

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS - UFPEL
Instituto de Ciências Humanas - ICH
Curso de Bacharelado em História



Trabalho de Conclusão de Curso

“A Lei do Vencedor será firme e valiosa!”:

Tradições inventadas, celebrações da (Re)conquista e o medievo imaginado nas
Cavalhadas de Pirenópolis (1973)

Gregory Ramos Oliveira

Pelotas, 2021

Gregory Ramos Oliveira

“A Lei do Vencedor será firme e valiosa!”:

Tradições inventadas, celebrações da (Re)conquista e o medievo imaginado nas Cavalhadas de Pirenópolis (1973)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Daniele Gallindo Gonçalves

Pelotas, 2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

O48l Oliveira, Gregory Ramos

"A lei do vencedor será firme e valiosa" : tradições inventadas, celebrações da (re)conquista e o medievo imaginado nas cavalhadas de Pirenópolis (1973) / Gregory Ramos Oliveira ; Daniele Gallindo Gonçalves, orientadora. — Pelotas, 2021.

90 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) — Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Cavalhadas. 2. Carlos Magno. 3. Mouros. 4. Cristãos. 5. Tradição. I. Gonçalves, Daniele Gallindo, orient. II. Título.

CDD : 981.73

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

Gregory Ramos Oliveira

“A Lei do Vencedor será firme e valiosa!”: Tradições inventadas, celebrações da (Re)conquista e o medievo imaginado nas Cavallhadas de Pirenópolis (1973)

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em História Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 02/07/2021

Banca examinadora:

Prof. Dr. Daniele Gallindo Gonçalves (Orientadora)
Doutora em Germanistik/Ältere Deutsche Literatur pela Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Prof. Dr. Márcia Janete Espig
Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Prof. Dr. Vinícius César Dreger de Araújo
Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo.

Agradecimentos

Gostaria de iniciar esta seção recordando, antes de tudo, de todos aqueles que, de certa forma, contribuíram para minha trajetória não somente em minha graduação, mas mesmo no período anterior. À essa soma de pessoas – anônimas e conhecidas, do passado e do presente – que movimentaram correntes de eventos que, em última instância, me trouxeram até este instante, meus agradecimentos sinceros.

Aos meus amigos do ensino fundamental e médio, em especial, à Thiago Pena, Bruno Teixeira, Kevin Oliveira, Jardel Islabão, Miguel Fonseca e Eric Gomes, meus agradecimentos por estarem de certa forma presentes não somente em conversas que me fizeram escolher a História como profissão, mas que foram minhas companhias durante os principais anos da minha infância tardia, adolescência e juventude. Alguns pequenos *easter eggs* de como eles me incentivaram a definir este campo: a edição de “Vento da Primavera”, as conversas sobre geopolítica e os mapas daquele professor de história o IFSul.

Demoraria bem mais de um parágrafo nomeando e detalhando cada um dos meus amigos e amigas da juventude espírita de Pelotas, Santa Maria, São Pedro do Sul e Santa Cruz do Sul. A importância de todos vocês no processo de formação da minha identidade – e eu falarei um pouco sobre identidade neste trabalho – tornaria irreconhecível um Gregory de outro canto do multiverso que não teve contato com vocês. Saliento, neste parágrafo, também meus agradecimentos aos não-tão-jovens Renan Contreira, Cássia Rocha e Clóvis Schuster, meus exemplos neste processo de transição da juventude para a idade adulta.

Aos meus amigos da faculdade, dedico meus agradecimentos sinceros, citando, inicialmente, os membros do *Polo Interdisciplinar de Estudos do Medieval e da Antiguidade* (POIEMA). Nosso trabalho no campo dos estudos medievais está apenas no começo, e é uma honra imensa fazer parte deste grupo de paladinos, samurais, hereges e tantas outras criaturas fantásticas que compartilham a missão de tornar o Medieval cada vez menos “encastelado” na academia e mais perto do “povão”. Dedico este final de parágrafo à Larissa Azevedo. Tu foste uma das minhas inspirações para voltar a escrever com o coração, por mais que ele não passe de um músculo involuntário.

À minha psicóloga, Ana Cristina Moura, dedico estas linhas rápidas, apesar de sempre salientar que dificilmente estaria em condições de produzir um trabalho desta

magnitude (e no meio de uma pandemia) se minha saúde mental não estivesse ao menos em nível satisfatório. Atravessei grande parte da minha pesquisa e os últimos três anos com ferramentas que não dispunha anteriormente, e a assistência psicológica disponibilizada foi o principal diferencial nos meus anos mais recentes. Espero que os teus também brilhem toda vez que tu estiveres fazendo algo que ama. Obrigado por me ajudar a descobrir que os meus brilham por isso.

À Mariana Leite, minha irmã de Minas/São Paulo, dedico meus sinceros agradecimentos. Minha cara “Evelise de Edinburgh”, obrigado por todo o apoio, por tolerar quando passei por meus episódios mais difíceis, e quando rimos bastante presencial e remotamente. Tua amizade, assim como a de todos os que citei e citarei, me faz questionar se mereço tanto do universo. É, eu acho que não. Mesmo assim, obrigado por não ter desistido de mim, quando eu talvez tivesse.

À Daniele Gallindo Gonçalves, meus eternos agradecimentos. Como sempre te digo, se não fosse por tua existência, talvez eu estivesse planejando minha monografia para o outro ano, provavelmente mais um trabalho sobre história regional (com todo respeito aos meus colegas que optaram este caminho), e não buscasse entender os motivos pelos quais Carlos Magno (e a(s) Idade(s) Média(s), no geral) seguem vivos até mesmo no interior do Estado de Goiás. Desde 2018 tu és o exemplo profissional que eu quero um dia ser, e não é mistério para ninguém que eu quero um dia ser um orientador tão qualificado quanto tu fosses. Obrigado pela oportunidade de colocar “orientado por”, seguido do teu nome, em praticamente todos os meus trabalhos. Espero que este trabalho consiga honrar a tua orientação.

Por fim, dedico os últimos parágrafos à minha amada família. Aos Ramos e aos Oliveiras que me precederam, dedico não somente estes agradecimentos, mas toda a minha carreira que virá logo adiante. Em especial, a meus avós, tios e tias, meus sinceros agradecimentos. Se o núcleo da sociedade é a família, o núcleo da família extensa são meus pais, minhas irmãs e meu afilhado e sobrinho.

Pai (“Mestre” Edgar Fernando da Costa Oliveira), obrigado por sempre cultivar a educação e a honestidade como os principais valores em nossa casa. Mesmo que não tenhamos sido ricos em bens materiais, eu me reconheço afortunado por carregar o teu nome adiante. O “Gregory” chega a ser suprimido nas citações, mas é para que o teu nome (Oliveira) fique em destaque. Então, se daqui 40 anos me chamarem de Sr. Oliveira, vou lembrar antes do Sr. Oliveira “original”.

Mãe (“Dona” Nilza Terezinha Ramos Oliveira), meu sincero e inesgotável agradecimento por toda a confiança, apoio, e estímulo para, assim como o Pai, manter como valor principal em nossa casa a educação e o caráter. De todos os privilégios que eu sei que disponho, o maior deles é poder contar com o teu colo sempre que eu precisar. Espero que eu possa ser sempre o homem que a senhora sonhava que eu seria.

Ianuska (“Kaká”) Ramos Oliveira, obrigado por ser meu primeiro exemplo de que a “tese” do Pai e da Mãe (a educação é uma riqueza inesgotável) estava certa. Por ser a primeira da família a alcançar o ensino superior, foste e és uma das minhas referências. Alcançar o título de Bacharel irá fazer com que eu possa me identificar entre os Oliveiras que, apesar de descendentes de escravizados e libertos pobres, lutaram contra todos os obstáculos deste continente nos impõe e cumpriram sonhos.

Mestra Íria (Nina) Ramos Oliveira, obrigado por, também ser um dos meus grandes exemplos, principalmente por lutar – na prática e na Academia – para obter o espaço que é teu (e nosso) por direito. A recente obtenção do título de Mestre, na área da Enfermagem, vem a comprovar, assim como a pós-graduação da Ianuska, no campo da Meteorologia, nossa busca pelo aprimoramento no campo do conhecimento e nossa disposição em buscarmos compartilhar esse conhecimento.

Esther Ramos Oliveira, minha irmã mais nova, melhor amiga e “editora semioficial”, obrigado por ser uma das forças motrizes em praticamente todos os meus empenhos. Se as gurias são meu exemplo, busco ser uma boa pessoa para te ver tão orgulhosa do teu irmão como eu as vejo. É por isso que busco sempre o melhor resultado, em tudo aquilo que depende só de mim. Tive que reescrever essa parte do trabalho justamente porque tu estavas olhando pelo meu ombro aquele dia.

Por fim, à Bento Oliveira Farias, meu sobrinho e afilhado, dedico estes agradecimentos, esperando talvez que, um dia, no futuro mais ou menos distante, você encontre registrado o teu nome naquele trabalho que tu nunca entendias o porquê de teu Dindo escrever o tempo todo. Se tu gostares de História, quando crescer, eu te mostro esta monografia. E se não gostar, talvez eu mostre mesmo assim, só para te mostrar o que eu fazia quando o “vírus do Pedro” andava solto.

