auto da Floripes” ou ainda “Comédia dos doze pares de França”, em Argozelo (Vimioso), “Auto dos Sete Infantes de Lara”, em Parada (Bragança), “Dança dos Bugios e Mourisqueiros” em Sobrado (Valongo), por exemplo. Também é representada em Canhiza (Galícia), o “Auto do Mouro e do Cristão” (cf. Gomes, 4-jul., 2013).

do auto é desconhecida. Alguém o trouxe e as pessoas daqui tiveram a gentileza de ficarem com ele. (Baptista, 13-jan., 2001)

A *Descoberta da Moura* (Baptista, 8-jul., 2001), que não era encenada desde 1951 e voltou a ser em 2012 (Freguesia do..., 9-ago., 2009), no povoado de Vale Formoso, remonta a um mito que dizia existir uma Moura encantada na floresta, numa pedreira, guardada por um dragão. Ela é desencantada por carpinteiros e pedreiros da região, mas, ao saber disso, o Rei Mouro manda um cavaleiro sequestrar a Moura. O povo, então, se junta na tentativa de salvá-la, mas não consegue. Assim, pedem ajuda ao exército, tendo sido destacado um cavaleiro cristão para lutar contra o cavaleiro mouro. Ao fim, ele consegue ganhar o combate, salvando a Moura, outrora sequestrada das garras do rei. Todos os outros prisioneiros do rei mouro também são libertados, terminando numa grande festa por toda a aldeia. Os personagens da apresentação são a Moura, o Dragão, os Bobos ou Pretos, um Casal de Velhos, os Mouros, os Pedreiros, os Caçadores, a Cavalaria, a Artilharia, a Infantaria, os Músicos, o Rancho formado por damas e rapazes ou Pajens, o Portador do Pau das Fitas, o Chefe e os Mordomos.

4.6

As mouras encantadas portuguesas

No acervo mitológico da região transmontana, por exemplo, o conceito de encanto tem amplitude polissêmica, o que dificulta a sua definição. Em sua tese de doutoramento, Alexandre José Parafita Correia (2005), através da recolha de narrativas sobre esses personagens, desenvolve algumas considerações.

A mitologia popular portuguesa também utiliza esse termo *encantado*, que é uma entidade de manifestação plurimorfa, com qualidades sobrenaturais e, em geral, associado a um tesouro. Esses seres podem ter forma humana e, ao mesmo tempo, transformarem-se em serpentes, cobras, sapos, cabras, diabo, figos, carvões, palha, escórias, pedras, fezes de burro, boi, velha, leão, estátuas de pedra, mula, touro negro (como o D. Sebastião maranhense), lagarto (como a princesa Doralice), uma voz, guerreiros gigantes etc. Eles têm por missão guardar tesouros, dificultando ou impedindo o acesso a ele através dessas figuras descritas, algumas delas repelentes ou, simplesmente, intimidatórias (Correia, 2005, p. 209-211). Na mitologia portuguesa, apesar de na maioria dos casos terem o gênero feminino,

existem também encantados masculinos, habitantes de castros, grutas, covas, monumentos megalíticos e outros espaços simbólicos do meio rural,¹⁸³ porém, são as mouras que recebem maior atenção.

Leite de Vasconcellos faz um estudo acerca das mouras encantadas, em *Fragmentos de mytologia popular portuguesa*, definindo-as como entidades condenadas “a viver num certo estado e local, enquanto uma determinada circunstância lhes não quebrar o encanto” (Vasconcellos, 1881, p. 1-9). Consiglieri Pedroso, ainda em 1881, considera as mouras encantadas, dentre outras características, como divindades femininas das águas (encantadas em fontes, rios, ribeiros, poços etc.), como guardadoras de tesouros ou como seres maléficos que perseguem o homem, responsáveis por adoecê-los inclusive (Pedroso, 1988, p. 218). Para Teófilo Braga (1995, p. 40), a moura encantada é uma resignificação do personagem da fada e das interações entre portugueses e árabes, recebendo posteriormente um caráter marinho, fato que a teria aproximado do personagem da sereia. Nesse sentido, aproxima-se muito da Mãe d’Água brasileira, encantada em lagoas e poços.

Grande parte das mouras foi encantada como forma de castigo, normalmente vindo de seu pai. Nesse caso, a figura da moura surge, muitas vezes, como uma vítima, um ser suplicante. Dentre inúmeros exemplos, há a lenda do castelo de Algoso, onde um rei mouro, como castigo pela traição da sua filha (que se enamorou de um fidalgo cristão, tendo auxiliado os cristãos quando tentaram reconquistar o castelo), “encantou-a na figura de uma serpente, deixando-a nos subterrâneos do castelo a guardar um valioso tesouro” (Correia, 2005, p. 174).

Para Correia, o encantamento acontece como metamorfose para um estado de existência inferior e surge como punição para aqueles que afrontaram os padrões estabelecidos pelas entidades. O encantado pode também ser escravizado pelo demônio e o desencantamento torna o seu agente senhor do produto encantado, que pode ser uma mulher, seu dote ou ambos (Correia, 2005, p. 210). Nesse sentido, do conjunto de seres encantados identificados no *corpus* do estudo,

¹⁸³ Ambos, de igual forma, de uma raça de seres mágicos, encantados, e sustentam a mesma realidade mítica. Percebe-se, porém, nessa mitologia uma postura de ódio em relação ao mouro e de complacência e paixão em relação à moura, cf. Correia, 2005, p. 144.

a grande maioria projeta-se na figura da mulher-cobra,¹⁸⁴ cuja existência varia entre a figura da moura e de seres repelentes, que lhe correspondem enquanto transformada. Essa situação evidencia que a figura da moura é um ser que adota, entre outras, a forma humana e, portanto, não se trata de uma mulher normal. É isso que conta Maria Hermínia Tomás, residente de Chaves, em narrativa algo semelhante à de Maneco, sacerdote da Ilha dos Lençóis:

Conta o povo que um dia uma mulher muito bela apareceu naquela fonte a um lavrador, quando ia a passar com o seu carro de bois, e disse-lhe: – Se vieres aqui à meia noite com o teu carro de bois, levá-lo-ás para casa carregado de ouro. E para o consegures só tens de me beijar. O lavrador aceitou e à meia noite lá foi com o carro de bois. Só que, ao aproximar-se da fonte, apareceu-lhe uma cobra que começou a subir por ele acima, esperando que a beijasse. O homem ficou cheio de medo e sacudi a cobra para o chão, fugindo dali a sete pés. E à medida que fugia, alguém lhe atirava pedras, o que o obrigava a fugir ainda mais. Deixou por isso lá os bois e o carro. E o ouro nem vê-lo. Diz o povo que o homem, após este encontro, foi afectado pelas *sezões* e nunca mais foi o mesmo. Até que morreu. E também se diz que, em certas noites, quem passar na Ilha dos Lagartos ouve gemidos de mulher vindos daquela fonte. É a moura que ainda não foi desencantada e por isso continua a chorar o seu triste fado. (Correia, 2005, p. 48)

Os mouros míticos portugueses também são habitantes-encantados em locais determinados, alguns inacessíveis, onde não é possível a vida humana:¹⁸⁵ debaixo da terra ou da água, dentro de rochas, covas, onde constroem casas, palácios, mesquitas, salas, oficinas e onde guardam seus tesouros.¹⁸⁶ Estão também encantados em ruínas e em espaços naturais com alguma peculiaridade no formato: rochas com marcas de erosão, depressões no terreno, agrupamentos

¹⁸⁴ Aparecem também como figura híbrida metade mulher e metade cobra ou metade homem e metade cobra, cf. Correia, 2005, p. 211.

¹⁸⁵ Segundo Correia (2005, p. 186), essas seriam alusões à construção de galerias subterrâneas pelos povos do Islã, que as faziam como estratégia de defesa. Como exemplo mítico, temos a cidade espanhola de Cáceres, onde se fala da existência de uma outra cidade subterrânea deixada pelos muçulmanos. As formas geológicas mais associadas aos encantados são: os castros, as citânias, as antas e mamoaas, as pedras escritas, os penedos com riscos ou sinais, os caminhos velhos, as aras e lápides antigas, as pedras milenárias, os pontes velhas, os castelos medievais, mesmo algumas igrejas que chamam a atenção para qualquer coisa, ou quando não se sabe quem as construiu, as muradelas que se vêem nos montes, os penedos onde existem corgos, fontes, covas, furnas etc.

¹⁸⁶ Algumas narrativas no volume II da tese de Parafita Correia: “Na aldeia de Morais há uma narrativa que conta haver uma entrada para debaixo da terra, onde os mouros entravam com seus cavalos” (Correia, 2005, p. 66). “Próximo do santuário de S. Leonardo de Galafura (Peso da Régua) existe uma mina em pedra e “lá por baixo há um palácio com muitas riquezas, onde vive Dona Mirra” (Correia, 2005, p. 116). “No rio Sordo, na freguesia de Torgueda (Vila Real), há um sítio onde o rio se oculta aos olhos por baixo da terra, [...] sítio esse que foi habitado dos mouros, onde tinham mesquita e grandes salas por baixo de uma penedia quase inacessível e muito despenhada” (Correia, 2005, p. 166).

rochosos, acidentes naturais geométricos, como poços no leito dos rios e rochas furadas. Na região da Galícia, na Espanha, também são frequentes os mitos marítimos subterrâneos, onde há vilas e cidades submersas, como por exemplo, na Lagoa de Cospeito, onde se diz que há uma cidade nessa condição por maldição da Virgem Maria que, ao passar por lá, foi muito mal recebida. Também na Lagoa de Alcaíán há uma dessas, resultante de uma maldição do próprio Jesus que ali foi alvo do desprezo e humilhação dos habitantes (Correia, 2005, p. 290 e 283). Os encantados mouros portugueses geralmente preferem as atividades noturnas e protegem seus lugares através de meios intimidadores, utilizando rugidos no interior das cavernas, odores pestilentos, gigantes e animais estranhos, entre outros.

Essa inacessibilidade dos espaços encantados, a negação do convívio e a obstrução à curiosidade de estranhos são vistos como ferramentas de proteção, e muitos são os relatos dos penalizados por ultrapassarem os limites. O convívio entre encantados mouros portugueses (com seus segredos e tesouros) e humanos, no universo mítico-simbólico, é possível nas situações de desencantamento, sempre criadas pelas entidades encantadas.

Algumas regras existiriam unicamente para promover seu desencantamento: é absolutamente necessário não nomear Deus, a Virgem ou os santos no decurso da operação, por exemplo. Existe também um momento oportuno, na maioria das narrativas estudadas, que se encontra no período da noite ou durante as festas a S. João.¹⁸⁷ O desencante também impõe a superação de provas, a persistência e a ousadia, e as mouras procuram atrair as atenções de seus desencantadores, geralmente, seduzindo os homens que julgam capazes de tal proeza.¹⁸⁸ Assim, são

¹⁸⁷ Celebrado a 24 de junho, em pleno solstício do verão europeu, o S. João sempre esteve rodeado de um caráter mágico e supersticioso. Relacionado com a festa pagã do solstício de verão na Europa ou do inverno no Brasil, essa data de sua festa foi cristianizada na Idade Média como Festa de São João. Os outros dois santos populares celebrados nesta mesma época são São Pedro (no dia 29) e Santo Antônio (no dia 13), formando o ciclo das Festas Juninas. Seus rituais festivos têm as marcas de uma inspiração esotérica associada ao “mito do sol” e traduzem a relação dos ciclos solares com os ciclos que regem o ritmo da vida popular, como o das colheitas, por exemplo.

¹⁸⁸ Segundo Correia (2005, p. 175), “A moura encantada pode, assim, ser entendida como uma miragem ‘inventada’ pelo homem ocidental que, no seu imaginário, construiu, desde tempos longínquos, um arquétipo de mulher oriental, voluptuosa, associada a danças eróticas e a outras exuberâncias corporais. Daí que, no Brasil, os portugueses dos descobrimentos tenham também projectado, na imagem das índias belas e sensuais banhando-se nos rios, uma imagem envolta em misticismo sexual que o seu imaginário levava das mouras encantadas, como reconhece Gilberto Freire (1936) e já o testemunhava Pero Vaz de Caminha”.

imprescindíveis, muitas vezes, coragem e sangue frio para beijar o ser encantado, na forma mais repugnante que adotar, além de discrição para não violar o segredo compactuado.

Além de detentores de poderes exóticos e de imensas riquezas, na região transmontana os mouros também são tidos como guerreiros, quando aproximados aos seus referentes históricos e assim reconhecidos como os invasores da Península Ibérica. Com isso, acabam mantendo intrinsecamente, mesmo quando mitificados, o antagonismo étnico-religioso entre cristãos e muçulmanos. Dessa maneira, por um lado, suas batalhas são tidas como meios para desalojar os inimigos de fé do espaço que reclamam como sendo seu. Por outro, o embate é necessário para manter sua própria sobrevivência nesse espaço. Porém, como característica das narrativas populares, a abordagem mítica muitas vezes altera e contraria o rigor historiográfico (Correia, 2005, p. 159).

A Espanha foi palco de uma espécie de elaboração literária maurofílica¹⁸⁹ que representou o muçulmano com virtudes cavaleirescas em plena Inquisição, quando o anti-islamismo se manifestava em toda sua potência. Em toda a Europa, tal postura frente ao oriental só é comparável ao período do Romantismo que, no século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX, produz uma revalorização do mouro na literatura europeia, com a recuperação do ambiente “granadino” por Chateaubriand. A estética romântica apreciava o gosto pelos ambientes exóticos, pelas culturas ignotas, pelas grandes paixões etc. aspectos que tinham no mouro um de seus mais atrativos representantes.¹⁹⁰

Ao longo do século XVI, há a aparição de romances e novelas mouriscas,¹⁹¹ gênero literário que designa obras como *El Abencerraje* (1560), *Las guerras civiles de Granada* (1595) de Ginés Pérez de Hita, e a *Historia de los enamorados Ozmín y Daraja* de Mateo Alemán, parte da obra *Vida de Guzmán de Alfarache*

¹⁸⁹ A denominação de *maurofilia* foi dada pela primeira vez por Frances Georges Cirot, cf. Urgotti, 1996, p. 7.

¹⁹⁰ O Romantismo influenciou, na Espanha, o surgimento de novas peças teatrais com o tema, como *Zoraida*, de Narcizo Alvarez Cienfuegos, que retoma as disputas entre os Abencerrajes e os Zegries; ou *Aliatar*, do Duque de Rivas, ambientada na fronteira de Granada; *Morayma*, de Martínez de la Rosa, que encena a disputa entre duas linhagens muçulmanas, e *Aben Humeya*, do mesmo autor, baseada no conflito interior do mourisco, que se embate entre a saudade do passado de glórias e o presente, desprovido de toda consideração, exilado em sua própria terra. Na literatura, há alguns exemplos, como *Doña Isabel de Solís*, do próprio De La Rosa, baseada nos amores entre a donzela cristã e um rei mouro. Os melhores exemplos estão, ainda, em obras produzidas na França, como *Le dernier Abencerraje*, de Chateaubriand, publicada em 1826, quando Aben-Hamet, último descendente da estirpe dos Abencerrajes, visita Granada 50 anos depois da sua conquista pelos reis católicos. Na Inglaterra, *The Conquest of Granada*, de Washington Irving, relata a guerra de Granada e, em *The Alhambra*, o mesmo autor mescla aspectos históricos com situações romaneadas, numa série de contos.

¹⁹¹ Termo introduzido por Marcelino Menéndes Pelayo, cf. Urgotti, 1996, p. 14.

(1599), onde se pode perceber, segundo Urgotti (1996) a maurofilia literária. Os romances mouriscos serviram de base para o desenvolvimento de uma linguagem carregada de retórica, pela qual também se exibem os ornamentos de vestimentas, costumes e o componente amoroso-sentimental. O mouro aparece revestido das virtudes e maneiras de um cavaleiro, é portador de altos sentimentos, delicadeza de modos e valentia no combate. Transcrevo a descrição de Abindarráez, personagem mouro do romance *El Abencerraje*:

[...] y mirando con más atención, vieron venir por donde ellos iban un gentil moro en un caballo ruano; él era grande de cuerpo y hermoso de rostro y parecía muy bien a caballo. Traía vestida una marlota de carmesí y un Albornoz de damasco del mismo color, todo bordado de oro y plata. Traía el brazo derecho regazado y labrada en él una hermosa dama y en la mano una guesa y hermosa Lanza de dos hierros. Traía una darga y cimitarra, y en la cabeza una toca tunecí que, dándole muchas vueltas por ella, le servía de hermosura y defensa de su persona. (Lama e Peral, 2010, p. 52-53)

Esse é um modo narrativo em que a ficção se entrelaça com a reconstrução estilizada do cenário histórico e em que se abordam casos amorosos dos quais se extraem ensinamentos de caráter moral.¹⁹² As cenas são contextualizadas, geralmente, acerca da queda do reino mouro de Granada: cenário que serve de ponto de encontro, convivência e generosidade entre cristãos e muçulmanos, contexto que pode hoje ser fonte de reflexão a respeito de um possível apreço por algumas facetas da cultura moura e, também, sobre a construção do imaginário de sua presença na região.

A figura do mourisco aparece não apenas na chamada *novela mourisca*, mas se estendeu a outros gêneros literários e ao romanceiro fronteiriço, como no *Romance del cerco de Antequera*, onde observamos a descrição de um mouro:

¹⁹² São características do gênero o *otimismo idealista* (em que se encontra uma colaboração idílica, inclusive amorosa, entre mouros e cristãos), a *condensação argumental* (romances de pequena extensão), a *estilização classicista* (a obra é concebida, antes de tudo, como um exercício linguístico. As palavras são escolhidas como se compusessem um extenso poema em prosa, buscando assim uma sonoridade), *ambientação linguística* (os autores buscam reconstruir, através da linguagem, o universo de harmonia cultural, utilizando muitos vocábulos de origem árabe), a *beleza decorativa* (o gosto pelo preciosismo estilístico, através de descrições e criação de ambientes detalhadamente), *amplitude de alma* (as novelas se propõem ser uma lição de convivência e generosidade entre mouros e cristãos) e, finalmente, a *singularidade peninsular* (já que o gênero seria um modo peculiar na literatura, apenas encontrado na Espanha), cf. Lama e Peral, 2010, p. 27-32.

toca llevaba tocada,
muy grande precio valia,
la mora que la labrara,
por su amiga tenía;
al haleme em su cabeza
com borlas de seda fina. (Enterría, 1987, p. 81)

A importância desse romanceiro chegou a ser tanta que recebeu paródias, divertimentos acerca de sua insistente retórica, tendo em Luiz de Gongora seu grande artífice. O teatro, mesmo aquele anterior a Lope de Vega, também possui mouros como personagens, e acabará sendo chamado de *comedias de moros y cristianos*, em que se predicam as mesmas virtudes e atitudes encontradas nas novelas. Tanto na literatura como no teatro, a conquista de Granada teve um papel importantíssimo no imaginário da época. Lope de Vega dedicou ao tema algumas comédias, entre elas *El cerco de Santa Fe*, uma espécie de crônica dramatizada do período, e *El triunfo de Ave María*, peça exemplar no êxito da temática naquela época, ao ser ela a comédia de mouros e cristãos mais vezes impressa e representada no século XVIII (Urgotti, 1996, p. 55). Segundo Urgotti (1996), esses gêneros teriam influenciado os *parlamentos* (embaixadas) de algumas festas espanholas de mouros e cristãos no período dos Áustrias, como *Los hechos de Garcilaso*, em que há a presença do desafio e do combate entre um mouro e um cristão, oferecendo uma visão embelezada das lutas em torno de Granada e da corte moura, ao mesmo tempo em que idealiza os castelhanos como campeões da fé cristã. A autora encontrou ecos desse romance em textos de festas mexicanas e espanholas, como a de Benamocarra (cf. Urgotti, 1996, p. 52).

Nas últimas décadas do período da Reconquista começaram a se popularizar os jogos cavaleirescos, ou *cañas*, também considerados como antecessores das festas de Moros y Cristianos.¹⁹³ As apresentações desses jogos aconteciam, em geral, antes ou depois de espetáculos teatrais, e consistiam em competições ou esportes bélicos cortesãos, que tinham em sua estrutura a prática do desafio, da rendição e da conversão dos personagens mouros. Após um século, a encenação mouros vs. cristãos já possuía contornos refinados, adotada pela nobreza de todo país, chegando a converter-se no exercício aristocrático espanhol por excelência,

¹⁹³ Principalmente na Andaluzia, região tradicionalmente fronteiriça, que vivia os embates como realidade e era, por isso, cenário literário de muitos romances.

como percebemos na relação de festejos organizados em 1572, em Alcalá de los Gazules, que descreve um jogo de *cañas*, após desafio cortês: “un caballero moro a la jineta vestido y tocado a ló morisco, muy galán” (Urgotti, 1996, p. 42).

Durante a Idade Média, cada cidade cristã funcionava como uma célula independente, tinha leis e administração próprias e eram responsáveis pela própria defesa, o que fez com que os cidadãos se envolvessem diretamente no processo de freio das investidas muçulmanas (Lomax, 1984, p. 105). Enquanto estratégias antigas de defesa, o costume das patrulhas influenciou muito as festas. Apesar de não consistir em representações teatrais, os componentes desfilavam pelas ruas dos povoados, nos dias de festa, divididos em comparsas fantasiadas, que se distinguiram entre as de mouros e de cristãos, atirando com suas armas, gerando um modelo para os alardes modernos das festas levantinas atuais. Na época, além do desfile estrondoso, havia também um simulacro dançado de batalha entre os antagonistas. Percebe-se uma influência dessas patrulhas também nas soldadescas (ou milícias populares do século XIX) que desfilavam nas procissões de patronos e, durante elas, mantinham os tradicionais disparos de arcabuzes, como salvas em sua homenagem.

O Século de Ouro espanhol cristalizou essas manifestações, recordando nas festas o fato histórico da vitória sobre um adversário valoroso, a quem também se admirava. Grande parte da nobreza espanhola tinha simpatia pela população mourisca e sua cultura; são muitas as fontes que evidenciam sua influência e participação em festas cortesãs. Isso, porém, não impediu que a opinião contrária ganhasse terreno ao largo do século XVI, quando a hostilidade contra os mouriscos também ganhou expressão literária em diversos gêneros, inclusive nas comédias de propaganda antimourisca.¹⁹⁴

Os mouriscos, nesse viés discursivo, foram associados a animais (tanto no sentido de rebanho quanto no de bestas-feras que deviam obediência aos descendentes de Adão, que os nomeia) relacionados tanto à nobreza, à fidelidade ou ao asco. Sua língua distinta era tida como expressão dessa animalização.

Nesse período, na tradição literária espanhola, mouros e turcos receberam tratamentos distintos, ainda que integrassem como um conjunto a categoria do

¹⁹⁴ Atividade literária que ilustra um particular estado de consciência coletiva, presente nos estudos de Julio Caro Baroja.

outro, a quem se deve combater. Muitos dos termos aplicados aos muçulmanos em conjunto, como seres opostos ao cristianismo, também foram empregados nas lutas contra protestantes (ou franceses), indígenas ou negros africanos, ou seja, aos que se opõem, de múltiplas maneiras, ao modelo imposto pelo cristianismo (Perceval, 1997, p. 247). Porém, o grupo de muçulmanos também será visto, e insultado, de maneiras distintas, de acordo com algumas especificidades, como aponta Perceval: “os mouriscos são tratados como estrangeiros ‘imigrantes’, elemento servil, marginal, que usurpa as riquezas da terra alheia” (Perceval, 1997, p. 49). Os norte-africanos, por sua vez, eram tidos como habitantes de um espaço que se deveria conquistar, além do medo que sua atividade de pirataria gerava; e o turcos, como bravos cavaleiros, muitas vezes de força descomunal. Isso fica claro, por exemplo, na atribuição de características zoomórficas, que deixam claros os lugares atribuídos a cada grupo: o mourisco podia tanto ser chamado de cordeiro pelos grupos que o queriam assimilar, agregando-o ao rebanho da cristandade, como enfatizando seu caráter doce e manejável, quando por exemplo, o mourisco era também por eles chamado de “abelha”, por sua capacidade de trabalho árduo e cotidiano. Assim, era associado a animais exploráveis, úteis, comestíveis e domesticáveis.

Por outro lado, os partidários de sua expulsão criaram uma imagem animalizada distinta. Nessa perspectiva, ele seria lobo (em pele de cordeiro) e corvo (ao invés do pombo), ou seja, um ser de aparência que disfarçava seu espírito traidor. Outra associação animalesca o aproxima a bichos prolíficos: o coelho, o rato, a formiga, como seres com uma imensa capacidade de multiplicação negativa; animais campestres, pestilentos e numerosos, mas pouco complexos e de pequeno perigo. Já o norte-africano aparece, por exemplo, como uma massa de escorpiões e lagostas, animais perigosos, mas pequenos, cuja força vem de seu grande número (Perceval, 1997, p. 254-256). O turco ganha qualificativos que o aproxima de sua grandeza enquanto inimigo principal da cristandade: o tigre, a pantera e o javali aparecem nos momentos de enfrentamento pessoal entre um cavaleiro cristão e outro turco. O Grande Turco, por exemplo, é associado a um urso, exatamente grande, de andar pesado e de voz rouca. Segundo Perceval (1997, p. 257): “Los turcos son descritos como unos guerreros diestros y disciplinados, imponiéndose esta idea a lo largo del siglo XVI. Su fuerza viene de su subordinación ciega a las ordenes de su amo. El tiene

las rendas aunque se entregue sin brida a sus pasiones”. O termo cavalo, quando aplicado aos janízaros, não é exatamente pejorativo, já que os estão associando a cavalos de raça, criados desde jovens por seus líderes, que necessitam ser domados e freados pelos cristãos. O dragão, o mais tenebroso dos animais, também é por vezes mencionado em associação aos turcos: habitante de uma caverna, imagem tópica do enfrentamento do cavaleiro contra as forças do mal, os exércitos das trevas; a figura de São Jorge é por vezes acionada, como vemos em sua representação em Alcoy, onde o santo, em seu cavalo, não está matando o animal, mas sim, alguns mouros¹⁹⁵ (Perceval, 1997, p. 258).

Os mouros eram também criticados pelo hábito recorrente do banho, que os levava à lascívia, já que a verdadeira sujeira, a da alma, só poderia ser limpa pela água do batismo. A poligamia também estava relacionada com a heresia e a sensualidade (erotomania). A infantilização e a feminilização os tornava ao mesmo tempo traidores, já que inconsequentes, devendo por isso ser protegidos, obedientes e orientados pelos machos adultos, o que se refletia no hábito de considerá-los o setor feminino e infantil dos vencidos. O caso do estereótipo feminino associado a uma comunidade é tido como fonte de todos os maus hábitos, já que era essa, então, a maior característica das descendentes de Eva. Os mouros passaram também pelo processo de coisificação, ao representarem um bem, e às vezes mesmo um tesouro, de caráter útil. Eram ligados a mistérios, feitiços e mágicas, diabolizados como monstros de hábitos e essência grotescos. “La imaginación une lo negro, la noche, la orgia, el crimen y los monstruos” e, segundo Perceval:

Es común que los demônios aparezcan bajo la forma de un moro, los demônios que componen la comitiva ostentosa son como moros negros que gesticulan, baten palmas y saltan como peces en una red. El color negro que podemos ver aplicado al diablo [...] idea generalizada en el barroco español. (Perceval, 1997, p. 174-175).

As festas expressavam essa atitude negativa, e muitas terminavam suas apresentações e cavalgadas com os mouros encadeados e humilhados, podendo acontecer nos contextos populares ou nobres, inclusive naqueles de que participava o próprio monarca.

¹⁹⁵ Imagem disponível em <http://pictures2.todocoleccion.net/tc/2011/06/02/27213329.jpg>, acessada em 15-fev., 2013.

5.1

As festas espanholas de *Moros Y Cristianos*

Percebemos uma constante regularidade das manifestações em que encontramos personagens mouros, o que talvez tenha permitido um enraizamento que outras formas festivas cortesãs não tiveram. A incorporação às solenidades do calendário litúrgico lhes possibilitava a permanência: e muitas vezes, o santo patrono dos vilarejos era decidido a partir da data de vitórias em combates contra o inimigo muçulmano, já que a vitória sobre os mouros era associada a uma graça ou a um feito milagroso; e criadas assim as encenações ganhavam um caráter cívico-religioso. Nessas representações comemorativas se uniam teatro e pantomimas, até mesmo as farsas improvisadas e, nelas, as comédias de mouros e cristãos gozavam de imensa popularidade; enquanto outras temáticas eram frequentemente proibidas. Era comum que nas procissões como a do Corpus Christi estivesse presente em autos, bailes e danças o tema de mouros e cristãos, entre as quais um músico cantava. Dessa maneira, observamos que o cristianismo popular, como conhecemos, deve muito à relação especular com os mouros.

Em Toledo e Tortosa há indícios de que, no mesmo período, a festa teve uma fase náutica, com encenação de uma batalha naval no rio da região. Essa variante, que hoje sobrevive em vários povoados levantinos e em Malorca, já acontecia desde o século XV e adquiriu bastante força na época dos Áustrias;¹⁹⁶ tanto no plano popular como no aristocrático. Havia também a vertente terrestre, como a ocorrida em Valência, que simulava o combate naval, como ocorrido numa festa oferecida em 1586 a Felipe II, onde se representou a própria batalha de Lepanto, com barcos navegando sobre rodas (Urgotti, 1996, p. 46). Essa vertente festiva parece ser um simulacro das batalhas fluviais que aconteceram no território, como a que ocorreu em Sevilha, quando os embates se deram através de barcos rivais em pleno Guadalquivir, e tornaram decisiva a derrota muçulmana na cidade (Lomax, 1984, p. 197). Encontramos referência a esse momento num dizer

¹⁹⁶ Os Áustrias viam nessas festas um importante disseminador dos ideais cristãos pelos territórios recém-conquistados. Assim, as festas espanholas foram transferidas para as colônias, recebendo ali nomes como *festas de Reconquista*. Os índios encenam o lugar que outrora era dos mouros. No continente americano, o México é o país de onde a tradição adquiriu maior desenvolvimento, mas também a encontramos em certas zonas do Peru e Centroamérica, inclusive nos Estados Unidos. Há também festas na Hungria e nas Filipinas.

popular espanhol e português: “Anda mouro na costa...”, usado para contextualizar situações que não estão claras nem bem resolvidas (Pires de Lima, 1940, p. 15).

Se durante o Século de Ouro o quadro dramático de mouros e cristãos floresceu em toda sorte de estamentos artísticos e sociais, a situação mudou totalmente em épocas posteriores. Enquanto expressões artísticas aristocráticas, essas formas representativas estavam destinadas a serem suplantadas por novas tendências. A corte burbônica, por exemplo, as abandonou, o que foi imitado pela nobreza das províncias, esquecendo-se pouco a pouco, inclusive, o exercício de ginete, assim como a popular festa de touros,¹⁹⁷ tomando outros caminhos de desenvolvimento: a festa se “desaristocratiza”, mas encontra as bases para sua permanência em outras esferas sociais (Urgotti, 1996, p. 63).

As festas alicantinas, por exemplo, apresentavam as mesmas características que hoje mantém outros povoados da província: eram organizadas por diversos grêmios de artesãos, principalmente os de marinheiros e pescadores, que as acolheram e deram novo esplendor à tradição cortesã de mouros e cristãos. Nas solenidades públicas de Valencia alcançaram uma suntuosidade extraordinária no século XVIII, quando se apresentavam tanto a cavalgada como a comédia. Aos poucos já não aparecia mais o ginete e seus amores, que davam lugar às rivalidades e à ênfase no aspecto decorativo da cavalgada.

No princípio do século XIX, quando começaram a se desenvolver os aspectos mais urbanos nas capitais das províncias, a tradição das festas foi perdendo escopo ao mesmo tempo em que a encenação foi sendo introduzida em cidades menores e em vilas; lugares onde já existia uma prévia tradição de desfiles de comparsas de mouros e cristãos. A nova estima do popular e a afeição pelo exótico, trazida pelo romantismo, são apontadas como responsáveis por avivar o interesse neste tipo de festa e entre o setor culto da sociedade, perceptível no estilo dos textos que hoje se utilizam no Levante (Urgotti, 1996, p. 65). Na época, a festa se dividia em duas partes principais: primeiro havia um enfrentamento verbal e, depois, uma encenação de batalha entre os dois bandos. Essas partes eram antecidas pelo alarde e, na sequência, havia a embaixada, que é uma espécie de introdução à batalha; que pode ser simulada em coreografia

¹⁹⁷ É notório que existiram reis toureiros: D. Sebastião e Felipe II eram praticantes das corridas de touros, que foram durante algum tempo exercícios tipicamente aristocráticos.

(como no Alto Aragon) ou pode se desenvolver de maneira variável e espontânea, até o conhecido desenlace: os mouros sempre ganham no primeiro dia, mas no segundo os cristãos triunfam.

5.2

Acerca dos Moros y Cristianos hoje

O traço comum da festa continua sendo sua periodicidade; é realizada todo ano e sempre está associada às festas patronais, mas há outras características comuns e não menos importantes: os atores não são profissionais, a encenação ocorre em espaço aberto, o público e a ação enche as ruas e praças. É notável a permeabilidade da representação popular, em torno da qual se monta toda sorte de ampliações, que podem ser dramáticas, coreográficas, hípias, navais ou pirotécnicas. A orquestração do esquema básico episódico de desafio, enfrentamento e triunfo admite, pois, níveis muito distintos de expressividade, que vão dos mais simples movimentos corporais até a recitação do texto, que exige certo nível de cultura e algum ensaio. Dessa maneira, as festas continuam a expressar uma visão da história da Espanha a partir do embate entre mouros e cristãos, mas são hoje atualizadas a partir de contemporâneas interpretações do passado, propondo novas significações para a contenda.

Em todos os lugares em que se celebra a festa de mouros e cristãos existe a crença de que, num tempo remoto, houve realmente embates para a expulsão e, portanto, que ela seria a comemoração de um feito concreto. Porém, o triunfo dos naturais sobre os infiéis em batalha não se confirma historicamente em muitos lugares, porque a saída dos mouros se deu por outras vias menos violentas, como por acordos, por exemplo. Podemos ver tal postura no trecho do cerco mouro ao castelo cristão, no texto da embaixada moura de Elda¹⁹⁸ (na região do Levante), quando o embaixador, antes de dirigir-se ao castelo, contextualiza a cena:

Dificiles empresas
vencen a cada passo
¿y esta pequeña Villa
había de serviles de embarazo?

¹⁹⁸ Cidade que no ano de 1243, mediante o Tratado de Almazra, passa a formar parte da Coroa de Castela.

No así lo conceptúo;
 antes creo que tanto
 tardarán en rendirse
 cuanto tardaren el vernos acampados.
 Cuando vean al moro
 con este sable en la mano
 tan marcial, tan airoso,
 tan bizarro, tan fiero y tan ufano;
 temblarán estes pocos
 miserables cristianos,
 y la voz en grito entonces
 clemencia pedirán, no hay que dudarlo.
 [...]
 Son muy pocas y cortas vuestras fuerzas
 Para hacer resistencia al brazo invicto
 Del gran Mahomat, que ha subyugado
 los héroes valientes y aguerridos
 que a su valor quisieron oponerse
 y ya su necesidad lloran vencidos.
 [...]
 que en oyendo decir “Mahomat”
 se le rinden las plazas y castillos. (Blanes, 1998, p. 21-23)

O núcleo temático das festas consiste em uma provocação e um desentendimento, partindo sempre dos mouros. Ainda que se deem outras formas de ofensa e desafio, o tema da conquista e reconquista territorial é central. Percebemos a construção da imagem do mouro invasor já nos primeiros diálogos travados entre o embaixador mouro e a sentinela do castelo cristão, que explana a visão do mouro como interesseiro e enganador e, dessa forma, a amizade sincera entre um mouro e um cristão seria impossível:

Centinela: ¿Quién llama?
 Embajador moro:
 Quien desea ser tu amigo
 Un moro que te saluda
 Centinela:
 De tu nación no he tenido
 amigos, ni me acomodan
 Embajador moro:
 Si no conoces lo fino
 de los pechos mahometanos,
 los desprecias sin motivo
 Centinela:
 Cuando vosotros tratais
 al Cristiano con cariño,
 algún interes os llama. (Blanes, 1998, p. 22)

Com a recusa cristã em atender a rendição proposta pelo embaixador mouro, seguem-se ameaças aterrorizadoras por parte do embaixador infiel:

i Ah, deslumbrado! ¿Mi oferta despreciáis?
Sobre vosotros al punto mismo
va a caer el rigor del rey mi amo;
el crudo golpe del fatal cuchillo,
que con femia rabia mis soldados
descargarán en el marcial conflicto,
sin perdonar edad, sexo, ni estado...
[...]
Consumirá la llama vuestras casas,
devastará vuestros hogares ricos;
todo será pavor, susto y espanto,
desolación, saqueo y exterminio. (Blanes, 1998, p. 24-25)

A representação vem acompanhada da glorificação do bando cristão, o que não implica, necessariamente, em rebaixamento do bando muçulmano: o esquema, em geral, coloca frente a frente dois bandos equiparados, que se diferenciam, sobretudo, pela fé; e a vitória cristã é consequência e confirmação da autenticidade de sua crença, o que fica evidente numa das falas finais da embaixada cristã:

Insultos y desprecios devorando
No te puedo escuchar más tiempo en calma;
Sube la sangre a mi encendido rostro
Y se alonga la voz en mi garganta.
Mucho de tu valor fias, y mucho
Te ciega una Victoria desgraciada
Cuando así contestando a mi propuesta
No temes y aún desprecias mi venganza.
i Ay de vosotros! Pero tu lo quieres.
No más sufrir ofensas tan villanas;
Hoy de mi Dios conocerás las iras
Que en nuestra ayuda a Santiago manda.
Secretarios del Islam, guerra sin tregua...
i gerra! murmura en derredor el aura
i guerra! repite el torreón eldano
Y hasta el cielo en sus tintas de escarlata. (Blanes, 1998, p. 37)

Transcrevemos aqui apenas alguns trechos da embaixada realizada na cidade de Elda,¹⁹⁹ mas a uniformidade na estrutura dramática, a versificação e o estilo das embaixadas, segundo Urgotti, costumam refletir certa matriz comum à maioria das festas, cujas cenas se repetem com assombrosa uniformidade dentro de uma mesma região. Outra característica de destaque são os fragmentos sobrepostos de algumas das correntes literárias e poéticas encontrados nos textos encenados, que vão desde o Século de Ouro até o Modernismo (Urgotti, 1996, p. 28), no que demonstram um caráter semiculto, evidenciando as relações entre setores eruditos (nas figuras de padres, professores, poetas etc.) e populares, ambos atuantes em seu desenvolvimento.

Geralmente estão divididas três áreas geográficas principais de difusão da festa: a região levantina (Valencia, Múrcia, toda a região oriental do mediterrâneo), a andaluza (sobretudo Granada) e a aragonesa. Porém, há focos dela também na Galícia e em Castela.

No Levante espanhol, em geral, as festas tentam reproduzir o esquema, ainda que imaginado, da Reconquista. O processo “reconquistador” é observado a partir do século XI. Segundo Baroque:

El término “Reconquista”, como es sabido, se refiere a la actividad militar desarrollada por los combatientes cristianos a lo largo de los diversos siglos de la Edad Media, con la finalidad de recuperar todos aquellos territorios que cayeron, durante las primeras décadas del siglo VIII, en poder de los invasores musulmanes procedentes de las tierras occidentales del norte de África. [...] De todos modos, el término “Reconquista”, que quiere decir recuperación, y no descubrimos con ello ningún secreto, sólo es aplicable al ámbito de la España cristiana y no tiene ninguna relación con lo sucedido en aquellos tiempos en los territorios de al-Andalus. (Baroque, 2006, p. 9)

O termo permaneceu nomeando historicamente o período até a atualidade, muitas vezes, porém, ganhando significados adicionados àqueles que o

¹⁹⁹ Elda é um município da região levantina. Segundo a publicação, as festas de Elda foram reinstauradas entre 1944-45, adotando as embaixadas que se recitavam tradicionalmente na cidade vizinha de Sax. Ainda segundo a publicação, essa festa se reincorporou ao calendário da cidade contando com a ajuda das cidades de Sax, Villena e Petrer, que não apenas cederam os textos das embaixadas, mas também trajes e estrutura. As comparsas vão sendo, aos poucos, restauradas e logo a festa já era um sucesso novamente. Posteriormente, se abandona o texto de Elda por uma embaixada de Alcoy, que é atribuída a D. Juan Rico y Amat, proveniente de Elda; essa embaixada é datada do fim do século XIX. Cf. Blanes, 1998.

originaram. Hoje se analisa o período sob a ótica da idealização,²⁰⁰ que acaba por considerar a existência de um sentimento altruísta como principal motivador do processo secular de luta contra os muçulmanos peninsulares. E isso acontece porque, ao contrário de outras etiquetas historiográficas, a “reconquista” realmente foi contemporânea ao acontecimento que a nomeia,²⁰¹ e aplicada segundo sua significação mais usual: os cristãos medievais teriam realmente se imbuído de um espírito reconquistador, trazendo para si a responsabilidade de livrar a Península Ibérica dos infiéis.

O significado imediato da palavra *reconquista* – a ideia de voltar a conquistar – estava fundamentado na criação de uma relação hereditária entre os primeiros monarcas cristãos e o povo visigodo, expulsos pela invasão dos exércitos islâmicos durante o baixo medievo. Dessa maneira, os cristãos procuravam validar um pretenso *direito legítimo*, provindo da herança visigoda. E mais: além de lhes ser um direito, era também um dever recuperar o domínio de toda a Península. Os reis hispânicos disputavam o território, ancorados na ideia de que essa era uma batalha justa e necessária, capaz de recuperar a propriedade roubada a seus “antepasados”.²⁰² O “nacionalismo” presente nesse ideal de unidade não era como o que conhecemos hoje; sua delimitação estava ancorada

²⁰⁰ Pode-se afirmar com segurança que nem sempre, durante os sete séculos, o desejo de *Reconquista* territorial foi base ideológica exclusiva de todas as empresas militares cristãs: o butim, a necessidade de autodefesa, as disputas internas também foram importantes agentes motivadores de incontáveis batalhas, ainda que menos nobres. Além disso, a importância e a perseguição desse ideal variaram bastante, dependendo dos personagens envolvidos e dos períodos observados, já que nem todos os cristãos o assumiram com o mesmo afincio.