Aos membros da banca e aos demais leitores, agradeço a disposição por dedicar um pouco de tempo para a leitura deste trabalho.

Obrigado!

Eram muito apreciadas as proverbiaes cavalcadas de São Gonçalo, da outra banda da bahia. Arremedo dos antigos torneios e justas da idade média, apresentavam-se em campo prestes ao combate duas hostes de Christãos e Mouros. Vestidos a character e empunhando compridas lanças, saudavam os assistentes. (...)

Ora, essas scenas em que o exagero andava de par com o anachronismo, eram altamente suggestivas. E por isso muita gente deixava as festanças da Côte para, atravessando a bahia, ir apreciar as façanhas de gente da terra da goiaba.

(FAZENDA, 1907. p.135)

Lista de abreviaturas e siglas

ARF	Annales Regni Francorum
CPT	Joannes Turpini Historia de Vita Caroli Magni et Rolandi ou Crônica de Pseudo-Turpin
HDE	Historia del emperador Carlo Magno y de los doce pares de Francia y de Oliveros que tuvo cruda batalla con Fierabrás, el rey de Alejandria
HRMC	Histórica Refrega entre Mouros e Cristãos
LCR	La Chanson de Roland
VK	Vita Karoli

Resumo

OLIVEIRA, Gregory Ramos. **“A lei do vencedor será firme e valiosa!”**: tradições inventadas, celebrações da (Re)conquista e o Medievalo Imaginado nas Cavalhadas de Pirenópolis (1973). Orientadora: Daniele Gallindo Gonçalves. 2021. 90 f. Monografia (Bacharelado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

As Cavalhadas de Pirenópolis fazem parte de um conjunto de tradições brasileiras cuja origem remonta ao começo do século XVI. Há quase dois séculos, os habitantes da cidade sob os Pireneus do Goiás evocam o combate entre cavaleiros vermelhos e azuis. Carlos Magno, o líder dos cristãos, enfrenta o Sultão da Mauritânia, soberano dos mouros. Golpes de espada, choques de lanças e tiros de festim preenchem o ar, ao som de músicas que param apenas quando os Mascarados entram, rompendo os instantes solenes do ritual associado à Festa do Divino Espírito Santo desde 1826. Para além de ser uma “representação” da Idade Média, tal manifestação cultural trás em seus diversos símbolos e narrativas elementos que a classificam antes como uma celebração da Conquista do continente e da rememoração do “mito de origem” de uma suposta identidade unificada pela fé do que a lembrança do conflito entre francos carolíngios e muçulmanos omíadas. Através da análise comparada entre a narrativa da celebração de 1973, registrada no estudo do antropólogo e psicólogo Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão, e diversas fontes escritas e celebrações análogas, este trabalho tem por objetivo compreender os diversos elementos “medievalizados” das Cavalhadas de Pirenópolis, a fim de identificar o contexto de produção, manutenção e preservação desta celebração. A partir da identificação de determinados “tipos” presentes na narrativa das Cavalhadas, é possível perceber que a assimilação e apropriação desta tradição está relacionada a celebração de um “mito de origem” conduzida pela elite colonial: a derrota do *outro* como algo a ser festejado – inclusive pelo *outro*. Destarte, uma Idade Média *sonhada* providencia o “cenário”, as “personagens” e o “drama” necessário para a manutenção da memória da luta contra o *outro*. Com base na contribuição dos estudos decoloniais, a análise desta manifestação permitiu a identificação das Cavalhadas não como uma tradição que seria a evidência de supostas “raízes medievais” da cultura brasileira, mas como um resultado do contexto colonial e pós-colonial. Por fim, entre os resultados obtidos por meio deste estudo, foi possível identificar a gradual “subversão” da ordem mantida através do “mito”. Enquanto o “papel” de Cavaleiros seguia restrito à elite pirenopolitana, o restante da população utiliza máscaras para se inserir na festividade. Se a derrota e batismo dos mouros apontaria a violência “justificada” (e celebrada), os Mascarados representam o princípio de um processo identificado em outras celebrações semelhantes. Ainda que, nos anos 1970, as Cavalhadas fossem celebrações da (Re)conquista protagonizadas pela elite, já era possível perceber a subversão deste “mito” e o gradual aumento da presença do *outro*, ainda que submetido.

Palavras-chave: Cavalhadas. Carlos Magno. Mouros. Cristãos. Tradição.

Abstract

OLIVEIRA, Gregory Ramos. **“The law of the winner shall be strong and valuable!”**: invented traditions, celebrations of the (Re)conquest and the Imagined Middle Ages in the Cavalhadas of Pirenópolis (1973). Advisor: Daniele Gallindo Gonçalves. 2021. 90 f. Monography (Bachelor degree in History) – Institute of Humanities, Federal University of Pelotas, 2021.

The Cavalhadas of Pirenópolis are part of a set of Brazilian traditions whose origins could be traced to the beginning of the sixteenth century. For almost two centuries, the inhabitants of the city by the Pireneus do Goiás mountains have evoked skirmishes between red and blue knights. Carlos Magno (“Charlemagne”), the leader of the Christians, fight against the Sultão da Maurítânia (“Sultan of Mauritania”), lord of the Moors. Sword blows, spear hits and blank shots fill the air, by the sound of music which stops only when the Mascarados arrive, cutting the ritual’s solemnity associated with the Holy Spirit Festival since 1826. Far from being only a “representation” of the Middle Ages, such cultural manifestation brings in its many symbols and narrative elements which classify it rather as a celebration of the Conquest of the continent and a remembrance of the “origin myth” of a society supposedly unified through faith than a recollection of the conflict between Carolingian Franks and Umayyad Muslims. Through the comparative analysis between the narrative of the 1973’s celebration, registered in the study of the anthropologist and psychologist Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão, and many written sources and analogous celebrations, this work has by objective to comprehend the many “medievalized” elements of the Cavalhadas of Pirenópolis, aiming to identify the context of production, conservation and preservation of such celebration. From the identification of certain “types” present in the Cavalhadas’s narrative, it is possible to understand that the assimilation and appropriation of this tradition is related to the celebration of an “origin myth” conducted by the colonial elite: the defeat of the *other* as something to be celebrated – including by the *other*. Hitherto, a dreamed Middle Ages provides the “scenery”, the “characters” and the “drama” suitable for the maintenance of the memory of the struggle against the *other*. Based on the contribution of the decolonial studies, the analysis of this manifestation allowed the identification of the Cavalhadas not as a tradition which would be evidence of supposed “medieval roots” of the Brazilian culture, but rather as a result of the colonial and postcolonial context. Ultimately, among the results gathered in this study, it was possible to identify the gradual “subversion” of the order preserved through the myth. While the “play” of the Knights kept exclusively with the Pirenopolitan elite, the rest of the population could use masks to join the festivity. If the defeat and baptism of the Moors highlighted the “justified” (and celebrated) violence, the Mascarados represent the beginning of a process identified in other similar celebrations. Even if, in the 1970s, the Cavalhadas were celebrations of the (Re)conquest protagonized by the elite, it was already possible to see the subversion of this “myth” with the gradual growth of the presence of the *other*, even if subdued.

Keywords: Cavalhadas. Charlemagne. Moors. Christians. Tradition.

Sumário

Introdução	13
1 Os “pontos de partida”	18
1.1 Histórias de Nicolás de Piamonte	20
1.2 “Grandes virtudes e façanhas”: o “drama”, as “personagens” e o “cenário”	23
1.3 “Dignos de louvável memória”: sonhando com a Idade Média a partir do Século XVI	33
2 O “caminho”	38
2.1 Celebrando a Reconquista na Hispania	38
2.2 Celebrando a (Re)conquista na América, África e Ásia	42
2.3 Celebrando as Cavalhadas no Brasil	51
3 O “ponto de chegada”	55
3.1 As Cavalhadas de Meia Ponte/Pirenópolis	56
3.2 O que há de “histórico” na Histórica Refrega?	64
3.3 Sonhando com uma Idade Média no Brasil	74
Conclusão	80
Referências	83

Introdução

Inscrita em 2010 no Livro de Registros das Celebrações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)¹, a Festa do Divino Espírito Santo da cidade de Pirenópolis, no estado brasileiro de Goiás, faz parte do grande conjunto de manifestações culturais ibéricas incorporadas ao *corpus* de tradições realizadas ao redor do Brasil, bem como de outras ex-colônias lusitanas ou castelhanas. A celebração de sessenta dias, realizada anualmente desde 1819, conta com a dramatização da *Histórica Refrega entre Mouros e Cristãos*², as Cavalhadas que evocam um contexto que, à primeira vista, não diz respeito à sociedade que as representa. No ápice da celebração de Pentecostes, o confronto plurissecular entre Cristandade e Islã é encenado, sendo seguido de uma competição inspirada no Medieval. Duas hostes de cavaleiros com roupas “medievais”, armados com espadas, lanças e pistolas de festim enfrentam-se. O derrotado deve se converter ao deus do rival. O vencedor não extermina o vencido, mas assimila-o. Os “Doze Pares” de Carlos Magno derrotam os “Mouros” desde 1826, após dois dias de refregas e, no terceiro dia, “Cristãos-velhos” e “Cristãos-novos” (os “Mouros” convertidos) competem sob a mesma bandeira, em torneios onde a habilidade individual de cada cavaleiro tem mais valor que a predestinação dos primeiros dias, onde os muçulmanos são sempre derrotados e os cristãos são sempre os vencedores.

A querela celebrada inspira-se em um evento longínquo que, tem por cenário uma cadeia de montanhas homônima à que batizou a cidade goiana distante da capital federal por aproximadamente cento e cinquenta quilômetros. Foi em Roncevaux, um desfiladeiro nos Pireneus europeus, entre a França e o Emirado de Córdoba, que a retaguarda dos francos, sob o comando do jovem rei Carlos Magno, após o fracasso na malfadada Campanha Espanhola (778), foi derrotada por um grupo de bascos católicos, em represália ao arrasamento de Pamplona pelas tropas carolíngias. Segundo a “biografia” *Vita Karoli* (c. 830)³, foram mortos na emboscada alguns membros importantes do Reino dos Francos, incluindo Hruodlandus, *praefectus* da

¹ Certidão de registro da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Certidao_festa_divino_pirenopolis.pdf>. Acesso em 7 de dez. de 2020.

² Doravante, *HRMC*.

³ Neste trabalho, utilizarei a tradução para o inglês de A. J. Grant (1999). Doravante, *VK*.

Marca da Bretanha (EINHARD, 1999, p. 11). A derrota das tropas de Carlos Magno na batalha de Roncevaux seria seu único fracasso militar registrado tanto na referida obra, composta por Einhard, quanto pelos *Annales Regni Francorum* (741-829)⁴, e iria inspirar uma série de narrativas, a começar por *La Chanson de Roland* (c. 1100)⁵, escrita no contexto da Primeira Cruzada e da *Reconquista* Ibérica. Hruoudlandus se torna Roland e, após alguns séculos, um “Orlando furioso” iria ressurgir como o Rolando na península ibérica. A canção se torna prosa e, no século XVIII, é traduzida por Jerônimo Moreira de Carvalho para a língua portuguesa.

Entretanto, ao chegar no Brasil Central, a *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*⁶, não introduz a temática principal da narrativa (a luta entre Cristandade e Islã) nem o monarca, presentes fora da Europa há alguns séculos. Nas possessões coloniais ibéricas, celebrações já colocam Cristãos e “Mouros” em um embate simulado que, das Filipinas ao México, de São Tomé e Príncipe ao Brasil, passaram a fazer parte das tradições locais. Carlos Magno torna-se o “avatar” do Rei Cristão também nessas sociedades, que celebram (e instrumentalizam) um passado medieval que as elites coloniais associam como o *seu* passado. Mas, quando um Carlos Magno goiano ou um rei “mouro” peruano enfrentam seus “rivais”, eles não estão celebrando a Batalha de Roncevaux, mas todo o processo de Reconquista e Conquista dos domínios dos “infiéis”: dos “mouros” andaluzes aos ameríndios e africanos escravizados. Se trata da ritualização e celebração da subjugação, conversão e assimilação do *outro* que é anualmente repetida, num conjunto de tradições baseadas inteiramente na forma como determinada coletividade imagina a Idade Média e, principalmente, encara-a como sendo parte de suas raízes culturais.

Uma série de perguntas pode ser feita ao analisarmos tais manifestações. Em primeiro lugar, é importante percebermos a dimensão que esse recorte da Idade Média tem para a(s) sociedade(s) que o reproduz. Longe de definirmos o Brasil e sua cultura como algo homogêneo, ou pressupormos que os “sertões” estão localizados “no passado” do que o “litoral” urbanizado e que, conseqüentemente, seria esse o

⁴ Utilizo a tradução para o inglês de Bernhard W. Scholz (1972). Doravante, *ARF*.

⁵ Composto em francês arcaico por um autor que se identifica como “Tuoldus”, os manuscritos mais antigos datam do fim do século XI. A primeira *Chanson de gesta* se trata de uma recepção da Batalha de Roncevaux, que substitui os bascos católicos por “Sarracenos”, em uma narrativa que apresenta uma verdadeira “batalha do Armagedom” entre as hostes cristãs e os “infiéis”. Utilizo a tradução de Jessie Crosland (1999). Doravante, *LCR*.

⁶ Utilizo a cópia da obra impressa em Lisboa (1863).

motivo que fez com que as Cavalhadas sobrevivessem no interior do país e se extinguissem nos centros urbanos, se faz necessário reduzirmos o escopo de nosso estudo para a celebração de Pirenópolis, uma das mais antigas do Brasil, para compreendermos o papel de um Medieval “sonhado”⁷ e seu uso no processo de construção da identidade cultural do Brasil Central, que percebe-se enquanto parte de uma Cristandade (ou ainda parte do “Ocidente”) que possui “raízes” ou “resíduos” medievais⁸.

Através do estudo paradigmático do Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão⁹, que registrou em seu estudo a *HRMC*, as Cavalhadas de Pirenópolis de 1973, iremos buscar elencar e analisar uma série de elementos relacionados à tal manifestação cultural, que servirá como ferramenta para a análise de diversas celebrações semelhantes no espaço que outrora foi parte dos Império Coloniais Ibéricos. Identificar as condições e discursos que teriam permitido a sobrevivência das Cavalhadas de Pirenópolis, do século XIX ao XXI, em comparação com outras celebrações semelhantes ao redor do Brasil, das ex-colônias às metrópoles, constitui um dos principais pontos a serem abordados neste trabalho.

Tal sobrevivência, todavia, não implica a conservação de todos os caracteres dessa celebração desde sua primeira edição. O processo de ressignificação dos elementos tidos por medievais, por exemplo, se repete desde 1826 e, no final do século XX, sofre influências econômicas ligada ao turismo, em comparação com os discursos que tornavam as Cavalhadas exclusivamente um instrumento de construção de uma identidade cultural baseada no ideal de Cristandade que celebra a Conquista dos “infiéis” e “gentios”, o *outro* (“mouros”, escravizados africanos e afro-brasileiros, indígenas aldeados e etc.) diante de uma sociedade ocidentalizada. Neste trabalho, analisaremos também o papel das Cavalhadas enquanto uma tradição que busca reafirmar a posição do *outro* como um “estranho” que foi submetido e coercitivamente

⁷ Há de ser mencionado que a Idade Média também não se trata de um todo homogêneo, nem que a coletividade que a recebe representa-a em sua suposta integridade, mas a imagina, ou, segundo Eco (1989), sonha com o período anterior ao “Moderno”.

⁸ FRANCO JR., 2008. MACEDO, J. R. (org.), 2011.

⁹ *Cavalhadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*. Goiânia: Oriente. 1974. Neste estudo, existe um apêndice de dezesseis fotografias em preto-e-branco (BRANDÃO, 1974, p. 177-208), capturadas pelo autor nas Cavalhadas de 1973.

assimilado à um mesmo grupo, com graus diversos dentro da hierarquia social pirenopolitana, com foco especial na celebração de 1973.

Este trabalho desenvolve, em três capítulos, uma “viagem” até Pirenópolis, no ano em que Carlos Brandão registrou a celebração observada. O primeiro capítulo servirá de “ponto de partida”. Nele, iremos nos deslocar desde a Batalha de Roncevaux e suas reverberações do Medievalo à Contemporaneidade, observando as narrativas e celebrações desenvolvidas a partir de tais recepções do medievalo. A análise dessas narrativas, de *VK à Historia del emperador Carlo Magno y de los doce pares de Francia y de Oliveros que tuvo cruda batalla con Fierabrás, el rey de Alejandria*, de Nicolás de Piamonte¹⁰, uma das obras que teriam influenciado as Cavalhadas de Pirenópolis, será abordada nesse capítulo. Os registros de falas e personagens presentes no estudo de Brandão serão analisados de forma comparativa com as diversas recepções elencadas, com o objetivo de identificar uma espécie de “essência” de uma narrativa “medievalizada” na celebração de 1973. Além disso, é importante salientar que existiriam dois grandes grupos de Cavalhadas, que denominaremos de *Cavalhadas setentrionais* e *meridionais*. As Cavalhadas de Pirenópolis (entre outras do Brasil Central) conteriam elementos de ambos os “modelos”, tendo em vista a presença de passagens próprias das Cavalhadas dramáticas do sul e sudeste e o caráter esportivo das manifestações encontradas no nordeste do Brasil. É também nessa região do país que encontraremos um amplo impacto da matéria carolíngia, cuja evidência se faz visível nos cordéis. Se *HDE* emula nessas tradições da literatura popular elementos próprios do contexto regional, buscaremos identificar se movimento semelhante é capaz de ser identificado na *HRMC*.