²⁰¹ A investigação de textos produzidos ao longo desse tempo comprova a sua validade: encontramos-os em crônicas, obras de viagens e de geografia, em biografias, em hinos, pregação, poemas, epitáfios e cartas, além de documentações legais e jurídicas, segundo Lomax (1984).

²⁰² Alfonso IV foi um rei pioneiro na execução da ideia, radical e inaudita para a época, da restituição de uma unidade peninsular sob o comando do sacro império hispânico. Construída sob fundamentos religiosos, pois essa só poderia ser conseguida com a expulsão de todos muçulmanos, inaugura a ligação *história-religião* que irá permear todo o processo de *Reconquista*, influenciando inclusive os contornos posteriores que acompanham a relação europeia com o contexto islâmico. É partidário da já mencionada teoria da ligação hereditária com o passado visigodo que, no entanto, não era generalizada entre a cristandade, existindo inclusive aqueles que se lhe opunham, como seu irmão Sancho e o próprio El Cid, que consideravam os muçulmanos tão naturais da Península quanto eles mesmos. Contudo, mesmo que o ideal da *Reconquista* tenha se completado com a conquista de Granada, em 1492, o de unificação política da Península nunca se concluiu, mesmo com inúmeras tentativas por parte de seus soberanos, inclusive de Isabel e Fernando, pois em 1250, Portugal já estabelece os limites territoriais mais ou menos definidos e o processo espanhol foi incompleto até século XVI. O período da União Ibérica reaviva, por pouco tempo, a realização desse ideal unificador, mas sua execução é mais lamentada que festejada, sobretudo pelo lado português.

em pressupostos baseados na diferenciação advinda da noção religiosa,²⁰³ maior responsável por operar um corte distintivo entre elementos nascidos num mesmo território. A noção religiosa era, sem dúvidas, o fator ideológico mais importante de fomento às hostilidades recíprocas entre indivíduos que, depois de algumas gerações de convivência (ou de tolerância intolerante),²⁰⁴ já não podiam mais ser diferenciados unicamente por seus traços étnicos.²⁰⁵ É a religião que também reúne reinos de culturas diferentes, mais ou menos distantes, sob um ideal religioso único, ainda que se mantenha em um equilíbrio tênue.

Voltando às festas, grande parte delas costuma acontecer na praça principal do povoado, geralmente a do *Ayuntamiento* (prefeitura), onde será erguido um castelo de madeira (uma construção real já existente no lugar, ou cenográfica) e em torno do qual irão acontecer as *embaixadas* ou *parlamentos*, partes recitadas da representação. Os personagens principais, que têm falas, costumam ser os de reis e embaixadores, mas podem existir outros personagens, variando conforme a tradição de cada cidade: capitães da guarda, bandeireiros, sentinelas, cavaleiros e *estafetas*, dentre outros; que podem ganhar espaço nas representações. Inicialmente, o castelo está em poder dos cristãos e, lentamente, ao som de uma banda, os mouros se aproximam e o embaixador mouro intima-os à rendição, que é rechaçada. A partir daí há uma troca de discursos, ofensas e ameaças para, no final, os líderes de ambos os bandos incitarem suas tropas e invocarem a proteção do céu. Em geral, não há a encenação de conversão, mas não faltam invocações

²⁰³ No momento da invasão muçulmana, a maioria dos habitantes peninsulares era cristã, mas existiam também judeus em grande quantidade. Com o domínio muçulmano, muitos se converteram à religião do conquistador, mas houve também em grande quantidade daqueles que mantiveram suas convicções religiosas, estimulados inclusive pela política de tolerância religiosa omíada. Porém, como vimos, há que se manter cuidados com idealizações dessa tolerância, pois, ainda maior que a então encontrada por parte dos governantes cristãos, apresentava muitos aspectos intrínsecos que a tornavam “intolerável”, além de não ter sido uma constante durante todo o período do al-Andaluz.

²⁰⁴ Os casamentos inter-religiosos eram comuns. Entre inúmeros exemplos, conta a história que a própria irmã de Pelayo casou-se com Munusa, berbere que foi o governador da cidade marítima de Gijón. Sancho II (935-994), por exemplo, oferece sua filha em casamento a Al-Mansur, que saqueou Compostela, destruiu sua catedral e roubou as portas e sinos como ofensa aos cristãos, que estavam proibidos de tocá-los em solo muçulmano, só deixando intacto o túmulo do apóstolo Santiago. Como dissemos, os matrimônios inter-religiosos frequentes, estratégia formadora de laços entre as duas partes, também induziam à conversão das mulheres, como os casos de Iñiga, cristã que se casa com Abd Allâh, em 860, e Aurora, concubina basca do califa al-Hakam, cf. Lomax, 1984, p. 34.

²⁰⁵ Talvez por isso notemos como estratégia de diferenciação religiosa de normas – que impunham uma distinção no uso de roupas, espaços e bens – operadas por ambos os lados, em momentos distintos, sobre o grupo subjugado.

religiosas por parte dos chefes de ambos os bandos que, em diálogo, acabam por convidar o inimigo a renegar sua fé ou, ao menos, há uma afirmação enfática de sua própria fé, condenando a do inimigo.²⁰⁶

Embajador Cristiano:

i Ciego, desventurado ismaelita! [...]
 Pues con la misma insigne en este dia
 Espero yo triunfar de tu atrevido,
 De tu bárbaro, indómito coraje,
 Com general aplauso y regocijo.
 Espero ver tus africanas huestes
 Alternando con quejas y suspiros,
 Detestar, maldecir la infantada
 Empresa de su perfilo caudillo [...]
 Yo apoyo mi arrogancia em Jesucristo

Embajador moro:

Es um falso profeta
 Embajador Cristiano:
 iAh blasfemo!
 Teme los rayos, teme los castigos
 De su poder invicto e insuperable
 Él tornará en venganza de sus hijos
 Sembrará el terror, susto y desorden
 Sobre tus huestes... (Blanes, 1998, p. 25-26)

Há então os disparos dos arcabuzes (o chamado *alarde*), espécie de espingardas de pólvora que, quando acionadas, fazem muito barulho (quem as manipula tapa os ouvidos para evitar danos no tímpano) e costumam também anteceder o encastelamento. Em alguns lugares, há luta entre os bandos: a batalha pode ser encenada com enfrentamento direto, com espadas e luta homem-a-homem, ou representada pelos tiros dos arcabuzes. No final da encenação há a troca das bandeiras expostas no castelo (cruz vermelha sobre fundo branco, para os cristãos, e meia-lua amarela ou branca sobre fundo verde, para os mouros), evidenciando a vitória do dia. No dia seguinte, acontece o inverso: trocam-se os papéis de assaltantes e defensores, numa cena invertida e, agora, são os cristãos que ameaçam retomar o castelo dos mouros. Há mais uma batalha e os cristãos

²⁰⁶ Quando há a conversão final na cena, ela se dá pelo fracasso, que é tido como uma ineficácia ou inautenticidade da fé muçulmana, pois mesmo ao servir fielmente a Alá e ao Profeta, os mouros não recebem sua proteção num momento de necessidade, como ocorre com os cristãos e seus santos.

finalmente vencem. Existe uma estrutura paralelística, perfeitamente definida e, em geral, cada uma das duas partes se apresenta em dias consecutivos.

Porém, mesmo esse padrão pode ser alterado, como percebemos em Villajoyosa, onde se tem incorporado ao texto da representação uma cena chamada *embaixada dos contrabandistas*, que consiste na introdução do personagem do capitão dos contrabandistas se oferecendo para lutar contra os infiéis invasores – apoio a princípio recusado pelo chefe cristão, devido à natureza de sua atividade comercial, mas que, enfim, é aceito de bom grado. Em Alcoy, São Jorge aparece para ajudar os cristãos, na figura de um menino, mas essa cena está deslocada da encenação e do texto das embaixadas, ocorre mesmo num outro momento. Em Villena e Biar há a figura chamada Mahoma, um boneco gigante mouro é levado pelas ruas das duas cidades (que o compartilham); cuja prática parece ser resquício de uma tradição antiga – que consistia em explodir e queimar a cabeça do boneco em simbolização da vitória sobre os infiéis (ver Asociación, 19-jan., 2013).

Em algumas regiões litorâneas existe a variante marítima, simulacro de batalha naval e embate na praia, acontecido durante o nascer do sol, que precede a apresentação das embaixadas; é o que ocorre em Villajoyosa e nas Ilhas Baleares. Os participantes constroem tendas temáticas na praia e, geralmente, são os mouros que se aproximam de barco, enquanto fogos de artifício são queimados na água e na praia, representando o embate.²⁰⁷ A tradição do desembarque mouro nas praias relembra o tempo em que os piratas costumavam arrasar as costas do Levante, destruindo cidades e capturando escravos. Nas que vi, há o ritual dos disparos de arcabuzes na areia e, numa delas, há ali também a batalha corpo-a-corpo e outra a cavalo.

Os textos da embaixada possuem certa elasticidade na sua composição: se ampliam ou se reduzem de acordo com a vontade dos organizadores das festas e, não raro, contam com a colaboração de escritores e poetas locais, que atualizam o texto das embaixadas de acordo com os estilos do momento. Pude testemunhar isso em entrevista a Antonio Pelez Yebra, espécie de diretor teatral da festa de Laroles (região alpujarrenha), que me mostrou o texto da embaixada enquanto ia

²⁰⁷ Em Benadalid (Málaga), inclusive, há algumas citações à Batalha de Lepanto, na cena da prisão dos filhos de Ali, cf. Urgotti, 1996, p. 36.

apontando os trechos que teria reescrito, com dados mais convenientes para conferir realismo histórico à narrativa.

Em muitos casos, percebemos uma tendência consciente do texto das embaixadas de fixar, cronológica e geograficamente, a encenação: só que, formalmente, atualiza-se o texto para o fim do século XIX e, miticamente, recua-se o ideário para o final da Idade Média, quando ocorre a *Reconquista*. Em Elda, o prólogo de uma publicação realizada pela Junta Central de Comparsas de Moros y Cristianos diz, em dois trechos bastante próximos:

Cuando em 1985 la Comisión de Embajadas y Alardo se dispuso a editar de una forma sencilla los textos de las embajadas eldenses, que hacía dos años que *se habían cambiado atendiendo a su mayor realismo histórico, su calidad literaria y su supuesta (tan solo en el caso de la mora) autoría por parte de escritores oriundos de nuestra ciudad*, pensábamos quienes nos pusimos manos a la obra, que esta publicación de entonces era un tanto provisional, una manera de dar a conocer los textos a todos los festeros. [...]

Precisamente, esta comisión introducirá em 1983 un cambio esencial en las embajadas: *se desecharon los textos que hasta entonces y desde la reaparición de las fiestas en 1945, se habían recitado por los embajadores*. Se consideró que *debían ser sustituidos por unos más acordes con el sentir eldense y que desde el punto de vista histórico fueran algo más reales de lo que eran los de Sax*, en los que se nombra, por ejemplo, a Isabel la Católica – reina de Castilla – como la reina conquistadora de estas tierras, con lo cual *el anacronismo es bien notorio*. (Blanes, 1998, p. 5 e 12, grifos meus)

No Levante, há a participação na festa de grande parte do setor da classe média da população: a encenação dos personagens, que se aproxima da *performance* de atores profissionais é compreendida, assim como as alusões literárias e históricas do texto, e quase todos podem descrever resumidamente, e até em detalhes, o contexto histórico em que se deram os embates, além de citar trechos do texto de memória. Na descrição de Zé Rolinha:

[...] Mas tivemos a oportunidade de compartilhar com a grande família, da cidade de Petrer, que ali torna-se, ali como o Francisco informou, que junta todas as classes sociais naquela festa, e você vê que a cidade toda, ela para as atividades normais para se voltar toda para o tema de mouros e cristãos. Pra você ver que o cara, pra se inscrever, pra sair em alguma coisa daquela ali, numa parte mais importante, você tem que se inscrever, passar cinco anos, e ainda tem uma comissão julgadora, tem um sorteio, e você próprio é que tem que arcar, e você vê pela posição do cidadão, que o cidadão tem que juntar pra ele comprar aquelas vestes que são caríssimas. A gente vê que o gasto é imenso, é... Pelo que eu pude ver, mais ou menos, entre banda, né? As bandas que têm musical, as filarmônicas, pegando cada grupo daqueles, né? Que é como a gente conhecemos, né? Que é as comparsas, tanto de mouros quanto de cristãos, então deu pra observar a quantidade de pessoas, de todas as idades participando, jovens, bastantes jovens,

crianças, então eu, mais ou menos deu pra equiparar na faixa de umas duas mil e oitocentas pessoas, mais ou menos quase três mil pessoas envolvidas com aquilo ali. Porque é muita gente, você viu que demora muito, Barbara, pra passar as comparsas, e cada uma comparsa tem bastante pessoas, então juntando tudo, eu acredito que dá. Juntando com banda, com tudo, com a organização, com pessoas que vão ali à parte, que já aumenta, com identificação, que tão segurando um cavalo, que tão orientando as pessoas, que a gente viu muito isso, pra que a coisa saia perfeita. Então a gente tem uma base de mais ou menos quase três mil pessoas que é envolvida com aquilo ali. Em Alcoy já é mais, quer dizer... foi o que eu pude observar de Petrer, né? Que vêm outras pessoas que realmente são festeiras, né? De outras regiões, né? Que faz parte aqui do Mediterrâneo. Essa é a minha visão enquanto praticante da cultura popular, né? Das manifestações de cristãos e mouros lá do Brasil. Segundo o nosso companheiro e amigo Francisco, organizador e presidente, o que o município da cidade, a Secretaria de Cultura, eu acredito, né? Algum setor de cultura, que entra é só com a parte de apoio né? Que é policiamento, ajeitar as ruas, mas que na verdade não tem o poder aquisitivo para manter, ou sei lá, não é tanto manter, porque quem mantém é o povo, é eles, é os espanhol, né? Quem mantém é o povo espanhol, mas pelo que a gente viu, que para tudo, entendeu? Só pra ver o desfile? Muitas pessoas, a quantidade de gente, a quantidade de bandeiras nas casas, vê que o pessoal realmente, eles respeitam a cultura deles, a história deles. (9.1, entrevista III)

Os desfiles das comparsas, ou *filás*, de ambos os bandos recebe o nome de *entradas de moros y cristianos* e é, certamente, o momento mais esperado da festa, quando se pode exhibir para toda a comunidade muito luxo e expressividade plástica, resultado de intensa preparação anterior. Podemos ver, de forma estilizada e ostentosa, labradores, piratas, ciganos e contrabandistas, além de toda a classe de mouros e cristãos, desfilando pelas ruas da cidade o orgulho de sua história vitoriosa.

Outro momento importante da festa é o desfile. Os bandos mouros e cristãos se subdividem em comparsas. Estas, no entanto, não possuem as mesmas travas fixadoras que vemos nos textos, obedecendo apenas ao imaginário de quem as compõe e, assim, estão abertas a toda classe de inovações. Há uma música para cada *filá*, que desfila em movimentações características, acompanhada por uma banda que toca marchas tradicionais: o passo é marcial para os cristãos e mais cadenciado e lento para os mouros, salvo no caso de certas comparsas jovens que adotam uma caracterização que acolhe saltos e piruetas.²⁰⁸

²⁰⁸ Em Villena, algumas comparsas obedecem a seguinte nomeação: Bando Moro – Moros Viejos, Moros Nuevos, Bando Marroquí o *Marruecos*, Moros Realistas, Moros Nazaries, Moros Beréberes y Piratas. Bando Cristiano – Estudiantes, Marineros corsarios, Andaluces o *Contrabandistas*, Labradores o *Maseros*, Ballesteros, Almogávares y Cristianos.

Os desfiles geralmente acontecem na principal *Rambla* (avenida) da cidade, com duração variável em dias para cada festa. A ordem também varia, podendo começar com as comparsas mouras, seguidas da dos piratas (se existir) e da dos cristãos, mas essa ordem pode se inverter ou se dividir em alguns dias, dedicados ao desfile de apenas um dos bandos. Cada comparsa pode se subdividir também em grupos menores, compostos por crianças, adolescentes, apenas homens e apenas mulheres etc. (todos com as mesmas fantasias) e cada um desses subgrupos leva uma banda atrás de si, tocando algum dos inúmeros temas tradicionais e exuberantes. As bandas estão repletas de jovens, com instrumentos variados, muitos de sopro e ritmo; e é comum encontrar, inclusive, trilhas de filmes adaptados, como é o caso de *Titanic* ou *O último dos moicanos*, moldados à sonoridade da marcha moura.²⁰⁹ Esses desfiles podem durar horas (geralmente, entre quatro e seis horas) e contam com a participação de quase toda a comunidade da cidade. Uma família pode ter membros de comparsas distintas.

As fantasias normalmente não obedecem a uma lógica histórica. As mouras seguem o clichê da representação do árabe, com calças bufantes e chapéus com tufos, detalhes mais característicos da vestimenta tradicional de sociedades turcas, além de invenções livres, explicitando uma mistura de referências afro-orientais de todo o tipo: samurais, chineses, zulus, canibais, fantasias com muitas penas (lembrando as de carnaval), pinturas e maquiagens extravagantes. As mais elaboradas são caríssimas e, inclusive, algumas pessoas se endividam para o desfile. Assim, apesar de uma tentativa de aproximação das festas com os referentes históricos, essa mesma preocupação não se materializa no momento da caracterização moura, que exhibe vestes muito distintas do que seriam as roupas mouras do tempo que representam.

Cada comparsa é administrada por um grupo local, responsável pela escolha e confecção ou aluguel das fantasias, que variam entre comparsas. Cada uma tem sede própria que é mantida por uma espécie de mensalidade paga pelos membros, e ali elas também organizam confraternizações durante todo o ano, para arrecadar dinheiro para o período das festas. Durante o período festivo, há uma

²⁰⁹ Esses dois exemplos de adaptações para a marcha moura, ambas escritas pelo maestro Gaspar Ángel Tortosa Urrea, são o da trilha principal do filme *Titanic*, sobre original de James Horner e da trilha principal do filme *O último dos moicanos*, sobre o original de Randy Edelman e Trevor Jones, cf. Urrea, 12-jul., 2013. .

concentração para os parlamentos e para os desfiles e, após os mesmos, é comum que cada uma promova almoços, jantares e bailes, com muita comida e bebida para todos.

Podemos exemplificar o papel dos cidadãos na organização das festas a partir este trecho da publicação de Elda, que fala sobre a organização das *guerrillas* e *embajadas*, num movimento que buscou ordenar a *anarquia* ou *carnavalada* que caracterizava tais atos, com o intuito de devolver-lhes a *dignidade* de outrora:

Estos actos se hallaban entonces totalmente abandonados a su suerte, lo que hacía que se celebraran de una forma anárquica, por calles apartadas, sin lucimiento alguno. Estos años vivían una gran crisis en este aspecto de los actos que se consideraban como base de la Fiesta. La mayoría de las comparsas no disparaban en la guerrilla y el acto en sí – así como el de las embajadas – era una pura carnavalada. Por todo ello, algunos festeros amantes del disparo y conscientes de que estos actos tan importantes estaban un tanto olvidados, plantearon a la Junta Central la creación de una comisión específica que tratara de organizarlos e devolverles la categoría y dignidade de que carecía entonces. (Blanes, 1998, p. 11)

A comissão, então, obrigou todas as comparsas a fazer disparos de arcabuz, imprimiu regras que conferiram mais segurança e influíram em seu itinerário, obrigando-os a acontecer em ruas mais centrais, assim como as embaixadas, aumentando seu público, mas fazendo com que as manifestações mais espontâneas de celebração se tornassem cada vez mais raras.

A participação da Prefeitura, normalmente, se estende apenas para a organização das vias e policiamento, ficando todo o resto a cargo das organizações festeiras. Em geral, as comissões também são responsáveis pelo aluguel das estruturas de viabilização da festa, como as cadeiras para o público dos desfiles (que por elas paga uns três euros, em média) e toda suntuosidade é acompanhada por equipes de filmagem e fotografia, não sendo rara a transmissão ao vivo por alguma TV local. As festas aquecem um mercado fortíssimo, que inclui não apenas o aluguel de cadeiras e aparatos para o evento, mas de arcabuzes e trabucos, trajes, carros alegóricos, contrato de bandas e dançarinos.²¹⁰ Há diversos sites especializados no aluguel de fantasias prontas, que, com a crise econômica em curso, apostam na confecção de fantasias mais baratas. O público é

²¹⁰ Sites de aluguel de materiais, confecção e contratação de serviços para a festa, ver “Moros..., 30-jan., 2011.

composto por membros das comparsas que não estão desfilando, além dos muitos idosos da cidade.

As festas da Andaluzia têm caráter distinto, ocorrem em vilas serranas e rurais, distantes das vias de comunicação. Durante a pesquisa nas Alpujarras,²¹¹ houve a necessidade de alugar um carro para ir a Benamaurel, Zújar e Cullar, já que não havia linhas de ônibus funcionando durante o período das festas. Nessa região, os *moros y cristanos* se caracterizam pela simplicidade, não há fantasias exóticas, luxuosas, nem pirotecnia. A organização fica a cargo das autoridades civis e eclesiásticas, e a festa mantém um caráter mais colado ao sentido religioso. As fantasias, tradicionalmente, são para os mouros simples tecidos brancos (e, em Benamaurel, muito parecidos com a vestimenta marroquina) e, para os cristãos, muitas vezes é o traje de soldado comum. Hoje, no entanto, pode ser notada uma crescente influência das festas do Levante, descaracterizando as fantasias tradicionais e existem casos em que há um movimento de erudição para alterar esses trajes. Como observado em Laroles, quando Antonio Pelez Yebra contou de sua tentativa em mudar a vestimenta militar dos componentes cristãos por roupas “de época”, já que é tradicional o uso de trajes contemporâneos do exército espanhol (especialmente da cavalaria), fato que não foi aceito pela maioria dos componentes, que preferiu permanecer vestindo o que conhecia.

O mote da ofensa religiosa ao santo patrono (geralmente a Virgem) é o motor de muitas das festas, gerando um dos costumes mais tradicionais da região, que consiste no rapto da imagem do Santo patrono pelo bando mouro, que a leva a uma ermida para que, no dia seguinte, seja salva pelos cristãos. Além disso, há uma forte mentalidade de martírios, que se estendeu por Granada depois da Guerra das Alpujarras, última tentativa de resistência dos mouriscos ante a expulsão, refletida nas festas, como uma representação da intenção de botar o mouro “em seu lugar”. Na região das Alpujarras, as festas costumam refletir a tensão com uma imaginária volta dos mouros (muitas vezes em aliança com os turcos) desembarcados nas costas, que tentariam reaver o território perdido.

Os *parlamentos* granadinos (embaixadas) são muito elaborados, e acontecem durante os assaltos aos castelos ou santos, antecidos também por

²¹¹ A região das Alpujarras, situadas nas montanhas granadinas de mesmo nome, foi o último reduto dos mouros no período de sua expulsão. Ali eles se organizaram e se rebelaram, resistindo ao decreto de Felipe III.

desafios e troca de arrogâncias, próprios da festa, assim como há o costume das invocações e súplicas ao santo patrono. Em sua *arenga*, o Rei Mouro ameaça, impiedoso:

Yo tambien me vengaré
y completaré mi afán,
quemaré a San Sebastián
y a todos os mataré.
Y no tendré compasión
del niño ni la doncella,
ni el rayo ni la centella
causarán tanto dolor. (Blanes, 1998, p.18)

O conde cristão responde, chamando o adversário de atrevido e sujo:

Depón esa altivez, moro atrevido,
que a buen precio has pagado ya tu ultraje,
y lava en el Jordán ese ropaje
que con sangre de creyentes has teñido. (Blanes, 1998, p. 20)

O embaixador mouro também faz suas ameaças e, paralelamente, descreve os mouros (na figura dos almohades) como filhos do deserto, guerreiros vingadores e mortais:

Sobre España lanzar los almohades.
Ya se congregan en inmensas huestes
los hijos del desierto; ya el alfanje
desnudan, vengador, cuantos respiran,
desde el fecundo Nilo hasta el Atlante.
Y tantos son, que con sus flechas pueden
oscurecer el día sus enjambres.
¿Contra tanto poder, Laroles, acaso
espera resistir? ¡Espera en balde!
Caerá, logrando sólo entre ruinas,
a sus necios defensores sepultarle. (Blanes, 1998, p. 8)

Também em Laroles há simulacro de batalhas corporais na praça principal da cidade. Em alguns casos, há o acordo de troca da imagem roubada por algum prisioneiro, pacto que em geral não é cumprido pelos mouros. A comicidade na representação também é um fator constante na encenação.²¹² Porém, alguns textos

²¹² As festas de Andaluzia são estruturalmente parecidas com a que vi no sul da Bahia, onde também há o rapto do santo pelo bando mouro (podem ser muitos santos, mas há a coincidência de festas realizadas no dia de São Sebastião), há embaixadas e o santo é restituído.

das Alpujarras parecem estar contextualizados num período dominado pelo medo de uma suposta (re)volta dos muçulmanos com o objetivo retomar o que outrora perderam, temor que está refletido no texto das embaixadas. A introdução da embaixada de Laroles descreve essa situação, e é recitada na porta da Igreja Matriz:

La hora de la verdad ha llegado y sólo existen dos salidas: Seguir viviendo como esclavos o luchar toda la rabia que hay almacenada en nuestros cuerpos para legar a ser, siquiera, la sombra de lo que fuimos. [...] Nuestros hijos no tienen pan que llevarse a la boca, nuestra mujeres duermen sobre el áspero suelo. Nuestros ancianos mueren de frío en las gélidas noches de invierno. ¿Dónde se esconde nuestro orgullo? ¿Dónde guardamos el honor de sentirnos mahometanos? ¿Seguiréis consintiendo esos ultrajes? ¿No sentís un pinchazo en el corazón que corroe vuestro interior y no os deja ni siquiera respirar? (Blanes, 1998, p. 1)

Em seguida, logo no início da cena, a temática da invasão turca, como aliada dos mouriscos locais, se torna explícita:

En Adra han desembarcado
diez mil turcos por lo menos,
en Almería otros tantos
que ya marchan a su encuentro,
y que las tropas moriscas
vienen a darle refuerzo.
También me han llegado noticias
hace muy breves momentos,
que los moros de Granada
han batido un regimiento
y han tomado el Albaycín
con renovado denuedo.
[...]
Las fuerzas de Aben-Abó
controlan todos los puertos,
y en las grandes Alquerías
destacan un regimiento.
Y su primo Aben-Humeya,
que es nuestro jefe supremo,
a menos de un día de aquí
ha instalado el campamento,
Pronto es posible, Amir,
verse cumplidos nuestros sueños,
cuando entremos en Granada,
y de nuevo seamos dueños
del imperio Nazarí
que tenían nuestros abuelos. (Blanes, 1998, p. 7-8)

Apesar do texto de Laroles trazer muitas referências de nomes e fatos históricos, assim como muitos outros textos levantinos e alpujarrenhos

tradicionais, em geral, não há uma distinção clara entre turcos e mouros, refletindo o fato de que o rigor de caracterização estaria muito mais focado no componente cristão, deixando o espaço de composição do mouro-turco repleto de lacunas que são completadas pelo imaginário dos componentes livremente. Esses textos dos parlamentos podem ser encontrados impressos, como a publicação de Elda, e até nas páginas das festas na internet,²¹³ e têm estrutura cênica muito semelhante a algumas manifestações brasileiras.

Também esses textos foram claramente influenciados pelas produções literárias e, existem no Levante *filás* como as comparsas de *Cides* ou *Guzmanes*, ou de *Abencerrajes*. Em Laroles, o personagem cristão principal é Guzmán, que tem seu filho sequestrado pelo bando mouro. Ali o rapaz é bem tratado, como vemos nesse trecho:

No he recibido un insulto
que pueda mi honra manchar,
me habían dado el indulto
para el campo abandonar.
Lejos de ver sus masmorras
a su mesa me he sentado.
Deseo que tú correspondas
a como a mí me han tratado.
Todas esas amenazas
en las que habían irrumpido,
han sido meras bravatas
que luego no se han cumplido.
Son palabras que se dicen
con el corazón caliente,
pero la razón le exige
otra cosa diferente.
Han presentado combate
para cobrar a Laroles,
porque todos sus amores
se encontraban aquí antes.
Padre, por eso te pido,
que como buen Cristiano
le tiendas a todos la mano
y les dejes su cobijo. (Blanes, 1998, p. 21)

No texto, Guzmán é, inclusive, amigo de Amir, um mouro com quem teria lutado na África, e a quem dirige as seguintes palavras:

²¹³ Por exemplo, disponível em <http://www.morosicristians.com/asocparlamentotext.htm>, ver mais em “Moros...”, 30-jan., 2011.

¡Cuan dulce es mi amistad al estrecharte
sobre éste corazón! Tú sólo, amigo,
la memoria de Fez grata me haces.
De los lazos que allí, con vil perfidia,
me tendiera un traidor, tú me libraste,
y hoy, deteniendo los mortales golpes,
la prenda de su amor, vuelves a un padre.
¡¡Gratitud para siempre!! (Blanes, 1998, p. 5)

A cena termina com a conversão do rei mouro, antes descrita, a após Guzmán convidar a todos os mouros que se estabeleçam em Laroles e vivam em paz com os cristãos. O rei, vencido, se rende e, de joelhos, ao fim da obra, suplica:

Y tú insigne Patrón,
de Laroles muy querido
aquí me tienes rendido
para pedirte perdón.
Siéndote fácil ler
los corazones humanos,
verás que somos cristianos
defensores de tu fe.
De tu fe y religión
que todos reconocemos
y antes de ser agarenos
moriremos como Vos. (Blanes, 1998, p. 8)

Talvez, esse abrandamento na relação com o mouro seja também influenciado pelo contexto do “politicamente correto” que pauta a atualidade. Elaborei essa hipótese em alguns encontros com Francisco López Perez, presidente da Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos (Undef), que se mostrava visivelmente preocupado em desfazer qualquer associação depreciativa do personagem mouro, inclusive publicamente, apostando no discurso da convivência. Segundo ele, em 2011, o imã Félix Herrero (da mesquita de Málaga), presidente da Federação Espanhola de Entidades Religiosas Islâmicas (Feeri), exigiu a suspensão das festas de mouros e cristãos espanholas, alegando que construíam uma imagem depreciativa do muçulmano, e que “no tienen cabida em la España democrática”. Para exemplificar sua acusação, utilizou como exemplo os atos ofensivos contra o boneco Mahoma, que tinha a cabeça

destruída por fogos de artifício depois da reconquista do castelo pelo bando cristão.²¹⁴

Na região do Aragão acontecem os Dances, que são festas realizadas desde o medievo, onde os mouros têm um papel secundário. Fica mais clara, então, a dicotomia na luta entre as forças do bem (relacionadas aos cristãos) e as do mal (ao lado dos mouros), mas às vezes esse embate pode se dar entre outros antagonistas, como pastores e demônios. Ali, utiliza-se mais a denominação de turcos que mouros para os inimigos infiéis,²¹⁵ podendo também ser encontradas algumas referências à América, quando alguns infiéis ganham o título de cacique (Urgotti, 1996, p. 39).

Mário de Andrade transcreve uma descrição dessa festa:

El general turco, el Cristiano, el mayoral y el rabadán están encargados de la parte literaria, que es larga y comprende tres partes. Una esta destinada al resumen agrícola del año comentando la siembra, los fenómenos meteorológicos ocurridos durante el, el producto de la cosecha, los principales sucesos etc. Otra parte es la lucha entre moros y cristianos, motivadas una vez por exigir el moro el tributo de las cien doncellas, que se niega el Cristiano a pagar, y otra vez por cuestiones religiosas que dan lugar a la batalla naval de Lepanto, a pie firme [...] entre las tropas terrestres del general Cristiano, y las navales, que acaudillan nada más que Carlomagno, los Doce pares de Francia, Roldan y Oliveros. [...] En plena lucha interviene el Angel, que aconseja a los moros que se hagan cristianos, a lo que acceden con suma facilidad. La tercera parte literaria es un dialogo entre el mayoral y el rabadan, que no tiene más fin que hacer reír al público. Antes de principiar el Dance el mayoral, tras una invocación al Angel custodio, presenta a los danzantes, y al final da las gracias a las autoridades y al público y se despide. (Capmany, 1944 apud Andrade, 2002, p. 99-100)

²¹⁴ Ver “Contra nuestra...”, 15-dez., 2012.

²¹⁵ A conquista de Constantinopla pelos turco-otomanos, em 1453, torna urgente uma ação por parte da cristandade; principalmente porque os reinos de Itália e Grécia se encontravam vulneráveis a partir de então e, ao mesmo tempo, temia-se um apoio turco à causa granadina. O termo “turco” passa a ser designativo de um espaço imaginário semelhante àquele atribuído ao mouro.

Hoje e desde principalmente as invasões do Afeganistão e do Iraque, além do emblemático 11-de-setembro nova-iorquino, no caso árabe, podemos descrever a permanência de muitos estereótipos sobre o que seja o “Oriente” na informação recente. Disseminada principalmente pelos *media*, que colaboram para a constante reconfiguração do imaginário e das referências baseadas em critérios da cultura – como religião, moral e diversão, entre outros.

Antes do século XVIII, entretanto, o termo oriente era tradicionalmente utilizado para designar o Islã, os árabes ou os otomanos, sendo frequente usado para a conotação geral do distante e do exótico. Os orientalistas de então eram eruditos bíblicos, estudiosos das línguas semíticas, especialistas islâmicos ou sinólogos, responsáveis pela criação de um vocabulário, certo imaginário, de espécie retórica e figuras associadas ao Oriente que foram largamente absorvidos por seus sucessores. Posteriormente, o termo passa a abranger o Leste asiático como um todo. E foi a partir do neocolonialismo que o cunhado termo Oriente passou por uma metamorfose, deixando de ser apenas um discurso erudito para tornar-se integrante de uma instituição imperial e palco onde todo o Leste ficaria confinado, que reuniu figuras de representação tão emblemáticas quanto díspares:

a Esfinge, Cleópatra, o Éden, Tróia, Sodoma e Gomorra, Astartéia, Ísis e Osíris, Sabá, Babilônia, os Gênios, os Magos, Niníve, Prester John, Maomé e mais dezenas de cenários, em alguns casos apenas nomes, meio imaginados, meio conhecidos; monstros, diabos, heróis; terrores, prazeres, desejos. (Said, 2007, p. 102)

Contemporânea e frequentemente, encontramos o personagem oriental ou árabe revestido por características que geralmente remetem à imagem da “tenda e

tribo”: “a cavalgar camelos, com narizes aduncos, terroristas, venais, cuja riqueza imerecida é uma afronta à verdadeira civilização”. Porém, como nos aponta Said, essas características fazem parte de uma construção secular erudita (também presente no senso comum) denominada por ele de *Orientalismo* – um campo de estudo sistematizado a partir do século XVIII e baseado numa unidade geográfica, cultural, lingüística e étnica arbitrariamente chamada “Oriente”; onde o oriental é *contido* e *representado* por estruturas dominadoras. O Orientalismo, assim, designa um termo genérico empregado para descrever a perspectiva ocidental desse “Oriente” – a partir da gradual sistematização dessa disciplina específica pela qual o Oriente é abordado – e, paralelamente, designa também um conjunto de sonhos, imagens e vocabulários disponíveis no senso comum para abordar o que se encontra à Leste da linha divisória delimitada pelo próprio imaginário da referida disciplina.

Partindo de uma abordagem sempre ocidental de uma distinção geográfica básica (o mundo dividido em duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), o campo de ação do Orientalismo possuiria uma abrangência *acadêmica*: formado por quem ensina, escreve ou pesquisa, pelos produtores de doutrinas e teses sobre o Oriente e o oriental. Estender-se-ia ainda para um âmbito *geral*: um pensamento ancorado numa espécie de distinção ontológica e epistemológica entre o “Oriente” e o “Ocidente”; distinção essa que age como fundamento para “teorias, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, ‘mentalidade’, destino e assim por diante”. É também *temática*: na medida em que adota uma concepção essencialista dos países, das nações e dos povos do Oriente, expressa através de uma tipologia étnica, frequentemente transformada em racismo. E, além disso, estender-se-ia também por área de pesquisa e pensamento *histórico e material*: o final do século XVIII marca o momento em que o Orientalismo se estabelece como instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o; em suma, trata-se de uma ferramenta ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. E materialmente, essa autoridade se evidencia no imenso número de sociedades comerciais e eruditas, nas missões de exploração geográfica e tradução, na implantação de escolas, missões religiosas, escritórios consulares, fábricas e comunidades europeias no Oriente, durante o período da recolonização do Oitocentos.

Ainda para Said, O Orientalismo tem, então, certa característica diferente de um conhecimento em si, mas de uma

distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a *elaboração* de toda uma série de “interesses” que o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa *vontade* ou *intenção* de compreender, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestamente diferente [ou alternativo e novo]; é sobretudo um discurso produzido num intercâmbio desigual com vários tipos de poder [...] o poder político (com um regime imperial ou colonial), o poder intelectual (como as ciências dominantes, por exemplo, a lingüística ou a anatomia comparadas, ou qualquer uma das modernas ciências políticas), o poder cultural (como as ortodoxias e os cânones de gosto, textos, valores), o poder moral (como as idéias sobre o que “nós” fazemos e o que “eles” não podem fazer ou compreender como “nós” fazemos e compreendemos) [...] o Orientalismo é – e não apenas representa – uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual e, como tal, tem menos a ver com o Oriente do que com o “nosso” mundo. (Said, 2007, p. 40-41)

Como sistema de pensamento, a produção discursiva se pautava em características esquemáticas que explicavam o comportamento dos orientais atribuindo-lhes uma mentalidade, uma genealogia e uma atmosfera comuns que descartavam exceções e especificidades: o Oriente era imutável e absolutamente diferente do Ocidente, tornando-se uma espécie de “devaneio coletivo europeu”, ganhado contornos que vão além do que se conhecia empiricamente a seu respeito. As conclusões apreendidas em campo geralmente serviam apenas para provar a validade de “máximas abstratas inabaláveis” e de “verdades mofadas”.

Desenvolve-se uma relação basicamente textual, onde o Oriente se delineava a partir de um universo ancorado em livros e manuscritos que criaram uma espécie de “mitologia livre do Oriente”, um processo de representação que inter-relacionava uma geografia empírica e uma geografia imaginativa, esta desconhecida por parte do próprio oriental. E aqui, Said recupera a ideia de Bachelard, na “Poética do espaço”, em que o autor opõe os espaços objetivo e poético de uma casa. Para Bachelard, o interior de uma casa possui significados que vão além de seu uso objetivo, na medida em que é dotado de uma instância poética – em geral uma qualidade com um valor figurativo ou imaginário – que lhe atribui significado de intimidade, segredo, segurança, real ou imaginada, por obra das experiências vividas nesse espaço. Em paralelo, as áreas distantes e vazias passam pelo mesmo processo poético, convertendo-se também em significado. Para Said (2007, p. 92), ainda, esse processo pode também ser

observado em relação ao tempo, em que as percepções e associações de períodos como “há muito tempo” ou “o início” ou “no final dos tempos” também são frequentemente poéticas, ou seja, inventadas.

Orientalismo é, portanto, a instituição de um discurso por meio do qual a cultura europeia maneja e produziu o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente: “o oriental é descrito como algo que se julga (como num tribunal), algo que se estuda e se descreve (como num currículo), algo que se disciplina (como numa escola ou prisão), algo que se ilustra (como num manual de zoologia)” (Said, 2007, p. 73) O Oriente e o oriental tornam-se alvo de um *confinamento discursivo* que, na maioria das vezes, não considera as fontes orientais para verificação e correção, utilizando apenas outras obras orientalistas. O Oriente e tudo que há ali, “por ser inferior”, é algo que necessita de um estudo corretivo e o orientalista faz o Oriente falar, descreve o Oriente, esclarece seus mistérios. Assim, o Oriente e os orientais, enquanto objetos de estudo, possuem uma alteridade de caráter essencialista, que constitui a base comum de todos os seres considerados:

essa essência é tanto “histórica”, pois remonta à aurora da história, como fundamentalmente “a-histórica”, pois transfixa o ser, o “objeto” de estudo, dentro de sua especificidade inalienável e não evolutiva, em vez de defini-lo como todos os outros seres, estados, nações, povos e culturas – como um produto, uma resultante das forças que operam no campo da evolução histórica. (Said, 2007, p. 146)

Dessa maneira, observa-se a construção de uma tipologia do oriental, que o transforma em um objeto passivo, não autônomo, não soberano em relação a si mesmo, alienado filosoficamente, diferente de si em relação a si mesmo, proposto, compreendido, definido e representado por outros. Parte-se do pressuposto básico de que há ocidentais e há orientais: os primeiros dominam e os outros devem ser dominados. Said (2007, p. 73) afirma que nesse pensamento “O oriental é irracional, depravado, infantil, ‘diferente’; o europeu é racional, virtuoso, maduro, ‘normal’.” É essa dicotomia que vai fundamentar a ocupação de terras, o controle de assuntos internos e a dominação da vida e dos tesouros da região; sob a explicação (semelhante à religiosa ou mitológica) de que as coisas “são dessa maneira porque são”, sem chances de resposta aos orientais.