O segundo capítulo corresponde justamente ao “caminho” de nossa jornada. Discutiremos as motivações por trás da assimilação da narrativa enquanto parte das tradições culturais das ex-colônias ibéricas, partindo das celebrações da (Re)conquista na Europa, América, África e Ásia. Partindo de um viés decolonial, buscaremos, neste capítulo, ressaltar o processo de criação de tradições nas diferentes sociedades submetidas ao jugo colonial. Sendo a identidade cultural o elemento que “costura (...) o sujeito à estrutura” (HALL, 2006, p. 12), ou seja, que

¹⁰ Utilizo a versão em castelhano, editada por Enrique Suárez Figaredo (2020), a partir da impressão de 1525. Doravante, *HDE*.

permite que ele seja capaz de introjetar elementos exteriores para definir sua própria identidade, é crucial destacar o papel do medievo imaginado e da religiosidade na forma como uma sociedade que celebra a derrota do *outro* (da Reconquista Ibérica à Conquista da América) se identifica enquanto herdeira da cultura ibérica medieval, ainda que a primeira celebração em Pirenópolis ocorra no princípio do século XIX.

No terceiro capítulo, alcançaremos o “ponto de chegada” de nossa viagem. Não se pretende, nesta etapa, alcançar respostas definitivas, mas realizar um esforço que sirva como catalisador de um grande processo de análise da interpretação que comunidades pós-coloniais possuem de suas próprias tradições. Será nesse capítulo que buscaremos compreender o papel do medievo sonhado na celebração pirenopolitana. Tal manifestação, que se apresenta radicalmente dissonante do contexto que o presentifica anualmente, é ressignificada de acordo com influências discursivas ou ideológicas a serem analisadas neste trabalho. Mais do que isso, procuraremos, através deste estudo, perceber o papel da “unidade” representada (e celebrada) como resultado da conversão e assimilação do *outro*, um componente-chave nas sociedades ainda unidas ao jugo colonial, apesar das “independências” de suas metrópoles ibéricas. Argumento que as Cavalhadas de Pirenópolis seriam, dessa forma, um exemplo de manifestação cultural cujo discurso busca salientar a existência de uma suposta sociedade homogênea, resultante da sujeição de diferentes classes ou etnias ao jugo de seus superiores, sejam eles portugueses, *brasílicos* ou a elite local. Nesse sentido, tais manifestações expressam a representação de um “mito de origem” de uma sociedade supostamente unificada, onde todos são percebidos como iguais por partilharem a mesma religião, mas não são desprovidos de distinções (culturais, étnicas e/ou econômicas) que legitimariam a preservação (e celebração) da hierarquia originada com a submissão do *outro* pela elite, do período colonial aos dias atuais.

1 Os “pontos de partida”

Nossa jornada até as Cavalhadas de Pirenópolis não iniciará com a análise do estudo do Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão¹¹. Não iremos, neste capítulo, explorar a celebração conhecida como *HRMC* (BRANDÃO, 1974, p. 71), nem outras Cavalhadas realizadas no Brasil (Colônia, Império ou República). Se citarmos, eventualmente, alguma festividade análoga, e que porventura também seja atualmente parte do *corpus* de tradições que foram assimiladas pelas comunidades das antigas colônias ibéricas, não será por acreditarmos que estão nestes ou naqueles espetáculos as eventuais origens das Cavalhadas pirenopolitanas. Não são estes os “pontos de partida” desta jornada.

Neste capítulo, iremos abordar uma das principais fontes que carregam para o continente americano “ecos” de uma Idade Média sonhada na península ibérica, a obra *HDE*, de Nicolás de Piamonte (1525). Dentro das naus dos conquistadores e colonizadores, as passagens da obra do autor sevilhano partem da península para a América ainda no século XVI. O contexto que permitiu o florescimento da *HDE* (a luta dos cristãos contra o *outro*), se repete também neste lado do Atlântico, onde os campeões da Reconquista se deparavam com novos outros a serem cristianizados.

Analisaremos as produções buscando, através do método comparativo entre passagens de tal produção e uma seleção de fontes produzidas entre os séculos IX e XV, identificar os elementos da “Matéria da França”¹² que alcançaram a narrativa encenada nas Cavalhadas, através, principalmente, da *HDE*.

Saliento que este trabalho não se trata de (mais) uma busca pela identificação de supostas reminiscências ou raízes da Idade Média no Brasil¹³. Procuramos

¹¹ Conforme informações obtidas em seu currículo lattes (<http://lattes.cnpq.br/7721657000564411>), Carlos Brandão é psicólogo e licenciado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mestre em antropologia pela Universidade de Brasília e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo.

¹² Ao longo do trabalho, utilizo a expressão para definir a seção das “Canções de *gesta*” que dizem respeito a Carlos Magno e os Doze Pares (JANIN e CARLSON, 2013, p. 31-32).

¹³ Em *Raízes Medievais do Brasil* (2008), o medievalista Hilário Franco Júnior apresenta uma série de evidências de uma suposta reminiscência de elementos culturais originários no período conhecido grosso modo como “Idade Média” no Brasil moderno. Seriam as Cavalhadas, segundo o autor, a “parte mais evidente (...) do legado medieval” (p. 93). A festividade, “uma das formas mais difundidas de “teatro folclórico” no Brasil” (BRANDÃO, 2001, p. 211), que encontra correspondentes na península e diversas ex-colônias ibéricas, simula o combate entre as hostes cristãs e muçulmanas, estes últimos sob a alcunha de “mouros”.

destacar os elementos relacionados ao medievo neste(s) “ponto(s) de partida” por motivo distinto. Iremos não apenas caracterizar as fontes como resultantes de contextos que recepcionam o medievo (nomeadamente, a Reconquista Ibérica e a Conquista da América), como também destacar o protagonismo das sociedades que os produzem deste lado do Atlântico. Destarte, é importante ressaltar que estes “ecos” não se referem à uma Idade Média, mas à diversas formas pelas quais diferentes autores imaginaram o período cronológico arbitrado entre o colapso da *Pars Occidentalis* romana, grosso modo o século V, e o milênio que se expande até a queda de Constantinopla (1453), Granada ou a invasão do continente americano pelos ibéricos (1492). O cerne deste capítulo é a busca destas “camadas”, elementos e citações de histórias que, quando Nicolás de Piamonte produz sua obra, já haviam entrado no domínio das memórias oníricas do Velho Mundo. A análise destas “camadas” é, então, o ponto inicial da nossa “viagem” até Pirenópolis, em 1973, em virtude da *HDE* se constituir na influência escrita das manifestações culturais que, como as Cavalhadas, representam a “histórica” luta entre mouros e cristãos (GARCÍA-VERDUGO, 2008, p. 93-94).

É no repositório de produções distintas que Nicolás de Piamonte irá buscar produzir sua *Historia*, sendo possível identificar várias “camadas” narrativas produzidas no Medievo que alcançaram-no e, conseqüentemente, chegaram às tradições de ambas as margens do Atlântico. Iremos, nos próximos tópicos, destacar aspectos relacionados ao “drama” (a conversão do vencido à fé do vencedor), às “personagens” (os reis e seus cavaleiros) e o “cenário” (o contexto “medieval” da luta entre mouros e cristãos) que compõe a celebração de 1973. Partindo da interface entre as fontes, analisaremos nos próximos tópicos a conversão dos “infiéis” ao cristianismo, a construção da figura do “Rei Cristão” e do “Rei Mouro”, a invenção dos Doze Pares e, por fim, as recepções da Batalha de Roncevaux. Buscaremos analisar os principais elementos que denotam os diversos contextos que produziram as narrativas das quais o autor de Sevilha buscou representar em sua obra.

1.1 Histórias de Nicolás de Piamonte

O século XVI alcançava seu primeiro quartel quando a obra de Piamonte era impressa por Jacob Cromberger pela primeira vez em Sevilha (PIAMONTE, 2020, p. 133). A Reconquista, empreendimento imaginado posteriormente como uma espécie de “cruzada ibérica” (GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, 2016, p. 164-166), completava, em janeiro de 1492, seu propósito de supostamente restaurar para a Cristandade todos os territórios da outrora *Hispania*¹⁴ cristã, o Reino Visigodo, conquistado pelos árabes e berberes a partir de 711.

A deposição do último *amīr* de Granada, não implicou no fim imediato da existência de muçulmanos andaluzes na península. Antes de 1614, os “mouros” e “cristãos-novos” seriam uma presença constante na Europa ibérica. Até as expulsões em massa do século XVII, os muçulmanos ibéricos e seus descendentes (cristãos ou não), o *outro* diante elite cristã peninsular, passam a ser sistematicamente perseguidos¹⁵. Se, na Espanha, os adeptos do judaísmo foram expulsos em 1492, com o Édito da Alhambra¹⁶, em Portugal o rei Manuel I condena os judeus a serem batizados à força, enquanto ordena a expulsão os muçulmanos do reino, em 1496-1497. Por não existir nenhum domínio judeu para temer represália, Portugal pode forçar a conversão em massa desta comunidade (SOYER, 2008, p. 223-224). Em ambas as pontas da península, os *mudéjares* (aqueles que ainda permaneciam crentes do Islã), “cristãos-novos” e *moriscos* tornaram-se alvo da elite cristã.