Essa divisão básica que opõe Oriente e Ocidente, como dissemos, é acima de tudo imaginativa, e entra em acordo com a perspectiva de Bachelard. Uma geografia imaginativa que legitima um vocabulário, um universo de discurso representativo peculiar à discussão e à compreensão do Islã e do Oriente; que diferencia o espaço familiar – o “nosso” – do não familiar – “o deles”: aquela terra bárbara, para além do mundo conhecido –, dramatizando essa distância-diferença e, paralelamente, intensificando a percepção de si mesmo. Isso porque a diferença é sempre pensada a partir da semelhança: “o Oriente e o oriental, o árabe, o islâmico, o indiano, o chinês ou o que quer que fosse, tornam-se pseudo-encarnações repetitivas de um grande original (Cristo, a Europa, o Ocidente) que deviam estar imitando” (Said, 2007, p. 102). A imagem do Oriente, dessa maneira, oscila através da alteridade entre o distante, o ameaçador e as figuras que são relativamente familiares; entre o desprezo pelo que é familiar e os estremecimentos de prazer – ou de medo – diante da novidade, do estranho. Posso dizer que um dos exemplos mais evidentes encontra-se na figura de Maomé: familiar, porque teoricamente pretendeu ser como o Jesus que conhecemos, e estranho, porque, embora em alguns aspectos “semelhante” a Jesus, ele não é como Jesus afinal; e ainda é um oriental.

Nos últimos anos, no entanto, observamos uma gradual reversão dessa perspectiva de pensamento, em que o tema da *diferença* se delineia com outros contornos. Com o desenvolvimento dos Estudos Culturais, percebe-se uma maior atenção de escuta do “outro” que não pode mais ser pensado a partir de uma identidade fechada e essencializada; legitimando a abertura de lugares de enunciação para grupos até então excluídos ou reprimidos historicamente, à margem dos discursos canônicos eurocêtricos. O debate acerca do multiculturalismo – trazendo à tona as questões das minorias, de raça, gênero, sexualidade e etnia, por exemplo – torna fundamental a distinção entre diversidade e diferença: a primeira, em conexão com a idéia de síntese da miscigenação e o exotismo e a segunda, ligada ao hibridismo cultural, ou seja, a combinação de elementos culturais heterogêneos. Para Bhabha (1998, p. 63): “A diversidade cultural é um objeto epistemológico – enquanto a diferença cultural é o processo da *enunciação* da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural”. A diferença, como alternativa para a abertura ao diálogo, atua na percepção da existência múltipla de

identidades legítimas, estratégicas na construção de representações plurais, ferramentas disponíveis para a enunciação do complexo, do diferente, do outro.

Isso porque a identidade é um conceito ligado a processos de representação específicos e, por isso, não pode ser tomada como um dado prévio, fixo, estável, coerente e homogêneo. O multiculturalismo nos coloca diante de identificações que interagem, das multiplicidades desconcertantes e cambiantes de identidades possíveis, sempre em processo e sempre inconclusas.

É possível estabelecer aqui uma aproximação entre essas infinitas identidades possíveis com o princípio de elasticidade presente no livro *Mil e uma noites*, de autoria desconhecida, obra de gerações de homens. Para Borges, a palavra “mil” já é, por si, quase um sinônimo de infinito: “Falar em mil noites é falar em infinitas noites – muitas e inumeráveis noites. Dizer ‘mil e uma noites’ é acrescentar uma além do infinito” (Borges, 1987, p. 75).

Sabemos que o povo árabe é heterogêneo e proveniente, principalmente, do Oriente Médio e da África setentrional. Porém, a existência acentuadamente exposta por Said, do *Orientalismo*, e a consciência de quanto são imaginários os conceitos e os fatores de sua própria determinação: políticos – localização em um país membro da Liga Árabe (ou, de maneira geral, do mundo árabe); linguísticos – língua materna árabe; e genealógicos – ascendência que vai até os habitantes originais da Península Arábica.

Entendemos que esse povo pode ser formado, também por judeus, cristãos e, em sua maioria, por muçulmanos seguidores do Islã. As festas por mim estudadas frequentemente o denominam como mouro ou turco; e essa denominação será respeitada no decorrer do texto aqui desenvolvido, mas sabendo que esses termos vieram trazidos pelos europeus. A partir desse momento, os que aqui são chamados mouros atravessaram o Atlântico no imaginário desses colonizadores e, então, começou um rico processo que os conserva e ressignifica até a atualidade. Os mouros brasileiros carregam referentes culturais e históricos que aqui já chegaram virtualizados, agenciando novos significados para os fatos históricos que, então, vão-se atualizando. Dessa maneira, mais que celebrar sentimentos raciais e xenófobos, a ritualização da dicotomia entre cristãos e mouros reinventa e renova a identidade de seus participantes, que, através da ludicidade do ato festivo, reelaboram também o fluxo do tempo linear.

7

Em campo

7.1

Carlos do Barão

Em Cururupu, Pai Carlos nos recebeu sem falar muito e nos levou até seu quarto de consulta: um quarto pequeno, de cortinas finas e claras sobre as quatro paredes, que balançavam com a entrada do vento pela pequenina janela do lado direito. Havia uma mesa, no centro do quarto, onde ficavam seus búzios, que eram guardados enrolados numa toalha. Ele sentou ao lado da mesa e nos convidou para sentar em duas cadeiras posicionadas em frente. Parecia uma consulta ao oráculo. Uma vela restava acesa no chão. A negociação da “entrevista” foi difícil, pois ele logo me interrogou para saber de que lugar eu falava e o que eu pensava sobre o que queria pesquisar. Por sentir a tensão inicial, evitei pedir para fazer uma gravação, pois achei que isso poderia prejudicar a conversa.

O diálogo com Pai Carlos, em primeiro lugar, começou por deslocar o lugar tradicional do “pesquisador”, tirando-lhe a fixidez. A cada momento, ora eu, ora ele ocupávamos o lugar de sujeito questionador do processo. Em vários momentos ele procurou obter de mim os dados que organizavam o meu discurso para, então, trabalhar criticamente as minhas referências. Queria saber como eu pensava, para, logo em seguida, mostrar um caminho outro para a reflexão sobre essas mesmas referências, pelas quais ele possuía um trânsito infinitamente maior que o meu. Começou me perguntando sobre o meu percurso de pensamento. Disse a ele, de forma resumida e simplificada, que gostaria de saber mais sobre os mitos que envolviam a família da Turquia na Mina. Foi então que questionou meus argumentos ao falar em mitos.

Para ele, tomar a história dos Encantados como mito acabaria por situá-los no mesmo lugar esvaziado em que outros seres da mitologia brasileira se encontravam atualmente, a exemplo do saci,²¹⁶ frequentemente estudado nas escolas infantis como um ser folclórico e banalizado. Esse trâmite me fez refletir sob uma nova ótica, levando-me a pensar a partir de outros parâmetros as questões éticas e filosóficas de uma pesquisa como a minha. Foi somente a partir do momento em que expus a minha situação religiosa que a conversa engrenou.

Pai Carlos então falou que a família dos Turcos é muito grande, e que existem membros mais ligados à realeza e outros ligados às matas. Esses da realeza estão conectados ao espaço do mar e os da mata, ao espaço que os denomina. Geralmente são quentes, animados e brigões, apesar de, como no nosso mundo, existirem turcos de todos os jeitos, uns até introspectivos. São relacionados ao orixá Xangô, à justiça, e são acionados nos casos ligados à necessidade de vencimento de demandas espirituais.

Para pai Carlos, a relação entre as entidades e as histórias carolíneas (primeiro fio condutor da minha pesquisa, relação operada por alguns pesquisadores, tendo Mundicarmo Ferretti como principal) enfraqueceria a potência e a força das entidades. Porém, até então, foi pelas mãos de Mundicarmo Ferretti que pude conhecer mais profundamente o universo dos Turcos encantados, seu estudo na área é um instrumento fundamental de descrição e análise dos mesmos. Não à toa, também ela foi a primeira pessoa que encontrei no Maranhão, já em viagem de pesquisa, para uma ótima e elucidativa conversa. Entretanto, a afirmativa enfática de Pai Carlos fez com que a estratégia que até então estava sendo traçada passasse a ser questionada também no interior da pesquisa.

Para pai Carlos, essa relação entre narrativas é uma proposta reducionista e simplificadora. Apesar de essas relações serem apontadas inclusive pelas próprias

²¹⁶ O saci (ou saci-pererê, saci-cererê, matimpererê, matita perê, saci-saçuá e saci-trique) é personagem bastante conhecido na cultura brasileira, frequentemente representado como negro e jovem (às vezes, criança) de uma só perna, que carrega uma carapuça ou gorro vermelho guardadora de poderes mágicos. Considerado brincalhão que se diverte com os animais e pessoas, fazendo pequenas travessuras e criando dificuldades domésticas, assustando viajantes noturnos com seus assovios, trançando os cabelos dos animais, depois de deixá-los cansados com correrias; atrapalhando o trabalho das cozinheiras, fazendo-as queimar as comidas ou, ainda, colocando sal nos recipientes de açúcar e vice-versa. Também faz os viajantes se perderem nas estradas. Cf. Wikipédia, verbete “Saci”, acessado em 20-dez., 2012.

entidades em transe mediúnico, para pai Carlos, essas associações são produzidas pela necessidade da intelectualidade de buscar um sentido epistemológico para seus objetos de estudo, que periga por desmistificar, através de uma relação simplista entre personagens e entidades, algo que possui muitas nuances – tão complexas quanto misteriosas – e que isso apenas contribui para a perda da força e da potência dos Encantados.

Ainda no rumo da conversa com pai Carlos do Barão, ao perguntar a ele como os turcos chegaram ao Brasil, recebi como resposta “cada um tem a sua versão”, abrindo o espaço para a articulação de fragmentos múltiplos. Ele mencionou as versões de Euclides Menezes Ferreira e de Jorge Itaci de Oliveira, divulgadas por Ferretti, demonstrando, mais uma vez, ter conhecimento e articulação acerca dos estudos da antropóloga. Assim, Euclides, Jorge, Pai Carlos: cada um tem sua versão, isso não importa. Pai Carlos se coloca contra a busca de origens do mito, pois defende que essas entidades ou energias estão e sempre estiveram em transformação e adaptação para melhor se comunicarem com os adeptos. Seriam, então, características fundamentais dos Encantados a mudança constante ou a transformação pela busca de um diálogo permanente com os “vivos” que os encarnam.

Esse imenso caldo de relações culturais está potencialmente representado pela Mina exemplificada na passagem de Ferretti, adiante descrita:

[...] quando se fala de “caboclo” nas casas de Mina maranhense não se está, necessariamente, falando de “índio” ou de tipos populares nacionais [...] Na casa Fanti-Ashanti, embora eles se apresentem frequentemente como brasileiros, são muitas vezes turcos e não raramente franceses, egípcios, portugueses e mesmo africanos. Só um pequeno número deles poderia se enquadrar na categoria de brasileiros “natos”. (Ferretti, 1985, p. 53)

Carlos do Barão, durante nossa conversa, lembrou um episódio ocorrido num dos encontros afro-brasileiros nacionais de que participou, onde uma mãe de santo de condomblé mencionou que na Mina “se baixava de tudo”. Para Pai Carlos o terreiro, e a própria Mina, são lugares de acolhimento, interação e reelaboração das relações entre povos massacrados pela cultura dominante (ciganos, negros, índios e turcos, entre todos os ditos hereges). A enunciação é, então, frequentemente adaptada para que o encantado possa se fazer entender, ou seja, há um processo de mudança constante, que torna o espaço religioso capaz de

promover uma interação que permite o diálogo entre diversos, incluindo e fazendo falar, inclusive, alguns processos da natureza física e energética, que ganham novo sentido nesse diálogo.

Assim, apesar das inúmeras semelhanças dos personagens estrangeiros com a narrativa da Encantaria, não é conhecido que no período histórico correspondente europeu, o mouro realmente tenha travado contato direto com os povos indígenas. Porém, através dessa capacidade de transmutação e diálogo, pôde ele garantir certo protagonismo e a perpetuação no imaginário, tornando-se o estrangeiro escolhido pelo nativo, aquele que se une aos “povos da terra” em sua *apresentação* na guma (semelhante a terreiro), ao contrário de encantados europeus, que permaneceram mantendo sua característica nobre e, por isso, distanciada.

O mistério e o segredo, outros temas de discussão, seriam ferramentas fundamentais, ou mesmo bases filosóficas e epistemológicas de qualquer pensamento meu que cerca as entidades encantadas, pois considero que o segredo mantenha a potência do “encante”. Explico: é que refletindo sobre essa questão do segredo, me deparei no final da viagem com um “cofo do segredo” (ver Figura 2), apresentado por Jandir Gonçalves, inacreditável interlocutor que conheci em São Luís através da pesquisadora Maria Mazzillo. Jandir é diretor da Casa de Nhozinho,²¹⁷ onde reúne peças que exemplificam as inúmeras técnicas de produção da cultura material cotidiana do maranhense, o artesanato, e que ali são consideradas arte (o que realmente são).

Numa conversa sobre os rumos da minha pesquisa e sobre outras e inúmeras histórias, Jandir me mostrou o tal cofo, em tamanho reduzido, e me presenteou com o livro *Cofos: tramas e segredos* cuja pesquisa e texto são de sua autoria, de Weeslem Lima e Wilmara Figueiredo. Segundo a descrição do livro, o cofo do segredo é um

Exemplar totalmente lacrado, encontrado em vários formatos e tamanhos; assim chamado porque serve para esconder objetos no seu interior. Usado para “presentear”, pode vir com muitas surpresas boas ou desagradáveis. Ainda é muito usado em leilões de festejo de santo nas cidades do interior do Maranhão. (Gonçalves, Lima e Figueiredo, 2009, p. 107)

²¹⁷ Cujo nome homenageia o artesão maranhense Antônio Bruno Nogueira, que se destacou pela confecção de rodas de boi feitas de buriti.

Esse exemplar totalmente lacrado, feito de diversos tipos de palhas de palmeiras nativas, ao ser tecido e emaranhado, ganha uma forma triangular tridimensional. E fica totalmente fechado.



Figura 2. O cofo, no Maranhão, é cestaria de natureza utilitária, confeccionada manualmente com as folhas de palmeiras nativas; no dia-a-dia é um instrumento já “tradicional” e mesmo indispensável.

A ideia do cofo pode ser sentida pela própria entrevista que Jandir fez com os artesãos do tal cofo:

Jandir: “O que coloca dentro, por que se chama ele de segredo?”

Domingos: “Se chama de segredo, porque se eu botar um ovo dentro... Aí Jandir não vai saber que tem um ovo dentro. Só vê que tem algo balançando dentro, mas não sabe o que é que tem. E se eu botar dez centavos, pois também ele fica preso dentro.

Ana: “É porque é todo fechadinho.

Domingos: “Só na hora de abrir, esbandalha ele pra poder tirar o que tá dentro. Por isso é cofo de segredo. Pode colocar uma carta, um bilhete... o que o caboclo desejar colocar, coloca dentro. (Gonçalves, Lima e Figueiredo, 2009, p. 54)

A estética do cofo, esse triângulo perfeito, sem base nem topo, sem começo nem fim, com uma surpresa dentro, é “esbandalhada” pela curiosidade. Ou se mantém o artefato e se vive no mistério, ou se descobre a surpresa e se perde o objeto estético. Não é possível ter os dois. Traça-se, então, um paralelo entre o princípio desse artefato e o mistério que atua no “encante” da Encantaria. É o mistério a chave fundamental que garante a potência de mutação dos encantados. Sem o segredo e o mistério, os encantados talvez se congelassem numa única forma-estética e se perdessem todas as outras possibilidades de materialização e

enunciação. Foi o segredo que garantiu a permanência dos encantados, sob inúmeras formas possíveis.

De uma maneira ou de outra, mas já interpretando o conjunto de enunciações presentes no diálogo com pai Carlos de Barão, o que ele propõe é nada menos que a volta à experiência direta como caminho para a construção do saber, devido a sua recusa em atribuir significados fixos aos símbolos encantados. Ele, inclusive, teria condições de fixar suas observações em termos intelectuais, mas não o faz. Portanto, o sacerdote atribui valor ao conhecimento que se constitui das percepções e afetos de cada um, em experiência singular. Para ele, a intuição é uma ferramenta poderosa, pois permite guiar-se pelo que se está experimentando, ao invés de satisfazer-se apenas com o entendimento codificado ou analítico.

A forma que os encantados adquirem tem a ver com essa necessidade do diálogo incessante, que, por isso mesmo, de maneira nenhuma os delimita. Conviver tranquilamente com o mistério que os cerca faz parte do jogo do encante. Isso é tão arraigado e tão sério que a própria Casa das Minas, tradicionalíssima em São Luis, está correndo o risco de se extinguir porque suas dirigentes, todas idosas, decidiram não fazer a transmissão dos saberes a menos que a pessoa certa se apresente. Caso contrário, é o saber que cairá no esquecimento: a Mina acaba, o segredo permanece intocado.

Assim como a curiosidade, o mistério sem solução faz parte do cotidiano, mas um não anula o outro. Esse jogo entre o esconder e o revelar é uma proposta distinta daquela encontrada pela racionalidade ocidental, onde é preciso dissecar um problema até que se apresente a sua solução, como no caso da Esfinge agambiana. Definir uma forma única e tentar adaptar o encantado ali, para depois adicionar a essa forma um rótulo é bem a tarefa de delimitação do objeto do conhecimento *oficial*.

Como vimos, são muitas as versões da chegada do rei turco ao Brasil. Maneco a relaciona diretamente com a vinda de D. Sebastião, de quem seria parente. Diz também que os turcos vieram das matas, enquanto D. Sebastião veio do mar. Rosário Santos e Francelino Shapanan concordam que o rei turco procurava por suas filhas, postas num barco para fugir dos conflitos orientais, que viria a naufragar na costa brasileira. Mais uma vez, aparece a questão da adoção das princesas pelo rei português. Essa é uma versão parecida à de Luiz Tayandô,

na qual há a guerra com os cristãos, incluindo detalhes de Cruzada, como datas, nomes, número de combatentes e lugares especificados. Ali, as princesas Mariana, Jarina e Erundina ficam à deriva, perdidas por cerca de quatrocentos anos, num tipo de limbo que se abre em portal místico no rio Amazonas, onde são aceitas pela índia tapuia-pororoca (que protege a entrada da encantaria amazonense) e adotadas pelo Caboclo Velho. Esse mesmo personagem irá aparecer na versão de Euclides narrada à Mundicarmo Ferretti, em que o Caboclo Velho torna-se ancestral adotivo não só das filhas, mas do próprio rei turco e de seus descendentes, já nascidos no Brasil.

Aqui, os turcos-mouros mantiveram algumas semelhanças com seus referentes ibéricos, com características adaptadas e modificadas de acordo com cada realidade particular e, sobretudo, desenvolveram características próprias. Apresentamos algumas delas no decorrer do texto, através da análise de narrativas provenientes de membros da Mina, coletadas em campo ou mediadas pelo estudo de outros pesquisadores. Foi necessária também uma rápida abordagem de alguns referentes históricos e de textos teóricos, complementares do tema, com o objetivo de contextualizar e complexificar algumas questões que envolvem a discussão acerca das manifestações míticas dos mouros-turcos encantados. Esse exercício torna-se necessário, pois percebemos a manutenção de alguns estereótipos historicamente construídos pela visão desse *outro*²¹⁸ que, de alguma maneira, fazem parte da circularidade e da transculturação narrativa. O processo provocou,

²¹⁸ A manutenção de alguns desses estereótipos é visível, por exemplo, nas recentes questões palestinas e na repercussão do filme amador *Innocence of Muslims*, de produção norte-americana, que retrata a vida do profeta Maomé, demonstrando, ao mesmo tempo, desrespeito com a cultura muçulmana e insubmissão, em forma de manifestações por todo mundo, contra essa condição desrespeitosa. O filme retrata o islã como uma religião de violência e ódio e o profeta Maomé como um homem tolo, mas com sede de poder. A simples figuração do profeta já vai contra os ensinamentos islâmicos. Além disso, ele é mostrado em posições sexuais com a sua mulher e com outras mulheres, numa sátira à poligamia, sancionando o abuso de crianças e, em determinado momento, o personagem do filme revela ser homossexual. Outros personagens recitam versos supostamente retirados do Corão, mas claramente inventados, falando de matar e extorquir pessoas. Em 2006, foram divulgadas charges provocativas em Paris, na revista satírica *Charlie Hebdo*, fato que suscitou polêmica, pois as imagens do profeta eram preconceituosas e, em uma delas, foi retratado nu. No Brasil, o preconceito contra o índio é evidenciado na questão recente dos guarani-kaiová, onde há manutenção de estereótipos históricos como “índio não gosta de trabalhar” ou “índio bom é índio morto”, publicados, inclusive, por um jornalista, Walter Navarro, colunista do jornal *O Tempo*. Segundo ele: “Como diriam o Marechal Rondon e os irmãos Villas Boas “Índio bom é índio morto”, “Matar se preciso for, morrer nunca!”, “E chamar índio de preguiçoso é preconceito, ignorância histórica. Índio é correligionário do ócio criativo... ..Ou simplesmente do ócio, pronto”. Disponível em <http://qbrandotabus.wordpress.com/2012/11/13/caso-guarani-kaiova-indio-bom-e-indio-morto-diz-colunista-do-jornal-o-tempo>.

também, inúmeras vezes, deslizamentos de sentido no universo do subalterno, indo do mouro ao índio e ao negro, e voltando. Estruturalmente, a ênfase depreciativa do paganismo, da prática da poligamia e da sensualidade exótica feminina, são os exemplos presentes em narrativas eruditas que estão presentes também nos relatos de membros da Mina, só que com ênfase, abordagem e características outras, que variam no tempo e no espaço. A associação entre o personagem e o ambiente de embate e insubordinação também parece ter se mantido, transformando-se, porém, conforme a luta, que também se modificou. Hoje o conflito do mouro-turco, na Mina é, sobretudo, astral, na medida em que são acionados para vencerem demandas espirituais. Isso fica evidente na fala de Maneco (ver 9.1, entrevista): “vem cá um mineiro de fora, eles já ficam e já fica prevenido, porque em ponto de guerra e aí a gente já sabe”.

Além disso, apesar da integração de diversas matrizes religiosas, muitos dos relatos sugerem também que a conversão, a partir do batismo, não foi suficiente para acabar com as inimizades seculares contra os cristãos, sendo, porém, de alguma forma, atenuadas pelas relações de parentesco interculturais. Dessa maneira, o que movimenta o embate ritual entre mouros e cristãos não é mais a celebração de uma reconquista territorial mítica (como ainda o é, de certa maneira, na Península Ibérica) e, como vimos, a divergência religiosa tampouco a justifica. O próprio espaço de manifestação das entidades turcas já impõe um contrassenso no interior dessa aproximação.

É preciso pensar também na questão do “encantar-se” como um entre-lugar, onde a transfiguração do encante é capaz de vencer a morte física e determinar a manutenção fantasmática do personagem, ao mesmo tempo, na natureza e no ritual do terreiro. Essa imortalidade é garantida, atualizada e materializada pelo transe e pela metamorfose corpórea, cujos espaços e os corpos passam a impregnar-se e a manifestar uma espécie de polifonia. A própria manifestação de cada encantado em particular é distinta, na medida em que o corpo de quem o recebe já é uma particularidade que impõe a diferença irremediável na aparição do personagem. Os lugares e as circunstâncias em que “habitam” propriamente ao se encantar, representam em si mesmos a alteridade subjacente aos mouros-turcos míticos, contribuindo para o aprofundamento do paradigma do personagem como o “outro”, o estranho, o diferente, ainda que também familiar.

Para Correia (2005, p. 153), segundo quem “[...] a convivência com os mouros, os seus segredos, os seus tesouros, é desde sempre uma utopia”. Porém, diferente de Trás-os-Montes, nossos encantados, por serem ritualizados na guma, talvez tenham uma maior proximidade e interação com o mundo “real”, dele fazendo parte e com ele interagindo constantemente, numa relação que se dá distante de um “mal demoníaco”. Dessa maneira, os encantados brasileiros mantêm uma dupla natureza, que é ao mesmo tempo fantasmática e material, quer seja no rito, quer seja nos elementos da natureza em que estão transformados. São também parte integrante da vida e da constituição identitária daqueles que neles acreditam, como observamos na Ilha dos Lençóis. Ali, essa construção identitária da comunidade está intimamente ligada à Encantaria e aos encantados, num patrimônio que é construído por formas de representação simbólica – que se expressam nos mitos fundadores da ilha e de sua sociedade – provenientes dessa interação constante entre o mundo real e o sobrenatural. Interação que influencia muitos aspectos da vida cotidiana: os saberes e fazeres, e sobretudo, o *ethos* dos habitantes da ilha, que se consideram descendentes de D. Sebastião (sobretudo os albinos) já que o mesmo é considerado o “dono do lugar”.

Pode-se dizer que, em grande parte, a permanência dos personagens orientais nos casos estudados se deve, também, a essa solidariedade, que vai se diferenciando com o passar do tempo, mas que, de alguma maneira, continua fazendo sentido para quem a perpetua. A solidariedade entre real e sobrenatural se estende, como vimos, para a linha dos turcos que se integra a encantados de diferentes procedências, todos unidos pelo termo *caboclo*, que designa entidades de prestígio ritual menor.

Os que geralmente são descritos como quentes, animados, brigões, os turcos que existem de todos os jeitos, como no nosso mundo, que são até introspectivos, como elucidou Carlos do Barão, variam. Em outros depoimentos, observamos que muitos turcos são descritos como beberrões, festeiros etc., fato que contrasta com a imagem do muçulmano referente, impedido de consumir bebida alcoólica por preceitos religiosos e, ainda, com a imagem de guerreiro valoroso da literatura maurofílica peninsular. Um exemplo seria a própria cabocla Mariana, uma das três princesas, filha do rei da Turquia, que na Mina tem uma sensualidade que extrapola os limites românticos do exotismo oriental, e é manifestada muitas vezes com imagem mais próxima a uma entidade como a pombagira da Umbanda,

pois bebe, fuma, levanta a saia, xinga etc. No caso de Fátima, foi necessário que o sacerdote a afastasse, pois esses modos grosseiros não condiziam com a idade da manifestante.

Foi por essa característica integradora que até Seu Turquia teria abandonado sua linhagem de realeza e passado a integrar a família dos caboclos, pois teria gostado da festa que presenciou ao aportar no Brasil, o que contrastava com as “boas maneiras” europeias. Percebemos, então, que apesar dos inúmeros desdobramentos e das múltiplas faces, o mouro continua, de certa maneira, ainda hoje, mantendo também um traço de sua condição de *outridade*²¹⁹ insubordinada e provocadora. Unindo-se à família dos caboclos, na narrativa mitológica, acaba associado às camadas periféricas do panteão de entidades. Essa talvez seja uma boa metáfora para exemplificar a capacidade do personagem de se desdobrar, adaptar-se e até se tornar protagonista das narrativas em que está presente.

Seguindo o raciocínio de pai Carlos do Barão, de que a família dos Turcos é muito grande e de que essas mudanças constantes, essas transformações, teriam por objetivo a busca de um diálogo permanente com os “vivos” que os encarnam e perpetuam; entendemos que as distintas formas que os encantados adquirem, teriam a ver com essa necessidade do incessante e, por isso, a mutabilidade é fator que os acompanha no tempo e no espaço. Conviver tranquilamente com o mistério que os cerca também é característica do processo do encante e isso também evitaria a fixidez formal, responsável pelo desaparecimento de muitas tradições. Assim, a introdução do elemento mouro, além de complexificar o modelo da chamada mescla cultural brasileira, vem também deslocar alguns princípios epistemológicos oficiais do centro; porque os construtores das fabulações sobre essas personagens e suas alianças – os narradores performáticos – não se conformam com as classificações baseadas nos pressupostos que lhes são atribuídos de fora (que se supõem verdadeiros e autossuficientes). Eles constroem personagens-sujeitos da sua interpretação – em diferentes contextos e narrativas – e historicamente se colocam fora do lugar de subalterno (cf. Spivak, 23-out., 2010).

²¹⁹ Mesmo após algumas tentativas de assimilação e conformação de seus impulsos revolucionários, como observamos pelo batismo.

A elaboração de características das entidades encantadas atua no desdobramento de identidades individuais e coletivas, a partir de uma pluralidade de vozes. Dessa maneira, falar do personagem turco-mouro também é falar de si.

7.2

Zé Rolinha

“Meu comandante, meu comandante/ Até o porto para nós desembarcar.// Meu comandante, mande/ Atracar.”

— Entendeu? “até o porto para desembarcar, meu comandante, mande atracar” está aí o porto, para nós desembarcar. Eu sou o comandante, eu mandei atracar.

Então, é atracar o barco. O piloto vai até o porto, para a gente saltar em terra.

“Ó, meu comandante,/ ó, meu mar e guerra.”

— São duas versões diferentes, certo?

Dentro da origem da brincadeira.

“Está aí o porto,/ está aí o porto”

— Quer dizer, ele tá dizendo que já disse que era aquele mesmo.

“Para nós saltar em terra.// Eu sou o comandante, eu sou o mar de guerra.”

— Zé Rolinha, entrevista II.

7.2.1

O contexto

O estado de Sergipe é o menor em extensão territorial no Brasil. Nele se localiza a cidade de Laranjeiras, situada na Zona litorânea de Sergipe, distante mais ou menos 18 km da capital, Aracaju. A região é seca, mas coberta de morros e de vegetação litorânea,²²⁰ de coqueiros e plantas rasteiras, entrecortados por

²²⁰ No passado existiam florestas (de Mata Atlântica) que foram destruídas para a ocupação urbana, agropecuária e pela extração madeireira.

imensas plantações de cana, que abastecem as usinas²²¹ e indústrias de combustível da região. São inúmeros os rios que abastecem o estado,²²² sendo o mais famoso o São Francisco e, em particular, o rio Cotinguiba, que cruza a cidade, desembocando no rio Sergipe, que se estende até o mar. Assim, é a atividade da pesca que garante a subsistência de inúmeras famílias.²²³ Desde que os primeiros colonos chegaram à região, começaram a se fixar às margens desse rio, onde foi construído um pequeno porto, que viria a ser parada obrigatória no intenso comércio fluvial da região, incluindo o de escravos, mão de obra para os engenhos e usinas que ali se fixaram. Laranjeiras já foi uma das mais importantes cidades sergipanas, palco da invasão holandesa durante a União Ibérica, recebeu a visita de D. Pedro II, teve duas grandes revoltas urbanas de escravos negros e mulatos livres, em 1835 e 1837; e tem como um de seus filhos mais ilustres Sílvia Romero.

A cidade não tem prédios, pois quase toda ela é tombada, com um centro marcado pelo seu casario e igrejas coloniais,²²⁴ entrecruzados pelas ruas de pedrasabão. Hoje, ela é considerada uma cidade dormitório, devido a uma extensa migração pendular. Existe no lugar um *campus* da Universidade Federal de Sergipe (UFS),²²⁵ fundado em 2009, que mantém o Programa Monumenta, vinculado ao Iphan, responsável por restaurar parte do seu conjunto arquitetônico. A universidade também passou a garantir um novo panorama para o perfil da cidade, cuja economia se baseia, prioritariamente, no cultivo da cana-de-açúcar, nos empregos da Prefeitura e num reduzido comércio, fazendo com que sua população busque trabalho fora, principalmente em Aracaju.

Laranjeiras é tida também como uma cidade patrimônio, não apenas pelos monumentos históricos preservados, mas pela profusão de manifestações populares que ali existem: são grupos de Cacumbi, Reisado, samba de coco,

²²¹ Como a Usina São José do Pinheiro, a Usina Sergipe e a Usina Varzinha.

²²² Entretanto, existem outros que são de suma importância para o seu povo, como os rios Piauí, Sergipe, Vaza-Barris, Real e Japaratuba.

²²³ Como a de Zé Rolinha, que também é pescador.

²²⁴ O Centro Histórico de Laranjeiras, que abrange 500 imóveis, foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em 1996. A estrutura urbana da cidade está razoavelmente preservada em seu traçado original, resultado de um padrão de colonização portuguesa. Ver mais em <http://www.monumenta.gov.br/site/?p=96>, acessado em 14-nov., 2012.

²²⁵ O *campus* abriga cinco cursos: Arqueologia, Arquitetura e Urbanismo, Dança, Museologia e Teatro.

Taieiras, Dança de São Gonçalo, Lambe Sujo e Caboclinho, além da Chegança. Esses grupos são provenientes, em grande parte, de grupos remanescentes dos antigos quilombos da região. Lá, as manifestações populares são realizadas pelas classes populares, com alguma subvenção, mas também com muito esforço dos grupos. A tradição cultural forte e a consciência da preservação desse patrimônio são descritos por Zé Rolinha:²²⁶

Então, dentro desses costumes que a gente temos aqui, na nossa cultura popular, esses grupos são antiquíssimos aqui da nossa cidade, então vem dentro desses anos todos, a gente passando de geração em geração, de um pra outro, a história, e continuar, dentro da sua própria origem, né? Dentro dos ritos, dos mitos e até das lendas, como ela é. Não se pode mudar nenhum ponto. Tem que ser dessa forma, que aí é que é a cultura popular, dentro das suas origens, né? É o que é a cultura popular. Isso não pode ser mudado nunca. Então é isso aí o significado que a senhora veio atrás. [...] é difícil encontrar (em outras Cheganças) esse fundamento completo, da Chegança Almirante Tamandaré de Laranjeiras, com seus personagens de origem, mostrando as suas metas, direitinho, dentro da história, é difícil a senhora encontrar. (9.1, entrevista I)

7.2.2

A primeira viagem

O caso é que eu não sabia de tudo isso até a minha primeira visita à cidade, que se deu de forma inusitada. Buscando na internet informações sobre as Cheganças, fiz dois importantes contatos: o primeiro, Luis Antônio Barreto, diretor do Instituto Tobias Barreto, conheci através de alguns textos sobre o tema e trocamos correspondência eletrônica. O segundo, Enoque Araújo, então Secretário de Cultura da cidade de Lagarto, me relatou que logo haveria uma festa na cidade, prontificando-se a ajudar na pesquisa. Como ali é o berço da Dança do

²²⁶ Foram realizadas três entrevistas com o Mestre Zé Rolinha. A primeira (I), em agosto de 2010, minha primeira viagem a Sergipe, quando nos conhecemos e Zé ainda estava um tanto desconfiado de minhas intenções. Eu ainda não tinha visto a apresentação da Chegança liderada por ele. Essa entrevista foi de meia hora, e o entrevistado recebeu um cachê por ela. A segunda (II) aconteceu em janeiro de 2011, após o Encontro Cultural, quando acompanhei a apresentação da Chegança e nossos laços se estreitaram. A terceira (III) em maio de 2012, por ocasião de sua viagem à Espanha, quando estabelecemos uma parceria de trabalho. Além das entrevistas, a análise conta também com as conversas informais que tivemos durante nossos encontros. A distinção entre as entrevistas será encontrada ao final dos fragmentos citados, através das numerações I, II, III. Os trechos das “embaixadas” utilizados foram transcritos de uma gravação da apresentação, feita na segunda viagem, e complementados pelas três entrevistas.

Parafuso,²²⁷ muito semelhante a uma estética sufi, senti que aquela era a oportunidade de conhecer mais sobre tal dança e talvez encontrar alguma Chegança, o que, segundo Enoque, era garantido. Sozinha, e sem o auxílio de bolsa de pesquisa, rumei em setembro de 2010 para Aracaju, onde me reuni com Luis Antônio, que me forneceu nomes de mestres, bibliografia e hospitalidade. Ele tentou me demover da ideia de ir à Lagarto, pois segundo ele, ali não encontraria o que buscava. No entanto, havia combinado com Enoque ir ao seu encontro e mantive essa determinação. Ao chegar a Lagarto, a realidade descrita por Luis Antônio se confirmou: a festa que tinha ido ver era, na realidade, uma vaquejada: bois, bezerros e cabras expostos ao comércio, forró eletrônico, barraquinhas de comida e bugigangas, parquinho de diversões, mas nada de cultura popular. No dia seguinte, pedi a Enoque que me levasse a algum antigo integrante de Chegança, pois elas existiram na cidade até bem pouco tempo. O único integrante que conseguimos encontrar era um senhor que já não possuía uma boa memória para a brincadeira e a conversa não rendeu muito.

Porém, Luis Antônio me havia posto em contato com um amigo seu, historiador e habitante da cidade, que me informou que há 40 km dali, na cidade de Itabaiana, havia uma Chegança em atividade, e que eu poderia facilmente chegar até lá num dos inúmeros carros particulares que fazem o transporte da população, já que não havia linha de ônibus que integrasse as duas cidades. Enoque resolveu me levar até lá. Facilmente chegamos à casa do Mestre José de Binel, que havia saído. A casa possuía uma pintura na fachada, em amarelo e azul, onde se viam espadas, barcos, âncoras e bandeiras, e inscrições que diziam “Chegança Santa Cruz de Itabaiana”, “Grupo cultural de Itabaiana (SE) Chegança Santa Cruz”, “Chegança Santa Cruz de Itabaiana José de Binel”, e um cartaz na porta que dizia “Chegança Santa Cruz parabeniza Itabaiana por seu aniversário.

²²⁷ Com provável início na segunda metade do século XVIII, os brincantes dançam ao som de atabaques, executando uma coreografia de movimentos circulares, em volta de si, lembrando os *sufis* orientais, tanto por sua dança como pela indumentária utilizada. Reza a lenda que, para fugir, os escravos roubavam as anáguas de suas senhoras, pintavam-se de branco, e seguiam rodopiando como fantasmas.

Zé da Biné”.²²⁸ Na varanda da casa havia alguns *banners* com fotos do grupo, encabeçado por um senhor de cabelos brancos.

Esperamos muito e Enoque teve que retornar a Lagarto, pois tinha compromissos políticos, já que estavam próximas as eleições. Permaneci esperando com dona Maria, mulher de José, e lhe contei o que havia passado para chegar até ali. Algumas horas depois seu Zé chegou.²²⁹ Aos 80 anos, ficou muito animado com a minha presença, começou a me mostrar os trajes da Chegança, colocou a coroa do rei mouro na minha cabeça, cantava loas, mandou descer do armário as bandeiras moura (em vermelho e verde, com quatorze coroas pintadas em arco, uma ao centro, duas espadas se cruzando, e os dizeres pintados em branco: “Salve o rei de Alexandria e os Doze Pares de França/ A Chegança Santa Cruz de Itabaiana saúda as autoridades locais”) e cristã (em azul e branco, com seis estrelas douradas, uma âncora e duas espadas e com os dizeres pintados em dourado “A Chegança Sta Cruz saúda as autoridades locais/ lutam a favor da cristandade”). Enquanto me mostrava o site feito por seu sobrinho Gleiciano e por sua filha Giselma,²³⁰ mandou chamar alguns integrantes, que se apresentariam para mim naquela noite, em sua varanda. No meio dessa algazarra, também me confidenciou um problema com o MinC: a Chegança havia sido convidada para um encontro cultural na Espanha, sua filha e seu sobrinho haviam conseguido sozinhos algumas passagens junto ao próprio Ministério num edital de intercâmbio cultural de artistas, mas o dinheiro não era o suficiente para todos os integrantes viajarem e ainda saiu com atraso, muito perto da data da viagem. Mesmo assim seu Zé, Genílson (seu filho do primeiro casamento) e Zé de Lianol

²²⁸ Tentei seguir as diferentes variações de como é chamado, não apenas no caso de Zé de Binel (da Biné) como também na nomeação de personagens, que a cada momento são denominados de jeitos diferentes.

²²⁹ A inserção de Zé da Binel no universo do brinquedo está descrita no formulário de inscrição para o Prêmio Culturas Populares, 100 Anos de Mazzaropi, acontecido em 2013. O roteiro me foi enviado por Giselma Menezes, filha de Zé da Binel, que irá inscrever o pai: “A iniciativa de criar o grupo surgiu de conversas entre eu José Serafim de Menezes e meu amigo Joãozinho Tavares, onde trabalhávamos em uma fábrica de algodão em Itabaiana. Enquanto trabalhávamos, Joãozinho Tavares contava-me sobre um folguedo que existia em Alagoas, do qual ele fazia parte antes de vir para Sergipe e o convidei para montar um grupo em Itabaiana. Após várias conversas, nas quais Joãozinho descrevia detalhadamente o folguedo, eu, muito jovem, fiquei deslumbrado com a história e resolvi convidar, inicialmente, pessoas de minha família e alguns amigos da fábrica para montar o grupo e realizar os primeiros ensaios; e iniciamos as apresentações nas ruas da nossa cidade. A denominação “Santa Cruz” foi em homenagem à Saboaria Santa Cruz, em Itabaiana, de propriedade de Azer da Saboaria, que era meu padrinho”.

²³⁰ Mais detalhes em <http://www.chegancasantacruz.hd1.com.br>, acessado em 15-fev., 2013.

(que tem o papel de padre) embarcaram num avião para São Paulo e dali embarcariam no voo internacional. O problema é que na data de sua viagem não chegariam a tempo para o encontro e tiveram que voltar de São Paulo. Não sabiam o que fazer, pois não podiam devolver o dinheiro, já que parte da passagem havia sido utilizada e, para piorar, a agência de viagens (de um amigo do Secretário de Cultura da cidade, que a indicou) havia falido e seu dono sumiu. Prontifiquei-me a ajudá-los e voltei a Lagarto para buscar minhas coisas, com a ajuda de Genílson, que me levou e me trouxe de volta à casa de seu Zé. Ficaria hospedada ali. A casa é bem confortável e com ele vivem sua mulher, sua filha Giselma, seus netos gêmeos Kethylly Kauanny e Kelvyskauan Kauan, além de outra filha, Gidelma.

Os componentes foram chegando, contentes em conhecer “a menina do Rio”, todos achando muito curioso eu ter chegado ali sozinha, inesperadamente. Logo estavam todos em forma e se apresentaram para mim na varanda, com os pandeiros e indumentárias. Na mesma noite, consegui falar por skype (cuja conta era da Chegança) com o organizador do evento espanhol, descrevendo a situação e perguntando se haveria a possibilidade de criarmos um evento para que as passagens fossem usadas e as contas prestadas ao MinC. O organizador respondeu que sim, e todos se animaram com a possibilidade de uma viagem internacional. Seu Zé repetia que muitos não acreditavam que ele fosse capaz de ir para a Europa, e que ele iria mesmo que fosse amarrado do lado de fora do avião.²³¹

No dia seguinte, conversando com seu Zé, percebi que sua memória já não dava conta de todo o repertório da brincadeira. Além disso, apesar dos mouros estarem presentes no cortejo, a Chegança Santa Cruz não apresentava mais a parte da embaixada. Seu Zé lembrava partes esparsas e se repetia muito. Também se queixava do desinteresse e do descaso que sofria na cidade, o que lhe causava muito desgosto. Além disso, como levava a Chegança sozinho, bancando todos os custos, muitas vezes aceitava trabalhos de cachê reduzido, o que fazia com que se apresentasse com um número reduzido de integrantes, descaracterizando a

²³¹ A viagem acabou acontecendo depois de muitos percalços. Ele, Genílson, Zé de Lianol e Giselma foram à Ontinyent, Valencia, apresentar um seminário, e a viagem rendeu muitas outras histórias. Para a viagem, Gleiciano e Giselma prepararam vídeos com montagens de fotos e músicas, folhetos, um pequeno *banner* etc., além do site. Até hoje nos comunicamos via Skype e Facebook. Após a viagem, os ensaios começaram a se regularizar, sofrendo ainda idas e vindas de integrantes, e seu Zé ainda tenta reimplementar a “parte dos mouros”.

encenação. Os ensaios também eram reduzidos e o comprometimento dos participantes variava bastante. Outro problema enfrentado era a questão sucessória, já que ele queria passar o comando para Genílson, que também se mostrava desinteressado.

Conversando com seu Zé e sua família, descobri que cerca de 40 km dali, na cidade de Laranjeiras, havia um mestre que ainda fazia a “parte dos mouros”, o Zé Rolinha, deles conhecido; pois todo ano iam até a cidade para um Encontro Cultural onde a Chegança de Zé Rolinha também se apresentava. Só não sabiam exatamente onde o Mestre morava e dele não eram íntimos. Combinamos então que seu Zé e Genílson iriam comigo até a cidade, pois teria o mesmo problema de transporte enfrentado anteriormente, já que não havia linhas regulares de ônibus que ligassem as duas cidades. No caminho, imensas plantações de cana, algumas montanhas e uma enorme Usina, que contrastava com a paisagem rural.

Ao chegarmos a Laranjeiras, fomos diretamente até a Secretaria Municipal de Cultura para descobrir o endereço de Zé Rolinha. Fomos recebidos pelo secretário, Irineu Fontes, e nessa primeira conversa pude perceber a diferença de abordagem da política cultural exercida em Lagarto (cujo secretário valorizava expressões de massa, que lhe davam maior visibilidade) e em Itabaina (cujo secretário auxiliou o grupo tradicional através do favorecimento de um amigo que fugiu depois da falência de sua empresa de turismo). Irineu me traçou um panorama completo da realidade das manifestações culturais da cidade, sabia falar sobre todas, assim como sobre os mestres, e possuía diretrizes bem definidas, como a Lei do Mestre, que concede uma remuneração vitalícia para os selecionados por um edital, o que conseguiu implementar no final do ano passado, com aprovação de sua candidatura ao edital. O secretário me ofereceu estadia e alimentação num lar de idosos, administrado pela Prefeitura, e nos indicou onde encontraríamos Zé Rolinha, além de me advertir que ele não era uma pessoa das mais fáceis.

7.2.3

O encontro com Zé Rolinha

Sem dificuldade chegamos à casa indicada e Zé Rolinha nos recebeu um pouco desconfiado, mas com muita educação. Logo de início, a conversa toda se

deu entre os Mestres. Assim, Zé Rolinha descreveu todo o processo burocrático necessário para que se colocasse à disposição para testemunhar para as “pesquisas em geral”, falando de forma indireta para mim, ao aconselhar o Mestre Zé de Binel: determinou um preço genérico cobrado aos pesquisadores que o procuravam, a necessidade de um documento assinado de liberação de uso de sua voz e com definição de contrapartidas etc. Senti que sua postura buscava, na formalização burocrática empregada, fins de afirmação da autoridade de sua fala, pois burocratizar é um dos caminhos para institucionalizar o discurso. Alertava Zé de Binel sobre os pesquisadores que não davam o retorno de seus trabalhos e, assim, os desrespeitavam. Dizia para o mestre mais velho que não era justo sair de casa com sua Chegança sem um cachê digno. E dizia tudo isso com a autoridade de quem participava de reuniões em Brasília, no MinC, já que então era o representante do Nordeste no âmbito da cultura popular. Na época, eu trabalhava como parecerista do MinC e Zé Rolinha começou a citar nomes para ver quem eu conhecia de lá. Como eu participava de um trabalho terceirizado e feito à distância de Brasília, além fazer parte de uma área distinta (audiovisual), não conhecia nenhuma das pessoas mencionadas, o que serviu para que ele dimensionasse o meu grau de importância e de relações na instituição.

Além disso, mesmo depois das nossas negociações terem sido feitas e de nossas guardas já estarem baixadas pela empatia, Zé Rolinha repetia insistentemente durante nossas conversas, de forma ao mesmo tempo séria e irônica, a partir da autoridade de quem compreende o lugar secundário atribuído ao tipo de conhecimento com que opera: “eu não tenho leitura” e depois emendava “por que você está perguntando pra mim, por que você não pergunta ao Luiz Antônio Barreto?” (meu interlocutor “erudito”) ou “aqui em casa vem gente de todo o Brasil pra falar com Zé Rolinha, pra perguntar pra Zé Rolinha... Eu, um tabaréu, analfabeto...”, dizia que o visitavam inclusive muitos professores e alunos da universidade e, no entanto, ele não recebia salário de professor para isso. Eu respondia que a leitura não é apenas aquela aprendida nos bancos escolares. Há diferentes leituras para diferentes textos²³² e, em muitos casos, apesar de doutoranda, eu certamente seria analfabeta. E então ele emendava,

²³² Leitura de ícones do Word, leitura da mata pelos erveiros ou botânicos, leitura do céu pelos astrônomos (astrólogos), leitura das linhas das mãos pelas ciganas, leitura do corpo pelos médicos etc.

mostrando que a humildade inicial escamoteava, na verdade, um conhecimento amplo da função que exerce, dos poderes aí envolvidos e um juízo de valor de seu lugar nesse jogo: “quero ver o Luiz Antônio Barreto cantar a Chegança inteirinha sem errar, saber as partes todinhas, como eu sei”.

Marcamos uma primeira entrevista para o dia seguinte, à tarde, sem a presença de seu Zé da Binel e de Genilson, que retornaram à Itabaiana no mesmo dia. Essa entrevista foi de meia hora, e o mestre recebeu um cachê por ela, assim como Zé da Binel já havia recebido. Como eu não tinha visto sua apresentação, a conversa girou, principalmente, em termos básicos acerca da Chegança e dos personagens mouros. Zé Rolinha citava partes inteiras do texto das embaixadas, cantava algumas partes, e me explicava fomalmente o que lhe perguntava. Na descrição de Zé Rolinha:

A Chegança Almirante Tamandaré, que é a minha Chegança, meu grupo, que é um grupo considerado de elite, por as suas vestes ser naquela maneira, imitando realmente a marinha. E bonito é a senhora ver o grupo em alegoria, fazendo seus passos rimados no pandeiro, e os seus cantos tradicionais. Com o seu louvor do Rosário, que não é só isso moça, tem várias coisas, tem várias partes na Chegança. Por isso que ela é imensa. Essa daí é a parte fundamental que a gente faz no final da brincadeira, pra fechar a brincadeira [...] A senhora imagine, todos os personagens tem uma fala. E vai mudando de marcha. Do jeito que tiver o ritmo, tá o canto, tá a dança. (9.1, entrevista I)

José Ronaldo Menezes, homem maduro,²³³ estudou até a sexta série ginásial, é casado com Dona Cida e tem dois filhos: Wendel, o mais velho, músico, e Dadá, que tem necessidades especiais. Ambos participam das manifestações que o pai lidera. Apesar de ser um Mestre articulado e de ser bastante requisitado, além de bem relacionado nas esferas políticas, Zé Rolinha não vive exclusivamente das brincadeiras e, por isso, já trabalhou na pesca, foi segurança de banco em Aracaju, toca no carnaval de Laranjeiras e já apresentou a Chegança em troca de cachê, como quando foi contratada pelo Hotel Fazenda Boa Luz, apresentação da qual ele se arrepende, pelo mau tratamento e pelas péssimas condições às quais seu grupo foi submetido. Ao contrário de Zé de Binel, Zé Rolinha não se envolve com as campanhas políticas, pois diz detestar o jogo político da cidade, preferindo ficar em “seu canto”, mas percebendo também que a

²³³ Zé Rolinha não quis dizer a idade, não queria parecer “velho” na tese.

postura neutra lhe possibilita fazer cobranças aos políticos de forma mais independente. Quando o conheci, Zé tinha um *trailer* onde vendia bebidas e doses da famosa “pimba do quati”, uma cachaça com especiarias muito apreciada pelo povo da região e pelos forasteiros.

Segundo Zé, o apelido veio de quando era pequeno, pois um tio, por brincadeira, desamarrou o cadarço de sua calça, feita de saco, e o menino ficou com a “rolinha” de fora. Ele nasceu e cresceu na cidade e a apresentação da Chegança, no tempo em que Zé Rolinha era pequeno, restava como uma das únicas formas de ter acesso ao centro da cidade sendo valorizado pelas classes mais ricas. Havia uma espécie de *guetificação*, uma barreira econômica que impedia um trânsito das classes mais baixas, inclusive das crianças, pelas vias centrais da cidade. Ali, em sua infância, existiam muitos descendentes diretos de escravos, que viviam na periferia da cidade, às margens do circuito central, espaço destinado às classes altas, às famílias importantes da região. Essa separação aprofundada entre ricos e pobres me foi muitas vezes narrada pelo próprio Zé, como no trecho seguinte, em que descreve também a sua primeira experiência cinematográfica:

Que eu disse a você que aqui tinha um cinema e teatro Iris, não tinha o atrativo que tem hoje. Filhos de pessoas humildes, como eu fui, não tinha como chegar até as coisas lá do centro [...]. Quando eu ia pro cinema, que o meu pai me levou a primeira vez no cinema, eu fiquei besta, que eu num tinha nunca ido ao cinema. Meu pai me levou pra assistir um seriado. Então nunca tinha visto um cinema na minha vida, não sabia. (9.1, entrevista II)

A entrada no universo das manifestações culturais se deu logo na infância, quando Zé tomou gosto pela brincadeira, ao acompanhar seu pai e outros membros de sua família, que eram componentes de distintas Cheganças. Ele começou como calafatinho, personagem infantil de grande importância e, no primeiro dia, envergonhado e sem saber direito seu papel, recebeu um cartão do Mestre e decidiu não voltar mais. Seu pai, como antigo participante da brincadeira, sabia muitas partes do brinquedo e o ajudou a memorizá-las para o ensaio seguinte, quando Zé surpreendeu todos os integrantes ao estar com seu papel “na ponta da língua”. Assim, por ter boa voz e memória, características valorizadas no universo cultural em que está inserido, foi passando por várias funções e aprendendo todas as partes. Outro assunto importante trazido pelo

depoimento de Zé Rolinha é o fato de que a Chegança Almirante Tamandaré esteve, durante alguns anos, sem se apresentar devido a um problema de saúde de seu antigo Mestre, Oscar Ribeiro, que o deixou numa cadeira de rodas. A família do Mestre não levou a Chegança adiante, nem mesmo seu irmão, Américo, que então era contramestre. Foi o senhor Antônio Paulo, um dos membros que conhecia o enredo, o responsável pela continuidade da Almirante Tamandaré, escolhendo, dentre todos os integrantes, Zé Rolinha para contramestre, porque o rapaz era bom nas respostas.

Depois, já como Mestre, tornou-se responsável por passar as partes para cada componente, em ensaios regulares que começam meses antes da apresentação. O processo de aprendizado antigo, que Zé chama de “tempo do *carrancismo*”,²³⁴ e o que emprega hoje são descritos, assim como a dificuldade atual de conseguir jovens interessados em participar da brincadeira:

[...] antigamente eles cantavam pra ver o timbre de voz que o cidadão tinha e a capacidade de pegar no ouvido. O método deles era esse, pesado. Já o meu método é outro. Já que a gente não temos como, porque não tinha outro atrativo naquela época, não tínhamos a cultura de massa como tem hoje, que o jovem está voltado para a cultura de massa, ninguém está voltado para as coisas culturais da sua origem, da sua comunidade, são poucos, infelizmente são poucos. Antigamente aquelas pessoas faziam questão de se apresentar, de se enfeitar, dentro da festa de Santos Reis, com aquele bom gosto, de coração, “que eu quero fazer bonito a minha brincadeira, a minha manifestação”. Já hoje, o estímulo dos jovens, voltado pra uma outra cultura, que é a cultura de massa, faz parte do nosso cotidiano, e eleva até os jovens a outras coisas ruins, esquecem da sua própria origem. [...] Então, como tinham essas manifestações populares, que o meu pai participava de uma outra Chegança que tinha aqui, está morta a mais de quarenta anos, que é a Almirante Barroso, eu via meu pai. Eu não brincava, eu acompanhava vendo meu pai. Então eu fazia pandeiro, eu garoto, de lata de goiabada pra poder tá brincando, né? Então era assim, porque eu via meu pai brincar, via o pessoal, o ritmo, né? Então já comecei a ir botando no ouvido. Só que eu não sabia de origem, não sabia de nada, né? Era bem garoto... E aí, todas essas manifestações populares aí que os meus familiares participavam eu acompanhava, então eu fui pegando o estímulo da coisa. E aí, infelizmente, a gente quando nasce pra aquilo, você não sai daquilo. (9.1, entrevista II)

Uma das preocupações de Zé Rolinha encontra-se na manutenção da tradição que carrega, na medida em que, segundo ele, como observamos no depoimento, está cada vez mais difícil conseguir integrantes jovens que tenham interesse na participação da brincadeira. Quando começou, conforme conta, as

²³⁴ Devido à dureza dos métodos empregados pelos mestres antigos no ensino da tradição.

brincadeiras populares eram uma das únicas vias de entretenimento acessíveis aos pertencentes a seu meio social. Para ele, fazer parte das manifestações foi um caminho natural, iniciado já na imitação dos mais velhos nas brincadeiras infantis, que vão introduzido no imaginário o universo de procedimentos próprios à Chegança, mesmo que ainda distantes de sua “origem”.²³⁵ A introdução efetiva num grupo seria um desdobramento do contexto em um espaço de valorização e de engrandecimento da autoestima.

A presença da cultura de massas, para Zé, seria uma alternativa poderosa para os jovens da atualidade, mais atentos e antenados para outras vias não apenas de entretenimento, mas por onde se pode também destacar-se e eventualmente sobressair socialmente, já que as festas, de certa maneira, não cumpririam mais essa função, como anteriormente cumpriam. No final, me comprometi a enviar uma cópia do material gravado e das fotos que havia feito. Combinamos também que retornaria, em janeiro do ano seguinte, para ver a apresentação da Chegança. Para minha surpresa, mais ou menos um mês após a minha visita, recebi um telefonema seu, dado da Prefeitura, quando soube que o material havia chegado e quando pudemos mais uma vez reafirmar meu compromisso de retorno.

Naquele momento, senti que ali estava meu interlocutor principal. Zé Rolinha era um dos únicos mestres da região que ainda encenava a *parte de fora*,²³⁶ momento de encontro com os mouros e as embaixadas, e isso para mim era valioso. Além disso, a propriedade de sua fala, seu amplo conhecimento e trânsito entre o universo tradicional (já que ele é Mestre da Chegança, do Lambe Sujo e de um Batalhão junino) e outras esferas culturais, incluindo a erudita e a governamental, somado ao posicionamento questionador e afirmativo de seu fazer, interessavam muito ao rumo que pretendia dar à pesquisa. Zé Rolinha, então, tornou-se uma importante referência do universo cultural das festas, um ponto fundamental para a pesquisa. Tendo sempre em mente, porém, que sua fala não é utilizada aqui para dar conta do objeto em sua amplitude, mas apenas de um

²³⁵ O termo “origem” é repetidamente utilizado pelo mestre ao referir-se à tradição da qual faz parte. Interessante notar que, ao mesmo tempo em que dá destaque à origem ele a rasura. Mesmo que tenha consciência de que trabalha no campo da tradição, não pode romper com esse espaço, enfatizando essa ideia a cada momento. Todavia, não há uma origem verdadeira e, sim, sua percepção particular do que isso seria.

²³⁶ Segundo a definição de Zé Rolinha, a *parte de dentro* refere-se à parte da Chegança relativa aos marinheiros e os percalços no mar (dentro do navio) e a *parte de fora* é relativa ao encontro com os mouros.

recorte particular, a partir de aspectos sociais, econômicos, culturais de uma tradição e realidade atuais e específicos. Sua participação na atividade cultural resulta de uma interpretação própria, complexa e dinâmica. Além disso, apresentar sua interpretação particular para a pesquisa também tem por objetivo trazer para o espaço acadêmico discursos construídos com lógicas distintas, provenientes de contextos subalternizados, mesmo no âmbito do pensamento.

As ciências humanas e sociais frequentemente desconsideram a seriedade e pertinência de suas construções discursivas.²³⁷ Desde que esses saberes institucionalizados vêm fazendo sua autocrítica, buscando rever métodos e critérios provindos de uma perspectiva anti-etnocêntrica, a definição avaliadora das tradições populares feitas por seus participantes e mestres deve ser considerada em pé de igualdade com estudos etnográficos e históricos. As entrevistas com o Mestre Zé Rolinha, em particular, assim como os depoimentos do Mestre Zé de Binel e de Fátima, Maneco e Carlos do Barão ocupam, na articulação das posturas teóricas e dos procedimentos interpretativo-avaliadores das manifestações aqui consideradas – isto é, aquelas onde se impõe a presença das personagens mouras – a função de contraponto à bibliografia acadêmica. É importante esclarecer, no entanto, que o objetivo aqui não é fazer uma etnografia da Almirante Tamandaré, mas analisar aspectos de seu texto e encenação e, em especial, como os mouros estão ali representados, levando em consideração principalmente as interpretações do Mestre, o que só é possível pelo conhecimento do contexto em que Zé Rolinha está inserido.

Apesar de contar com todo apoio da Secretaria Municipal de Cultura, e de ter seu trabalho valorizado pela população (já que a realidade cultural da cidade de Laranjeiras gira em torno das inúmeras manifestações culturais ali presentes), sua casa é bem mais simples e sem recursos. Zé não tem desenvoltura com o uso da internet, apesar de ter um endereço de correio eletrônico que é checado frequentemente com a ajuda de um funcionário da Prefeitura, o jovem Lucas Passos, que também o auxilia com editais de prêmios culturais. Além disso,

²³⁷ Alcure, citando Pollak, elucida, “Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõe à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade” (Pollak, 1989, p. 2 apud Alcure, 2007, p. 51).

podemos encontrar trechos online da apresentação da Chegança e de suas faixas musicais.²³⁸ No entanto, não são produtos gerados a partir do interior do grupo (como no caso de Zé da Binel), mas produzidos por pessoas interessadas, vindas de fora. Os vídeos, por exemplo, me auxiliaram na reconstrução do texto da embaixada, assim como as entrevistas de Zé Rolinha, quando citava alguns trechos.²³⁹

7.2.4

O encontro com a Chegança Almirante Tamandaré

A segunda viagem, também custeada por meios próprios, em janeiro de 2011, ocorreu durante uma festa anual da cidade, o *Encontro Cultural* (que estava na sua 36ª edição e que ocorreu entre os dias 6 e 9 de janeiro de 2011),²⁴⁰ marcado para coincidir com a comemoração do dia 6 de janeiro, dia de Reis. O encontro é realizado pela Secretaria Municipal de Cultura e pela Secretaria Estadual de Cultura, em conjunto, e naquele ano contou com o patrocínio da Votorantin, do banco do Nordeste, da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e da Petrobrás. Nele ocorrem apresentações dos grupos culturais da cidade e de outros de fora (de Rio Grande do Norte, São Paulo, Bahia, Mato Grosso, Pernambuco, Alagoas, Paraíba e Pará, além de grupos vindos de várias cidades sergipanas), quando todos eles ganham cachê. Há espaço também para oficinas, exposições, apresentação de corais e de grupos de dança, de teatro e bandas musicais que vão desde o Grupo Renantik Música Medieval e Renascentista até o Sedução do Arrocha, passando por Jorge Vercilo e Calcinha Preta. Além disso, acontecem também alguns simpósios e conferências em que são discutidas questões culturais relevantes para a cidade. O tema deste ano era “Patrimônio Imaterial e a Era Digital”. No dia da abertura, a conferência levava o mesmo nome da temática proposta, e contou com

²³⁸ Disponíveis em http://www.cachuera.org.br/cachuerav02/index.php?option=com_content&view=article&id=208:sonsdourucuia&catid=44:cds&Itemid=67 e <http://vimeo.com/17276578>, acessados em 18-fev., 2013.

²³⁹ Minha gravação tem passagens incompreensíveis, tanto pela qualidade técnica quanto pelas partes registradas em baixo volume (faltava o microfone) e pela própria articulação das palavras de alguns componentes, às vezes incompreensíveis mesmo em presença. Além disso, eu e Zé nunca fizemos uma gravação do texto inteiro da embaixada.

²⁴⁰ Programação disponível em <http://blogdoreginaldo.blogspot.com.br/2010/12/programacao-do-xxxvi-encontro-cultural.html>, acessado em 14-fev., 2013.

a participação do professor doutor Clérton Martins (Unifor-CE, membro da Comissão Cearense de Folclore), seguido de um debate com mediação do vice-reitor da UFS de Laranjeiras, professor doutor Gilson Rambelli. À tarde, houve um painel intitulado “Cultura, Tecnologia & Convergência”, com a participação de Américo Córdula (membro da Secretaria da Identidade e da Diversidade, do MinC e amigo de Zé Rolinha), Indira Amaral (da Fundação Aperipê) e da professora doutora Janaína Melo (do Departamento de Museologia da UFS, de Laranjeiras). A coordenação ficou a cargo do doutor Saulo Barreto (do Instituto de Pesquisas em Tecnologia e Inovação). No dia seguinte, pela manhã, houve um painel intitulado “Mídias Digitais na educação patrimonial”, com participação de Adauto Soares (da Unesco), Joyce Peixoto (Instituto Recriando), Zulu Araújo (Fundação Palmares e MinC), da professora doutora Carla Rimkus (UFS), com coordenação da professora Aglaé Fontes. Apenas no terceiro dia foi realizada uma mesa redonda “Jovens Mestres do patrimônio Imaterial”, com a participação de componentes da cultura popular: João Paulo Marôpo (Fundação Casa Grande, Nova Olinda – CE), Bárbara Cristina dos Santos (Taieiras, de Laranjeiras) e Arycleiton Rodrigues da Silva (Maracatu Estrela Brilhante, de Igarassu – PE). Nas aberturas e encerramentos de cada dia, se apresentavam Mestres ou grupos, como na saudação de abertura, realizada pelos “mestres de Chegança” (que não foram nomeados individualmente no folder de divulgação do evento, mas de que participaram Zé Rolinha, Zé da Binel – recém chegado da Espanha – e um outro Mestre vindo da cidade de São Cristóvão), a Banda de Pífano Esquenta Muié, a Cantadeira de Romance Dona Bernadete, Nadir da Mussuca e Mestre Deca do Cacumbi. Esses momentos eram curiosamente chamados de “acolhimento”.

Quando cheguei, a cidade estava cheia, havia muitas pessoas pelas ruas, grande movimentação de grupos culturais, barraquinhas e palcos montados para o evento, enfeites e quetais. Fui até a Secretaria de Cultura para avisar da minha chegada e conseguir o pouso no mesmo abrigo de idosos. O secretário, dessa vez, não pode me dar muita atenção, ocupado com a produção do evento, mas garantiu o meu pouso e me felicitou pela volta. Dali fui até a casa de Zé Rolinha, que também estava ocupadíssimo com os preparativos, já que, dentre outras coisas, os sapatos dos componentes, encomendados à Prefeitura, ainda não haviam chegado. Sua mulher, Dona Cida, estava acabando de passar algumas peças de roupa, separando as armas e outros detalhes das indumentárias. Ambos ficaram muito

felizes com a minha chegada, mas não puderam falar muito. Senti que atrapalhava e combinei de voltar no dia seguinte, para irmos juntos aos simpósios e debates “eruditos”, realizados na Universidade, pelos quais o interesse partiu do próprio Zé.

Logo na primeira mesa, foi apresentado um vídeo contendo algo sobre os Reis Magos, mas numa linguagem videográfica que incomodou a Zé.²⁴¹ Na plateia havia muitos representantes da Cultura Popular, alguns inclusive se expressavam nos debates, muitas vezes contra o que estava sendo dito. Pude perceber que ali os Mestres têm voz, mas essa voz muitas vezes é abafada pela própria estrutura do evento. Esclareço: em nenhuma mesa havia a mescla de intelectuais e Mestres, que participavam “acolhidos” pela intelectualidade, apresentando-se apenas, mas sem direito de um lugar de exposição mais consistente, sem poder fazer parte das mesas e apresentar suas propostas teóricas e críticas em linguagem informal, mas revelando conhecimento técnico e acuidade política. Entende-se ali que esse é o lugar dos “especialistas”. Num determinado momento, quando estava sendo discutida a importância do vídeo para a preservação do patrimônio, percebi que a discussão girava em torno do uso e do ensino do vídeo ainda num âmbito especializado, e que tratava do patrimônio material e do ensino do audiovisual na Universidade, mas não levava em consideração a produção de uma autoimagem partindo de uma realização dos próprios componentes das manifestações culturais. Indaguei acerca dessa questão, que para mim é cara, e utilizei ainda o exemplo bem-sucedido do projeto Vídeo nas Aldeias que, dentre outras coisas, auxilia algumas comunidades indígenas a apropriar-se dos recursos audiovisuais e, assim, poder contar suas próprias histórias, de uma maneira particular e cada vez mais independente. Fui ironizada em resposta, e senti que o fato da disseminação dos recursos audiovisuais (em

²⁴¹ Na Espanha, Zé Rolinha aprendeu a tirar fotografias e relembrou o episódio: “É claro que eu vou ter que dar uma palestra lá também, que o Estado não faz nada pra não querer nada em troca [...]... Aí vai ficar, essas fotos elas vão ficar pra confirmar futuramente o meu trabalho e essa vinda minha aqui a esse intercâmbio cultural, do meu trabalho, né? Me aprimorar naquilo que eu faço. Pra não tá ouvindo pessoas à parte, muitas pessoas que pesquisou comigo e com os outros, formularem coisas, como você viu lá, o cidadão chegar com uma coisa totalmente diferente, você estava lá na Universidade, mostrar um *take* que não tinha nada que a ver com a cultura popular. Até caçoando das imagens, que foi que eu falei pra você que eu não gostei daquilo. Porque Nossa Senhora do Rosário é Nossa Senhora do Rosário e Santos Reis é Santos Reis. Então não vamos confundir nem misturar aquilo que é sério pra aquele ato, entendeu? Então ele fizesse outra coisa, não colocando o nascimento do menino Jesus, os reis magos, com aqueles bonequinhos ali. Pra mim foi o final da picada.” (ver 9.1, Zé Rolinha, entrevista III)

celulares, câmeras portáteis e baratas etc.) ainda não era uma realidade factível nem era levada a sério pelos participantes da mesa em questão. Dessa maneira, perdeu-se também uma ótima oportunidade de discussão acerca da potência dos usos dos aparatos tecnológicos para a atração dos mais jovens aos meios tradicionais de manifestação cultural. Bastante diferente do que pude ver, de certa maneira, acontecendo na casa de Zé da Binel, em que, através de um movimento autônomo e renovador partido de seu sobrinho e de sua filha (ao produzirem sites, vídeos, gravações de som e fotografias, além da independência na utilização dos meios virtuais), conseguiu-se financiamento federal e, assim, puderam participar de um encontro internacional. Com isso, foram capazes de promover um movimento de revalorização da Chegança no seio do grupo e da comunidade, que passou a considerá-la como um meio através do qual poderiam conseguir coisas até então inusitadas. Muitas das falas exibidas no simpósio ainda mantêm um discurso paternalista frente aos grupos, folclorizados, exotizados e diminuídos enquanto manifestações autogeridas, autocríticas e independentes, sendo percebidas como incapazes de produzir um discurso acerca de si.

Esse posicionamento do espaço “catedrático” frente à figura do Mestre é um tema recorrente na fala de Zé Rolinha. Seu posicionamento diante de minha chegada traduz bem uma espécie de desconfiança em relação àqueles que ali chegam com fins de pesquisa, pois o retorno recebido por parte de seus representantes locais não tem sido satisfatório. Assim, Zé Rolinha se vê inserido num contexto erudito,²⁴² mas ao mesmo tempo essa inserção se dá de forma inconsistente, impedindo a troca produtiva entre o saber intuitivo e prático, de um lado, e conhecimento formalizado, de outro. Além disso, ele não sentia receber a valorização desejada,²⁴³ que, para ele, acabava indo para aqueles que, ao entrar em

²⁴² “Olha, Barbara, esse lado aí, vocês que *convevem* no mundo da pesquisa, Zé Rolinha é neném... Então o que eu posso confirmar a você, como a outras pessoas que aqui me procuram, é só isso que eu aprendi, da maneira de brincar [...]Todas as pesquisas que foram feitas era eu que fazia com o povo da Associação Cachoeira, fui eu. Com Paulo Dias, com Mariana, com Marcelo Muzart” (ver 9.1, Zé Rolinha, entrevista II).

²⁴³ Outra passagem importante, onde Zé Rolinha ironiza a desconsideração de todo seu trabalho para encenar e produzir uma Chegança, Zé Rolinha (ver 9.1, II): “Como eu falei a senhora, mês de novembro, mês de dezembro é tudo ensaiado... que é um teatro de rua...” Eu: “Só que o povo não paga ingresso...”. Zé Rolinha: É claro, todos assistem... Ó como a cultura de Laranjeiras é boazinha. Não é? Não é um museu a céu aberto a minha cidade? Cidade poema? Berço da cultura negra?”

contato com o Mestre, ganham as vantagens que deveriam ser dadas principalmente àquele que pratica a cultura popular:

Tem pessoas que não se integrou, não é culpa deles, eles pararam naquilo. Eu procurei me entranhar mais, me certificar mais do que eu tô fazendo. É por isso que eu sou uma pessoa muito procurada. [...] Que muitos deles, e ainda têm muito no Brasil, e em muitos locais, principalmente no Nordeste, pessoas que nunca foi pra escola, mas eles têm um alto conhecimento daquilo que eles faz. Eles podem não ter um bom linguajar pra explicar, pra falar, pra chegar numa sala de aula e ter um bom desenrolar, como tem Zé Rolinha hoje, aí o que eu tenho mais do que eles, um pouquinho, porque eu não sou mais do que nenhum, é todo mundo igual, é só isso. É porque eu me integrei dentro da história. Eu busquei o conhecimento, dentro desse espaço cultural. [...] Olha, eu já fui convidado, e muito, pro nosso Campus Universitário, desde quando iniciou, pra participar de palestras, lá no Campus que tem em Laranjeiras, e também na Universidade de Sergipe, no SESC, e outros colégios particulares, dentro de sala de aula, pra falar de cultura popular. Eu já dei palestra sozinho, só eu mesmo, e também participando de mesas com pessoas que tem a parte catedrática, cientificamente do uso da palavra, né? E eu quanto fazedor da cultura, participante, brincante, de Mestre. Eu acho que os âmbitos cultural, se tratando lá do nosso Brasil, Ministério da Cultura, o MinC, deveria criar, juntamente com a Universidade, um meio de *amparar* e pegar esses Mestres que têm um conhecimento do que eles fazem, da nossa história, e realmente levar ele pra escola, agora criar um projeto, sei lá, uma lei, que esses Mestres sejam remunerados, porque eles têm um conhecimento daquilo que eles fazem. Não é pegar os Mestres e levar pra lá simplesmente de qualquer jeito. Não. Do mesmo modo que o cidadão chega na casa do Mestre pra adquirir conhecimento dele, pra dar sua aula, sair com seu nome retratado em jornais, que é um bom professor, catedrático, mas ele pesquisou com alguém. Então, o Mestre é quem vai passar algo de positivo, porque o Mestre faz. Como você viu agora a pouco eu falar pra eles que não é no livro não. Tá dentro da mente do Mestre. E aí é de onde vem o reconhecimento. Aí é onde está o problema, por mais que copie, não vai pegar, porque ela é imensa. É muita entrada e saída. Muda de marcha o tempo todo. E ali é onde atrapalha qualquer um. (9.1, entrevista III, grifo meu)

Já que a valorização geral não proviria mais do próprio conhecimento adquirido pela experiência do brinquedo; já que os Mestres, diferentemente dos professores, normalmente não recebem salário para passar seu conhecimento e são tratados de “qualquer jeito”; sente-se na fala de Zé Rolinha uma espécie de noção de dependência entre o fazer cultural e o “amparo” dos órgãos relativos à cultura, fato que a princípio poderia gerar um imobilismo do Mestre frente aos processos de que faz parte. Porém, e ao mesmo tempo, há uma preocupação evidente de aprimoramento, expressa na postura de ir atrás do conhecimento (como o histórico), que vai além da brincadeira, mas que dela se apropria, esperando assim uma valorização que ultrapasse seu espaço local de influência, na medida em que

a informação que emana do Mestre, reelaborada pelo discurso erudito, ganharia mais visibilidade do que aquela que já tem.²⁴⁴ Além disso, a assimilação das ferramentas eruditas também seria responsável por um posicionamento simétrico frente aos discursos construídos pela intelectualidade acerca do seu espaço de manifestação. Esse objetivo fica bem claro quando diz:

Você foi parar em Itabaiana, pelas informações de Luis Antonio Barreto, [...] o professor é gente boa, todos eles me têm muita atenção, tanto ele quanto a professora Aglaé Fontes, que estava aí, a Beatriz Góes, então são pessoas que me têm muita atenção e eu respeito eles como historiadores, a gente tem que respeitar o espaço de cada um. Agora, o que eu faço, a minha pequena prática que eu tenho de fazer a cultura popular, já é diferente, porque eu sigo uma linhagem. Eu aprendi de criança, ninguém parou comigo, sentou comigo pra dizer assim não, aqui é assim, assim, assim não... (9.1, entrevista II)

No dia seguinte, ainda em Laranjeiras, não fui ao Simpósio porque queria encontrar Zé Rolinha em sua casa. Fiquei a sua espera, pois ele fora participar dos debates na Universidade, que eram de seu interesse. Mais tarde haveria o primeiro dia da apresentação da Chegança, e os componentes foram se aproximando aos poucos, todos vestidos com fardas azuis da marinha. Nesse dia fariam o cortejo e encenariam a *parte de dentro*, da marujada: seguiriam pelas ruas da cidade encenando os percalços no mar. A Chegança acontece em dois dias, sendo o primeiro aquele em que as ruas se transformam num cenário marítimo ritmado pelos pandeiros, em episódios (ou jornadas) em que os marinheiros se defrontam com muitas intempéries: perdem-se com o sumiço da bússola, enfrentam uma tempestade (da qual se salvam graças à intervenção divina de Nossa Senhora do Rosário), enfrentam brigas entre os tripulantes, tráfico de mercadorias, fome. De acordo com Zé Rolinha:

Chegança Almirante Tamandaré, que é uma grande ópera popular, com seus ritmos ditados por pandeiros, que é os instrumentos, na andância, que é uma manifestação náufraga, ela é uma história marítima, que retrata a marinha de guerra antiga, quando os barcos eram velejados, na época do poderio, época da pirataria, quando um queria ganhar o barco do outro. (9.1, entrevista I)

²⁴⁴ Em outro momento: “Eu aqui e os demais, nós somos muito injustiçados. Nós temos um pouco de conhecimento da cultura popular, dentro das origens dos grupos, sem fugir daquilo. Você viu que é pesado, Barbara. Você coordenar uma Chegança e comandar um grupo de Chegança, um grupo que nem esse que é observado... Você viu a quantidade de fotógrafos, pessoas do *Ciniform* (jornal de Aracajú), televisões, tudo focando o combate” (ver 9.1, Zé Rolinha, II).

Na Almirante Tamandaré, os marinheiros estão divididos hierarquicamente em patentes da marinha: atrás do Mestre Piloto (personagem que comanda o barco, e, por isso, está relacionado com a figura do líder da manifestação cultural) vêm duas fileiras, compostas pelo Chefe Almirante, Primeiro Almirante, Capitão Tenente, Capitão Patrão, Mestre Contramestre, Primeiro Tenente, Segundo Tenente, Cabo Guardião, Padre Capelão, Marujada e Calafatinhos. Cada participante tem seu papel decorado, que consiste em cantos e falas individuais e em coro,²⁴⁵ assim como passos de dança e um gestual específico: muitas vezes os marinheiros caminham balançando com o “tombo do navio”, por exemplo. Os instrumentos resumem-se a seis pandeiros que podem variar entre os toques *marcha lenta*, *marcha batida*, *marcha baiada* (ou bailada) e *marcha ligeira*. Esses toques não determinam apenas o ritmo das cantigas e bailados, mas representam as ações no (e do) mar, além de imprimir emoção às cenas.²⁴⁶ Como exemplo, segue a transcrição de um momento em que o Capitão Piloto, entre ordens e advertências, faz referência ao mar agitado, falando: “Balança o corpo, cuidado, balance o corpo que vêm as ondas do mar heim, gente!”

Os bailarinos-atores são dirigidos pelo Mestre, que não apenas orienta o conjunto como nele desempenha um papel importante, reunindo as funções de diretor do espetáculo, puxador das músicas, organizador, coordenador do grupo e do espetáculo. Não raro, funde sua posição técnica de mestre com a de um dos personagens principais da encenação. Segundo Zé Rolinha:

A pessoa pra ser um Mestre tem que estar preparado pra ensinar, distinguir os toques, porque tem uma coordenação sonora. Você saber passar pra determinados componentes, se sair um componente, não tiver fazendo parte, você tem que preparar outro componente pra fazer a parte. Cê tem que realmente ter o auto-conhecimento daquilo que você tá fazendo, ser seguro daquilo que você tá fazendo, porque você vai fazer alegria para o público, você vai passar do povo para o povo, que a história é do povo! (9.1, entrevista I)

Ao fim da apresentação, ficamos ainda um tempo proseando e colocando as novidades em dia. Houve um almoço de moqueca de arraia, já tradicional e muito

²⁴⁵ Todas as estrofes são cantadas pelo mestre (ou por algum outro personagem que está em cena) e repetidas integralmente pelo coro de participantes.

²⁴⁶ Zé Rolinha explica, “O balanço do barco... É mostrando o balanço do barco... Se tá uma marcha lenta, no compasso do pandeiro. Se é uma marcha batida, a senhora vai no ritmo do pandeiro... Se é uma marcha baiada, vai no ritmo do pandeiro, se é uma marcha ligeira, todo mundo oi, oi... A ginga já é diferente...” (ver 9.1, Zé Rolinha, I).

procurado pelos que conhecem Zé Rolinha e a cidade, sobretudo as autoridades e os intelectuais amigos de Zé, que apareciam também em busca da famosa “pimba do quati”. Na manhã seguinte, seria o ponto alto para o grupo. O dia começou com uma grande procissão em cortejo, com inúmeros grupos culturais, encabeçados pelas autoridades eclesiásticas e estandartes de santos, como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, patronos da igreja para onde se dirigiam. Ali foi encenado um dos mais bonitos momentos da *parte de dentro*, quando Nossa Senhora do Rosário salva os marinheiros de uma tempestade. Nas palavras de Zé Rolinha:

[...] foi uma estória que aconteceu lá em *autora* [outrora?], quando os barcos eram velejados, e esse barco, ao navegar, ele foi perdido por uma grande tempestade, foi atingido. Aqueles marujos que escaparam, eles fizeram, naquele apuro, vendo a morte, naquela grande aflição, eles pediram à Santa Barbara Virgem e à Virgem [do Rosário] que os livrassem, que cessassem os ventos, que cessassem os trovões, os relâmpagos e que eles conseguissem alcançar a terra. Avistar a terra. Fizeram uma jura à Virgem que, a cada porto que eles embarcassem eles louvariam, dedicariam seus louvores à Virgem. Então eles conseguiram alcançar a terra firme. Então isso que a gente vai até o porto, começa por aí, tá entendendo? Então, o que é que os meninos dizem? Que estão satisfeitos ao chegar. Ai vão fazer o louvor. (9.1, entrevista II)

A cena do louvor é representada diante do altar da Igreja de N. Sra. do Rosário e São Benedito, frequentada pelas comunidades negras no passado.²⁴⁷ O último grupo a entrar na Igreja foi a Chegança, nessa ocasião trajando uniforme branco. Lá dentro, de joelhos, os componentes cantaram louvores à Virgem, para que os salvassem dos perigos. As meninas da Taieira também estavam presentes, e nesse momento já haviam realizado sua apresentação dentro da Igreja; por isso, durante a encenação da Chegança, representavam as contas do rosário da Virgem.

²⁴⁷ Construída no século XIX pelos escravos, que utilizaram como material uma mistura de argamassas de pedra calcária e restos de animais, sendo a única Igreja da região que preserva sua estrutura original, sem precisar de reparos. Segundo Zé Rolinha, “É um louvor dedicado... E ali têm outros sentidos, que eram os santos temidos dos negros. Quem reverenciava, antigamente, nas épocas passadas aqui na nossa Laranjeiras velha, dentro da Igreja dos negros, realmente, porque aqui tinha separação, branco pra um lado e negro pra outro, então ali eram as manifestações só dos negros. São Benedito e Nossa Senhora é santos negros. E você viu que eu lhe falei que ali também tinha uma imagem de São Belchior, que é um dos três Reis Magos, mas os negro chamavam São Brechó, na linguagem deles. Ali na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que é a Igreja protetora dos negros. Benedito é protetor de todos os negros, dos escravos, e dava comida para eles. Tirava de quem tinha, porque ele era ajudante, e levava para dar aos seus irmãos” (ver 9.1, Zé Rolinha, II).