O processo de conversão dos “infiéis” nos domínios castelhanos e aragoneses do século XVI conferia à Inquisição o domínio sobre as massas de indivíduos que, se permanecessem adeptos ao Islã, não deveriam ser controlados pela Igreja. A partir

¹⁴ Opto pela grafia latina ao me referir aos domínios peninsulares anteriores à consolidação do Reino da Espanha moderno.

¹⁵ Os *moriscos* (muçulmanos andaluzes convertidos ao cristianismo) foram sistematicamente perseguidos e convertidos desde o princípio do século XVI. Reza sobre eles a suspeita de terem retornado em segredo à crença no Islã, e o episódio mais marcante após a queda de Granada se tratou da “Rebelião de Alpujarra” (1567-1571), que culminou com a elaboração da expulsão dos muçulmanos peninsulares assim que a União Ibérica foi estabelecida. Um bispo chega a sugerir que os *moriscos* sejam deportados para Terra Nova, e que lá sejam castrados homens, mulheres e crianças, enquanto outro orienta para que todos os *moriscos* sejam colocados em barcos avariados o suficiente para afundarem no caminho para a África. A medida do duque de Lerma (condenação à morte ou escravização de todo homem “mouro” entre os quinze e sessenta anos), tomada a partir de 1599, colocou em prática o processo, já no reinado de Filipe III. Contudo, somente dez anos mais tarde a expulsão “segura” para o *presidio* castelhano em Oran ou para a França seria conduzida, começando por Valência (1609), e seguida por Castela, Andaluzia e Aragão (1610) e Catalunha (até 1614), encerrando os 903 anos da presença islâmica na península (HARVEY, 2006, p. 294-331).

¹⁶ Disponível em: <<http://www.sephardicstudies.org/decree.html>>. Acesso em 22 de maio de 2021.

do batismo, estes *nuevos cristianos convertidos de moro* passariam a responder a disciplina do Santo Ofício (HARVEY, 2006, p. 2). Recai, entretanto, a suspeita e o estigma de que os *nuevos cristianos* (assim como os judeus feitos “cristãos-novos” em Portugal) retornariam às práticas religiosas anteriores, se tornando “cripto-muçulmanos” (ou “cripto-judeus”, no segundo caso).

O contexto de conversão destas massas, e todas as diferentes formas de cristianizá-los, são elementos presentes na *História del emperador*, conforme aponta Francisco Márquez Villanueva, citado por Ryan Giles. Citando este autor, Giles argumenta que

Márquez Villanueva nota um padrão no texto pelo qual Fierabrás é primeiro levado ao Cristianismo pela força das armas durante uma prolongada batalha com Oliveros, e sua irmã Floripes é convertida através de seu amor por Guy de Borgoña, enquanto o pai deles, Balán, resiste a mudança de fé a despeito de sua derrota, aprisionamento e eminente execução pelas ordens de Carlos Magno¹⁷.

Estas diferentes formas de conversão indicam o contexto em que Piamonte estava mergulhado, assim como um dos principais elementos das Cavalhadas de Pirenópolis. Em uma Sevilha recentemente incorporada ao jugo cristão, alguns clérigos, como o Arcebispo Hernando de Talavera propunham que a fé cristã não deveria ser imposta a força, mas aceita de livre e espontânea vontade. Outros, como Francisco Jimenez de Cisneros, propunham o oposto, isto é, a conversão forçada, inclusive com práticas de tortura dos refratários (GILES, 2016, p. 141). Os ecos de ambas as táticas de conversão, empregadas pela Igreja sobre os granadinos em 1497 e a partir de 1499, são identificáveis na obra de Piamonte. Ainda citando Villanueva, Giles argumenta que “Nicolás de Piamonte” se tratava, provavelmente, do pseudônimo adotado por um *converso*, isto é, cristão de origem judaica, que testemunhou o trato dos *nuevos convertidos* entre os fins do século XV e princípio do XVI (GILES, 2016, p. 127-128).

Cristão ou *converso*, o autor, que se identifica como Piamonte, aponta, no prólogo da obra, os objetivos do que considera como uma tradução para o castelhano

¹⁷ “Márquez Villanueva notices a pattern in the text whereby Fierabrás is first brought to Christianity by force of arms during a prolonged battle with Oliveros, and his sister Floripes is converted through her love with Oliveros, and his sister Floripes is converted through her love for Guy de Borgoña, while their father, Balán, resists changing faiths in spite of his defeat, imprisonment, and imminent execution by order of Charlemagne” (GILES, 2016, p. 125, tradução nossa).

a partir do francês de lendas que se completariam ao que já circulava na península, as descrições da morte dos Doze Pares na batalha de Roncevaux¹⁸.

Com base nestas primeiras linhas, é possível argumentar que, no princípio do século XVI, os capítulos da “Matéria da França” (com exceção da derrota dos Doze Pares em Roncevaux) eram desconhecidos (em castelhano) entre os peninsulares, situação que não se repetia no restante da Europa. Piamonte indica que sua tradução, baseada nas obras de Jehan Bagnyon¹⁹, teve o objetivo de levar o conhecimento das “grandes virtudes e façanhas” de Carlos e seus nobres, para sua audiência, em um contexto de modificações radicais entre as comunidades que outrora foram partes de Granada.

Ainda no prólogo, Piamonte indica como sua fonte o *Speculum historiale*²⁰ (PIAMONTE, 2020, p. 11). Além desta obra, Giles aponta outra produção de além dos Pireneus como uma das fontes da *HDE*, a *La Conquete du grand roy Charlemagne*, escrita por Jehan Bagnyon, em 1465-1470 (GILES, 2016, p. 123)²¹. A obra de Bagnyon, composta em franco-suíço, também era embevecida não apenas pelo capítulo XXIV do *Speculum historiale*, mas pela tradição oral e escrita que adaptava as histórias de Carlos Magno aos diversos contextos em que eram produzidas, em especial as *Chansons de gesta*, produzidas entre os séculos XI e XV, e a *Historia Caroli Magni et Rolandi*²², do século XII (CACHO BLECUA, 2005, p. 182).

¹⁸ “O doutor da verdade senhor São Paulo disse que todas as escrituras foram feitas para nossa doutrina: umas para nos doutrinar na santa fé católica (...) outras escrituras foram feitas para trazermos a memória as grandes façanhas e cavalarias de nossos antepassados, contando as proezas de uns e os vícios dos outros para que uns nos fossem exemplo para bem fazer e os outros motivo para regradar nossas vidas e encaminhá-las para o porto da saúde e para inclinar-nos a fazer grandes feitos querendo copiar a nossos antecessores.

Assim foi como uma escritura veio a mim em língua francesa, não menos aprazível que proveitosa, que fala das grandes virtudes e façanhas de Carlo Magno, imperador de Roma e rei da França, e de seus cavaleiros e barões, como Roldán e Oliveros e os outros Pares de França, dignos de louvável memória pelas cruéis guerras que fizeram aos infiéis e pelos seus os grandes trabalhos que receberam por professar a fé católica, e sendo certamente que em língua castelhana não há escrituras que dela faça menção, senão somente da morte dos Doze Pares em Roncesvalles, me pareceu coisa justa e proveitosa que a dita escritura e os tão nobres feitos fossem notórios nestas partes da Espanha como são manifestos em outros reinos” (PIAMONTE, 2020, p. 10, tradução nossa).

¹⁹ Que são, por sua vez, uma compilação das produções de Vincent de Beauvois e da *Crônica de Pseudo-Turpin* (BLECUA, 2005, p. 182).

²⁰ Composto por Vincent de Beauvais em meados de 1257-1258 (CACHO BLECUA, 2005, p. 182), o *Speculum Historiale* se tratava de uma das três divisões do *Speculum Majus*, uma grande compilação do conhecimento disponível, um “espelho” do mundo.

²¹ Enríque Figaredo, por outro lado, argumenta que a tradução de Piamonte teria se baseado em outra obra de Bagnyon, *Fierabras le géant*, de 1478 (2020, p. 2).

²² Se trata da mesma *Crônica de Pseudo-Turpin* (WILSON, 2005, p. 152), e será referida, doravante, como *CPT*.

Tais compilações faziam referência a episódios que circulavam entre os europeus ocidentais desde as Cruzadas e a Reconquista Ibérica. É naquele contexto de avanço de soldados *crucesignati* sobre Península Ibérica, Ásia Menor, Síria, Palestina e Egito, que os relatos da derrota da retaguarda dos francos no desfiladeiro de Roncevaux se transforma na primeira *Chanson de gesta*. Entre o *Speculum Historiale* e a primeira destas fontes, *LCR* (c. 1090-1120), diversas outras “histórias de Carlos Magno” foram produzidas, focando ou não na derrota em Roncevaux. A versão de Piamonte não apenas levaria para o castelhano estas compilações, como combinaria elementos de seu próprio contexto. No próximo tópico, faremos uma análise dos principais elementos que podem ser identificados não somente entre as diferentes fontes que influenciaram a obra do autor sevilhano, como alcançaram a *HRMC*.