Interessante notar que os mouros participam da procissão, mas não entram na igreja, porque, segundo Zé Rolinha, nesse momento eles ainda seriam pagãos.

A Chegança de Mouros integra toda a parte naval acima descrita, mas possui o episódio da encenação da embaixada e da batalha de mouros e cristãos, sendo esse momento o clímax da apresentação. A embaixada,²⁴⁸ também contém episódios em que entreaparecem, mescladas ou nítidas, as referências de fontes múltiplas, em momentos declamados ou cantados, todos coreografados, geralmente começando com louvores e terminando com despedida e agradecimento às autoridades presentes e ao público em geral. A embaixada também definiria a diferença mais marcante entre ambas as Cheganças, na medida em que a primeira (“de Marujos”) não apresenta o encontro e combate com os mouros. Os marinheiros, que na *parte de dentro*, enfrentaram as intempéries e azares, têm sua caracterização transformada, na medida em que passam a ser identificados como cristãos, no exato ponto onde se realiza o seu encontro com o outro – o mouro. Zé Rolinha nos conta sobre essa transição:

E nessas andanças esses marujos, com muitas turbulências, em tempestades, maus ventos que enfrentavam, com todas as contendas, encontraram com os reis turcos, que aí está descrito dentro da própria história, que a gente representa através deste grupo, no ato popular. E aí é a parte mais alta da apresentação que se tem, que é onde se demonstra o combate entre cristãos e mouros. Os mouros são, vindos lá, tá contido entre a Holanda, né ? É o que se fala, mas são os reises turco. A gente conhece como reises turco. [...] Eles são regidos por meio sol, meia lua, meio mundo e meio dia. [...] Então, o rei, ao encontrar os marinheiros, os marujos, os barcos se cruzam, e eles logo no início, da parte quando eles entram cantando, que é toda cantada, a Chegança ela é considerada uma ópera popular. Então eles entram em um canto, numa marcha lenta, que é toda trilhada por pandeiros:

“viemos nós de Holanda (bis)
a remo e não à vela

²⁴⁸ As embaixadas diplomáticas ou simples parlamentares de guerra entre nações foram comuns no caso de cristãos e mouros, de negros entre si ou contra portugueses, aparecem nas Cavalladas, nas Cheganças de Mouros e também nos Congos. Para Souza: “Ao serem escravizados, os africanos já praticavam o exercício das embaixadas, tanto internamente como em contatos estrangeiros. Segundo Marina de Melo Souza, o envio de embaixadas serviu “para o estabelecimento de critérios definidores de relações comerciais, parcerias políticas e militares, laços matrimoniais e outras formas, [...] era comum tanto na Europa quanto na África, sendo por meio delas que primeiro se estabeleceram as relações entre Portugal e os reinos africanos, em especial o reino do Congo. Cercados de cerimonial específico de cada cultura, representavam o rei estrangeiro no país que visitavam, trazendo mensagens e presentes que deveriam contribuir para a consolidação das relações propostas.... [...] foram estas embaixadas que deflagaram a conversão da elite congoleza ao catolicismo. ...[...] Nos séculos XVIII e XIX foram enviadas algumas embaixadas de reinos africanos ao Brasil, sempre visando o estreitamento das relações comerciais entre os países.” (Souza, 2002, p. 302-303).

viemos com tanta lida
até chegarmos em terra”

Então, é o canto deles, mostrando da onde eles vêm, isso dentro da história. E aí, é respondado lá, pela parte dos marinheiros. Então, sai uma parte de um oficial, que esse oficial que faz é o meu filho, esse maior aí, que é o capitão-tenente, então vai responder pra eles:

“dois avantes companheiros
morrer com as armas na mão
defender a nossa pátria
dever da nossa nação”

Então é uma coisa entrando na outra, pra se chegar ao combate. (9.1, entrevista I)

O encontro cênico com os mouros aconteceu apenas à tarde, ponto alto da festa, que ocorre tradicionalmente no adro da Igreja Matriz Sagrado Coração de Jesus, considerada a principal da cidade. É a partir desse encontro que vão se desenrolar as embaixadas, declamadas e cantadas, que na brincadeira também se transportam para o ambiente marinho. Nelas, seguem os momentos de provocação feita pelos embaixadores dos mouros e pelos marinheiros cristãos, as propostas de mudança de lado, as invocações religiosas, os desafios²⁴⁹ e a troca de ofensas, o enfrentamento verbal e corporal, de acordo com o esquema de desafio, enfrentamento e triunfo, em que ocorre a invariável vitória dos cristãos ao fim. Uma característica particular das embaixadas da Almirante Tamandaré é que somente os mouros possuem embaixadores e enviam embaixadas diplomáticas; o mesmo não ocorre com o lado dos cristãos.

Entretanto, se na Península Ibérica o tema histórico de disputa de território permanece na festas ali representadas, nas costas do Nordeste Brasileiro, na Chegança Almirante Tamandaré o âmbito territorial ganha outro sentido: não existe a sensação de batalha justa, de Reconquista de um território usurpado, não há um castelo a ser reavido. Cada grupo ameaça o inimigo em seu próprio barco, no espaço onde as fronteiras são tênues e onde as relações de poder seriam, talvez, mais simétricas: no mar. Zé Rolinha, inclusive, esclarece que, na Chegança dele, são os cristãos os invasores e que a embaixada moura é um pedido de afastamento:

²⁴⁹ Segundo Zé Rolinha (9.1, II) “é ameaça o tempo todo!”.

Eles quer que a gente afaste do território deles, e tá oferecendo isso, o sentido é esse, oferecendo pra que a gente afastasse, que os marujos afastem, mas os marujos não afastam, os marujos vai insistir até o final [...]. Não tinha a determinação das águas? Esse ponto aqui é meu! Eu conquistei, o ponto é meu. Não é mais ou menos por aí? (9.1, entrevista I)

Em outro momento, Zé Rolinha atribui o uso das embaixadas diplomáticas a um ato de esperteza dos mouros, que teriam percebido que o barco dos cristãos era mais possante e bem armado, o que dificultaria uma investida violenta:

então eles mandam as embaixadas, oferecendo a filha de dom sultão para o comandante do barco²⁵⁰ [...] Veja só que eles tentam fazer uma negociação para que os cristãos não ganhem o navio deles. As embaixadas é um tratado, mais ou menos. Eles são valentes realmente. (9.1, entrevista II)

O mar – espaço imaginário que contextualiza o cenário das apresentações (que por vezes se confunde com rio, a partir do termo “fluvial”) –, é apontado diversas vezes por Zé como a principal diferença entre as festas espanholas e brasileiras, sendo, portanto, um ponto chave de análise dessas festas. Apesar da “provocação” partir dos mouros, como dissemos, na Almirante Tamandaré não há a imagem do “mouro invasor”. A questão territorial aparece, mas ganha outras dimensões: os cristãos fariam parte da marinha de guerra brasileira e seria seu dever defender a pátria brasileira. Diz o Capitão piloto: “[...] defender a pátria, também a coroa”.²⁵¹ O dever de defesa da pátria é um elemento dos cantos da embaixada misturado ao tema da monarquia, pois os marinheiros estariam a serviço de D. Pedro I: “por dom Pedro eu fui chamado [...] viva dom Pedro I imperador”. Porém, a figura do rei cristão surge apenas como uma referência textual e não está encarnada num personagem cristão, com falas e gestuais específicos. Assim, segundo ele, a questão do reinado apareceria não através do rei cristão a defender seu território, mas a partir da figura do líder mouro:

Aqui [Espanha] porque a origem deles é uma guerra, uma batalha, sob o poderio dos castelos. Havia ouro, havia poder, né? O poder de dominar aquela área, quanto reinos. Porque os castelos eram reinados, no período. Então a diferença é essa. E nós lá, a história fluvial, fala de reino, porque tem o rei turco, quer queira quer não

²⁵⁰ “Uma mina de ouro com pedras finas e preciosas, e no meio dela a madame, filha do rei senhor, para com ele casar” (ver 9.1, Zé Rolinha, II).

²⁵¹ Em outro momento: “dois avantes companheiros/ o rei com as armas na mão/ defender a nossa pátria/ devido a nossa nação”.

queira tem o reinado também ali na história da Chegança. E só que a batalha é naval. (9.1, entrevista III)

Ainda no plano imaginário, a cena se desenrola durante uma noite completa. No início da representação a questão temporal aparece no texto, ambientando o avistar dos mouros durante o nascer da lua crescente:

Saindo em quarto de lua
dois gajeiros avistam vela
navegando de *barradentro*
duas fragatas de guerra

Mais tarde, durante a fala do ministro mouro (mais ou menos na metade do brinquedo), o dia amanhece no mar: “Quando resplandece a aurora, brilha uma linda estrela no mar”. No final da apresentação, ainda, o capitão-piloto canta, ladeado pelos mouros:

Terra, terra, terra
quando vem rompendo a aurora
marinheiro puxa o ferro²⁵²
larga o porto e vai *simbora*

Num contexto temporal imaginário mais amplo, a Chegança seria uma manifestação que representa o período das Grandes Navegações, momento em que o mar era a estrada que permitia a intercessão de culturas distintas, que disputavam a conquista das rotas comerciais e as terras mais cobiçadas:

Mas só que a Chegança em si é a primeira força mundial, é da Marinha, quando o barco era velejado. Então a Chegança, que é o barco dos cristãos, representa a Marinha de Guerra antiga. Já os reis turcos é um outro barco, que também navega em busca do poderio, em busca de novas terras. Porque eles não viviam explorando, os aventureiros da época? Não era assim? Eles não velejavam o mar em busca de terras? Novas? De riquezas? [...] Na época que eram velejados, na época da pirataria, na época do poderio. Do eu ganhar o outro. Das conquistas. Não era isso? Então. Nós tamos falando da história fluvial. (9.1, entrevista II)

²⁵² O mesmo que “iça a âncora”, só de ferros, correntes e gancho.

De fato, a encenação da embaixada dura em torno de uma hora,²⁵³ geralmente durante o final da tarde de domingo. Os cristãos se aproximam por uma rua lateral, em duas fileiras, encabeçadas pelo Mestre Piloto. Para isso, têm que abrir um espaço no meio da plateia, que já os espera no adro da igreja. Há uma grande introdução, quando cantam louvores aos componentes (“companheiros”), à plateia, à Virgem da Conceição e ao menino Jesus, numa referência que atesta sua ligação com o Dia de Reis, quando o nascimento de Cristo é festejado. Ao final da louvação, os mouros são avistados, como se estivessem se aproximando lentamente em seu navio. Porém, o grupo dos mouros está durante todo o tempo posicionado no alto da escadaria da Igreja,²⁵⁴ e ali fica até o fim das embaixadas, quando seus integrantes são presos. Enquanto os cristãos estão fardados, os mouros estão caracterizados de forma mais livre. O grupo mouro tem como personagens o Rei (de cetim vermelho), os 1º e 2º e 3º embaixadores (de cetim verde, azul e rosa, respectivamente), o Ministro (de cetim amarelo) e as princesas²⁵⁵ embarcadas, Dama de Ouro²⁵⁶ (a única das três que tem fala na encenação, de vermelho), Angélica (de azul) e Florípedes²⁵⁷ (de amarelo). Todos os personagens usam uma espécie de coroa.

As embaixadas, como dissemos, são enviadas pelo Rei Mouro, “senhor de meio sol e meia lua”, que governaria o “mundo inteiro”. O texto, que nesse momento é declamado, é mais ou menos o mesmo para os três embaixadores, que vão um de cada vez fazer sua embaixada, em tom desafiante e provocador, pedindo aos cristãos que mudem de lado, em troca de muitas riquezas e da mão da filha do rei. Nessa mudança de lado, porém, não há uma referência explícita para

²⁵³ Como dissemos, a encenação da embaixada (*parte de fora*) é separada da *parte de dentro*, dos percalços da vida no mar, que acontece no dia anterior. Os cristãos usam roupas distintas para as duas partes: uniforme branco para a embaixada e azul, no dia anterior, para o cortejo.

²⁵⁴ Provável reminiscência do castelo construído no passado, conforme consideramos eu e Luis Antônio Barreto (informação oral).

²⁵⁵ Como as onze mil virgens.

²⁵⁶ A dama “Douro”, na Encantaria maranhense, seria mãe ou irmã mais velha do Rei Turco, e é associada à Joana d’Arc, ambas foram executadas por serem consideradas feiticeiras.

²⁵⁷ Personagem da história de *Carlos Magno e os Doze Pares de França*: princesa moura, filha do Rei e irmã do gigante Ferrabrás, que apaixonou-se pelo cavaleiro Gui de Borgonha. Passa então a ajudar os guerreiros francos, usando sua astúcia para levar-lhes comida e assim permitir que resistam ao cativeiro imposto pelos ‘infieis’, sendo batizada e casando-se com Gui de Borgonha ao final da história. Ela também é encontrada como personagem de Cavalcadas e como encantada no Tambor de Mina Maranhense: Florípedes, na Mina, não teve filhos com Gui de Borgonha e adotou muitas princesas egípcias (gitanas) como filhas.

que se convertam à *lei de Mafama*²⁵⁸ (ou Maomé). Segundo Zé Rolinha, a embaixada é enviada pelo Rei Mouro com duas intenções: a primeira é que os cristãos se afastem de seu território e a segunda é o interesse em invadir o navio cristão:

Embaixador mouro: General,²⁵⁹ à voz manda dizer, Dão Sultão e rei senhor de Amauritânia,²⁶⁰ que governa meio sol, meia lua, meio mundo e meio dia, que tu passa para o reino da Turquia, que é um reino rico e de grande valia. Afastar uma légua, existe uma grande mina de ouro, com pedras finas e preciosas, e no meio delas, a filha do meu rei senhor, para contigo casar.

A tentativa de persuasão, dessa maneira, se dá a partir das riquezas materiais e da cessão de uma princesa, ofertada em casamento. A proposta é prontamente rejeitada pelo general. Antes de subir ao navio, porém, os embaixadores são interceptados pelo Capitão Piloto, e têm que se identificar antes de dar suas embaixadas.²⁶¹ Os mouros são convidados a entrar, mas são orientados a “subir devagar”, numa expressão que vai antecipando a atenção para uma provável ousadia dos mouros. Após a fala moura e a negativa cristã, é o momento da

²⁵⁸ Nos textos portugueses mais antigos, Maomé recebe variadas denominações, Mafamede, Mafomade, Mahamed, Mahoma, Mahomet, Mafomede, Mahometes, Mahometo ou Mafoma. Dessa maneira, o profeta Mafama é quem aparece no texto da embaixada, como protetor dos mouros: “Ser preso? De que modo? Protesto e ignoro. Já que existe o nosso deus de Mafama, confio nele, pela coroa vamos morrer!”.

²⁵⁹ O próprio Zé Rolinha admite: “Se trata de general, não é que a marinha tem general, a gente tem almirante, porque tem um almirante. Mas na linguagem da brincadeira, da manifestação popular, que é o grupo Chegança Almirante Tamandaré, nosso aqui de Laranjeiras, é dessa forma, sempre foi assim, quem sou eu pra mudar [...] Então eu tenho de continuar e preservar a essência que vêm a gerações. Então ele bate espada: ‘dá licença, general!’ aí o comandante diz: ‘suba embaixador’.” Existiria, talvez, uma outra explicação para a troca de patentes. Segundo o próprio Zé Rolinha, “Aqui tinha general de exército, aqui, então ele ficava vibrando quando via essa Chegança, que é a coisa da cavalaria. Então aí ele contribuía, arrumava espada pra dar pro pessoal, pra doar pra brincadeira, então era assim, gostava da brincadeira. Então aqui tinham uns militares na época, que realmente eram militares, não era patente comprada não, é porque eram mesmo, e naquela época ajudavam, naquela época passada” (ver 9.1, entrevista I).

²⁶⁰ Ou Mauritânia, em terras de África.

²⁶¹ Assim, o Capitão acaba atuando como uma espécie de sentinela (como vimos nas embaixadas espanholas). Quem aponta essa relação é Zé Rolinha (ver 9.1, III): “A semelhança é que aqui eles vão pra tomar o castelo, e eles anuncia. É como lá. Eles também anuncia: “General, dai-me licença, em seu *anau* eu quero entrar”. Ele (espanhol) num traz uma carta pra anunciar que vai invadir o castelo? Tem lá um tratado pra eles dominarem. Só que o rei do castelo, ele não aceita, o cristiano. E acaba tendo um embate, um combate, do poderio. A semelhança é mais ou menos isso”.

ameaça, dos desafios verbais, dos empurrões de ambos os lados, das espadas²⁶² em riste que se encontram com violência, que ocorrem durante as falas e cantos. Os personagens estão muito próximos, e se provocam mutuamente, aumentando o clima de tensão:

1º embaixador (falando): General, se dessas embaixadas tu não se afastar, em fogo, em sangue, em guerra há de se acabar! E a tua cabeça eu venho arrancar!

General: É o embaixador, afasta! É embaixador, diz ao teu soberano senhor, se ele tiver o atrevimento de atracar ao meu *anau* defensor, eu mando meter ele nos ferros, levar acima e trazer abaixo. Levar acima mais alto que as nuvens gira, mais alto que o sete estrela. Trazer abaixo, passar abaixo do meu pé esquerdo. Beber das água do santo batismo e tirar as tuas embaixadas no fio da minha espada.

Além de ameaçadores, os diálogos também possuem um humor, às vezes sarcástico, às vezes pastelão. Podemos observar isso na cena seguinte, quando entram em cena as personagens femininas, no momento em que a princesa Dama de Ouro está presente quando ofertada em troca da adesão dos cristãos ao grupo mouro, uma das partes mais esperadas pela plateia. Esta é majoritariamente composta por naturais da cidade e, por isso, familiarizada com o que está sendo encenado. Isso fica claro numa fala de Zé Rolinha acerca da recepção de uma assistência assídua e crítica ao que foge do padrão esperado, ao que é familiar. O posicionamento crítico diante de manifestações distintas é justificado, também, por uma pretensa antiguidade do brinquedo laranjeirense, que remontaria ao período colonial:

[...] Que o povo daqui é crítico. As pessoas que vinham da Bahia há muitos anos, quando chegavam aqui e não viam a Chegança de Oscar Ribeiro davam *porrote*.²⁶³ O povo daqui bebendo cachaça [...] dava *porrote* no povo de Estância, de Lagarto.

²⁶² Diferente do que ocorre nas festas ibéricas, sobretudo nas espanholas, a pólvora (assim como os fogos e foguetes) não está presente, não há armas nem canhões (provavelmente foram substituídos pelas espadas, mais fáceis de conseguir e mais baratas), mas a reminiscência de sua importância aparece impressa repetidas vezes no texto e nas cantigas. Não há disparo de arcabuzes (essa é outra tradição da região, que não faz parte da Chegança). Costume e tradição do município de Carmópolis. Os Bacamarteiros comemoram a noite de São João (24 de junho) com dança, música e muitos tiros de bacamarte (espécie de rifle artesanal). O grupo é composto por muitos participantes, entre homens e mulheres. As mulheres trajam chapéu de palha e vestido de chita, dançam sempre em círculo, enquanto os homens, que ficam atrás, vão disparando tiros de bacamarte, de acordo com o desenrolar da dança.

²⁶³ Uma maneira de deboche.

“Isto é lá Chegança? Isto é uma marujada braba...”²⁶⁴ Tá ouvindo o meu depoimento? Não tô falando mal nenhum não, tô dizendo que era assim, porque o povo olhava pra lá, via um negócio todo diferente, uma roupa de um jeito, outra roupa de outro, uma misturada braba, e ninguém sabia dizer o que era aquilo, quando botava o cara pra tocar lá. Aí, todo o povo que já brincou Chegança, tava todo mundo. Porque a Chegança tava parada, e os críticos de Laranjeiras, como bem Renário Brotes e demais, “Ah, isso é lá Chegança? Chegança é a Tamandaré de Laranjeiras.” Olha aí, eu tô dizendo que é uma falta de educação sim para com a cultura popular, para as diversidades, mas é porque Laranjeiras é antiga, Laranjeiras é do período colonial. (9.1, entrevista II)

Voltando então à encenação das personagens femininas, é preciso dizer que não têm uma função apenas decorativa na trama; a Princesa é valente e tem opinião própria diante daquele destino, como numa síntese de características frequentemente apontadas em relação aos mouros. A Princesa Dama de Ouro diante daquela negociação de si, se enfurece e pega o Capitão Piloto pelo colarinho, jogando-o para longe, antecipando a dificuldade de submissão do grupo. E depois, com uma espécie de punhal imaginário, se joga em cima do Capitão Piloto, atacando-o. A plateia cai na gargalhada.

Princesa: Eu não lhe dei a permissão para oferecer a minha mão a um tipo indecente que eu não conheço! Eu não aceito!

Capitão Piloto: Quem és tu, que vens empatar uma embaixada dessa? Se tu és rainha eu ‘não conheço por nada.

Princesa: Sou Dama de Ouro, filha de Dom Sultão. Sou moça destemida e de desconhecido não dou atenção.

O momento posterior, quando ocorre o embate propriamente dito, é o ponto alto da encenação: o ritmo dos pandeiros muda, fica mais rápido, imprimindo mais emoção e agilidade à cena; é a evidência de que foi deflagrada a guerra entre mouros e cristãos. Os cristãos estão posicionados em duas fileiras, unidos uns de costas para os outros, enquanto os mouros circulam a “nau”, todos batendo espadas. Os mouros ameaçam, cantando e combatendo: “avança, avança/ morte a toda cristandade (bis)/ general seja o primeiro (bis)”. A cena fica mais dramática com a menção dos mouros ao inferno, que “treme”, enquanto a batalha se acirra. O coro cristão responde, fazendo menção à proteção divina: “A virgem do Rosário (bis)/ Seja nossa guia (bis)/ Não seremos presos (bis)/ Presos pela

²⁶⁴ Segundo Zé Rolinha, só se poderia chamar de Chegança as manifestações que apresentassem a parte dos mouros. As demais, que se atinham à *parte de dentro*, seriam, para ele, Marujadas.

Turquia (bis)”. A batalha é dura, e em determinado momento o cansaço é evidente, mas a obstinação também: “Baixa fogo artilharia/ Que nós estamos em peleja/ Para combater os corsários, eles não arreia/ Eles tão cansados mas não arreia”. Desta maneira, o céu (dos cristãos) e o inferno (dos mouros) aparecem antagonizando-se, e o segundo entremeado às respostas cristãs: ele (o inferno) treme uma, duas e até três vezes por dia, durante a apresentação. Porém, Zé Rolinha nega a relação dos mouros com o demônio:

Barbara: “Mas todos eles são bravos...
 Zé Rolinha: “São bravos, é... São bravos.
 Barbara: “Mas o mouro tem a ver com demônio?
 Zé Rolinha: “Não.

Apesar de os mouros não serem demonizados pelo Mestre, não deixam de ser bravos, e de ameaçar de morte toda a cristandade. Os cristãos respondem à altura, garantindo sua defesa ao atestar que possuem ainda muita artilharia contra as investidas do inimigo:

Gajeiros:
 Se entreguem seus corsários à Santa religião,
 Aqui dentro desse *anau* tem um ferro no porão.
 Coro mouro:
 Não me entrego nem pretendo
 no meio de tanta gente,
 Somos filhos da Turquia
 temos fama de valente.
 Gajeiros:
 Se entreguem seus corsários
 à Santa religião
 Aqui dentro desse *anau*
 tem um padre capelão.
 Coro mouro:
 Não me entrego nem pretendo
 que não é da nossa lei,
 Somos filhos da Turquia
 e o nosso Deus é rei.

A expressão “no ferro frio”²⁶⁵ informa que o grupo dos mouros passou para o barco dos cristãos e a luta se acirra ainda mais, na medida em que as investidas

²⁶⁵ “Salta gajeiro (bis)/ Venha combater (bis)/ Que a ferro frio (bis)/ Havemos de vencer (bis).”

imaginárias com pólvora²⁶⁶ já não surtem mais efeito e, assim, a batalha se desenrola para uma luta corpo-a-corpo (que é, de fato, a tônica do embate). Os pandeiros não param de tocar e as espadas batem, ritmadas com a música, que é cantada por todos. A luta, nesse momento, é toda coreografada, com um mouro em frente a um cristão, parados. Então, depois de certo tempo, os cristãos começam a se recuperar dos ataques. O Capitão Piloto vai chamando um a um os componentes para que venham combater os mouros²⁶⁷ e cada um deles responde ao chamado, cantando sua parte. Fica evidente a tática cristã para vencer os mouros: “ferro no porão” e “padre capelão”, a dupla estratégia colonizadora, que envolveu o uso da violência (genocídio) e da cristianização massiva (etnocídio) dos povos conquistados. A expressão “ferros no porão” também remete ao tráfico negreiro, quando os escravos eram trazidos ao Brasil nos porões dos navios.²⁶⁸

Finalmente, os embaixadores e o ministro são desarmados e presos “dentro do navio” (entre as duas fileiras cristãs) e, na mesma sequência, são presas também as princesas, filhas do rei *Dom Sultão*, que observavam a luta do alto da escadaria da Igreja. O rei mouro, que não participou do combate e até então estava junto das princesas, sem se pronunciar (participando apenas do coro mouro), entra em cena. Atordoadado por não encontrar seus súditos e filhas, fala:

Angélica, Fleripedes, Dama de Ouro? Ó! Não me responde! Sei que estou sendo traído pelos meus inimigos. Mandeí meu primeiro, segundo, terceiro embaixador, até meu bravo ministro, levar minhas embaixadas, e não voltou. Aproveitando minha ausência raptaram as minhas três filhas. Eu, em nome de meio sol, meia lua, meio mundo e meio dia, irei pessoalmente defender as minhas embaixadas.

O povo aplaude e grita. O rei dirige-se ao navio. Os pandeiros voltam à cena, executando um ritmo lento, para que o rei cante. Ao final de um longo diálogo cantado entre o rei mouro e o general, onde trocam ameaças, o rei acaba

²⁶⁶ A existência de pólvora e de um canhão no navio cristão faz parte do imaginário do Mestre, que durante uma explicação, enquanto cantava a parte do “baixa fogo artilharia”, fez uma menção “o canhão..... buumm, pra atingir o outro”, durante a entrevista (ver 9.1, Zé Rolinha, II).

²⁶⁷ “Senhor chefe de Almirante venha à proa combater/ para combater os corsários/ eles não arreiam/ estão cansados mas não arreiam”. O texto se repete para cada componente, seguindo a hierarquia do barco, até os personagens dos gajeiros. Nesse momento, um menino vai para a “popa” e outro para a “proa” do barco imaginário, na verdade, as extremidades das fileiras de cristãos.

²⁶⁸ Dessa maneira, não é possível concordar com Mário de Andrade quando diz que os dramas brasileiros não foram encenados por nossas danças dramáticas.

preso no interior do navio junto com seus embaixadores, ministro e filhas. Todos seguem cantando, em coro:

Coro mouro:

Ó Virgem, tem piedade (bis)
nos poderes da cristandade (bis)
Como esses homens são desumanos (bis)
Não, não cede a nos a liberdade. (bis)

Atentamos para o fato de que essa estrofe é um louvor mouro à Virgem do Rosário, para que ela atue contra a desumanidade dos cristãos. Está claro que os mouros aceitam a condição do batismo em troca de sua liberdade, evitando ser alvo de mais violência.²⁶⁹ Porém, mesmo após o batismo, o Ministro mouro ainda resiste, numa última investida contra o líder dos cristãos: “Minha espada pela ponta começa a enferrujar, eu hei de limpar no peito do general”. Quando questionado se a adesão ao cristianismo teria sido “de coração”, Zé Rolinha (entrevista II) rebate: “Foram obrigados, porque senão iam entrar nos ferros do porão, acorrentados. Tem que ser irmão a pulso, tá vendo? Eles não vieram com aquela fúria danada? [...] Agora ou vida, ou morte, ou água da cristandade”.

Há também a súplica cristã para a intercessão dos santos (ou de Jesus), um dos elementos pontuais do texto,²⁷⁰ mas percebemos que a representação da embaixada não oferece um espaço cênico mais definido e complexo para a materialização desse texto, como acontece com os momentos da guerra e do batismo, por exemplo, que são realizados efetivamente na *mise en scène* da Chegança. Além disso, comparado ao momento anterior, quando é encenada a *parte de dentro* na Igreja do Rosário (e as meninas da Taieira representam, de forma indireta, a Virgem e seus milagres), os elementos efetivamente cênicos da intercessão da santa, na embaixada, são quase que inexistentes.

A cena do batismo possui outro momento cômico, quando o padre ordena aos mouros que fiquem de joelhos e que tirem a *chibança*²⁷¹ ou a coroa, para

²⁶⁹ “Seus corpos serão queimados/ e as cinzas laçadas ao mar/ se vidas quiseres ter/ entrarás na irmandade.”

²⁷⁰ Quando a guerra está acirrada, os cristãos apelam por um milagre, em coro: “A Virgem do Rosário (bis)/ Seja nossa guia (bis)/ Não seremos presos (bis)/ Presos pela Turquia (bis)”, por exemplo.

²⁷¹ Na fala de Zé Rolinha: “É a coroa! A chibança é a coroa. Que na linguagem nossa da Chegança a gente chama *chibança*.”

receberem os sacramentos. Estes, numa atitude dissimulada, pedem que sejam batizados do jeito que estão, de pé e com as coroas na cabeça, o que desagrade ao padre. Dizem os mouros: “pode batizar assim mesmo”. Sob ameaça (“quer que ordene a força?”), ficam de joelhos (“joelho em terra mouro”) e a tiram as coroas. O batismo é cantado, ao som dos pandeiros, em marcha *baiada*, e não é feito com água, mas com a barra da batina do padre, balançada sob a cabeça dos mouros: “Eu te batizo, mouro./ Mouro que tu és, pagão./ E adepois de batizado,/ Mouro, tu serás cristão”. Quando questionado sobre a veracidade do batismo, pela ausência da água batismal, Zé Rolinha contesta: “Mas é batizado... Num já tá dentro das águas do Oceano? Ele já é batizado. O padre não vai rezar? Não vai fazer o batismo?” (entrevista II).

Outro fator que relativiza a importância dos preceitos batismais, que garantiriam uma maior *veracidade* para a cena, seria uma espécie de burocratização do ato, já que, no texto, o batismo só é completo quando atestado num papel, numa espécie de contrato: “Eu satisfaço os teus pedidos/ Neste papel está declarado/ Prestando um juramento/ A tomar a água da cristandade/ Escutai ao bom piloto/ Quem te *cedes* a liberdade / Enquanto Roma tiver ordem/ Neste papel esta declarado”.

Depois disso, para risada geral, param os pandeiros e o padre fala: “Levanta burros!”. Para Zé Rolinha, muito da graça da cena se daria também pela própria brutalidade do padre ao exercer sua função, o que seria do gosto do público. Dessa maneira, mesmo que tenha sido solicitado pelo rei Mouro, o batismo não acontece como um ato voluntário, desejado pela constatação da falibilidade de Maomé frente ao poder divino das entidades cristãs, ou mesmo pela autenticidade da crença confirmada através da vitória, mas sob pressão e violência: “Seus corpos serão queimados, e as cinzas jogadas ao mar (bis)/ Se vidas quiseses ter, entrarás na irmandade (bis)”. Além disso, a conversão é também um ato lamentado pelos mouros que, ao final dessa cena, lastimam o fim de sua fidalguia, pois na Turquia eles eram “os primeiros”.²⁷²

O padre, considerado como um militar da marinha, no entanto, não é um personagem imprescindível para a execução da cena. Em 2011, o componente que

²⁷² “Quem era, como nós era (bis)/ Os primeiros, lá na Turquia (bis)/ Já hoje somos *cristões* (bis)/ Acabou-se a nós a fidalguia (bis)”.

iria fazer o papel não pôde participar e quem acabou fazendo a parte destinada ao padre foi Seu Duda, componente mais antigo, que tem outro papel no grupo dos cristãos. Para atuar, não trocou de roupa nem alterou seu gestual. Seria difícil que o mesmo sucedesse a outros personagens, como o Rei Mouro, que mesmo sem muitas falas, é um dos papéis principais da trama e, talvez, insubstituível.

Assim, há uma sensação de que “os dramas da catequese”, se fazem presentes de forma reelaborada, de certa maneira, no batismo forçado dos mouros das Chegança,²⁷³ ganhando um tom cômico. Assim, passam a ser motivo de divertimento e, “com isto, quebra-se a rigidez da estrutura maniqueísta e, pela brecha aberta pelo riso salutar, pode entrar a perspectiva crítica” (Meyer, 1995, p. 47), funcionando como uma espécie de inversão do poder operado através da comicidade. Para Mário de Andrade:

[...] o interesse pelo cômico é o que produziu o inchaço dessas partes móveis e primitivas desimportantes. Ou mesmo inexistentes a princípio. A vontade de caçar, de se libertar de valores dominantes por meio do riso, produziu a inflação de episódios como esses, em que o povo atinge inocentemente o próprio sacrilégio, numa serena ausência de pecado. (Souza, 2002, p. 34)

Há então um encerramento, quando os mouros se despedem, mas mesmo depois de se tornarem cristãos, ainda são chamados de inimigos pelo grupo de cristãos: “Fogo, mais fogo, fogo de arrasar/ leva esses inimigos pras ondas do mar”. Porém, agora estão livres para continuar viajando para lugares como Pará, Bahia e até Portugal: “Adeus meu povo todo (bis)/ Passe bem com muito gosto (bis)/ A mourama vai embora (bis)/ Para a cidade do Porto (bis)”. A encenação termina com louvações à Virgem do Rosário e ao Bom Jesus dos Navegantes, com os mouros na frente do “barco”, ao lado do capitão-piloto, que se movimenta em círculos, como que já em viagem.

Depois da apresentação, fomos todos para a casa de Zé Rolinha, onde houve uma espécie de reunião festiva para comemorar o sucesso, relembrar os melhores momentos, rir dos erros cometidos, confraternizar, estreitar os laços. Ainda permaneci em Laranjeiras por mais alguns dias e só então propus uma entrevista gravada, para passarmos “a limpo” o que eu tinha entendido ou não da

²⁷³ A vitória espiritual coroa e confirma a vitória guerreira e comporta, por isso, o ponto alto da representação.

brincadeira. Nesse entretempo, copiei ainda as fotos e sons feitos durante o Encontro para um DVD, que lhes foi entregue antes de minha partida.

O texto da embaixada dá algumas pistas acerca das características dos mouros: “nós que viemos lá da Turquia (bis)/ Com vontade de velejar (bis)/ Todos cobertos com galhos de flores (bis)/ Com maior *chibançaria* (bis)”. O termo *chibançaria* é provável derivação de *chibança*,²⁷⁴ que significaria uma qualidade ou característica do chibante, certo orgulho ou presunção (cf. Houaiss, 2004, p. 698), fanfarrice e valentia, empáfia, fidalguice, altivez, arrogância, vaidade, desconfiança, opinião, petulância etc.²⁷⁵ Porém, definir a identidade mouro pela da Chegança é impossível. Os *galhos de flores* não chegam a aparecer na caracterização dos personagens, permanecendo neles algum mistério. E os termos *mouro* e *turco*²⁷⁶ são utilizados amplamente no discurso dos componentes, quase como sinônimos que denominam o mesmo ente. Dizem os cristãos, no texto da embaixada: “Vamos ter um combate com os mouros da Turquia”, porém, durante a encenação do texto declamado e cantado, os mouros não são chamados de turcos em nenhum momento. No discurso que deu início à apresentação da Chegança, Zé Rolinha explica: “[...] a parte da mourama, como a gente chamamos, retrata, representa e simboliza os *reises* turcos. Então, aqui vai se mostrar o tema de cristãos e mouros, que é, na nossa linguagem enquanto grupo, é o combate” (entrevista II). A princípio, então, a presença do termo *turco* seria apenas um designativo da proveniência dos mouros, que teriam vindo da Turquia.

Porém, a questão da origem dos mouros se torna ainda mais complexa na explicação: “Cê vê, até o canto já está dizendo ‘viemos nós de Holanda’,²⁷⁷ são os reis turcos na história da Chegança” (Zé Rolinha, entrevista II). Ou, os mouros

²⁷⁴ Chibança, cf. Houaiss (2004, p. 698); “ETIM. *chibar* + *ança*; o rad. *chib-* ocorre nos cognatos com as noções de ‘agitação, animação’, de ‘provocação, bizzaria, elegância’, traços semânticos presentes em aep. pop. de *chibo*, *chiba*, *chibante*, f. hist. 1813”

²⁷⁵ Segundo o *Dicionário Online de Português* e o *Dicionário Informal*, seu significado varia bastante; seriam seus sinônimos: “alarde, bizzaria, bravata, empáfia, empavonamento, fidalguice, gabo, gabolice, gala, pavonada, presepada, pretensão, prosa, prosápia, soldado, orgulho, altanaria, altivez, amor próprio, arrogância, brio, imodéstia, jactância, presunção, soberba, vaidade, convencimento, desconfiança, fumaça, opinião, pedantismo, petulância, suspeita e veleidade. Disponível em http://www.dicio.com.br/chibanca_2 e em <http://www.dicionarioinformal.com.br/sinonimos/chibanca>, ambos acessados em 14-fev., 2013.

²⁷⁶ Ver a descrição das especificidades de cada um na zoomorfia literária tratada em 3 A chegada dos turcos e seus subcapítulos. Segundo Zé Rolinha (entrevista III), “Eu acho que pode ter alguma ligação [entre os turcos de lá e os de cá] porque ta se tratando de Mediterrâneo, da parte mediterrânea, e lá Oceano Atlântico. Que o Atlântico é muito imenso”.

²⁷⁷ “Viemos nós de Holanda,/ a remo e não a vela/ viemos com tanta lida/ até chegarmos em terra.”

seriam originários da Turquia, mas teriam vindo da Holanda, informação contida no canto inicial da mourama. Contudo, a diversidade de referências não é entendida como um problema, mas vista com naturalidade e a partir do respeito às alusões encontradas no texto tradicional.

Então a Chegança ela tá diversa, entre Portugal, Espanha, Holanda, Turquia, ó. E França. Vê só! Tem trovas que fala da França. “Quando eu chegar lá em França”, porque tem os franceses também nessa história que chegou ao Brasil. “Quando eu cheguei lá em França, farol mandei acender, as meninas de Holanda, saiam fora e venha ver”. Isso é uma trova dentro da história das estrofes que é cantada na Chegança. Então tudo faz parte da história. (Zé Rolinha, entrevista III)

O designativo *pagão*,²⁷⁸ é apenas uma vez dirigido aos inimigos, no momento do batismo, quando também são chamados *burros*, mas a dissimulação dos mouros, usada para evitar o batismo, é mais evidente que uma falta real de entendimento. A “burrice” também se confunde com a resistência à submissão, como no momento já descrito, em que o Ministro, mesmo após ser batizado, ameaça matar o general e recebe, como resposta: “não se profunda, bravo mouro/ deixa de tanto bradar/ nesse instante essa burra cabeça/ eu não acabei de batizar?”. Não se pode deixar de observar que os mouros são frequentemente nomeados como piratas (e corsários).²⁷⁹ Sobre tal associação, explica Zé Rolinha:

Bom, pela história, né, os mouros são os piratas. É uma parte da burguesia, porque também existia um rei, são os reis turcos, então é uma parte da burguesia, porque você vê que ele oferece na história até tesouro pro barco se afastar dali, vem oferecendo, mas o sentido deles é também tomar o barco cristão. É se apropriar do barco cristão. Porque passou um período que passou a Turquia a predominar também. (entrevista III)²⁸⁰

Para Mário de Andrade (2002, p. 33), a importância da mourama deu ao mouro “um valor místico, um valor religioso, esotérico às vezes, e sempre simbólico”. Na embaixada da Almirante Tamandaré, até o momento da conversão, eles aparecem como sendo ricos (“senhor de meio mundo”), bravos (“sou eu um bravo mouro, ministro-embaixador, pela graça de meu deus de

²⁷⁸ “Eu te batizo mouro/ Mouro que tu és pagão/ E adepois de batizado/ Mouro tu serás cristão.”

²⁷⁹ “Os piratas estão em forma,/ é contra cavalaria/ baixa fogo artilharia/ na maior chibancaria./ Baixa fogo artilharia/ que nós estamos em peleja/ para combater os corsários/ eles não arreia,/ eles tão cansados mas não arreia.”

²⁸⁰ É curioso como o Mestre relaciona a ambição econômica com a “burguesia”, aproximando-se de um vocabulário da esquerda política dos anos de 1960 e 1970.

Mafama, eu venho a teu lado lhe *estragar*”), atrevidos (“diz a teu soberano senhor que se ele tiver o atrevimento de atracar em meu anau [barco, nau]”), desobedientes (quando a princesa reclama: “eu não aceito!”), destemidos, contestadores e desconfiados, inclusive de seu próprio deus (“Ser preso? De que modo? Protesto e ignoro. *Se* é que existe o nosso deus de Mafama, confio nele, pela coroa vamos morrer”), irônicos (“dos três que está aí, qual é o seu general?”), intempestivos (“Espere um pouco, afobado!”), persistentes (“eles tão cansados mas não arreia”) e espertos (pois enviaram uma embaixada oferecendo riquezas ao perceberem sua inferioridade bélica). Após o batismo, os mouros são postos em liberdade e percebemos uma alteração em seu estatuto, num lamento pela perda de sua fidalguia²⁸¹ original:

Coro mouro:

Quem era como nós era (bis)
Os primeiros lá na Turquia (bis)
Já hoje somos cristãos (bis)
Acabou-se a nossa fidalguia. (bis)

Em sua atuação, são muitos os momentos em que cantam em coro,²⁸² num artifício utilizado para situar os episódios da trama, o que, para Zé Rolinha, caracterizaria a Chegança como uma grande ópera popular:

Coro mouro:

General, dai-me licença
Em seu anau eu quero entrar
Venho trazer uma embaixada, quem me manda é o meu senhor (bis)

Capitão Piloto:

Quem é o teu senhor?

Coro mouro:

É o senhor da Amaritânia [Mauritânia] (bis)
O senhor de meio sol, meio dia e meia lua²⁸³
Mas quem governa o mundo inteiro (bis)
Até hoje Jerusalém (bis)

²⁸¹ A perda da fidalguia está diretamente relacionada ao “tornar-se cristão”: “Tá entendendo? Acabou a fidalguia, né? Eles se submeteram à lei dos cristãos, o cristianismo falou mais alto, né?” (Zé Rolinha, entrevista II).

²⁸² Há também o coro dos cristãos: “Lá se vai, embaixador, pois seu nome, tu já vingou, porque não levas, a embaixada, do nosso, governador”.

²⁸³ Segundo Mário de Andrade (2002, p. 188, nota), “Em Portugal (Turquel) corre a frase-feita que ‘a Turquia é senhora de meio sol e meia lua’.”.

O coro generaliza a trajetória pessoal dos mouros, que se individualizam apenas nos momentos de apresentação solo. Mesmo assim, as falas dos três embaixadores são praticamente as mesmas, fazendo com que se tenha a sensação de que se trata da repetição de uma mesma cena, o que reitera a noção de grupo. Os únicos personagens que se sobressaem individualmente, no sentido de um texto independente, são o Ministro, o Rei e a princesa Dama de Ouro; mas, mesmo assim, sua participação no coro sempre volta, fazendo lembrar de uma referência que Barthes faz, recorrendo a uma passagem bíblica, em Marcos, 5:9, indicadora da estereofonia presente na fala do homem possuído pelo demônio: “meu nome é legião, porque somos muitos” (Barthes, 2007, p. 11). É o aspecto da polifonia (resultante da construção múltipla da personagem) que se destaca. Os resíduos de demonização remanescentes talvez se expliquem assim.

7.2.5

Mouros e Moros

Eu e Zé Rolinha não sabíamos quando nos encontraríamos novamente, mas tínhamos a certeza de que a oportunidade surgiria. Combinamos de conversar, sempre que possível, e isso aconteceu de fato, com telefonemas partindo tanto de mim quanto do Zé, mas o próximo reencontro se deu de uma forma inusitada.

Em setembro de 2011, parti para Alicante, cidade situada na região de Valencia, para passar um ano. Recebi para isso uma bolsa sanduíche – PDEE – da Capes, para que pudesse continuar minha pesquisa em solo peninsular, orientada por um especialista da Universidade de Alicante, Luis Bernabé Pons. Em determinado momento, após a vivência de algumas festas espanholas, entendi que seria uma ótima ideia que Zé Rolinha pudesse participar de um intercâmbio cultural, como acontecera com Zé da Binel, para que também participasse de algumas das festas do extenso calendário festivo espanhol. Conversei com meu orientador, que é professor espanhol de filologia árabe, que se prontificou a escrever uma carta de convite e a providenciar a introdução do Zé em algum evento da Universidade. Para mim, no entanto, apenas a sua visita ao local de alguma festa já valeria o esforço. Liguei para Zé Rolinha para saber se seria do seu interesse, e ele aceitou na mesma hora. Entrei em contato com Irineu Fontes, o secretário de Cultura de Laranjeiras, que se prontificou a nos ajudar. Como era

virada de ano, na época, as coisas demoraram um pouco para se desenrolar, o que inviabilizou a produção de um evento mais formalizado, como a produção de um seminário específico ou algo do gênero. E, por sorte, a Secretaria de Cultura do Estado do Sergipe abriu um edital de intercâmbio cultural para artistas locais, subvencionando os gastos de transporte aéreo e terrestre, o que dava grandes chances para nós, já que o Mestre é muito conhecido em seu Estado. Na mesma época, uma de minhas colegas de apartamento voltou para casa, deixando um quarto vago. Entrei em contato com o senhorio, que aceitou alugar o quarto por dez dias. Com a bolsa que eu ganhava seria possível alugar o quarto e manter as demais despesas, além de lhe pagar um pequeno cachê. O edital foi ganho e conseguimos, através da professora Maria Dolores Vargas, um espaço numa de suas aulas para que Zé falasse para seus alunos e demais convidadas para o encontro. Em maio de 2012, Zé Rolinha fez sua primeira viagem internacional, a convite de uma universidade espanhola, para o desejado intercâmbio cultural. Na programação de trabalho estavam ainda a visita a museus e centros culturais, a participação na festa da cidade de Petrer e o encontro com algumas personalidades envolvidas na organização e pesquisa acerca dos *Moros y Cristianos*, como Jose Fernando Domene, apontado como um dos maiores especialistas no tema, e Francisco Lopez Perez, presidente da Unión Nacional de Entidades Festeras de *Moros y Cristianos* (Undef).

Além de todos os estranhamentos naturais a um estrangeiro em terras distantes, como o sentido diante dos hábitos alimentares, por exemplo, o contato com o universo festivo espanhol fez com que Zé Rolinha construísse reflexões interessantes sobre seu papel de Mestre, sobre a sua relação com minha pesquisa e também sobre o próprio universo que representava na Chegança. Para mim, sua presença foi importantíssima em muitos aspectos: pudemos firmar finalmente uma parceria, sua presença possibilitou minha inserção mais aproximada de aspectos das festas espanholas a que até então não havia tido acesso, como o universo interno de uma *comparsa* (já que foi com sua chegada que surgiu o convite para que fôssemos recebidos pela *comparsa* dos *marinos*, da qual Francisco Lopez Perez faz parte), e a convivência estreita, fora do ambiente dissimétrico de Laranjeiras (onde Zé era o Mestre) fizeram com que eu pudesse rever várias posturas e interpretações que direcionavam até então a minha pesquisa. Pude também observar a reelaboração de interpretações anteriormente encontradas no

discurso de Zé, que passou a rever alguns de seus pressupostos, a partir do contato com contextos festivos diferenciados, certamente reavaliando nesse discurso vários dados da realidade, da história, da tradição cultural de que se sente herdeiro etc. Tal postura evidencia a noção de que ele é um agente criativo do seu fazer, em contraposição a uma postura que vê nos agentes das festas meros repetidores de uma tradição imutável e anônima e que, assim, acaba por homogeneizar as manifestações tradicionais.

A comparação entre as festas foi um caminho inevitável, percorrido a partir das impressões de Zé Rolinha que, a todo momento, trazia à tona o que lhe era familiar em contraste com o que visualizava e ao que lhe informavam. Uma das características da festa espanhola que mais lhe chamou a atenção, por exemplo, foi a participação massiva da comunidade e a valorização coletiva que a mesma recebe. Em Laranjeiras, a repercussão da festa sobre os habitantes da cidade acontece de uma maneira distinta, já que, como descrito acima, há uma preocupação do Mestre com a desvalorização das manifestações culturais, que perdem cada vez mais espaço para a cultura de massas:

Então eu pude observar, só nessa cidade, que não é tão grande, eles dizem, o envolvimento de quase toda cidade e, praticamente pela quantidade de comparsas que têm de mouros e cristãos, juntando com banda com tudo, é na faixa de duas, três mil pessoas, rapaz! É gente muita! Senhoras participando, cada veste arretada. Eles bancam aquilo ali com todo gosto, pra brincar, pra sair. E a comunidade toda para. Você vê a cidade toda parada. Gente na rua pra caramba. Que eles colocam, como a gente faz aí com as cordas. E na calçada ao lado fica bastante pessoas, senhoras de idade, entendeu? Fica bastante pessoas, até pessoas em cadeira de rodas, tudo batendo palmas quando eles vão passando. [...] Então é um elo muito grande aqui no mediterrâneo, das pessoas. Então é isso que eu pude observar aqui, e comparar, eu fiz a minha comparação. (entrevista III)

O luxo apresentado nas indumentárias, nos elementos cênicos, nos carros e nas apresentações, também foi um dos temas de comparação, já que ele consegue manter o seu grupo com poucos recursos:

E você comparar uma coisa dessa caríssima, com a Chegança, é dose. É uma comparação, rapaz, que não tem como. [...] Só com uma roupa daquela, pelo que Francisco (Lopes Perez) nos informou, eu faria uma Chegança, só com uma roupa daquela, o valor que é uma roupa daquela. Porque não é brincadeira não. (entrevista III)

As comparações entre as festas espanholas e a de Laranjeiras também se dão através de uma visão que se apropria das referências retiradas da historiografia, reelaboradas em seu discurso, referências que ali vão adquirindo novos sentidos, gerados a partir de diferentes contextos e relações com as quais entra em contato, como, por exemplo, quando Zé Rolinha cita Carlos Magno como um intelectual e insere os três mosqueteiros no episódio das Cruzadas, caracterizador do período medieval. Nesse discurso, por vezes, se confundem as noções provenientes do universo imaginário, da historiografia e do arcabouço de sua tradição, mesclados na construção de sentido e de identidade. Se o texto, segundo Zé Rolinha, deve ser fixo,²⁸⁴ a história da Chegança, como imaginário e manifestação cultural, deve seguir sendo reinterpretada a todo instante sem, no entanto, mudar as palavras nem a estrutura da cena. Dessa maneira, o Mestre é capaz de construir um pensamento crítico próprio, que acolhe as múltiplas informações, mas que segue reafirmando algumas convicções e dúvidas, além de seu posicionamento enquanto Mestre diante de uma tradição distinta, ou como ele diz, de uma *variante*:

Aqui eles tão ainda na época medieval, e nós lá não. Nós é novo. Nós veio a ser descoberto por eles, pelos portugueses, e depois passamos o quê? Todos os impostos, tudo o que tinha de bom lá [Brasil] trazer pra cá [Europa]. Então eu acredito que foi nesse período aonde eles... Aconteceu essa grande herança, a criação disso aí. Porque a coisa [a festa] foi daqui pra lá, se instalou lá e aí é o que a gente faz. [...] Só que a maneira deles se expressarem aqui é uma maneira guerreira, do período medieval, onde tinha os castelos, as fortalezas, onde os cristãos dominavam, eram predominante, no período, e que os mouros desafiaram, e vieram a conquistar um local que era dos cristãos. [...] A gente tá comparando a história daqui com a história lá de América, do Brasil, da América do Sul. Que a coisa quando foi daqui pra lá. E lá chegou desta maneira. Então a gente não pode chegar aqui e dizer que tá certo, que tá errado, nada. Porque cada um dentro dos seus princípios, que foi o que ficou, né? Então a minha análise é essa. Então eu fui juntando as peças e realmente deu nisso. Que aqui é uma comandata de castelos, tem o poderio também, o poder econômico e tudo predominante, pra dominar aqui ali, em busca de galhardões, que os homens eram muito valentes, e realmente predominar, mandar, “é meu!” [...]. Os reis eram assim. Então você tinha que obedecer, pagar imposto e tá sobre aquela jurisdição. Então é mais ou menos isso. Na minha pouca concepção que eu tenho, porque isso aí é uma história muito imensa, não é eu enquanto Mestre da cultura popular que vou chegar aqui e vou inventar, nem vou formular história. Lá é um variante daqui. A nossa história lá é um variante daqui da Europa. Por isso que eu disse que havia uma diferença, mas é uma diferença no modo de se expressar. Porque lá é Marinha de Guerra, a história

²⁸⁴ “[...] eu já disse a você que é a história, da maneira que o grupo brinca, quem sou eu pra mudar as palavras, aí não tem origem... Eu não posso, em hipótese alguma, mudar o que já está dentro do contexto da Chegança. Nem eu nem ninguém. Se vieram há gerações, há décadas dessa forma...” (ver 9.1, Zé Rolinha, II).

que chegou lá. Agora possa ser que a história possa ser perto uma da outra, porque tem tudo a ver com aqui, porque a coisa fluiu no período colonial daqui pra lá. Agora, como os mais velhos falavam que era reverenciado esse santo, que lá era o período natalino, por negros, então eu não sei lhe dizer. (entrevista III)

A descrição do Rei Mouro pelo texto dos embaixadores indica a abrangência de seu poderio sobre a Mauritânia, o “mundo inteiro” e Jerusalém, o que, a princípio, poderia remeter a um passado medieval, período em que a expansão muçulmana teve seu apogeu.²⁸⁵ Acerca da questão da contextualização histórica da batalha, e da pergunta sobre um possível passado medieval, Zé Rolinha desconstrói o princípio da busca de uma origem baseada em pressupostos historiográficos, substituindo-o pela lógica da tradição da festa, voltando, mais uma vez, a situar seu lugar identitário nesse sistema de transmissão, tornando infértil o exercício de situar os personagens num espaço e tempo definidos:

Olhe, Barbara, eu acredito que essa pergunta é um tanto inoportuna, porque nem eu, enquanto brincante, nem qualquer historiador por mais crânio que ele seja, com QI completamente esplêndido, ele não vai saber te dar essa resposta, quanto menos Zé Rolinha. O modo de brincar que lá [Brasil] se instalou e vem passando de geração, é o que? São os reis turcos, então representa os piratas, os mouros representam os piratas. E a parte nossa é os cristãos. Então são os mouros pagãos, como ficou implantado lá até hoje, e vem passando de geração em geração, né? (entrevista III)

Outro caminho de análise possível seria aquele que leva também em consideração a contribuição de culturas distintas no desenvolvimento das manifestações festivas brasileiras, a partir de componentes outros, para além do europeu peninsular, como as importantes contribuições culturais indígenas e negras no passado festivo brasileiro, consideradas pela pesquisa como sendo fundamentais para a constituição de novos sentidos e identidades, num momento determinado de nossa história. Quando indagado acerca dessa suposição, Zé Rolinha também discorda, sempre se remetendo ao saber tradicional:

Eu acho que não. Porque o negro foi oprimido, os caboclos não tinham poder de voz, como é que mudou? Não mudou. Então, foi alguém realmente que foi daqui

²⁸⁵ Durante o medievo, os muçulmanos se estenderam pela Península da Arábia, parte da Ásia, Norte da África e Península Ibérica, dominando as rotas marítimas do Mediterrâneo, Mar Vermelho, Mar Cáspio e Oceano Índico. Já o Império Turco-Otomano, vigente sobretudo no período Moderno, nunca teve a posse da Mauritânia, estendendo-se pelo Oriente Médio e apenas parte do Egito.

[Europa] pra lá [Brasil], e lá ficou os costume. Olha, o índio, o desenvolvimento dos caboclos, é na parte de Guerreiro [uma manifestação], que falam lá. Eu não tenho muita base nisso aí, que eu nunca brinquei isso aí. É o que as pessoas que tão na frente falam. Não sou eu que vou lhe detalhar porque eu não tenho um bom conhecimento. (entrevista III)

Percebemos, assim, que a primeira referência de Zé Rolinha, que mais familiarmente o “situa no mundo” e a que subordina todas as outras que utiliza,²⁸⁶ são sempre os versos da embaixada e, nas entrelinhas, a tradição de onde vem. É esta a ferramenta principal de seu discurso, o que vai acionar repetidamente para aceitar ou rejeitar as proposições e informações acumuladas, em função dos tempos e espaços com que entra em contato. Segundo ele:

Uma trova, por simples que seja, uma palavra, por simples que seja, ela tá contida dentro daquela história. Que não fui eu que criei. Não. Foi os passados que criaram, teve alguém que foi curioso, e eu acho que foi alguém que foi daqui, que se manifestava dessa forma, dentro lá do que a gente fazemo. (entrevista III)

Naturalmente, sua construção discursiva não está baseada apenas na tradição nem no passado histórico reelaborado, ambos utilizados de forma particular, mas se constitui a partir de outras referências com as quais também dialoga como, por exemplo, o universo cinematográfico encontrado nas festas espanholas, sobretudo o gênero de aventura. Essa opinião é percebida em vários outros momentos de conversa.²⁸⁷

[...] a pessoa que vê a coisa, parece uma ação cinematográfica, totalmente diferente. É uma ação cinematográfica. Até o modo de bater espada deles, é uma ação cinematográfica. [...] Os caras sai movimentando no cortejo, no sentido do castelo, que eles armam, é tiro, rapaz! Não é brincadeira não. Com canhão e tudo, eles vão arrastando um canhãozinho, médio, e aí o pau comendo nele, e os cara toma-lhe tiro, toma-lhe tiro. Não tem quem guente não rapaz, não é brincadeira não. Então o efeito deles é um efeito cinematográfico. Porque é uma coisa muito lutada. (entrevista III)

²⁸⁶ “Eu tô lhe dizendo assim pra você tomar um tino, porque você pesquisou nos livros, nas pesquisas suas de Carlos Magno... Isso são grandes teóricos... Quem sou eu pra contestar? Mas eu contesto pela maneira que eu tô fazendo, do que eu tô seguro, do que é a origem daquilo” (ver, 9.1, Zé Rolinha, II).

²⁸⁷ Em um momento anterior, Zé Rolinha (9.1, II) já havia trazido o cinema como referência para a construção de seu discurso: “O barco não ta chegando próximo a eles? Então, ele aí ta dizendo ‘prepara a cavalaria’ porque nos próprios barcos eles andavam com animais, na época. A gente não vê passar naqueles filmes de pirataria, de época, não passa que eles andam com os cavalos ali dentro?”

Já durante nosso segundo encontro, que aconteceu após o envio do texto de minha qualificação para Zé Rolinha,²⁸⁸ houve um questionamento por parte dele acerca dos rumos da pesquisa que, segundo ele, colocava em contato muitos contextos culturais distintos, o que, curiosamente, coincidia com a preocupação levantada pela banca de qualificação quando estranhou que eu tratasse de objetos distintos, como “Chegança” e “Encantaria”. Na época, o Mestre apresentou resistência à minha proposta de tratar os mouros aproximando outras manifestações populares, dados provenientes da historiografia da Chegança que, para ele, apresentava muitos pontos diferentes do meu recorte. Pedi que, após a leitura do meu trabalho, comentasse e criticasse tudo o que lhe chamasse atenção, o que de fato aconteceu. A passagem a seguir demonstra, inclusive com momentos jocosos, não apenas a firmeza das convicções do Mestre acerca de seu fazer, mas também clareza no que espera de uma abordagem intelectual de sua manifestação. Mesmo que discursivamente se coloque num posicionamento irônico-subalternizado, Zé Rolinha sabe o que está em jogo, e se posiciona, com as ferramentas de que dispõe:

Que eu puxei lá o negócio, 41 folhas, eu passei o olho aqui, que eu não sou bom na área literária, mas o pouco que eu entendi, eu disse logo pra senhora por telefone. [...] A senhora me pediu pra fazer a crítica ou o elogio, eu disse “eu não sou crítico, eu sou construtivo”, mas eu disse o quê? “Esse negócio de árabe, não bate bem no que eu brinco. Da forma que eu brinco, da forma que eu conheço, que eu não tenho estudo nenhum” [...] Eu queria que a senhora mudasse seu contexto, se for falar da Tamandaré de Laranjeiras. Eu não posso lhe afirmar, nem dizer que você está errada ou certa. Pelo pouco que deu pra entender, ou você pesquisa a Chegança, ou pesquisa a parte da mourama, pra mostrar o seu trabalho detalhado: “é isso, cristãos e mouros”. Se você misturar o seu árabe com não sei o quê, e agora?²⁸⁹ Porque ali foi muitas suposições, de Cruzada, de tatata, tatata... Mas a Chegança não tá na Cruzada, a Chegança tá na Marinha de Guerra antiga. E agora? [...] Chegança é Chegança e Cruzada é Cruzada. Eu sou mosqueteiro do rei? A Cruzada tá contida nisso aí... Missiê frachê... Que ela tá também dentro da França dos espadachins, que eu falo nela, “quando eu cheguei lá em França, farol mandei

²⁸⁸ Zé Rolinha: “Menina, e eu vou ter paciência, com a visão com esses óculos, de ler tudo? Que eu parei aqui que eu meio que tava endoidando com aquela tanta folha... Mas eu fui, em atenção à sua pessoa, eu fui, olhei aquilo...” D. Cida (esposa): “Ficou uns três dias pra ler esse negócio...” Zé Rolinha: “Devagarzinho, lia, descansava, lia, descansava... Dei risada, da maneira que você fez, que eu fiz um questionamento, falou até da história de Luis Antonio Barreto. [...]... Ele é teoria e eu sou prática. Eu expliquei no final. Deu pra você entender, não é?” (ver 9.1, Zé Rolinha, II).

²⁸⁹ Zé Rolinha, nesse momento, não faz associação entre árabes e mouros, tidos por ele como agentes distintos e distantes. Essa postura crítica irá se modificar ao longo da viagem à Espanha, quando ele esclarece *in loco* as possíveis associações entre os dois grupos.

acender”,²⁹⁰ pra eu não me perder com o meu barco e bater nas pedras. [...] Então eu disse a senhora desde o início que esse negócio de lá das suas Cruzadas, que fique pra lá com espadachim, com três mosqueteiros do rei, Dartanhan, e que fique a Chegança pra cá. Carlos Magno escritor, ele faz a suposição dele, eu não tenho nada contra ele não, eu não tenho estudo nenhum.²⁹¹ Os cara é o bom. Eles são bom rapaz, nós somos a ralé... Eu, Zé de Biné e os demais que faz, é tudo ralé. Agora, dentro da origem de brincar, eu não baixo a cabeça pra seu ninguém, não sou melhor do que ninguém nem sou pior do que ninguém, agora na maneira de brincar eu não perco pra seu ninguém. (entrevista II)

No contato com o mestre, sobretudo nos momentos em que pondera sobre minha conduta de pesquisa, pude avaliar que as minhas percepções e sentidos, construídos durante o trabalho, muitas vezes se chocavam com as expectativas e construções de Zé, que por vezes colocou a minha análise em cheque, me forçando a um exercício de autocrítica. Segundo Alcure:

[...] a lógica do contar indica, por parte de quem conta, uma tentativa de encontrar seu lugar no mundo e na vida social, e por parte de quem ouve (no caso, o pesquisador), de dar coerência a aquilo que está investigando. Muitas vezes, somos nós, pesquisadores que forçamos a obtenção de informações — em nossa obsessão, por exemplo, pela “origem das coisas” — a partir de um tipo de discurso que está ligado a múltiplos e criativos conteúdos. Devemos estar atentos aos fundos da pesquisa, aos valores que estão em jogo, e nestes, à própria autoridade do etnógrafo e à sua relação com os sujeitos da sua pesquisa. (Alcure, 2007, p. 49)

Dessa maneira, a explanação e o diálogo foram fundamentais, ajudando na construção de um espaço em que os poderes envolvidos entravam em cena, mas que também promoviam uma abertura, em ambos, capaz de enriquecer o escopo do que tratávamos particularmente, pois nossas diferentes noções, acima de tudo, apontavam para a impossibilidade de uma tradução ou de uma leitura unívoca, trazendo o transitório e o estado de permanente delineamento para esse lugar novo, que construímos juntos. Digo isso inicialmente, pois dentro de seu universo familiar, em sua cidade, tratando da manifestação de que é Mestre, nós desenvolvemos uma espécie de relação Mestre-discípulo que, por sua vez, era muito distinta do que ele havia experimentado durante seu próprio processo de aprendizagem.

²⁹⁰ Interessante a forma como constrói o discurso, entremeado com os versos da brincadeira, para situar as informações. Assim como consultamos dicionários ou livros de história, Zé consulta as cantigas para embasar sua análise teórica.

²⁹¹ Percebemos na fala do Mestre algumas possíveis contaminações entre imagens de guerra, que vão dos ritos antigos ao cinema do século XX.

E o demais fica claro na comparação que faz entre o aprendizado de um componente *da* Chegança e no meu aprendizado *sobre* a Chegança. Ao ser indagado por mim sobre quais características seriam importantes para uma pessoa ser escolhida para representar um personagem mouro, Zé Rolinha aciona o sistema tradicional de transmissão de saber, mas tendo sempre em mente o universo de seu interlocutor, neste caso, o meu:

Zé Rolinha: “Ói, pra fazer parte da mourama você tem que passar a parte pra pessoa... Se a pessoa não pegar o texto que tem que fazer – porque ele desempenha o texto sozinho, como você viu que todos fazem seu texto, que é um grande teatro de rua –, se ele não dominar o texto ele não dá pra aquilo. Se ele estiver nervoso e se acanhar diante do público não dá pra aquilo. Então você diz “ói, essa não dá pra você não! Você venha pra essa outra aqui, venha logo pra marujo, porque marujo é só pra aprender canto” e aí é mais quinhentos... Porque nem todos fazem parte de destaque. Tire por lá, o seu local lá, que nem todos são destaque nas escolas de samba, né? Tem as alas e tem os destaques. Então aqui, dentro do andamento do grupo, tem a parte de marujos, tem a parte de oficiais da Chegança. Os marujos é quem mais trabalham, que é o homem básico. Todos têm destaque. Todos são componentes. Agora eles não têm destaque em, na parte teatral eles fazem parte, porque todos tão participando. Mas só quem desenvolve a desenvoltura dentro da história é esse, é seu Duda, é os demais né... Que tão ali com aquela meta, que ensaiaram, pra você ver eu puxar daqui, pra cair lá pra ter uma resposta. Porque ela é assim emendada, ida e volta, ida e volta, o tempo todo.

Barbara: “Aquele menino que tava aqui falou que já fez outros papéis, né?”

Zé Rolinha: “Ele começou de marujo, você quando entra numa unidade militar não é soldado simples? Depois, pela desenvoltura dele, pela cabeça dele, aprendeu logo os cantos rápido, então aí eu passei ele pra uma parte. Até agora tá de primeiro embaixador, deu tudo certo pra ele. Ele, quando pode, ajuda num pandeiro, isso é uma ajuda, o componente tá com interesse... Você vê aqueles que têm bom interesse. É aquela coisa, dentro de uma empresa tem empregados que produz mais, com mais interesse, e tem outros que produz menos, não é assim? É assim é dentro do folclore.

Barbara: “Ele conhece bem, né?”

Zé Rolinha: “Olha, ele tem o conhecimento dele, né? Da mourama. Da parte que ele fazia e da parte que ele ta fazendo. Mas se não tiver um Zé Rolinha, que sou eu, pra ensinar a parte daquelas meninas todas, que quem ensinou o texto fui eu, e de todos que tão ali fazendo, aí a coisa não anda né, minha amiga? Porque ali é tudo ensaiado, né? É tudo dentro do patamar que é a Chegança. Então infelizmente é dessa forma, a gente não pode em hipótese nenhuma deixar de ficar vidrado e ligado naquilo que ta acontecendo. Então mesmo eu ali embaixo, mas eu to observando, olhando pra cada um componente, que ali tudo tem o momento e tem a hora. É uma coisa dentro da outra. Então é uma escada. (entrevista II)

Para demonstrar o processo de aprendizado da Chegança, Zé Rolinha traz para a discussão dois espaços importantes: o das escolas de samba e o das unidades militares. Evoca o universo do carnaval (que intui ser mais próximo de minhas referências), associando-o ao processo de escolha dos componentes que serviriam para a parte “teatral”, para receber maior destaque na encenação, ou seja, para representar a parte dos oficiais, que têm falas individuais e uma representação mais complexa. Caberia aos marujos as partes em que, por sua vez, não há necessidade de memorização dos textos, mas daquelas cantadas em coro, além de serem eles os responsáveis pelo toque dos pandeiros, o que exigiria um ensaio distinto para o aprendizado. Além disso, Zé Rolinha também evoca o universo militar (comparado ao empresarial) no sentido de explicar o processo de crescimento dentro da hierarquia cênica da Chegança, que se dá a partir de um posicionamento de interesse na aprendizagem e no trabalho no brinquedo. Tudo isso supervisionado de forma “vidrada” pelo Mestre, atento a todos os detalhes.

Na mesma entrevista, em determinado momento, pergunto a Zé Rolinha se poderia abordar o tema da pirataria em relação ao contexto de sua Chegança. O Mestre, em lugar de responder diretamente, traz para a cena o universo colegial, que novamente intui ser mais próximo das minhas referências de aprendizado, e o compara com o método de um antigo Mestre, Euclides, que segundo ele não teria a mesma paciência de discutir (e ensinar) que ele.

Zé Rolinha: “Mas eu não expliquei minha querida? Eu não expliquei aluna? Aluna que não quer... Essa aluna está muito desobediente! Que eu nunca vi um negócio desses. Como é que vai contestar com o Mestre? Eu tô dizendo à senhora, que tem o conhecimento literário, que pra senhora... (falando pra Faustino, um componente da Chegança). Ói Faustino se quiser endoidar, não endoida aqui não, que isso é coisa de doido mais Barbara, viu? [rindo]. Cê já pensou Euclides numa hora dessa, mais Barbara, aqui? Ia prestar nada!

Faustino: “Rapidinho ia dar um jeito de prestar ela, Euclides!

Zé Rolinha [imitando Euclides]: A senhora quer saber mais do que José? Ia ser novela, viu? Você ia dar pouca risada. (entrevista II)

Percebemos que no seu entender o processo de aprendizagem não tem como usuais o questionamento e a contestação do aluno, e esse mesmo posicionamento é tomado como sendo capaz de “endoidar” o professor, já que o mestre Euclides

não acataria com tanta paciência a mesma situação. O questionamento, assim é visto como uma espécie de desafio e dúvida em relação à capacidade e ao conhecimento do Mestre. Assim, em outro episódio interessante da entrevista, Zé Rolinha deixa claro esse posicionamento de professor, mas usa seu saber inserido num jogo criado para evidenciar o desnível entre seu saber e o meu, quando me questiona acerca de um termo próprio da Chegança, mas desconhecido por mim. Nesse momento, a tensão entre os poderes se faz presente, e ele encontra meios de demonstrar sua superioridade frente ao saber *catedrático* que eu represento, de me “botar no meu lugar”, na medida em que explana claramente sua intenção de deixar-me sem resposta e, também demonstra uma consciência acerca da necessidade de possuir conhecimentos em segredo, acionados propositalmente nesses momentos de necessidade de afirmação. Com ironia, me introduz num labirinto cuja saída não se dá através dos conhecimentos adquiridos em livros, mas através da oralidade daquele contexto cultural. A salvação veio através de sua esposa, Dona Cida, que veio em meu auxílio. Se não fosse ela, não tenho a certeza se hoje saberia a resposta à armadilha, ou à “carta na manga”, criada por Zé Rolinha:

Zé Rolinha: “Eu não falei que tem palavras ali que tem outros sentidos? As pronúncias? Você viu que tem muita pronúncia que tem muito sentido. Cê vê que na parte do Seu Duda, ali à tarde, antes da gente vir pra procissão, eu não mandei “você vir *encilavar*”, ói, que palavra é essa, *encilavar*?”

Barbara: “Não sei...”

Zé Rolinha: “Tá vendo, estudante? Tá vendo aí? Tá vendo *catedrática*? Que eu disse a você, que eu tenho sempre uma carta na manga? “Eu não mandei você vir *encilavar*, para agora vir ao patrão se queixar”. Olha aí: o que é *encilavar*?”

D. Cida [esposa]: “É se queixar Barbara...”

Zé Rolinha [para D. Cida]: “A senhora não devia estar quieta? É aí que eu perco um milhão de reais! Quer dizer que a minha carta na manga a senhora já tirou uma! Aí fica quantas?”

Ao mesmo tempo que detêm uma superioridade com os saberes e dizeres do espaço tradicional, o Mestre também dialoga com palavras e “sentidos” pertencentes aos espaços com que se põe em contato: “ritos”, “mitos”, “alegoria”,

“cultura de massa”, “intercâmbio cultural”, “catedrática (aquele que detém “cientificamente do uso da palavra””, “âmbitos” culturais, “ação cinematográfica” são alguns dos inúmeros exemplos retirados de suas falas. Muitas vezes, no entanto, ele dá outros sentidos aos signos utilizados, enriquecendo ainda mais seu discurso. Porém, na maioria das vezes, Zé Rolinha demonstra saber exatamente como empregá-las para se fazer entender por seu interlocutor “catedrático”, dialogando de forma equiparada. Zé Rolinha, dessa maneira, atua como uma espécie de mediador entre os representantes de seu contexto cultural e um saber mais amplo, misturando termos e referências dos espaços em que transita. Utiliza signos de prestígio, traduzindo-os, muitas vezes a partir daquilo que intui, utiliza os clichês da cultura erudita para localizá-los em seu fazer.

Na Espanha, teve oportunidade de entrar em contato direto com o lugar do professor, ou do “catedrático”, ao dar um seminário para os alunos de graduação em antropologia da Universidade de Alicante. Perguntei a Zé se ele gostaria de fazer sua explanação trajado de Capitão-Piloto ou à paisana, e ele escolheu a primeira opção. Levava sua farda especialmente para a ocasião, momento por ele mais esperado de toda a viagem. Estava apreensivo e, durante os dez dias em que esteve na Espanha, passou preocupado com sua voz, que não podia falhar no momento da aula. No dia anterior, resolveu se deitar mais cedo, para estar descansado e concentrado para o trabalho. Zé Rolinha também levou algumas coisas para distribuir entre as pessoas importantes que encontraria: camisetas do Encontro Cultural, folders, CDs de música tradicional laranjeirense (das manifestações culturais) e, dentre elas, algumas cópias em DVD de um vídeo da embaixada da Almirante Tamandaré, que também seria usado durante a aula. Combinamos por alto, e com antecedência, alguns dos trechos que ele considerava mais importantes. Quando chegamos à universidade (que já havíamos visitado no primeiro dia de sua chegada, para conhecer Luis Bernabé), fomos encontrar com a professora Maria Soledad e com José Fernando Domene, que nos esperavam para uma conversa. Durante os minutos que estivemos ali, Zé Rolinha ficou quase todo o tempo calado, *concentrado* segundo ele, mas percebi que os estudiosos conversavam muito mais entre si do que buscavam integrar Zé na conversa, o que era dificultado pelas línguas distintas. Na hora da aula, que seria de mais ou menos 40 minutos, Zé Rolinha foi ao banheiro se trocar e os professores foram até a sala de aula, para fazer sua introdução aos alunos.

Quando começou sua aula, Zé Rolinha falou sobre muitos assuntos (os marinheiros, os mouros, a embaixada, a origem peninsular da brincadeira, sua transformação no Brasil etc.) de forma não-linear, utilizando muitas vezes um *portunhol* para se fazer entendido, riu e fez brincadeiras, tocou o pandeiro e explicou seus ritmos, cantou trechos da Chegança e explicou os trechos do vídeo.²⁹² Mais uma vez, em sua análise da experiência, acionou suas percepções do espaço erudito a partir de referências anteriores e daquela experiência concreta, e elaborou uma interpretação acerca da recepção à sua figura que, para ele, seria estranha a esse universo. E realmente foi: Domene nos confidenciou que a visão de Zé fardado fazia lembrar ditadores latino-americanos.

Percebemos que Zé Rolinha antagoniza as noções de pragmatismo, para ele característico da erudição, sobretudo espanhola; e descontração, que associa ao seu fazer. Tive o papel de tradução e apresentação do Mestre, que em espanhol se tornou *Maestro*, o mesmo que professor, já que na Espanha a noção de Mestre, como aqui tratamos, é desconhecida:

Ela me apresentou aqui como Maestro dela. Maestro aqui pra eles é professor. Que professor lindo, Zé Rolinha! No final, disse que o meu apelido era Zé Rolinha, no final Luis já tava chamado, acabou pegando a nossa linguagem. Deu pra todo mundo rir, o pessoal gostou muito, não ficou aquela coisa *pragmática*, as pessoas ficaram com aquele impacto, né? Que logo que eu me vesti na universidade, só vi o pessoal olhando, de lado: “quem é esse cara aqui dentro? Com essa farda aqui?”. Quer dizer, o pessoal ficou estranho. Mais depois que eu cheguei lá na sala, que expliquei, né? Que me identifiquei, passei um pequeno vídeo lá da Chegança, pronto, aí foi beleza. Foi tranquilo. Então ficou todo mundo contente.²⁹³ (entrevista III)

Parece que Zé emprega “pragmático” menos como uma atitude ligada à prática e mais como um sinônimo de formal, didático e parece considerar seu trabalho como “descontraído” justamente porque vem de um saber adquirido na prática. A escola, ao contrário, estaria do lado da teoria, o que exigiria uma sistematicidade, no lugar da “descontração”. Sua aula teria sido satisfatória

²⁹² Um trecho de sua apresentação, filmado por mim, está disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=c1UOLc5akx8&list=UUmp-9IgnOZ6w3odMOfoGwQ&index=4>, acessado em 15-jul., 2013.

²⁹³ A presença do riso na aula indica uma compreensão de outra ordem, ainda que universalmente partilhada. Ali, para Zé Rolinha, o sensitivo e intelectivo estavam misturados em sua percepção acerca da transmissão do saber.

porque, apresentando virtualmente amostras do objeto enfocado, causou “impacto” como a arte performática que pratica.

Na noite anterior a sua volta ao Brasil, propus a Zé que fizéssemos um balanço geral da viagem e das suas principais percepções. Foi nesse momento, então, que pude gravar o terceiro depoimento, as relações que teceu entre as festas, a importância que deu à viagem: para ele, ir à Espanha e relacionar-se com o universo festivo, com pesquisadores e com a cultura peninsular integrou-o mais a uma suposta história de seu fazer, isto é, da tradição das festas que servem à memória comunitária. Seria, portanto, uma etapa a mais no seu processo de aperfeiçoamento enquanto Mestre, agregando à “origem”, ou à tradição (“batendo pandeiro e brincando”) conhecimentos capazes de torná-lo mais completo, facilitando assim seu diálogo com estudiosos e sua inserção em outros estratos culturais. Para ele, estar ali o tornava uma pessoa “praticamente formada na cultura popular”. A viagem, “um bolo bem recheado”, teria sido mais um degrau para atingir seu objetivo de se tornar um “polivalente”, um Mestre em sentido mais amplo. Essa análise de Zé Rolinha interage com o conhecimento tradicional reafirmando sua postura de “ir além” daquilo que aprendeu com seus Mestres. Ainda que faça questão de se inserir nesse legado, busca também ser cada vez mais valorizado por uma espécie de diferencial trazido pela experiência vivida:

Eu sei o que é aquilo, a manifestação. Mas ela, totalmente a história dela, e o desenrolar da coisa, só quem é Mestre pra falar. Porque eu só posso falar daquilo que eu aprendi, do que eu me integrei na história, pra continuar esse pouquinho, porque é pouco ainda. O pouco que eu aprendi é muito pouco, mas esse pouco tem me servido muito, e pra muitos estudantes, pra muitos formandos e universitários, que me procuram. *Que esse pouco que eu captei se torna um castelo, como tem aqui. O meu conhecimento. O pouco, ele se torna grande. É grandioso.* Porque também eu procurei me integrar dentro da história, não fiquei parado que nem um mais velho. Porque não é culpa deles, eles chegaram até ali. Mas faziam. Eles continuaram com a história e com a hierarquia, né? Com a origem. E chegou até agora, a nossa vez, e eu tô aí já há um bom tempo, trabalhando nisso, só que eu me integrei na história, né? Eu não fiquei só naquilo. Só batendo pandeiro e brincando. *A importância é adquirir conhecimento e ficar uma pessoa praticamente formada na cultura popular. Então essa vinda minha aqui acabou, como eu sou tido por muitas pessoas, historiadores, como um professor desse conhecimento que eu tenho, um polivalente, assim como é chamado na área literária. E, realmente, é que eu procuro buscar, né? E essa viagem agora acabou de me completar uma parte que eu tinha um pouco de dúvida, se realmente é, se realmente não é.* Então eu tive um bom entendimento, do pouco que eu já tinha acrescentou esse aí, é um bolo bem recheado pra Zé Rolinha. [...] Tem pessoas que não se integrou, não é culpa deles, eles pararam naquilo. Eu procurei me entranhar mais, me certificar mais do que eu tô fazendo. É por isso que eu sou uma pessoa muito procurada. (entrevista III)

Esse processo de formação se dá de forma consciente, na medida em que, para ele, adquirir conhecimentos outros que complementem a “origem” torna-se indispensável para seu contexto de ação. Tudo o que vai aprendendo, principalmente do universo político e erudito, configura-se como importante, pois assim ele é capaz de se apropriar das ferramentas analíticas daqueles que até então produziram um discurso sobre ele. Normalmente, não tem ingerência sobre o uso que fazem de suas informações e juízos, por isso, procura dominar o campo dos saberes e poderes institucionalizados com o objetivo claro de defesa e empoderamento, já que, cada vez mais, sente-se capaz de construir, ele mesmo, um discurso sobre si e sobre seu fazer, unido assim erudição e “prática”:

E realmente eu vim pro lugar onde começou tudo, que é a parte, essa parte aqui, que foi de Portugal, mas eles andavam junto, caminhavam junto, a Espanha com Portugal, depois se separaram e aí é por aí. Foi um pouco do que eu pude catar, pra eu me aprimorar, pra quando esses professores daí tentarem desdobrar a coisa, eu já sei o ponto que eu vou. Vou derrubar todos eles. Se Zé Rolinha já derrubava antes de vir à Espanha, que agora nêgo vai ficar tudo apertadinho com ele. Então é isso, só isso. Que o meu saber ninguém tira e pronto. [...] Eles sabem mais do que a gente, mas na prática eles perdem. (entrevista III)

Percebe-se que, nesse processo, ele busca um reconhecimento geral de seu posto de Mestre, e não apenas aquele proveniente de sua comunidade, mas também vindo do universo da erudição, preocupação recorrente em sua fala. Mais do que tudo, Zé Rolinha quer poder se situar de forma mais independente e valorizada em seu próprio mundo, quer contar a sua própria história e, além disso, contestar e combater aqueles que a contam de forma equivocada a seu ver. Busca, dessa maneira, um diálogo construído de forma mais simétrica, a partir dos pressupostos de seu “oponente” em tensão com os dados de sua tradição. Zé Rolinha tem plena consciência do significado e do poder atribuídos à figura do Mestre,²⁹⁴ e conhece a importância de sua valorização para a manutenção do

²⁹⁴ “A Lei dos Mestres [implementada recentemente em Laranjeiras] é bem clara, é certificado. Ele tem que detectar o conhecimento, acima de tudo, e Mestre tem que saber tudo pra passar, tem que saber tocar, que cê viu eu fazer, ele tem que saber a história, tem que saber tudo ali o que ele tá representando. Como ele vai chegar na Universidade, ele não sabe tocar um instrumento? Porque tem pessoas que tá na frente do grupo e não sabe. E agora? Qual o conceito que as pessoas vão ter? ...[...] Então eu fui reconhecido, não só eu como os outros lá, foi reconhecido pelo projeto lá da Lei dos Mestres, do município de Laranjeiras, como tem no estado do Ceará, Pernambuco tá se organizado, Alagoas, os estados do nordeste, amparando, esse prêmio de amparo aos mestres, vitalício, isso foi bom pros mestres. Tem que ser comprovado que ele precisa daquilo e tem que detectar que ele é mestre: tem que ter reconhecimento público, acima de tudo, entendeu? E ter um

posto. Assim, procura dialogar com o máximo de espaços de poder existentes, com o objetivo de tornar-se um Mestre reconhecido em amplas esferas (comunitárias, eruditas, governamentais etc.). Para isso, acaba também por construir uma trajetória individual e distinta de seus antecessores, subvertendo inclusive o próprio lugar do Mestre tradicionalmente instituído, o lugar do Mestre “antigo” que, quando era bom, “sabia levar o barco, a história do grupo”. Assim, termina sua análise:

[Os mestres antigos] podiam até saber algo, mas não passavam pra ninguém, que nem eu, eu me sento, eu discuto, sou chamado pra seminário, pra colégios, sou muito procurado pelas pessoas, entendeu? Não é que eles não sabiam totalmente, é que eles não tinham um bom uso da palavra, a verdade é essa. Que muitos deles, e ainda tem muito no Brasil, e em muitos locais, principalmente no Nordeste, pessoas que nunca foi pra escola, mas eles têm um alto conhecimento daquilo que eles faz. Eles podem não ter um bom linguajar pra explicar, pra falar, pra chegar numa sala de aula e ter um bom desenrolar, como tem Zé Rolinha hoje, aí o que eu tenho mais do que eles, um pouquinho, porque eu não sou mais do que nenhum, é todo mundo igual, é só isso. É porque eu me integrei dentro da história. Eu busquei o conhecimento, dentro desse espaço cultural. A minha análise que eu tenho que fazer é só essa. Nada mais do que isso. Que eu não sou um historiador, nem formado em universidade. Eu faço aquilo que tá na minha mente, né? Na minha maneira de me expressar, da parte cultural, né? Embora eu não tenha conhecimento e estudo, graças a deus dentro das possibilidades do meu pai e da minha mãe, sim, né? E chegando em qualquer lugar, pelo pouco que estudei, ainda captar algo, pra não ficar passado em branco. Pra quem estudou até a sexta série ginasial, eu ter a capacidade, graças a deus, de guardar uma boa memória de tudo isso, então já tá dizendo tudo. (entrevista III)

período de quantidade de tempo que ele está na frente daquilo. Que não seja só a sua comunidade como muita gente reconhece aquela pessoa, tal [detentor] daquilo que ele faz.” (Ver 9.1, Zé Rolinha, III)

Em latim, as palavras “inventar” e “descobrir” são sinônimas; o que, aliás, está de acordo com a doutrina platônica, segundo a qual inventar e descobrir é o mesmo que recordar.