1.2 “Grandes virtudes e façanhas”: o “drama”, as “personagens” e o “cenário”

Desde o prólogo, Piamonte apresenta a característica principal que pode ser identificada na celebração pirenopolitana. Dentro da narrativa, a assimilação do *outro* somente se completa mediante o abandono de sua fé original e a conversão para aceitar a “lei do vencedor”. Este é o “drama” que será transmitido de Piamonte para as celebrações da Reconquista.

O autor sevilhano inicia com Clóvis, o “rei pagão”. Ao se referir à conversão de Clóvis, que ocorre após a ameaça de derrota diante de cristãos, Piamonte demonstra o protagonismo do monarca dos francos na decisão de abandonar sua fé em troca da crença no “verdadeiro Deus” (PIAMONTE, 2020, p. 17). Se trata da representação do “cristão-novo” enquanto alguém que promete se submeter ao batismo, abandonar seus ídolos e converter todo o seu povo, em troca da misericórdia do mesmo deus que controlava o exército inimigo. Tal movimento é um presságio de que não somente as demais personagens pagãs (neste caso, os “mouros”) seriam submetidas de forma análoga no restante da narrativa, como demonstra a garantia da misericórdia do deus dos cristãos ante o inimigo que humildemente busca a salvação pelo reconhecimento da “lei do vencedor” (BRANDÃO, 1974, p. 89).

A conversão não seria citada apenas na narrativa de Clóvis. Contudo, é no prólogo que ela demonstra a transformação do “Rei Pagão” em um “Rei Cristão”. A conversão mediante o quase aniquilamento, a troca de embaixadores e a criação de

alguns “sarracenos” admiráveis são elementos dos diferentes contextos de produção das diversas narrativas que chegam à Piamonte, e que não se detém na obra sevilhana, alcançando também outras narrativas.

Descrito o “drama”, passemos para as “personagens”. Apesar de ter sido referido, nas Cavalhadas de 1973, como “Alexandre Magno” (BRANDÃO, 1974, p. 31), a associação entre o “Rei Cristão”, o “Senhor de Todo o Ocidente” (BRANDÃO, 1974, p. 87) e Carlos Magno é evidenciada na *HRMC* e em outras celebrações associadas a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis.

O “Rei Cristão” é, então, construído através da combinação das diversas versões presentes na *HDE*. Carlos teria então sido chamado de “Magno” por sua estatura física e suas “grandes façanhas”²³, em apoio ao Papa Adriano, “que fazia constantemente a guerra contra os infiéis, aumentando a fé cristã e destruindo as heresias”²⁴.

O expansionismo franco característico do século VIII é perceptível na interferência da França em sua zona de influência²⁵. O sucesso da campanha contra os lombardos projetaria o domínio de Carlos Magno em contato direto com Roma. Piamonte justifica o título imperial em virtude do assassinado do imperador de Roma pelos romanos e a disputa entre os partidários de Constantino e de Carlos Magno, indicado por Adriano. Com a morte deste, seu sucessor, León, “com o consentimento dos romanos” o coroou imperador (PIAMONTE, 2020, p. 20). A versão do autor sevilhano baseia-se tanto na intervenção de Carlos Magno em Roma, na ocasião em

²³ “(...) y fue llamado Magno así por sus grandes virtudes y buenas operaciones como por la grandor de su cuerpo” (PIAMONTE, 2020, p. 19, tradução nossa).

²⁴ “Y en aquel tiempo el papa Adrián hacía continuamente cruel guerra a los infieles aumentando la fe cristiana, y destruía las herejías (...)” (PIAMONTE, 2020, p. 19, tradução nossa).

²⁵ Antes mesmo de Carlos Martel, os francos afetam as políticas internas de territórios como a Saxônia, Frísia, Turíngia, Bavária e Alamânia (REUTER, 2013, p. 54-69). Em muitos casos, a intervenção franca renunciou a anexação dos domínios de tais povos germânicos. A Lombardia não foi uma exceção. Em 774, após mais uma disputa entre romanos e lombardos, Carlos decide intervir, atendendo ao pedido de socorro do pontífice Adriano I. A Campanha é bem-sucedida para os francos. Conquistada a Lombardia, Carlos se torna o *rex francorum et langobardorum*. Anos antes de se tornar imperador *de facto*, ele passa a ser referido por Alcuin como soberano do *Imperium Christianum* (FAVIER, 2004, p. 478).

que o sucessor de Adriano, Leão III, havia sido deposto pelos romanos²⁶, e no assassinato do *basileus* Constantino VII por sua mãe²⁷, a *basilissa* Irene.

A descrição física de Carlos Magno aponta diretamente para outra fonte que alcançou a obra sevilhana²⁸, a *CPT*. Por quase três séculos, ela foi creditada ao mesmo Turpin de Reims que teria participado da Batalha de Roncevaux, foi tida como uma fonte confiável do período carolíngio (WILSON, 2005, p. 152).

Dentre as “personagens” que compõe a *HRMC* e que possuem correspondentes na *HDE*, o “Rei Mouro” representa, ao contrário do “Rei Cristão”, uma soma de diversas personagens da obra de Piamonte. Dentro das características do “anti-Carlos”, referido nas *Cavalladas* como “Sultão da Mauritânia” (BRANDÃO, 1974, p. 87), é possível identificarmos similaridades com Almanzor, “rei de Córdoba”, Fierabrás, “rei de Alexandria”, o almirante Balán, e os reis de Zaragoza Marsirius e Belegandus.

Baseado em Al-Mansur, *hajib* do Emirado de Córdoba²⁹, Almanzor é representado na *HDE* como o “rei de Córdoba”. Seu nome é citado na *CPT* (p. 19). Ao

²⁶ Em abril de 799, Leão foi linchado por seus inimigos e teve de recorrer ao auxílio de Winigis, Duque de Spoleto. De lá, o bispo de Roma foi pessoalmente até Paderborn, em busca da intervenção do Carlos Magno. No final do próximo ano, o *patricius romanorum* buscou não somente condenar os perpetradores do atentado ao bispo de Roma, como acabou recebendo de seu aliado Harun Al-Rashid, o Califa Abássida de Bagdá, as chaves dos locais sagrados da Terra Santa: o Santo Sepulcro, o Calvário, a cidade de Jerusalém e o Monte Sião (WILSON, 2005, p. 76-81; *ARF*, p. 93). No Natal de 800, durante a missa, o papa Leão III “promove” Carlos à qualidade dos césares, conforme registrado nos *ARF* (p. 93).

²⁷ Apartado (geográfica e espiritualmente) da porção ocidental da Cristandade pelas questões iconoclastas (ANGOLD, 2002, p. 68-71), Bizâncio atravessa o turbulento período de transição entre os vários *basileis* (e uma *basilissa*) partidários ou favoráveis ao culto às imagens. Em 797, após a conspiração e assassinato do imperador romano Constantino VI, sua mãe, Irene Sarantapechaina, assume o trono (GREGORY, 2005, p. 200). Teria sido então a presença de uma mulher no trono dos césares o motivo pelos quais os latinos percebiam o posto de imperador como vacante, ou à espera de que outro imperador o assumisse (FAVIER, 2004, p. 474). Einhard nem mesmo menciona Irene em sua “biografia”, ao contrário do que faz em sua revisão dos *ARF* (p. 85). Quando cita os “Imperadores dos Gregos”, ele trata apenas de seus sucessores: Nicéforo (802-811), Miguel I Rangabé (811-813) e Leão V (813-820) (EINHARD, 1999, p. 15).

²⁸ “De su estatura y vivir escribe Turpín, santo hombre, arzobispo de Reines, el cual anduvo mucho tempo y em muchas guerras em su copaña (...)” (PIAMONTE, 2020, p. 20, tradução nossa).