— Jorge Luis Borges.

O arabesco possui uma estrutura composta de variações infinitas, determinadas pelo entrelaçamento de motivos, planos e linhas que formam unidades ou figuras completas e autônomas.²⁹⁵ Essas figuras se associam e se entrelaçam, fazendo com que o espectador acompanhe as unidades associadas em todas as direções. A visão é impelida ao movimento, a partir dos contornos sequenciais que compõem o desenho encaminhando-a para a próxima figura. Esse movimento nunca é conclusivo: essa é uma produção da continuação na busca da infinidade. Esse esquema funda o seu “ritmo” contínuo de múltiplos que compõem um. Além disso, põe em tensão o geral e o particular, o comum e o específico, buscando-se sempre a percepção da infinidade e a inexprimibilidade do transcendente reino da não natureza, da não criação.

²⁹⁵ Os arabescos podem ser florais ou geométricos, dependendo do fato de eles usarem *at taurik* (o caule-folha-flor) ou *rasm* (a geométrica figura) como meio artístico. A figura geométrica pode ser *khat* (linear), se usar linhas retas ou quebradas, ou *rami* (trajetória), se usar linhas multacentralizadas e curvas. Os suportes para o arabesco podem ser os mais diversos, inseridos no cotidiano das pessoas: em fachadas de mesquitas e casas, em portais, em maçanetas, em miniaturas nas páginas de livros, em tapetes, em roupas, no teto, no piso, em jardins, pátios ou vestíbulos.

A estilização das formas irá também negar a sua criaturabilidade, irá negar qualquer essência sobrenatural que possa nelas existir. Assim, transfigura o objeto da natureza que decora, num padrão sem peso, transparente e flutuante, que se estende infinitamente em todas as direções. O objeto da natureza é “transubstanciado”, torna-se um campo de visão; uma janela para o infinito que deslumbra os olhos, mas não confunde a mente. Reconhecendo cada figura pelo que é, o espectador pode mover seu olhar, percorrendo o suporte com a conscientização do paralelismo proporcionado pelas formas idênticas. Cada um deles é um centro autônomo – com seus próprios arabescos, gerando o seu próprio impulso – interligados, porém, aos outros centros.

Traçar o caminho feito pelos personagens mouros, e pelas festas nas quais estão inseridos, não é um esforço fundamentado na preocupação em apontar origens. O que se pretende é demonstrar o desvendamento de processos históricos complexos, que levaram à formação de certas manifestações e o entendimento das transformações de seus significados para os grupos que as adotaram. Assim, a constatação da presença dos personagens mouros na Península Ibérica, tanto no passado como na atualidade (enquanto seres mitificados) tem por objetivo delinear desdobramentos mais que simplesmente pontuar genealogias. O fato de existirem ali não explica sua disseminação e permanência no Brasil, mas evidencia a amplitude de circuitos culturais em que os personagens, imaginários e festas transitaram (e ainda transitam) e o contato fértil entre espaços culturais distintos. Esse é um ponto chave na medida em que, desse encontro de diferentes culturas, em conjunturas determinadas e diversas, se produzem constantemente novas formas de expressão cultural.

Analisar o contexto histórico e seus desdobramentos também não presume que o caminho dos mouros tenha se configurado simplesmente pela adoção de elementos impostos pelo contexto cultural dominante que quando, postos em contato com o universo de tradições do dominado, permitiriam maior integração entre as partes. O que se busca evidenciar são as variadas formas de releitura e ressignificação dos modelos admitidos pelas sociedades em questão, a partir das diferentes visões e situações de que as manifestações e o personagem mouro-turco fizeram parte. Não é excessivo dizer, dessa maneira, que os mouros imaginários estão presentes na configuração de identidades que vêm sendo criadas desde muito cedo no Brasil e que têm como traço comum o hibridismo, nascido da

congregação de diferentes elementos culturais, o que permite também que se criem múltiplas leituras, conforme quem interage e participa do contexto.

Sob essa perspectiva, a pesquisa em campo se torna fundamental para a coleta das memórias individuais que atualizam e ressignificam as memórias coletivas,²⁹⁶ impregnando-as com o universo e a subjetividade daqueles que narram; e o campo representa uma região repleta de questões relevantes, pois traz para a cena o desconforto, o desejo, a manipulação, a negociação, a diplomacia, a troca de papéis e de lugares de poder; todos representantes do jogo criado pelo pesquisador na situação de entrevista. E esta, por sua vez, é composta não apenas pelas palavras e frases, mas também é feita de silêncios, perturbações, digressões, supressões, repetições constantes, desatenção etc. Nesse momento, a intuição entra como uma ferramenta fundamental para a construção de um diálogo potente: é ela a principal responsável pela decisão da gravação ou não do áudio, pelas perguntas escolhidas, pelo momento de levantar certas temáticas etc.

A pesquisa aqui desenvolvida buscou utilizar narrativas provenientes de várias fontes enunciativas. Para esse exercício, foi necessário por vezes perder-se em territórios de pensamento antigos e legitimados, sempre no risco de *caminhar na prancha*²⁹⁷ da interdisciplinaridade com uma arma apontada às costas, já que o exercício de análise das narrativas orais, em contato e intercâmbio com diferentes e tradicionais escolas do pensamento ocidental, promove um difícil entrecruzamento multidisciplinar. Os textos acadêmico-filosóficos foram considerados, de tal modo, também enquanto narrativas construídas, reproduzidas, transmitidas e estruturadas pela linguagem própria desse tipo de discurso.

Porém, o pano de fundo aqui é o contexto da entrevista: momento onde o “objeto” é mais vulnerável; pois, ao ser recuperado e recriado por intermédio da memória individual, fica passível de sofrer inúmeras distorções, reinvenções, omissões e acréscimos, fica à mercê dos incontáveis desdobramentos da memória e das relações de poder envolvidas. Como dito, tais entrevistas estão submetidas

²⁹⁶ É necessário elucidar que utilizamos casos particulares, representativos de traços específicos no universo de cada uma dessas manifestações: dois pais de santo maranhenses – pai Carlos do Barão, de Cururupu, e Maneco, da Ilha dos Lençóis, além de Fátima, filha de santo de Maneco – e duas Cheganças sergipanas – do Mestre Zé de Binel, da cidade de Itabaina, e Zé Rolinha, de Laranjeiras. Assim, o objetivo das descrições não é ser homogeneizador, pois as atualizações feitas pelos casos particulares promovem a construção de identidades – coletivas e individuais – diante de todo o conjunto genérico descrito.

²⁹⁷ Referência à pirataria, também ver 2.8, “A Chegança”.

ao diálogo e à interação entre pesquisador e fonte, colocando em contato sujeitos fracionados e múltiplos que ali estão construindo identidades, criadas especialmente para aquele momento, a partir do jogo de forças que supõe este tipo de diálogo. Esses encontros levantam uma série de discussões sobre poderes, afetividade e ética. Também, sempre que possível, buscou-se a construção de enunciações coletivas, provenientes de situações em que o diálogo – inclusive entre diferentes membros dos grupos – serviu de fonte para a análise da pesquisa.

É de se ressaltar que as questões levantadas ligam-se, fundamentalmente, à construção de *significados* e à reconstrução constante de representações que os carregam. Esses significados compõem as operações (complexas e paradoxais) de produção de sentido, que envolvem, em especial, os modos de significação, isto é, a configuração do material do *narrar*. Não são considerados, portanto, como fixos e permanentes a uma determinada representação (também fixa), mas, concordando com a definição apontada por Barth, fruto de uma relação “entre uma configuração ou signo e um observador” (Barth, 2000, p. 128). Dessa maneira, o imaginário coletivo não é considerado como sendo um manancial estanque; e são a força e o frescor do desdobramento constante – com distorções, contrassensos, rearranjos, falsificações e esclarecimentos característicos – desse tipo de fonte individual e oral, que vai sendo, aos poucos, incorporada pelas narrativas coletivas, alterando-as. É o que, mais adiante, será relacionado ao conceito de *pirataria* desenvolvido por Peter Lamborn Wilson (2001), ao considerar tais falsificações como potência criativa. Essas falsificações e desvios, característicos de sociedades híbridas – estão imersas num contexto onde tradição, cultura de massa e cultura erudita possuem fronteiras tênues.

Embora cada universo cultural abordado seja único, na construção discursiva das narrativas apresentadas torna-se impossível delimitar traços únicos e exclusivos de cada uma, pois frequentemente os elementos são compartilhados com outras correntes discursivas, como ocorre, por exemplo, na partilha simbólica operada entre Cheganças e Encantarias,²⁹⁸ que não podem ser diretamente comparadas, mas que compartilham temáticas comuns, como a encenação do batismo do *outro*, o cenário marítimo (onde ocorrem batalhas entre mouros e

²⁹⁸ Essa relação já foi indicada superficialmente pelo texto de Mundicarmo Ferretti, que aponta a apresentação de uma “animada” Chegança pela madrinha de Dona Zeca, filha de mãe Anastácia, a criadora do Terreiro da Turquia.

cristãos) e a encenação da situação interétnica, característica das sociedades em que estão inseridas e exemplares de identidades em trânsito constante. No entanto, a percepção dessas confluências será diferente, a depender das perspectivas de cada participante, mestre ou pesquisador. Essas partilhas não devem ser tomadas como agentes fixadores e homogeneizadores da contingência narrativa; porque é essa constante atualização discursiva – por pessoas e coletividades das quais fazem parte – a responsável por desenvolver a identidade individualizada de uma comunidade diante do conjunto genérico que reúne manifestações semelhantes e afastadas, todas conhecidas pelo mesmo termo *Chegança*. Cada grupo afirma sua distinção e individualização exatamente no momento em que reorganiza e repensa cada fragmento narrativo – dando-lhe diferentes valores específicos e gerais – e, assim, diferenciando-se das organizações e subjetividades de outros membros e comunidades.

A *performance* é o momento que mais evidencia a existência distintiva: mais do que um retorno ao passado mítico, é o momento em que tais diferenças, assim como as semelhanças identitárias partilhadas, são encenadas. Além disso, o mecanismo performático, ao fazer parte da elaboração da encenação-narração de histórias fantásticas, também reafirma valores morais e crenças fundamentais para a existência coletiva que, a todo o momento, são renegociados com os parâmetros individuais e oficiais. Além disso, como a tradição oral é contingente, cada um dos componentes de um grupo possui seu ponto de vista e sua construção enunciativa, quando individualmente acionado para narrar novamente uma mesma história. Em tais ocasiões, esta pode mudar com o tempo e com a situação. Isso faz com que as narrativas sejam sempre e inevitavelmente diferentes, dependendo de fatores como contexto, desejo, posição social, humor ou grau de envolvimento de cada um, por exemplo.

A construção discursiva radical de Gayatri Spivak, crítica e teórica indiana, ainda que datada,²⁹⁹ traz uma importante reflexão no texto “Can the subaltern speak?” (1988), onde discute a capacidade do “subalterno” de se *representar* autonomamente. Para a autora, a condição de subalternidade é a condição do

²⁹⁹ A autora é uma das principais representantes dos estudos pós-coloniais. Influenciada pelo marxismo, a autora escreveu esse texto ainda na década de 1980. Cabe ressaltar também que seu país, a Índia, passou pelo processo de descolonização apenas no início do século XX. Assim, o texto é duplamente datado, pois trata de um discurso do século XIX revisto nos anos de 1980.

silêncio e, por isso, é necessário que se conquiste um espaço de autoenunciação, ou seja, a possibilidade equânime de subjetivação. Spivak discute a definição do conceito “representar”, a partir de dois termos utilizados por Karl Marx no *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*: o termo *Vertretung*, em que a representação é vista como uma procuração confiada a terceiros, característica, por exemplo, da relação política existente entre minorias e o Estado, mantenedor tradicional dessa possibilidade representativa. Já o termo *Darstellung* considera a representação realizada a partir de um porta-voz que, por sua vez, também irá inevitavelmente se autorrepresentar nesse processo, na medida em que, enquanto sujeito histórico identifica-se como membro da categoria genérica de seus representados. Na primeira situação, a representação é entregue a mediadores para que se alcance uma legitimidade para a enunciação. Esse mecanismo de mediação torna o subalterno instantaneamente um objeto de seu procurador. Isso acontece porque, a partir de então, ele já não controla mais os meios de produção de sua representação, não é mais sujeito, ou seja, não se subjetiva plenamente e vira um valor de troca na mão de seu procurador. Isso porque tal procuração permite ao procurador assumir a legitimidade da representação também em espaço público. Aqui, essas outras perspectivas discursivas, ditas dos *subalternos*, acabam descartadas pela padronização do discurso considerado “oficial”.

Porém, para a autora, essa condição poderia ser revertida no momento em que a “representação” se funde à “apresentação”, pois tal encontro promove uma importante possibilidade de movimentos subalternos revolucionários controlarem o modo como serão representados. Spivak pergunta: pode um subalterno falar? A pesquisa aqui desenvolvida se propõe a pensar que sim. E considera como ponto fundamental de enunciação e autossubjetivação as narrativas – testemunhais e performáticas – que compõem o acervo da cultura popular tradicional. Dito de outro modo, não se trata de tomar o subalterno e sua cultura como objeto, mas de considerar os integrantes dos ritos em questão como sujeitos da interpretação, avaliação e produção de tais ritos. O uso das variações de sentido do termo “representar” se dá, como dito, num contexto marxista de discussão em que a questão da mediação é fundamental. A argumentação de Spivak é aqui utilizada para ilustrar a emergência de um pensamento pós-colonial. Hoje, em janeiro de 2013, quando escrevo, essa situação se encontra abalada e, portanto, já não é exatamente a mesma que está sendo discutida pelo trabalho, ainda que possua

margens importantes de discussão; de um lado, porque os ocupantes da condição subalterna estão se movimentando com objetivos claros para que seu discurso possa circular em outros espaços, como na academia, ao circularem, eles mesmos, para fora de suas comunidades; e de outro porque, enquanto mediadora, problematizo meu papel buscando uma postura que não ouse falar *pelos* interlocutores. A opção é trabalhar, cada vez mais, com discursos legitimados hegemonicamente em tensão com os discursos individuais e comunitários.

Nos ritos, principalmente no momento da *apresentação* contida nas manifestações, as identidades forjadas desde os ritos batismais (Bourdieu, 2005, p. 186) e institucionalizadas socialmente pelo nome próprio³⁰⁰ se decompõem e se transformam em novas, fluidas e múltiplas facetas, algumas delas fantásticas. Além disso, as coletividades se organizam como grupos que compartilham uma unidade cultural que os mantêm unidos, independentemente das catalogações oficiais: são relações hierárquicas e rituais diferenciadoras, que promovem uma reelaboração dos mecanismos políticos, capazes até de escapar do circuito oficial e instituído do poder.

No entanto, mesmo que os ritos se repitam sistematicamente e tenham crescente número de participantes e de público (o que não é o caso estudado), o conhecimento que constroem ainda é minimizado pelas instâncias oficiais, como as que nomeiam simplesmente enquanto “folclore”³⁰¹, e não reconhecem o papel de “sujeito” epistemológico aos seus integrantes.³⁰² Segundo Mário de Andrade, acerca da civilização:

[...] não consigo imaginá-la mais do que uma criadora de conceitos. De preconceitos. Civilizar-se seria distinguir e fixar em conceitos formas de vida. As formas de vida todas elas já existem entre os chamados selvagens. Mas desde que a uma delas se dá um preconceito que a define e delimita, está iniciada uma via de civilização. A civilização cria um conceito de conforto, mas não o próprio conforto que já existia antes dela. A civilização cria um preconceito de higiene, mas não a própria higiene. A civilização criou um preconceito de cidade moderna e progressista, com boa-educação civil. E como em Paris, Nova York e São Paulo não se usa danças dramáticas, o Recife, João Pessoa e Natal perseguem os

³⁰⁰ “Designador rígido”, suporte civil que comporta um conjunto de propriedades que fixam autoritariamente as identidades pertencentes ao sujeito numa espécie de pretensa normalidade, numa “essência social” constante, transcendente às flutuações identitárias às quais o sujeito se vê frequentemente em contato, cf. Bourdieu, 2005, p. 186-188.

³⁰¹ Cf. opinião de Carlos de Barão no capítulo 7, “Em campo”.

³⁰² Destacamos no trabalho um exemplo importante: a descrição do Encontro Cultural de Laranjeiras (SE), capítulo 7, “Em campo”.

maracatus, Caboclinhos e Bois, na esperança de se dizerem policiadas, bem-educadinhas e atuais. São tudo isto, com Cheganças ou sem elas. [...] Cocos viram besteira, Candomblé é crime, Pastoril ou Boi dá briga. Mas ninguém não lembra de proibir escravidões ditatoriais, perseguições políticas, e ordenados misérrimos provocadores de greves, que de tudo isso nasce crime e briga também. Está se vendo: criaram preconceitos de policiamento, de briga, de crime também... Mas talvez as civilizações evitem com cuidado criar o conceito da felicidade, que desse lado é que estão Caboclinhos e Congados. (Andrade, 2002, p. 69)

Assim, no espaço da academia,³⁰³ por exemplo, as vozes emitidas por essas identidades-organizações *outras* são tradicionalmente reconhecidas e “ouvidas” a partir das mediações de pesquisadores,³⁰⁴ que são agentes patenteados e doutrinados por tal instituição. Porém, observamos, cada vez mais, alterações importantes nesse processo, não apenas através de uma autocrítica epistemológica da intelectualidade, mas principalmente pela ação mesma daqueles que até então estavam fadados ao rótulo de “objetos” e que cada vez mais reivindicam sua autonomia, protagonismo e empoderamento político-social.³⁰⁵ Assim, a perspectiva acadêmica, então, através de um longo processo onde a relevância da perspectiva dos entrevistados, pôde, algumas vezes, num caminho talvez mais radical, proporcionar a utilização desse espaço para o desenvolvimento de (inter) subjetividades em coautoria.

Essas representações alternativas, coletivas e individuais, potencialmente subvertem os lugares enunciativos instituídos, evitando a passividade discursiva

³⁰³ A literatura oral, assim como outros campos de estudo baseados na oralidade, já não é mais novidade dentro do campo das Letras. Tem seu espaço consolidado na área da Literatura, tanto através de uma larga produção artística quanto de uma tradição acadêmica que sistematiza seu estudo, no mundo todo. Porém, ainda é evidente a existência de uma espécie de rótulo ou suspeita, que relega seu estudo a outras áreas de conhecimento acadêmico ou que declaradamente o menospreza. A oralidade frequentemente antagoniza com a escrita, matéria-prima hegemônica dos estudos literários. A comprovação desta minha afirmativa é simples e está evidente na principal biblioteca da PUC-Rio: ao pesquisar acerca de obras utilizando o termo “Literatura oral”, obtêm-se apenas 4 títulos nos registros encontrados: duas são dissertações de mestrado – uma em Letras intitulada “Desenvolvimento e funções das explicações na oferta e aceitação de parceria numa reunião de negócios” (!) e outra em artes “Texto e imagem: um olhar sobre o livro infantil contemporâneo” –; há um livro de Luís da Câmara Cascudo intitulado *Literatura oral* e um livro do autor espanhol Diego Catalán Menéndez-Pidal, intitulado *Por campos del romancero: estudios sobre la tradición moderna*. Essa discussão ganhará fôlego nesta tese.

³⁰⁴ Desde os anos 60, o intelectual não é mais considerado o porta-voz, ou seja, não representa mais o povo, cada qual é capaz de encaminhar suas reivindicações dentro do jogo complexo de poderes na sociedade.

³⁰⁵ Podemos citar, por exemplo, o trabalho pioneiro de Ralph Bulmer ao investigar acerca do povo Kalam, da Nova Guiné. Nos anos 60 do século XX, o antropólogo produziu seu trabalho em co-autoria com Ian Saem Manjep, nativo daquela cultura, que ali deixou de ser apenas um informante oral para se transformar num escritor literal, uma voz independente (cf. Marcus, 2003).

de subjetivações impostas, abrindo então espaço para outras possibilidades discursivas, em negociação com o pensamento hegemônico. Paralelamente, o ato de trazer esses processos narrativos de autorrepresentação para o centro da discussão mina essa hegemonia e promove, ao mesmo tempo, um distanciamento das formas de representação diferenciadas.

Observamos, por exemplo, a resistência à “subalternização” na postura irônica, polêmica e contestadora de um dos interlocutores da pesquisa que, para começar, é conhecido pela coletividade da qual faz parte por uma outra designação que não a de batismo: Zé Rolinha.³⁰⁶ Assim como Pai Carlos do Barão,³⁰⁷ o mestre da Chegança Almirante Tamandaré é uma testemunha consciente de seu papel, cujo relato é aqui tomado como conhecimento sensório-intelectivo legítimo das práticas que desempenha, ou seja, uma “testemunha-sujeito” (Voldman, 2005, p. 259). Nessa perspectiva, a pesquisa procura se colocar também como um instrumento cujo interesse não é “dar voz aos nativos”, considerando-a apenas como o lugar de alteridade, do *outro*, do *diferente*.

Carlos do Barão, em seu depoimento, propõe a volta à experiência ao se negar a atribuir significados fixos aos símbolos (termo intelectual) com que convive cotidianamente: os encantados simplesmente *são* e ele, propositalmente, evita intelectualizar seu ponto de vista.³⁰⁸ Zé Rolinha (que passou pelo processo de formalização em seu papel de co-autor durante a pesquisa) seleciona conscientemente o que vai dizer, buscando dar conta de etapas e cruzamentos, além de se posicionar de forma a trazer seus dados em pé de igualdade com os da formação “catedrática”. Porém, ao mesmo tempo, a forma como apresenta sua teoria, está colada com a *performance*; e na maioria das vezes, em seu discurso, é a prática que exhibe o saber, não o contrário. Observamos essa postura, por exemplo, na eleição da roupa de piloto para a aula da Universidade de Alicante, ou na inserção de elementos das cantigas no meio do discurso acerca de seu saber,

³⁰⁶ Como descrevemos, Zé Rolinha é mestre da Chegança e do Lambe-sujo, além de uma das principais lideranças culturais da cidade de Laranjeiras (SE). Ele faz parte do Conselho de Mestres do Ministério da Cultura e já foi representante do Nordeste, também no MinC.

³⁰⁷ Pai Carlos do Barão, além de ser pai-de-santo de um terreiro de Mina em Cururupu, é presidente da Associação das Religiões Afro-brasileiras da cidade.

³⁰⁸ Encontrei diversas vezes esse modo de pensar (ou não *pseudoquestionar*) durante a pesquisa: as coisas são como são, as pessoas não ficam desenvolvendo definições, discutindo pontos de vista detalhados acerca dos eventos e criações que os cercam... *As coisas são...*

que às vezes se torna cantado. Assim, teoria e prática se atravessam, numa lição onde Zé demonstra que o conhecimento pode vir pelo simples observar (munido de teoria e metodologia), como também pode ser construído intuitivamente pela prática, via que não é normalmente valorizada pela Academia. Digo isso porque, mesmo com muito esforço de minha parte, formalmente, Zé Rolinha não pôde fazer parte da minha banca examinadora de doutoramento, por não ser reconhecido institucionalmente por seu saber, ou por não ter as “patentes” necessárias para exercer tal ofício.

O contraste entre o diálogo com os participantes das manifestações aqui analisadas e o dos saberes instituídos eruditamente, assim, evidencia os mecanismos de uma corrente de conhecimento *outra*, que se diferencia do método da observação e da análise interpretativa. Essa mesma observação rasa, atua muitas vezes desqualificando o saber popular (transmitido oralmente) produzido a partir da experiência prática. As razões das queixas de Zé Rolinha, apresentadas anteriormente, servem justamente para despertar o interesse (sem preconceitos) para essa dimensão da experiência prática, de onde se captam pressupostos teóricos que envolvem corpo e mente, onde se empenham inteligência, sensibilidade e *performance* no processo de conhecer, registrar na memória e transmitir. Essas condições de enunciação fazem emergir alteridades discursivas que estão envolvidas na construção e recriação do universo de um(s) personagem(s) controverso(s), através da articulação entre as diversas narrativas descritas aqui. Assim como a forma do arabesco, essa articulação, naturalmente, inclui a relação de troca entre os discursos tradicionalmente marginalizados (objeto que começa a ser tratado ou a se apresentar como sujeito) e as narrativas-discursos às quais a tese seria filiada; compartilhando universos discursivos que apresentam aspectos tanto semelhantes quanto diferentes, que são aproximados pela temática em comum.

Além de trazer para o trabalho alguns dados provenientes das instâncias formais do conhecimento erudito, busquei uma forma de inserir meu corpo no trabalho, ao ir a campo e pensar também a partir da prática, no contato direto com as realidades produtoras das manifestações abordadas. Dessa maneira, a pesquisa procurou seguir as indicações espaço-temporais apresentadas por Zé Rolinha e por seu recorte analítico, através de dados oferecidos em seu esforço de trânsito para outras esferas de conhecimento com as quais tem contato: o mestre apontou-me,

por exemplo, o período histórico e o cenário mítico encenados em sua manifestação, o que serviu de ponto de partida para o desenvolvimento do presente trabalho. Tentei acompanhar o raciocínio de Zé nessa passagem, usando epistemologias distintas e considerando a sua não como um dado bruto, mas como um encaminhamento de análise valorativa. Assim, o contraste entre a pesquisa acadêmica e a análise dos participantes – que não passa pelas regras disciplinares hegemônicas – busca confrontar os saberes em jogo, procurando, no entanto, não hierarquizá-los. A opção, nesse caso, foi adotar a potência e o impacto das enunciações orais – com suas fragmentações, recriações, transgressões, falsificações, silêncios e repetições – como uma das forças motrizes da crítica. Para o trabalho, é fundamental a contaminação da escritura acadêmica por possibilidades de discurso que, muitas vezes, ainda “se apresenta(m) como estranho(as), distante(s), inacabado(as), inadequado(as)... porém desenraizado(as), pária(s), desimpedido(as), aberto(as) à alteridade” (Carvalho, 201, p. 140). Torna-se possível o desenvolvimento de um caminho que, talvez, seja capaz de inscrever algumas dessas vozes dissidentes no cânone,³⁰⁹ através de um posicionamento de pesquisa em que pesquisador e pesquisado (ou aquele que apresenta o modo de pensar de seu grupo em sua versão particular), contemporâneos, encontrem-se, em diversos níveis, numa mesma condição enunciativa de subalternidade: histórica, individual, intelectual e política, por exemplo. A pretensa neutralidade na análise representativa, para a tese, é materialmente impossível, pois qualquer trabalho acadêmico é sempre um recorte pessoal e definido, assim como acontece também com as narrativas estudadas, que são construídas através de escolhas de interlocução ou de omissão. Segundo Danièle Voldman, discorrendo sobre o relato de militantes: “[...] testemunhar, dar uma versão e uma visão do passado, formar para a história um ponto de vista sobre os fatos e permitir estabelecer a sua veracidade também é controlar a posteridade” (Voldman, 2005, p. 258).

Como vimos, os Mestres, sacerdotes e participantes das manifestações, não são agentes passivos em relação às identidades impostas: são capazes de reelaborá-las e, inclusive, apropriar-se delas e utilizá-las como base para

³⁰⁹ Esta tese, por exemplo, aumenta o número de registros encontrados ao se procurar o termo “literatura oral” na Biblioteca da PUC-Rio.

alternativas forjadas desde o interior do grupo, chegando mesmo a criar com elas uma consciência comunitária que desempenha, mediante mobilização e solidariedade, um papel na luta contra a situação de desnível de poder. São, dessa maneira, plenamente capazes e conscientes de sua liderança e da impossibilidade realizar plenamente o desejo de “controlar a posteridade” de sua representação. Assim, no caso da chamada *mescla cultural brasileira* (amplamente fundamentada na “*fábula das três raças*”³¹⁰) a introdução do elemento mouro acaba por complexificar o modelo convencional estabelecido e deslocar alguns princípios epistemológicos instituídos pelo *ser* comum. Tal descentramento acontece porque os construtores das fabulações sobre essas personagens e suas alianças – os narradores performativos – também não se conformam com as classificações baseadas nos pressupostos que lhes são atribuídos desde fora, que muitas vezes se supõem verdadeiros e autossuficientes. O narradores aqui constroem personagens-sujeitos da sua própria interpretação – em diferentes contextos e narrativas – e historicamente se situam à distância do lugar de subalterno.

São muitas as intercessões e incongruências entre personagens em cada manifestação em que os mouros aparecem, o que evidencia a característica de desobediência a determinações espaço-temporais que delimitam as personalidades eminentemente históricas. É essa abertura que permite a integração à família da Turquia de figuras e episódios cronológica e geograficamente distantes, que passam a ser mesclados a outros contextos e conteúdos narrativos, operando uma reconstrução histórica, sob parâmetros singulares.³¹¹ O mesmo processo também é observado na *Chegança Almirante Tamandaré*, que conjuga elementos temporalmente distintos, compondo uma geografia imaginária abrangente, não localizada, que aproxima Holanda e Turquia, por exemplo, para indicar a procedência do “outro” islamizado. Dessa maneira, quando os episódios

³¹⁰ A “*fábula das três raças*”, que ganha corpo em escritos de Gilberto Freyre (1933) e Darcy Ribeiro (1997) e é analisada criticamente por Roberto da Matta (1987), baseia-se, resumidamente, no pressuposto de que o povo brasileiro foi constituído pela miscigenação entre brancos europeus, indígenas americanos e negros africanos.

³¹¹ Percebemos tal intercessão na letra de uma doutrina cantada tanto na Turquia como na casa de Nagô: “Para vodum, senhor João Marambaia/ Mataram o turco, ficou o rei do ‘Paraguaia’/ Turco chorou no romper do dia/ Mataram o turco, senhora Dona Maria.” A participação dos turcos-mouros na guerra do Paraguai também é descrita por Mário de Andrade nas *Cheganças de Mouro em Natal (RN)*, onde aparecem vencidos pelo Duque de Caxias, cf. Andrade, 1983, p. 247.

selecionados fazem sentido e dialogam, de forma misteriosa, com os componentes das manifestações, são incorporados ao mito e ao rito.

No Brasil, a presença de um imaginário diverso acerca do personagem árabe é evidente ainda na contemporaneidade, manifestamente em enunciações populares como festejos, danças e narrativas. Esse personagem, encontrado em inúmeras manifestações culturais brasileiras, apresenta-se como estrangeiro sob o duplo desterro da encenação, uma espécie de tradução cultural. Aquele que encena é e não é mais o mesmo, deixando-se impregnar pela potência do outro, do mouro, do fantasma, permitindo momentaneamente uma dupla consciência que leva ao surgimento de distintas nuances enunciativas, ou de um relativismo presente nessa posição de sujeito da enunciação, formado de múltiplas identidades agenciadas, fato que desfaz condicionamentos e estabelece novas conexões com a realidade que o cerca. Esses *homens traduzidos*,³¹² transportados entre fronteiras identitárias, são capazes de ver com olhos outros, estabelecendo a diferença em relação aos demais indivíduos e a si mesmos, para além das generalizações e dos estereótipos frequentemente utilizados na construção da imagem do oriental-árabe.

Existe também ali uma espécie de “barganha cultural” em que elementos de diversas matrizes se interpenetram. O mar e o deserto, espaços lisos potencializadores de nomadismos, são com frequência o habitat mítico: nas batalhas marinhas das Cheganças, na chegada do Seu Turquia a bordo de um navio etc. O desenraizamento e a desterritorialidade podem ser analisados por muitos ângulos – aqui característicos de indivíduos cuja tradição é dilacerada, ou seja, a quem qualquer sedentarismo é impedido, pois a recomposição ou a busca de origens torna-se impossível, porque já está irrevogavelmente perdida –, criando-se a partir daí novas possibilidades de narrativas, ou alternativas do narrar institucionalmente estabelecido. Além disso, é a própria impossibilidade de retorno à origem que permite uma reconstrução sobre ruínas (ou fantasmas); uma coleção de cacos do passado, como única forma de acesso ao mundo que se perdeu. A manutenção de um “caráter medieval” referente (ou “moderno”) convive extemporaneamente com as novas facetas trazidas por contextos atuais e

³¹² Indivíduos pertencentes a culturas híbridas, produtos de várias histórias interconectadas, impossibilitadas de descobrirem “qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou absolutismo ético” (Hall, 2001, p. 89).

até por temas relacionados ao Oriente Médio e aos orientais. Essas manifestações agenciam as regras tradicionais, que convivem e se interpenetram com a realidade contemporânea. Aqui, o “arcaico e o contemporâneo” se relacionam sincronicamente. A “história”, então, é fruto de uma apropriação reconfiguradora de diferentes emblemas, como os trazidos pelos colonizadores, pelos africanos ou pelos próprios imigrantes árabes, além daqueles presentes nas mídias, apropriados ao longo das décadas. Os personagens mouros fazem parte, então, de uma literatura periférica ao serem ressignificados pelo deslizamento de sentido de diversos códigos e identidades, fazendo parte de uma história *outra*, fragmentária, preservada de forma marginal, principalmente, pela tradição oral.

A permanência dos mouros em solo brasileiro, em manifestações culturais diversas, é um fato espantoso. A luta entre mouros e cristãos, cujo simbolismo localizava as brigas religiosas e o exercício da guerra, há muito deixou de ser apenas uma ideia, tornando-se mesmo uma ideologia, cuja força simbólica assegurou aceitação e permanência. Os mouros seguem aparecendo ainda como antagonistas escolhidos conscientemente, com perfis e motivações elaborados, que dialogam com os participantes e o público. Porém, sua presença ultrapassa as questões acerca do combate em si, e as linhas temáticas que os acompanharam tradicionalmente, como o ódio contra o infiel, as questões territoriais e religiosas, por exemplo, são ressignificadas e atualizadas para cada universo particular de quem os encena. Os mouros ainda mantêm alguns dos traços de coragem, de heroísmo, dos feitos passados e dos preconceitos raciais, mas, apenas num espaço cênico secundário e seguramente distinto. Mas a utilização dos relatos orais, nessa forma, também tem como função a desconstrução da imagem negativa do muçulmano, que percorreu um longo caminho desde a Idade Média até hoje. Naquela época, a intolerância trazida pelo predomínio da cristandade e pelo etnocentrismo produziu imagens do diferente de si – *o outro* – como irracional, primitivo, retrógrado, bruto e fanático. Era o *herege* alvo de difamação, perseguição e dominação, atitudes legitimadas por discursos político-religiosos baseados numa suposta superioridade cristã e europeia ante os povos

conquistados.³¹³ As imagens estereotipadas do *outro*, elaboradas entre o final da Idade Média e o início da Idade Moderna, foram povoadas de fantasias de homens selvagens e lascivos, monstros, gigantes, seres fantásticos e mágicos que supostamente existiam no mundo real, em território europeu e no Oriente. Esse universo imaginário se estendeu para além-mar, para além das fronteiras conhecidas. Com a descoberta do Novo Mundo, algumas das expectativas teratológicas foram dilatadas para os habitantes da América.³¹⁴ Esses seres mitológicos legitimavam a conquista, já que o padrão europeu era o paradigma do admissível e tudo o que dele se distanciava era entendido como monstruosidade ou pacto demoníaco. Na sociedade atual, que reivindica o estatuto da racionalidade, ainda é possível encontrar opiniões impregnadas por esta dimensão imaginária.

Porém, se o racionalismo se firmou como matriz prioritária do pensamento, na Europa, no Brasil ainda é forte uma corrente de “pensamento” em que o mágico, a relação comunitária e os vínculos com a tradição prevalecem. A imposição de certos *regimes de verdade* característicos de uma cultura branca, hegemônica e euromogeneizada, ignora a existência desses espaços de *entre-lugar*; de pensamentos legítimos de margem, que compõem redes simbólicas e escapam às imposições econômicas e ideológicas preponderantes. A sociedade ocidental possui uma série de construções imaginárias³¹⁵ e é, frequentemente, conservadora em relação a elas, tomando-as como modelo. Há, contudo, construções periféricas que, independente do que lhes é oferecido, constroem sistemas simbólicos cotidianamente, numa invenção permanente de variadas possibilidades de estetização da vida. A justaposição de fragmentos multiculturais

³¹³ Ainda hoje o assunto é relevante, pois: “na mídia secular, na qual figuram alusões ao terrorismo e ao fundamentalismo, o islã cresce e espanta, pois apesar de quase um bilhão de adeptos espalhados pelo mundo, ou cerca de 25% da população mundial, pouco se sabe realmente sobre ele. Hoje o islã já é considerado a segunda maior comunidade religiosa em países como Estados Unidos (cerca de 6 milhões de muçulmanos), França (5 milhões), Alemanha (2,5 milhões) e Holanda (500 mil). E entre nós, de acordo com o IBGE, no Censo Demográfico de 2000, verificou-se a presença de 27.239 brasileiros que se declararam seguidores do islã. Desses, a maior concentração encontra-se nas regiões Sudeste (13.953), com destaque para São Paulo, com 12.062 muçulmanos, e na região Sul (9.590), com destaque para o Paraná, com 6.025 muçulmanos” (Ribeiro, 2011, p. 140).

³¹⁴ Nos séculos XV, XVI e XVII, percebemos a atualização dos bestiários medievais e das lendas da Antiguidade, quando seres acéfalos, amazonas, gigantes, homens animalizados, canibais etc. foram representados em mapas e literatura sobre a América, complexificando o imaginário fantástico ocidental.

³¹⁵ Como a civilidade, a educação, a democracia, a arte, a família, o bom gosto, o bom senso etc.

e as identidades fluidas com que operam, antropofagicamente, *devoram e digerem* o que se encontra dentro e o que vem de fora.

Assim, como vimos, o simbolismo do embate entre mouros e cristãos torna-se significativo para algumas manifestações,³¹⁶ e teriam relação – numa leitura política – com os inúmeros enfrentamentos ligados a grupos menos favorecidos.³¹⁷ O caráter prático das narrativas performáticas serviu (e ainda serve), muitas vezes, de inspiração para o cotidiano (Benjamin, 1994): o muçulmano, por exemplo, foi tradicionalmente descrito como um guerreiro, denominado *herege-pagão*, bem diferente do termo *cativo* utilizado para nomear negros e índios, todos originalmente utilizados como imposição de um controle simbólico sobre os povos conquistados. Além disso, a própria característica intrínseca na estrutura das manifestações pressupõe uma subversão temporária da hierarquia cotidiana, sujeita a uma negociação simbólica com a hierarquia das festas. A exclusão social habitual não é negada nem afirmada, mas as duas coisas, abrindo espaços para uma crítica social – intencional ou inconsciente – e para a reafirmação da ordem vigente. Sem pretender dar uma resposta definitiva, procurei acompanhar, a partir de casos e mentalidades específicos, como o mouro vem sendo imaginado e materializado também na atualidade, a partir das perspectivas dos participantes das manifestações estudadas sobre o comportamento e o universo constitutivo dos mouros. Deslocados para outra situação histórica, política e social, a sua presença se esvazia dos traços ameaçadores e passa a configurar uma alteridade capaz de absorver espaços de significação distintos e diversos. O antagonismo secular entre mouros e cristãos, por exemplo, fio condutor matricial, se descola de sua significação tradicional, já que cristãos e mouros não são mais equivalentes aos seus referentes. Fantasmas e realidades se conjugam na *performance* que, por ser ritual, é a-histórica, e assim

³¹⁶ A par dessa estrutura de luta, comum em todas as danças, vamos encontrar o tema Cristãos e Mouros tratado mais explicitamente em três delas: Chegança (de marujos e de mouros), [acho que faltou uma...] e Congada. Os três folguedos existem praticamente pelo Brasil todo, sob denominações várias e com grande número de variantes, deformações, adaptações e mutilações; o que torna difícil qualquer descrição que, de qualquer maneira, não passaria da estrutura (ou do esqueleto) já que despojada das partes musical e cenográfica.

³¹⁷ Exemplo significativo é a presença do sebastianismo em embates populares de resistência, como a Guerra de Canudos. No item sobre as Cheganças (ver 2.8, nesta tese) também abordamos rapidamente a relação entre as festas e os levantes liderados por muçulmanos escravizados.

traz alguns elementos do discurso histórico, pertencentes a versos das cantigas e da trama, descontextualizados e desenvolvidos em bases de outros significados.

Na Chegança pesquisada, apesar de existir uma estrutura dramática que se mantém mais ou menos próxima da referência peninsular, o mouro é esvaziado por ressignificações e deslizamentos de sentido, às vezes sutis, o que torna o exercício analítico mais difícil. Como vimos, o Mestre (brasileiro, contemporâneo) nega a ligação dos mouros com o demônio, mostrando que o confronto entre diferentes traz mais curiosidade que medo ou raiva. Também o papel dos cristãos é ressignificado, e observamos que brincantes e plateia mostram uma identificação frágil com esses personagens pelo viés simplesmente religioso. O poder do cristianismo, ao longo da história brasileira, foi mudando de aspecto e talvez isso explique o porquê do rito social possuir uma contaminação religiosa cada vez mais tênue na significação dos componentes. E daí também se explicaria o enfraquecimento da identificação do mouro como inimigo. Se existe alguma demonização do mouro, ao meu ver, ela só pode ser explicada a partir da polifonia descrita.

Apesar de a Chegança manter uma visão mais “tradicional”, ainda identificada com algumas das construções simbólicas ibéricas (mesmo que, às vezes, apenas superficialmente), ela faz interagir mortos e vivos, conjugando esquemas provenientes de séculos atrás com as particularidades da atualidade, ora afirmando ora questionando os lugares tradicionalmente instituídos, como percebemos nas partes questionadoras cômicas, como a cena do batismo. Na Chegança Almirante Tamandaré, a carga de antagonismo do muçulmano como ameaça perigosa e temível é abrandada, e o mouro, mais que um inimigo, vira um importante frequentador anual do rito. Mais que ameaçador, ele é um personagem irônico, ambicioso, esperto, malandro, inspira mais curiosidade que inimizade, mais troça que medo.

O sentido da luta, então, desliza para outros embates, já que a Igreja Católica não é mais bandeira por que se brigue, nem a questão territorial nacional é relevante. Parece que a componente da batalha existe por si só, a luta pela luta, encenação que agrada ao público por sua componente lúdica, o que torna o papel do perigo “real” esvaziado. Porém, no contexto da Chegança existem batalhas reais, que encontram alegorização no processo da encenação, como observamos na postura de Zé Rolinha, em sua peleja por desfazer os bloqueios que o separam

da elite (intelectual, política etc.), evidentes nas reiteradas menções à disputa de poder presentes nas suas explicações. E mesmo que Zé Rolinha deponha acerca da diminuição cada vez maior de jovens interessados na brincadeira, seguramente os participantes assumem o papel das personagens mouras e cristãs em busca de algum reconhecimento social. Escolher participar, então, se torna também assumir um posicionamento político, na medida em que os participantes tomam parte também de outra luta possível, aquela que resulta na manutenção do ritual secular numa sociedade atravessada pela mídia, pela “economia burguesa”, pela desvalia da tradição etc., em que os ritos se transformam e perdem sentido rapidamente. Encarnar os mouros, dessa maneira, continua sendo uma forma de conseguir visibilidade porque, conforme vimos no capítulo anterior, existe sim uma valorização social daqueles que integram as brincadeiras no contexto abordado, mesmo que muitas vezes seja menor que a desejada.

Na Encantaria percebemos a presença de um mouro integrado, que resgata a alteridade para um lugar de importância em que o antagonismo desaparece e o personagem perde mais radicalmente a componente do perigo; por isso é representado como elemento positivo no ritual. É como se, de fato, os encantados turcos tivessem deixado as lutas contra os cristãos no passado e assumido sua nova condição, ao se integrar. A mistura de elementos é mais diversificada e complexa, e percebemos uma hibridez mais evidente na forma e no conteúdo. Como elucida Carlos do Barão, a Encantaria é um caminho religioso agregador.

Ao mesmo tempo, também é uma manifestação em que as regras tradicionais convivem e se interpenetram na realidade contemporânea, esta com que se relacionam sincronicamente. Assim, seria possível trabalhar a partir de uma “genealogia” da Encantaria em que as negociações entre as ruínas de múltiplas estéticas e temporalidades que a compõem seriam visíveis através das frestas, daquilo que passa pelos vãos da historiografia tradicional, infiltrando suas brechas e enviesando por suas fissuras. A “história”, aqui, é fruto de uma apropriação reconfiguradora dos emblemas instituídos hegemonicamente. Mais que influências, são os encantados autores de uma literatura periférica, ao se apropriarem dos diversos códigos e construírem sua própria história, fragmentária, de uma “gênese” do “povo brasileiro”, preservada marginalmente pela tradição oral.

Enquanto amostra destacada do funcionamento invento-reflexivo da produção literária oral, e quando agenciada aos dados provenientes de matrizes hegemônicas do pensamento ocidental (de formas conscientes ou lineares de produzir conceitos) essa genealogia de ruptura da Encantaria atua em sua desconstrução, fazendo com que o lugar do subalterno seja rearticulado – sem a lógica do rancor e sob uma ética da tolerância³¹⁸ – e, ao mesmo tempo, transformando a versão dos excluídos na fonte de uma “geleia geral” em que o Brasil não é uma nação, mas uma multiplicidade complexa, plurívoca e, por que não?, antropofágica.

Ao mesmo tempo, ela evidencia, também, a possibilidade de outras formas de produção de alegorias com valor conceitual – sonho, transe, misticismo – que têm relação com o que a consciência não traduz. Esse “escrever contra” o pensamento hegemônico significa, em primeiro lugar, tê-lo como pano de fundo, como referência constante, utilizando-o como contraponto. Porém e ao mesmo tempo, escrever contra também significa procurar aquilo que escapa da grade temário-interpretativa comum. Assim, conceitos outros – retirados do universo encantado – são contrapostos àqueles provenientes de uma leitura macroscópica e das dicotomias clássicas.³¹⁹

As expressões culturais da oralidade que representam conflitos entre mouros e cristãos, dessa maneira, constroem em seu entorno relatos inventivos que não são simplesmente promoção e resgate de um tema histórico. Ao mesmo tempo demonstram, de forma viva e atual, como ocorreu o contrário: como o dominado se apropria do repertório a si imposto e insere novos traços autônomos, estes sim, que passaram a integrar o estoque simbólico brasileiro. Trata-se do processo que Lévi-Strauss definiu como *bricolage* (Lévi-Strauss, 1970), a combinação de elementos de diversas ascendências que resultam num todo diferente de cada uma das partes que o constituiu. As festas, como uma espécie de arabesco, não configuram apenas a convivência e interpenetração de elementos africanos, ibéricos, árabes, indígenas... Cada um de seus membros torna-se um *bricoleur*: que interpreta e combina, de forma singular, os dados a que tem acesso,

³¹⁸ Muito se trabalha com a intolerância sob o léxico da negação. Assim, afastada da postura assumida na dissertação do Mestrado, a proposta é fugir de identidade reativa que se constrói pelo não; tentar não construir o “sim” tendo o “não” como ferramenta básica.

³¹⁹ Nacional vs. universal, primitivo vs. erudito, racional vs. mágico.

ressignifica o repertório de acordo com sua visão de mundo e, simultaneamente, dialoga com a coletividade. Nessas narrativas há, portanto, a simultaneidade do histórico, do mítico, do sociológico e do alegórico, as instâncias das quais a tradição oral se serve. As festas demonstram, também, a forma como seus componentes compreendem e observam o mundo, evidenciando as dimensões filosóficas e antropológicas do literário. Ao mesmo tempo, possibilitam diálogos *interculturais* de grupos distintos, o que Bakhtin designou como *livre contato familiar* (Bakhtin, 1997). Em meio às diferenças, vai sendo forjada uma tradição comum. A Chegança e a Encantaria, enquanto formas de resistência político-crítica, não cabem em uma única tradição e se apropriam de várias delas, transitando entre diferentes matrizes de pensamento numa justaposição de fragmentos multiculturais e identidades fluidas; com que operam ampliando a fronteira de alternativas reflexivas relevantes; apontando para a valorização da transformação e da probabilidade de mudança; e alinhando-se, portanto, a uma postura de ponderação nômade, que não se estabiliza em quaisquer instâncias intelectuais ou culturais e, ao mesmo tempo, antropofagicamente, as *devora e digere*.

Os arabesco criado pelos mestres e participantes dos ritos está carregado de emblemas, que possuem o poder transfigurador trazido pela linguagem alegórica³²⁰ frequentemente utilizada pelas manifestações de caráter popular, que se caracteriza pelo fato de dizer outra coisa além do sentido literal das palavras.³²¹ Esses performativos narradores-colecionadores reúnem os cacos de falas alheias, de partes do passado, de imagens contemporâneas e de imaginação pessoal – apreendidos em sua transitoriedade – que atuam tal qual a identidade dos personagens mouros, resistindo à totalização característica do relato, que se

³²⁰ Conforme Benjamin (2006, H 4a, 1), o alegorista desistiu de elucidar as coisas através da pesquisa do que lhes é afim e do que lhes é próprio: ele as desliga de seu contexto e desde o princípio confia na sua meditação para elucidar seu significado, formando uma obra fragmentária. Para o alegorista, as coisas representam apenas verbetes de um dicionário secreto (que revelará seus significados somente aos iniciados) que nunca terá acumulado coisas suficientes, sendo que uma delas pode tanto menos substituir a outra que nenhuma reflexão permite prever o significado que uma me pode reivindicar para cada uma delas.

³²¹ Dizer o outro, conforme o dicionário de Antônio Houaiss (2004, p. 146), “ETIM. Lat. *alegoria*, *ae* derivado do gr. *allegoría*, que é formado de *allós*, *ê*, *on* ‘outro, outra’ + radical do v. gr. *agoreúō* ‘falar numa assembleia, falar em público, discorrer oralmente em público’ + *-ia*, sufixo formador de subst. abstrato [...]”. A etimologia no Houaiss carrega a ideia de falar em público, não contraria o espaço do segredo, e exatamente corrobora a tendência dos encantados de se integrarem à vida ou ao cotidiano.

pretende único, monolítico, coeso, decifrável. Esse edifício cultural construído a partir de ruínas – ou fantasmas, que apontam para algo que já não está mais, mas ainda assim mantém a capacidade de significar – tem na enunciação fragmentada e entrecortada pela descontinuidade sua possibilidade discursiva. Essas diferentes vozes compõem um mosaico de várias histórias, construindo uma “História do Brasil” multifacetada ou, mesmo, “Histórias dos Brasis”.

A descontinuidade constante fica ainda mais evidente na postura dos encantados, habitantes dos subterrâneos da Ilha dos Lençóis que, segundo alguns dos interlocutores, estariam se mudando para outras ilhas, principalmente para aquelas onde não há presença humana. A luz havia chegado em 2008 e, no lugar de brincadeiras e conversas noturnas, o que se encontrava ali eram televisores ligados em cada casa e as ruas de areia vazias, cenário bem distinto do que eu havia admirado na primeira viagem ao local. Mais uma vez, os personagens do invisível encantado davam provas de que mesmo se adaptando incessantemente às novas realidades e aos desafios, não seriam entendidos e delimitados facilmente, numa insubmissão radical aos ditames impostos pelos novos contextos em que estão inseridos; porque garantem na fuga sua permanência em forma de penumbra, elegendo transitar por vias alternativas de manifestação, ressignificados infinitamente, inapreensíveis e indecifráveis.

“CONTRA nuestra identidad y costumbres, musulmanes piden suprimir las fiestas de Moros y Cristianos”. **MinutoDigital.com**, Redacción Bilbao, 19-out., 2011. Disponível em <http://www.minutodigital.com/2011/10/19/musulmanes-piden-suprimir-las-fiestas-de-moros-y-cristianos>, acessado em 15-dez., 2012.

“FOLHETOS de Ambas Lisboa”. In: **Provas e suplementos a Historia Annual Chronologica, e politica do mundo, e principalmente da Europa**, folheto nº 3, agosto, 1730.

“MOROS y Cristians”. Aluguel de materiais, confecção e contratação de serviços para a festa, site. Disponível em <http://www.morosicristians.com>, acessado em 30-jan., 2011.

“RELAÇÃO do Maranhão, 1608, pelo jesuíta padre Luiz Figueira enviada a Claudio Aquaviva”. In: **Revista do Instituto do Ceará**, tomo XVII, p. 102.

ABREU, Márcia. “Então se forma uma história bonita: relações entre folhetos de cordel e literatura erudita”. **Horizontes Antropológicos**, ano 10, n. 22, jul.-dez. Porto Alegre, 2004.

ABREU, Márcia. **Histórias de cordéis e folhetos**. Campinas: Mercado de Letras, ALB, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ALCURE, Adriana Schneider. “A Zona da Mata é rica de cana e brincadeira: uma etnografia do mamulengo”. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, 2007. Disponível em <http://www.minerva.ufrj.br>.

ALENCAR, Aglaé D’Ávila Fontes de. **Danças e folguedos**. Sergipe: Editora Aracaju, 2003.

ALONSO-MUÑER, Isabel. **Los reyes católicos**. Madrid: Akal, 2001.

ALVAREZ, Cristina Gómez. **Navegar com libros**. Madrid: Trama editorial, 2011.

ALVES, Jorge Santos e THOMAZ, Luis Filipe Ferreira Reis. “Da Cruzada ao Quinto Império”. In: Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto. **A memória da nação**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991, p. 81-165.

AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

AMARAL, Maria da C. e ARAÚJO, Ana Cristina. “O orientalismo em Portugal”. Ciclo de exposições **Memórias do Oriente**. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Porto: Editora Edifício Alfândega: 1999.

ANCHIETA, José de. **Teatro de Anchieta**. 3º vol. São Paulo: Loyola, 1977.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **A lição do amigo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. 2ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

ANDRADE, Mário de. **Danças performáticas do Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 1959. (Obras completas)

ANDRADE, Mário de. **O turista aprendiz**. São Paulo: Duas Cidades, 1983.

ANDRADE, Oswald de. **Pau-Brasil**. São Paulo: Globo, 1990. (Obras completas)

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional I: festas bailados, mitos e lendas**. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins e RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. **O teatro jesuítico na Europa e no Brasil do século XVI**. Disponível em http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Cezar_Arnaut_de_Toledo_artigo.pdf, acessado em 15-mar., 2011.

ASSOCIACIÓN Comparsa de Moros Viejos. Site institucional. Disponível em <http://morosviejos.com/mahoma/image17.jpg>, acessado em 19-jan., 2013.

ÁVILA, Afonso. “Triunfo eucarístico”. In: **Resíduos seiscentistas em Minas**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1967, p. 199-200, 203, 249-250.

AZEVEDO, J. Lucio de Azevedo. **A evolução do sebastianismo**. Lisboa: Presença, 1984.

BAKHTIN, Mikhail. **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 2ª edição, 1981. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BAPTISTA, Augusto. “A descoberta da moura”. Revista **Notícias Magazine**, n. 476, 8-jul., 2001. Disponível em <http://www.cenalusofona.pt/manifpopulares/manif.asp?id=233>, acessado em 4-jul., 2012.

BAPTISTA, Augusto. “Os turcos de Crasto”. Revista **Notícias Magazine**, n. 503, 13-jan., 2001. Disponível em <http://www.cenalusofona.pt/manifpopulares/manif.asp?id=230>, acessado em 4-jul., 2012.

BARRETO, Luiz Antônio. **Um novo entendimento de folklore e outras abordagens culturais**. Sergipe: Editora Aracaju, 1997.

BARRETO, Paulo [João do Rio]. **A alma encantadora das ruas**. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000039.pdf>, acessado em 10-jan., 2012.

BARRETO, Paulo [João do Rio]. **As religiões no Rio**. São Paulo: José Olympio, 2006.

BARROS, Maria Filomena Lopes de. “Mouros da terra e terra de mouros”. In: **Muçulmanos e cristãos entre o Tejo e o D’Ouro (séculos VIII a XIII)**. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2005.

BARROS, Maria Filomena Lopes de. **Tempos e espaços de mouros: a minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)**. Braga: Fundação Calouste Gulbekian, 2007.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da cadeira de Semiologia Literária do Colégio de França. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Trad. Antônio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.

BARUQUE, Julio Valdeón. **La Reconquista, el concepto de España: unidad y diversidad**. Calpe: Ed. Espasa, 2006.

BECENA, Salvador Rodrigues. **Religión y fiesta**. Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía, 2000.

BECERRA, Salvador Rodrigues. Lãs fiestas de moros y cristianos em Andalucía. **Gazeta de Antropologia**, Gazeta de Antropología, nº 3, art. 2, 1984. Disponível em http://www.ugr.es/~pwlac/G03_02_Salvador_Rodriguez_Becerra.html, acessado em 23-jul., 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Org. Willi Bolle. Trad. Irene Aron e Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLANES, José Peinado. “Prólogo”. Elda, 1998. In: **Embajadas de las fiestas de Moros y Cristianos de Elda**. Disponível em www.morosycristianoselda.es, acessado em 12-jul., 2013.

BOECHAT, Virgínia Bazzetti. “Na rota das Navegações: Sophia de Mello Breyner Andresen”. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Estudos Literários. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2004.

BONNASSIE, Pierre. **Dicionário de História Medieval**. Lisboa: Dom Quixote, 1985.

BORGES, Jorge Luis. **Sete noites**. Trad. João Silvério Trevisan. São Paulo: Editora Max Limonad, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Trad. Mariza Corrêa. São Paulo: Papirus, 2005.

BOURDOKAN, Georges. **A incrível história do capitão mouro**. São Paulo: Casa Amarela, 2005.

BOXER, Charles. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)**. São Paulo: Hucitec, 1979.

BRAGA, Pedro. **O touro encantado na Ilha dos Lençóis: o sebastianismo no Maranhão**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRAGA, Teófilo. **Contos tradicionais do povo português**. Vol. II. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

BRANDÃO, Theo. “As cavalcadas de Alagoas”. **Revista Brasileira de Folclore**, mai.-ago., ano II, n. 3, p. 12. 1962.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CAIRNS, Trevor. **Bárbaros, cristianos y musulmanes**. Madrid: Akal, 2010.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. Edição comentada. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1987.

CAMPANINI, Maximo. **Introdução à filosofia islâmica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

CAPMANY, Aurelio. “El baile y la danza”. In: Carreras y Candi, **Folklore y costumbres de España**, tomo II. 1944.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. 1939. Disponível em <http://www.brasiliana.com.br/obras/tratados-da-terra-e-gente-do-brasil/pagina/277/texto>, acessado em 13-set., 2012.

CARMELO, Luis. A catástrofe dos mouriscos hispânicos, ou uma memória sem memória. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/carmelo-luis-mouriscos-memoria.pdf>, acessado em 23-jul., 2013.

CARMELO, Luis. A semiose aljamiada e o reverso de século de ouro ibérico. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/carmelo-luis-semiose-aljamiada.pdf>, acessado em 23-jul., 2013.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Cinco livros do povo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Global, 2006.

CASTELNAU, Francis de la Ponte. “Expedição às regiões centrais da América do Sul”. 1845. In: Cascudo, L. da C. **Antologia do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

CAXA, Quirício “Breve relação da vida e morte do Padre José de Anchieta”. [1598]. In: Viotti, H. A. (org.). **Primeiras biografias de José de Anchieta**. São Paulo: Edições Loyola, 1988, p. 5-36.

CERVANTES, Miguel. **Don Quijote de la Mancha**. Vols. I y II. Madrid: Cátedra de Letras Hispânicas, 2008.

CÉU, Maria do. **Triunfo do Rosário repartido em cinco autos**. Trad. e apres. de Ana Hatherly. Lisboa: Quimera, 1992.

CHECA, Francisco. La fiesta de moros y cristianos: um complejo cultural. Texto y contexto y contexto em Andalucía. Disponível em <http://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/1697/1/9-44.pdf>, acessado em 23-jul., 2013.

COELHO, Antônio Borges. **Para a historia da civilização e das idéias no Gharb Al-Andalus**. Lisboa: Instituto Camões, 1999.

COLLET, S. **Uomini e Pesce**: la caccia al pesce spada tra Scilla e Cariddi. Milano: Giuseppe Maimone Ed., 1993.

CORBATO, Hermenegildo. **Misterios y autos del teatro misionero em Mexico durante el siglo XVI**. Valencia: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.

CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny. **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

CORREIA, Alexandre José Parafita. “Mouros míticos em Trás-os-Montes: contributos para um estudo dos mouros no imaginário rural a partir de textos da literatura popular de tradição oral”. Tese (Doutorado) em Cultura Portuguesa. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2005.

DAMASCENO, Athos. **Artes plásticas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1970.

DANTAS, Beatriz Góes. “Chegança”. Série **Cadernos de Folclore**, n. 14. Rio de Janeiro: Funarte, 1976.

DANTAS, Júlio. **As cheganças**, disponível em <http://www.arqnet.pt/amoremportugal/chegancas.html>, acessado em 17-jun., 2012.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **A lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Cinema 2: a imagem-tempo**. Trad. Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990.

DIB, Márcia. **Música árabe: expressividade e sutileza**. São Paulo: Bibliaspa, 2010.

DIEGUES, Antônio C. S. **Ilhas e mares: simbolismo e imaginário**. São Paulo: Hucitec, Nupaub, USP, 1998.

DREYER-EIMBCKE, Oswald. **O descobrimento da Terra: história e histórias da aventura cartográfica**. São Paulo: Melhoramentos, 1992.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1989.

ENTERRÍA, María Cruz García de (org.). **Romancero viejo**. Madrid: Castalia Didactica, 1987.

FARAH, Paulo Daniel. “O Brasil segundo Al-Baghdádi: manuscrito de religioso muçulmano traz visão inédita sobre a escravidão e o islamismo no período imperial”. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. In: **Café História**, publicado em 1º-mar., 2008. Disponível em <http://cafehistoria.ning.com/profiles/blogs/o-brasil-segundo-albaghdadi>, acessado em 9-nov., 2010.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996.

FERNANDES, Florestan. **O folclore em questão**. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERREIRA, Joaquim Alves. “Literatura popular de Trás-os-Montes e Alto Douro”. Disponível em [http:// www.folclore-online.com/ lendas/ tmontes/ balsam.html](http://www.folclore-online.com/lendas/tmontes/balsam.html), acessado em 28-nov., 2012.

FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. “Dom Luís e São Luís em terreiros da capital maranhense”. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, n. 14, p. 4-5, ago. São Luís, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. “Mãe d’Água: a mãe que leva e traz”. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, n. 10, p. 2, jun. São Luís, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. “Maria Bárbara raiou”. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, n. 12, p. 10, dez. São Luís, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. “Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A importância de um livro no Tambor de Mina”. In: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Meu sinal está no teu corpo**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon, Edusp, 1989.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. “Repensando o turco no Tambor de Mina”. **Revista Afro-Ásia**, nº 15. Salvador, 1992.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. **Desceu na Guma**: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2ª ed. rev. São Luís: SIOGE, 1993 e Edufma, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. **Maranhão Encantado**: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: Edições UEMA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. **Mina, uma religião africana**. São Luis: Plano Editorial, 1985.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. “Religião e magia no Terecô de Codó (MA)”. In: Caroso, C. e Bacelar, J. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. **Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: SECMA, 1991. (Disco e folheto)

FERRETTI, Mundicarmo M. R. **Terra de caboclo**. São Luís: SECMA, 1994.

FERRETTI, Sérgio. “Multiculturalismo e sincretismo”. In: Moreira, A. S. e Oliveira, I. D. **O futuro das religiões na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, UCG, 2008.

FERRETTI, Sérgio. “Religião e festas populares”. Comunicação, Mesa Redonda 6: Religiões e Culturas Populares, **XIV Jornada sobre Alternativas Religiosas en América Latina**. Buenos Aires, 2007. Disponível em [http:// pictures2.todocoleccion.net/ tc/ 2011 /06/ 02/ 27213329.jpg](http://pictures2.todocoleccion.net/tc/2011/06/02/27213329.jpg), acessado em 15-fev., 2013.

FERRETTI, Sérgio. **Festas da cultura popular na religião afro-brasileira do Maranhão**. Vídeo, 17 min. São Luís, 1995.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 2ª ed. rev. atual. São Luís: Edufma, 1996.

FONSECA, Luis Adão. **Portugal entre dois mares**. Madrid: Colecciones Mapfre, 1993.

FRAGA, Maria Tereza de. **Humanismo e experimentalismo na cultura do século XVI**. Coimbra: Livraria Almedina, 1976.

FREGUESIA do Vale Formoso. “Descoberta da moura”. **Vale Formoso**, blog, 9-ago., 2009. Disponível em <http://valeformoso-covilha.blogspot.pt/2009/08/nos-passados-dias-31-de-julho-1-e-2-de.html>, acessado em 4-jul., 2012.

FREUD, Sigmund. “O estranho”. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste**. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

FREYRE, Gilberto. **Novo mundo nos trópicos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

GINZBURG, Carlo. **El queso y los gusanos**. Barcelona: Muchnik Editores, 1997.

GOMES, Carlos. “O ‘Auto de Floripes’ no Teatro Popular Português”. **O portal do folclore português**, 1º-ago., 2012. Disponível em http://folclore-online.com/textos/carlos_gomes/auto_floripes1.html, acessado em 4-jul., 2013.

GONÇALVES, Jandir; LIMA, Weeslem e FIGUEIREDO, Wilmara. **Cofó**: tramas e segredos. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2009.

GONÇALVES, José Artur Teixeira. “Imágenes medievales de dominación en las fiestas de la conquista: Brasil 1500-1800”. In: **Fronteiras da História**. Colômbia, 2003. Disponível em http://www.icanh.gov.co/recursos_user/documentos/editores/202/Fronteras_08/Fronteras_08_03_articulo.pdf, acessado em 23-jul., 2013.

GONZAGA, Tomás Antônio. **Poesias. Cartas Chilenas**. Disponível em <http://www.biblio.com.br/default.asp?link=http://www.biblio.com.br/conteudo/TomasAntonioGonzaga/cartaschilenas.htm>, acessado em 12-set., 2012.

GULLAR, Ferreira. **O rei que mora no mar**. São Paulo: Global, 2001.

HADDAD, Jamil Almasur. **O que é islamismo?** 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HAMPATÉ BÂ, A. “A tradição viva”. In: **História Geral da África**, vol. 1. São Paulo: Ática, Unesco, 1980.

HERMANN, Jacqueline. **1580-1600: o sonho da salvação**. Coord. Mello e Souza, L. e Schwarcz, Lilia Moritz. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. (Coleção Virando Séculos)

HERMOSILLA, Yvette Cardaillac. ¿El moro en fiestas y rituales: un elemento de multiculturalismo en el país Vasco-Navarro? Disponível em [http:// www .euskonews .com/ 0147zbk/gaia14705es.html](http://www.euskonews.com/0147zbk/gaia14705es.html), acessado em 23-jul., 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia, Objetiva, 2004.

HUE, Sheila Moura. “Introdução”. In: KNIVET, Anthony. **As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

KNIVET, Anthony. **As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet**: memórias de um aventureiro inglês que, em 1591, saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

KRISTEVA, Júlia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAMA, Victor de e PERAL Vega, Emilio (eds.). “Introducción”. In: **El Abencerraje y la hermosa Jarifa**. Madrid: Castalia, 2010, p. 27-32.

LANGE, Francisco Curt. “As danças coletivas públicas no Período Colonial brasileiro e as danças das corporações de ofícios em Minas Gerais”. In: **Barroco**, n. I, p. 45, 48-49. Belo Horizonte: 1969.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas nas Literaturas Africanas**. Lisboa: Colibri, 1998.

LEITE, Sylvia. **O simbolismo dos padrões geométricos da arte islâmica**. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1970.

LIMA, Nei Clara de. **Narrativas orais: uma poética da vida social**. Brasília: Edunb, 2003.

LOMAX, Derek W. **La Reconquista**. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

LOPES, Fernão. **Crónica del rei D. Pedro I**. Edição de 1895, p. 50. Disponível em [http:// cvc.instituto-camoes.pt/ conhecer/ biblioteca-digital-camoes/ cat_view/59-literatura. html? start=30](http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/cat_view/59-literatura.html?start=30), acessada em 15-mar., 2011.

LOPES, Ney. **A diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUZ, Guilherme Amaral. **Quando o verbo se faz carne**: antropofagia e eucaristia no teatro jesuítico. 2008. Disponível em http://www.nephispo.inhis.ufu.br/userfiles/teatro_carne.pdf, acessado em 15-mar., 2011 e 3-jul., 2012.

MAALOUF, Amin. **As cruzadas vistas pelos árabes**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MACHADO, Álvaro Manuel e PAGEAUX, Daniel Henri. **Da Literatura Comparada à Teoria da Literatura**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARCUS, George E. “O surgimento da memória e do intento autobiográficos em uma colaboração etnográfica: O caso de Ralph Bulmer e Ian Saem Manjep”. Revista **Palavra**, nº 10. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MARQUES, Guida. O Estado do Brasil na União Ibérica: dinâmicas políticas no Brasil no tempo de Filipe II de Portugal. Disponível em http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_27/27_04_GMarques.pdf, acessado em 23-jul., 2013.

MARQUEZ VILLANUEVA, Francisco. “El problema historiográfico de los moriscos”. **Bulletin Hispanique**, ano LXXXVI, n. 1-2, p. 61-135. 1984.

MARTÍN, Demetrio E. Brisset. “Clasificación de los ‘moros y cristianos’.” **Gazeta de Antropologia**, n. 10, art. 12, 1993. Disponível em http://www.ugr.es/~pwlac/G10_12DemetrioE_Brisset_Martin.html, acessado em 23-jul., 2013.

MARTÍN, Demetrio E. Brisset. “Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados”. **Gazeta de Antropologia**, n. 17, art. 3, 2001. Disponível em <http://hdl.handle.net/10481/7433>, acessado em 23-jul., 2013.

MARTÍN, Demetrio E. Brisset. “Representaciones rituales hispánicas de conquista”. 2011 [12-mai., 1988]. Tesis (PhD). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias de la Información, Departamento de Historia de la Comunicación Social. Disponível em <http://eprints.ucm.es/12540>, acessado em 23-jul., 2013.

MARTIUS, Von. “Viagens pelo Brasil”. In: Cascudo, C. **Antologia do folclore brasileiro**, vol. I, p. 94-95, 98. São Paulo: Martins Fontes, 1965.

MATOS, Claudia Neiva de. **A poesia popular na república das letras**: Sílvio Romero folclorista. Rio de Janeiro: Funarte, UFRJ, 1994.

MENDONÇA, Ana Teresa Pollo. “Por mares nunca dantes cartografados: a permanência do imaginário antigo e medieval na cartografia moderna dos descobrimentos marítimos ibéricos em África, Ásia e América através dos oceanos Atlânticos e Índico nos séculos XV e XVI.” Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.

MENOCAL, Maria Rosa. **La joya del mundo**: Musulmanes, judíos y cristianos, y lacultura de la tolerancia en al-Andalus. Trad. Carolina Sanín. Barcelona: Plaza & Janés, 2003.

MEYER, Marlyse. **De Carlos Magno e outras histórias**: cristãos e mouros no Brasil. Natal: UFRN, 1995.

MURARO, Valmir Francisco. **Padre António Vieira**. Florianópolis: Insular, 2003.

NAGY-ZEKMI, Silvia. **Moros em la costa**: orientalismo em Latinoamerica. Madrid: Iberoamericana, 2008.

NETO, Jose Luís. “Escravos muçulmanos”. In: **Os negros em Portugal: sécs. XV a XIX**. Lisboa, 2000.

OLIVEIRA, Joao Pacheco de. **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**. Campinas: Papirus, 1998.

PANIKKAR, R. **The Intrareligious Dialogue**. New York: Paulist Press, 1978.

PARAFITA, Alexandre. **A mitologia dos mouros**. Porto: Gailivro, 2006.

PASSERINI, Luisa. “A lacuna do presente”. In: Ferreira, Marieta de Moraes e Amado, Janaina (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

PAZ y MELIA, Antonio. **Sales españolas**. Madrid: Primeira Serie, 1980.

PEDROSO, Consiglieri. **Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos**. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

PEIXOTO Jr., Carlos Augusto. “Sobre o corpo social como espaço de resistência e reinvenção subjetiva”. In: **Lugar Comum**, n. 21-22. Rio de Janeiro.

PERCEVAL, José María. **Todos son uno**: arquetipos, xenofobia y racismo: la imagen del morisco em la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. “O discurso do desenvolvimento sustentável e os processos de patrimonialização da Ilha dos Lençóis”. In: **Sociedade Brasileira de Sociologia**, p. 5. Recife: XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 2007.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2008.

PIRENNE, Henri. **Maomé e Carlos Magno**: o impacto do Islã sobre a civilização européia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

PIRES DE LIMA, J. A. **Mouros judeus e negros na história de Portugal**. Porto: Livraria Civilização, 1940.

PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum”. In: Ferreira, Marieta de

Moraes e Amado, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 7ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, Reginaldo. “A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros”. 1997. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>, acessado em 22-dez., 2012.

PRANDI, Reginaldo. “Nas pegadas dos voduns: de como os deuses africanos do Daomé, aclimatados em São Luis do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos Encantados do Tambor-de-Mina”. **Revista Afro-Ásia**, n. 19-20, 1997.

RAMIREZ, Manuel González. **La Morisma de Bracho de Zacatecas**: una aproximación a la fiesta II / III. 2012. Disponível em <http://www.oem.com.mx/elsoldezacatecas/notas/n2655973.html>.

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. Vol. 1, 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.

REIS, João José. **A morte é uma festa de ritos fúnebres**: e a revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês (1835). São Paulo, Brasiliense, 1986.

RESELL, Cayetano. **Historia del combate naval de Lepanto**. Madrid: Ed. Nacional, 1971.

RIBEIRO, Lídice Meyer Pinto. “Negros islâmicos no Brasil escravocrata”. **Revista USP**, n. 91, p. 139-152, set.-nov. São Paulo, 2011.

ROCHA, Glauber. **Revolução do Cinema Novo**. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

ROMERO, Sílvio. “Contos populares do Brasil”. In: Andrade, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 1959.

SABATÉ, Flocel. “Frontera peninsular e identidad (siglos IX-XII)”. Universidad de Lérida. Disponível em <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/83/4Sabate.pdf>, acessado em 23-jul., 2013.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALMORAL, Manuel Lucena. **Piratas, bucameros, filibusteros y corsários en América**. Madrid: Mapfre, 1992.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SCHELLING, Vivian. **A presença do povo na cultura brasileira**: ensaio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freire. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em *Novo Mundo nos trópicos*”. In: **Mal-estar na cultura**. Rio Grande do Sul, abr.-nov., 2010.

SHAPANAN, Francelino de. “Estudo sobre as religiões afro-brasileiras”. In: **Os deuses e as línguas**, II Fórum Inter-religioso. São Paulo, Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania. Disponível em <http://www.justica.sp.gov.br/downloads/livro.pdf>, acessado em 22-jul., 2013.

SILVA, Anaiza Vergolino e. “O tambor de flores; uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)”. [1976] 1992, p. 59. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000052378>, acessado em 14-jul., 2013.

SILVA, Claudicélio Rodrigues da. “Lambada da Jarina, José Ribamar, 47 anos, habitante da ilha”. In: **Em busca do Encoberto**: viagens à ilha encantada do Rei Sebastião e **Revista Crioula**, nov., 2008, n. 4. Disponível em www.fflch.usp.br/dlev/revistas/crioula.

SOARES, Marisa de Carvalho; MELLO, Priscilla Leal. **O resto perdeu-se? História e folclore – o caso dos muçulmanos em Alagoas**. In: Barros, Rachel Rocha de A.; Cavalcanti, Bruno César e Fernandes, Clara Suassuna (orgs.). **Kulé kulé**: visibilidades negras, p. 14-25. Maceió: Edufal, 2006.

SOARES, Mariza C. e MELLO, Priscila L. “O resto perdeu-se?” **História e folclore**: o caso dos muçulmanos das Alagoas, 2006. Disponível em <http://www.ideario.org.br/realizacoes/neab/kule2/Textos%20kule2/Mariza%20e%20Priscilla.pdf>.

SOSA, Rafael Ramos. “Fiestas sevillanas del siglo XVI: diversiones aristocráticas y regocijos populares”. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1343058.pdf>, acessado em 23-jul., 2013.

SOUZA, Maria de Melo e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da coroação do Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SPIVAK, Gaiatri. “Can the subaltern speak?” 1988. Disponível em http://www.mcgill.ca/files/crlaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf, acessado em 23-out., 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. Madrid: Siglo XXI, 2010a.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

TODOROV, Tzvetan. **El Hombre desplazado**. Madrid: Taurus, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **Nosotros y los otros**. Madrid: Siglo XXI, 2010b.

TRUZZI, Oswaldo. “Sírios e libaneses e seus descendentes na Sociedade Paulista”. In: **Fazer a América**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

TUAN, Y-FU. **Topofilia**. Madrid: Melusina, 2007.

URGOTTI, Maria Soledad Carrasco. **El moro retador y el moro amigo**. Granada: Universidad de Granada, 1996.

URGOTTI, Maria Soledad Carrasco. **Vidas fronterizas em las letras españolas**. Barcelona: Bellaterra, 2005.

URREA, Gaspar Ángel Tortosa. Adaptações para a marcha moura da trilha principal do filme **Titanic**, sobre original de James Horner, disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=hMGuPInJD2w> e da trilha principal do filme **O último dos moicanos**, sobre o original de Randy Edelman e Trevor Jones, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=N28wJiEQI_Y, ambos acessados em 12-jul., 2013.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VALENSI, Lucette. **Fábulas da memória: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

VALERO CUADRA, Pino. **La doncella Teodor: Un cuento hispanoarabe**. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1996.

VASCONCELLOS, José Leite. **Fragmentos de mythologia popular portuguesa**. Porto: Typographia Nacional, 1881.

VASCONCELOS, José Leite. **Etnografia portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1960.

VIEIRA, Pe. António. **Maria Rosa Mística: excelências, poderes e maravilhas do seu rosário compendiadas**. 1686. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000263.pdf>, acessado em 15-dez., 2012.

VOLDMAN, Danièle. “A invenção do depoimento oral”. In: Amado, Janaina; Wajnberg, Daisy. **Jardim dos arabescos: uma leitura das Mil e Uma Noites**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

WILSON, Peter Lamborn. **Chuva de estrelas: o sonho iniciático no sufismo e taoísmo**. São Paulo: Conrad, 2004.

WILSON, Peter Lamborn. **Utopias piratas: mouros, hereges e renegados**. São Paulo: Conrad, 2001.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

9.1

Entrevistas³²²

Carlos do Barão, entrevista. Cururupu (MA), jun., 2010.

Fátima, entrevista. Ilha dos Lençóis (MA), jun., 2010. Duração 39'34 min, 434 Mbytes.

Maneco, entrevista. Ilha dos Lençóis (MA), jun., 2010. Duração 1:7'41 h, 743 Mbytes.

Zé Rolinha, entrevista I. Laranjeiras (SE), ago., 2010. Duração 29'22 min, 322 Mbytes.

Zé Rolinha, entrevista II. Laranjeiras (SE), jan., 2011. Duração 1:17'53 h, 125 Gbytes.

Zé Rolinha, entrevista III. Alicante – Espanha, mai., 2012. Duração 1:30'49 h, 131 Gbytes.

Chegança Almirante Tamandaré, registro de áudio. Laranjeiras (SE), jan., 2011. Duração 7:24'43 h, 750 Gbytes.

9.2

Cordéis ou *cuatro pliegos*

“Bastardo de Castilla em África ó el castillo del diablo”

“Canción del curro marinero”

“Canción Nueva del Gerineldo”

“Doncella Teodora”

“El anillo de Zafira”

“El cautivo de Gerona”

“El duo de la Africana”

“El hijo del verdugo”

³²² Quase todas as entrevistas concedidas a mim, Barbara Lito, foram gravadas sem suporte técnico especializado e tiveram poucas partes transcritas nesta tese; todavia, estão disponíveis em arquivo digital, cujo compartilhamento é possível mediante solicitação. A transcrição não será integralmente publicada, exceto quando e se houver anuência expressa, por escrito, dos entrevistados.

“El Pirata Negro”

“Flores y rancaflor”

“Hermosa canción del pastor y la zagala”

“Historia de Carlo-Magno y de los doce pares de Francia”

“Historia de los amores de Matilde y malek-adhel ó Memórias sacadas de lãs Cruzadas”

“Historia de los subterrâneos de la Alhambra ó los amores de Aben-Amed”

“Historia de Sinbad el Marino”

“Historia del esforzado caballero Pierres de provenza y la hermosa Magalona”
(em duas versões)

“Historia del infante don Pedro de Portugal”

“Historia del toro blanco encantado”

“Julio y Zoraida”

“La gran victoria que tuvo Don Juan de Áustria contra la armada turqueza”

“La renegada de Valladolid”

“Ladrones del mar”

“Las Princesas encantadas”

“Los Mistérios de Belen”