²⁹ Estabelecido em 756, o Emirado de Córdoba permaneceu como um território muçulmano independente do Califado Abássida e, em 929, Abd al-Rahman III assume os títulos de *amir al-muminin* (“líder dos crentes”) e *caliph* (O’CALLAGHAN, 1975, p. 138). Por praticamente um século, Córdoba se transformou em uma verdadeira potência no mundo muçulmano, rivalizando diretamente com Bagdá (O’CALLAGHAN, 1975, p. 152). Entretanto, ao final do século X, quando o *hajib* Ibn Abi Amir assume poderes ditatoriais, Al-Andalus inicia seu processo de decadência. Antes disso, o califado era também dividido em províncias, cada uma delas confiadas à um *wali* que, em Zaragoza, tinha o posto hereditário. Consequentemente, a *Marca Superior*, na região do vale do Ebro, seguia gozando de considerável independência em relação à Córdoba (O’CALLAGHAN, 1975, p. 142). O *hajib* conduz mais de cinquenta expedições sobre os territórios cristãos peninsulares. Em 981, após derrotar o líder militar (e antigo aliado) General Ghalib, que havia buscado uma aliança com Ramiro II, Sancho II e

lado do “rei de Sevilha” Ibrahim, o “rei de Córdoba” é um dos aliados de Aygolante, rei da Turquia. Ambos os monarcas são descritos de forma mais detalhada na obra de Pseudo-Turpin. Contudo, a passagem descrita na *HDE*, a “Guerra das Máscaras”³⁰, chama a atenção pela similaridade com a descrição da intervenção dos Mascarados nas Cavalhadas de Pirenópolis

Diferente do que ocorre na *CPT*, onde Almanzor se converte ao cristianismo (*CPT*, p. 35), a versão de Piamonte conta com a conversão de um nobre cavaleiro, que guardava a cidade que o autor identifica como pertencente ao “rei de Córdoba” (PIAMONTE, 2020, p. 124). No caso do “novo” Almanzor, a submissão desaparece como a referência ao seu nome. Nem todos os “mouros”, entretanto, são impedidos de adotar a “lei do vencedor”.

Os capítulos que envolvem Fierabrás, Floripes e o almirante Balán fazem parte dos eventos que antecedem a ida de Carlos Magno para a conquista da *Hispania*. O ciclo referente ao “rei de Alexandria” corresponde à tradução da obra *Fierabras le géant, Chanson de gesta* composta em meados de 1170, reimpressa por Jehan Bagnyon em 1478 (PIAMONTE, 2020, p. 2). A canção indica a ânsia dos cristãos em converter alguns daqueles grandes soldados “sarracenos” admirados desde *LCR*, e que se intensifica com as Cruzadas (AILES, 1996, p. 6). Quanto mais os cristãos conviviam com os muçulmanos em campo de batalha, mais o ímpeto por exterminar os “Ismaelitas” era substituído pelo reconhecimento da bravura do inimigo (DASS, 2011, p. 43-44) e o lamento pelo *outro* ainda não acreditar na “lei do vencedor”. A

García Fernández, colocando Leão, Navarra e Castela novamente contra o califado, Abi Amir assume o título de *Al-Mansur billah* (vitorioso por Deus). Na primavera de 997, Al-Mansur irá realizar o feito que servirá de influência para parte da “Matéria da França”. Seu objetivo era o Sepulcro de Santiago, grande altar Cristão e centro de peregrinação, localizado na Galícia. Avançando por Portugal, ele alcançou Compostela em 11 de agosto, saqueou a cidade, e arrasou a igreja sobre a tumba do Apóstolo. As portas da igreja foram levadas e usadas para a construção de barcos, e os sinos foram dependurados na grande mesquita de Córdoba (O’CALLAGHAN, 1975, p. 129-130). O episódio será o pináculo do temor que Al-Mansur causaria sobre os Cristãos, principalmente pela importância do Sepulcro de Santiago de Compostela, cuja descoberta pelo bispo Theodemir de Iria (FLETCHER, 1984, p. 3), remonta ao reinado de Alfonso III, citado em *VK* e nos *ARF* como um dos aliados de Carlos Magno (EINHARD, 1999, p. 15; *ARF*, p. 76-77).

³⁰ “Quando o rei de Córdoba e Sevilha souberam da morte de Ferragús e dos outros cavaleiros, tiveram grande ojeriza dele, e enviaram seus embaixadores para Carlo Magno e lhe disseram que, como reis de Córdoba e de Sevilha, tinham grande desejo de batalhar com ele, e se queria ir a um campo plano muito grande com sua gente de guerra (...) e mandaram fazer dez mil máscaras muito feias, das negras e das vermelhas, com grandes orelhas e chifres enormes, e mandaram que fossem postas nos peões, e que cada um tivesse um sino nas mãos. E, chegando Carlo Magno ao campo com sua gente, e ordenando seus batalhões para avançar contra seus inimigos, se colocaram diante dos peões com as máscaras e, tocando os sinos, espantaram os cavalos em tal grau que, apesar de seus senhores, fugiram e desbarataram todos os batalhões (...)” (PIAMONTE, 2020, p. 123-124, tradução nossa).

batalha entre Fierabrás e Oliveros é um paralelo entre a luta de Roldán contra Ferragús, descrita após a morte de Aygolante na *HDE* (PIAMONTE, 2020, p. 120-122) e na obra de Pseudo-Turpin (*CPT*, p. 29-34). O segundo gigante, no entanto, mantém sua fé e é morto em combate, assim como na versão do suposto arcebispo de Reims.

Se Fierabrás e Floripes abandonam sua fé, Balán, “nem por rogos ou ameaças”³¹ aceitou o batismo e foi executado por isso (PIAMONTE, 2020, p. 103). Encerrado a questão envolvendo Balán, a narrativa segue até a edificação da Igreja de Santiago, ponto em que Piamonte inicia o prólogo da *CPT* (PIAMONTE, 2020, p. 113; *CPT*, p. 12). A partir daí, surge Aygolante, o rei da Turquia, que luta contra Carlos Magno, também nega o batismo e é executado (PIAMONTE, 2020, p. 119).

Por fim, a troca de embaixadas que encontramos nas *Cavalhadas* reflete, principalmente, a narrativa que envolve as recepções da Batalha de Roncevaux e, em especial, a versão de Piamonte da derrota dos doze pares no referido desfileiro, após a traição de Ganalon. Padrasto de Roldán e cunhado de Carlo Magno, o nobre planeja com os reis de Zaragoza, Marsirius e Belegandus, a emboscada no desfileiro. As passagens da narrativa de Piamonte, que, como na *CPT*, tem por antecedentes a querela contra Aygolante e os reis de Córdoba e Sevilha, são baseadas na obra *LCR*, a mais antiga *Chanson de geste*, influenciada diretamente pela Reconquista ibérica e pela Primeira Cruzada.

Marsirius e Belegandus, que ocupam posição análoga aos *muluk al-tawaif*, representam o rei Marsilie de Zaragoza e o emir Baligant, potentado da Babilônia. Este último é descrito, na *Chanson*, como um verdadeiro anti-Carlos, o “Rei Mouro” por excelência³².

³¹ “por ruegos ni por amenazas” (PIAMONTE, 2020, p. 106, tradução nossa).

³² No capítulo III, faremos uma comparação entre o “Rei Mouro” das *Cavalhadas*, o “Sultão da Mauritânia”, e os reis, emires ou almirantes presentes nas obras que influenciaram a *HDE*. Em *LCR*, quando Marsilie é descrito como “rei de Zaragoza” e Baligant é o “emir da Babilônia”, fica explicitado pelo autor não somente a posição do primeiro em submissão ao segundo, como a noção de que os “reis” (ou, no contexto das *taifas*, os *muluk*) eram submetidos ao *amīr*, o “comandante” de uma família, tribo ou principado (neste caso, um emirado). No final do século XI, entre o sistema político do Califado Abássida, surge a designação *amīr al-umarā* (“comandante dos comandantes”) para definir o responsável pela administração sob a autoridade do califa e sobre a dos demais *wazīrs* (KENNEDY, 1996, p. 193). Será esta palavra que chegará ao francês do século XIII com *admirail* e, conseqüentemente *almirante* no castelhano e português. Já o termo *sultān*, utilizado pela primeira vez por Mahmud de Ghazna, vassalo do Califa Abássida, no século X, é diferenciado de “rei” por se referir exclusivamente aos soberanos dotados de poder impessoal e ligado à fé, num sentido que o aproxima do Califa e o distingue do *amīr* (BOSWORTH et. al, 1997, p. 849).

A principal fonte para a obra de Nicolás, o contexto-chave para fornecer a historicidade que teria permitido, segundo Jerusa Ferreira (2016, p. 38), a sobrevivência da *História de Carlos Magno* (em português ou em castelhano) na tradição literária deste lado do Atlântico, ocorre em decorrência do conjunto de recepções da Campanha Espanhola de Carlos Magno, presentes principalmente em *LCR*. Produzida em francês arcaico e assinada por alguém que se identifica como *Tuoldus*, *LCR* marca o princípio da “Matéria da França”. O crescente conflito contra os muçulmanos na península ibérica e a emergência do movimento cruzado na virada do século XI proporcionaram os elementos necessários para a transformação dos curtos relatos da derrota de Roncevaux em uma “base” de legitimação do conflito contra os “infiéis”. As histórias em prosa e verso envolvendo Carlos Magno e seus nobres ganham sequências e traduções ao redor do continente europeu³³.

A narrativa de *Tuoldus* se inicia no cerco à Zaragoza, controlada pelo rei Marsilie, após Carlos Magno e seus Doze Pares terem subjugado “Toda a *Hispania*” nos últimos sete anos³⁴. Desde o princípio, é possível destacar pontos em comum com a narrativa presente nas *Cavalladas*. Vemos a troca de embaixadas entre Marsilie, rei de Zaragoza, e Carlos Magno³⁵. Ganelon, padrasto de Roland e cunhado de Carlos Magno, é o embaixador dos cristãos que faz um Acordo com Marsilie e convence-o de que Roland é um perigo para a paz no mundo e que este precisa ser eliminado (*LCR*, 1999, p. 29).

³³ As *Chanson de gesta* tornam-se influentes em um contexto no qual a guerra “em nome de Deus” fazia parte central do cotidiano de parte da “audiência” que consumia tais canções. Ao mesmo tempo que surgem sequências (*Carmen de Prodicione Guenonis*, *Chanson d’Ogier*) ou “prequels” (*Fierabras*, *La Pèlerinage de Charlemagne*), ainda no mesmo idioma de *LCR*, traduções do épico de Roland e do restante da “Matéria da França” atravessam as fronteiras da França para ser recebida por diferentes públicos. Entre os séculos XI e XVI, podemos citar as seguintes produções: *Das Rolandslied* e *Karl der Große* (médio-alto alemão), *Karlamagnússaga* (nórdico antigo), *L’Entrée d’Espagne* e *La prise de Pampleune* (franco-venetiano), *La Spagna*, *Morgante*, *Orlando innamorato* e *Orlando Furioso* (italiano) *Karl Magnus* (sueco), *Ronsasvals* (occitano), *Roland og Magnus Kongen* (norueguês), *Chroniques et Conquêtes de Charlemagne* (burgúndio), *Karl Magnus Krønike* (danês), *Thystorye and Lyf of Noble and Crysten Prynce Charles the Grete Kyng of Fraunce* (inglês arcaico) e a *HDE* (castelhano).

³⁴ “1. Charles the king, our great emperor, has been in Spain for seven full Years; he has conquered all the upland right down to the seashore and not a castle can stand before him; neither wall nor city remains to be destroyed except Saragossa, which is built in a mountain.” (*LCR*, 1999, p. 2).

³⁵ Blancandrin de Valfonte, um dos “pagãos”, sugere ao soberano de Zaragoza que ele envie como emissário ao monarca cristão a promessa do envio de uma série de tributos e de que irá aceitar a “lei Cristã e se tornar seu homem em amor e lealdade” (“Tell him that I will follow him with a thousand of my faithful vassals before he sees this first month pass; and that I will receive the Christian law and become his man in love and loyalty”) (*LCR*, 1999, p. 3, tradução nossa).

A primeira batalha, na qual muitos paladinos morrem para impedir o avanço “sarraceno” pelo desfiladeiro e defender a “Doce França”, se encerra com uma vitória pírrica dos cristãos, que deixam o rei de Zaragoza impossibilitado de batalhar novamente. Após a derrota, o monarca dos francos reúne tropas de diversas regiões da Cristandade para lutar contra um novo grupo de “sarracenos”, comandados por Baligant, o emir da Babilônia, “mais velho que Virgílio e Homero”³⁶. Em diversas passagens, Baligant e Carlos Magno são equiparados (e se equiparam), no processo que antecede a batalha final entre ambos. Como o “Rei Mouro” das *Cavalladas*, Baligant é descrito como uma espécie de “anti-Carlos”.³⁷

Tuoldus vocaliza o reconhecimento das virtudes do *outro*, de forma análoga ao conflito entre Oliveros e Fierabrás de Piamonte, mas é no confronto entre ambos que ocorre o movimento mais claro da tentativa de trazer o *outro* para o mesmo lado, como vimos anteriormente. Na última batalha, reconhecendo os atributos do campeão rival, tanto o imperador cristão quanto o emir buscam aliar-se, caso se convertam à “fé verdadeira”³⁸.

Eventualmente, nenhum dos dois abandona seu credo. Baligant quase vence Carlos Magno, que se recupera e o derrota. Após a batalha, os franceses destroem as imagens e ídolos que encontram nas mesquitas e sinagogas de Zaragoza, os bispos abençoam as águas e os muçulmanos são convertidos em massa, sob pena de execução. Carlos retorna à “Doce França” com a última “pagã”, rainha Bramimonde, esposa de Marsilie, a quem o monarca deseja que seja batizada “por amor” (*LCR*, 1999, p. 72), como Floripes seria na *HDE*. Ao final da *Chanson*, Ganelon

³⁶ “Baligant is the ancient emir of antiquity, older even than Virgil and Homer” (*LCR*, 1999, p. 52, tradução nossa).

³⁷ “228. Então os tambores são soados pelo exército, e as buzinas e trompetes de voz clara. Os pagãos desmontam para se armar. O emir não estará atrás deles. Ele veste uma cota de malha com lapelas bordadas, ele laça seu elmo cravejado de ouro; então ele empunha sua espada em seu lado esquerdo. Ele encontrou um nome para sua espada em seu orgulho: por causa da espada de Charlemaine, a qual ele ouviu falar [ele a chama de “Précieuse”], e este é o grito de guerra no campo quando ele diz a seus cavaleiros para gritar. (...) Seu peito é largo e ele é bem moldado; seus ombros são largos, sua complexão é bem clara, sua face é orgulhosa e sua barba ondulante é tão branca quanto as flores no verão; sobre valor, ele é muito bem provado. Deus! Que guerreiro, se ele tivesse sido um Cristão!” (*LCR*, 1999, p. 62-63, tradução nossa).

³⁸ “260. Disse o emir: “Carlos, reflita consigo mesmo agora e refaça tua mente para arrepender-se sobre mim! Tu mataste meu filho e eu sei por verdade; sem nenhum direito tu reivindicas minha terra. Se torne meu subordinado agora... e venha então como meu vassalo para o Leste.” Carlos replicou: “Uma proposta vil tu me fizeste. Nem paz ou amor iria eu desejar para acordar com um pagão. Aceite a lei que Deus nos deu, a lei Cristã, e então eu te amarei prontamente; então sirva e adore o Rei onipotente.” Baligant respondeu: “Tu pregaste um mal sermão.” E eles renovaram a luta com as espadas que suspendiam aos lados” (*LCR*, 1999, p. 71, tradução nossa).

é executado, a “rainha” se converte à fé Cristã e o Arcanjo Gabriel clama para que Carlos liberte a cidade de Imphe de um cerco “pagão” (LCR, 1999, p. 78).

É quase tangível na “Matéria da França” o contexto da Reconquista Ibérica, principalmente se tomarmos o cerco a Barbastro (1066)³⁹ como um elemento de grande influência. Além da Reconquista, elementos próprios da Primeira Cruzada podem ser identificados na *Chanson de Roland*, como a referência à Lança de Longinus⁴⁰. Uma relíquia que fez parte dos espólios dos *crucesignati* após a tomada de Antioquia, em 1098 (DASS, 2011, p. 78-79), a arma, que haveria perfurado o Cristo, foi fundida ao pomo de *Joyeuse* (Alegre), a lendária espada do monarca, que teria sido nomeada justamente por conter as relíquias sagradas citadas pelo cantador (BELLAMY, 1987, p. 272). Além da referência à relíquia, várias passagens citam a “recompensa”⁴¹ que os cristãos receberiam ao se sacrificarem em nome de Deus.

As canções foram produzidas até meados de XVI. LCR perpassa diversos idiomas e contextos de produção, com a versão de Piamonte representando exemplo das traduções da recepção da Batalha de Roncevaux.

Piamonte pressagia o desfecho dos pares com a traição de Ganalon no capítulo LXXII. Falando em segunda pessoa do singular, o sevilhano repreende o “maldito homem” (PIAMONTE, 2020, p. 125), culpando a avareza pelo conselho que Ganalon deu aos francos, mortos pelas tropas de Marsirius. Ao esperar pela morte, Roldán se consola por “morrer em defesa da fé de Cristo”⁴². Após encontrar o corpo de Roldán, Carlo lamenta amargamente e avança sobre todos os mouros dos arredores de Zaragoza (PIAMONTE, 2020, p. 130). Ganalon é executado da mesma forma que na

³⁹ Alberto Ferreiro (1983) relata que os cristãos cercam a cidade e, estrangeiros ou peninsulares, bloqueiam seu fornecimento de água, fazendo com que o soberano da fortaleza capitulasse após 40 dias. Em troca de liberdade, muitos habitantes começam a oferecer escravos e riquezas para os estrangeiros. Após a negociação, os chefes cristãos ordenam que os muçulmanos sejam massacrados. A mesma liderança ordena que os habitantes de Barbastro deixem a cidade imediatamente, e estes são atacados no processo. Muitos cidadãos são traficados como escravos para a França ou para o Império Romano Oriental, quando não são escravizados ali mesmo, como no caso das mulheres e crianças. Após o período de exploração, os estrangeiros deixam Barbastro “com espólios, escravos e histórias de heroísmo”, e ela é retomada pelo rei de Zaragoza em poucos anos (FERREIRO, p. 139-141).

⁴⁰ “Nós conhecemos bem a história da lança com a qual nosso Senhor foi ferido na cruz; Carlos tinha sua ponta, pela graça de Deus, e ele a fundiu no pomo dourado de sua espada. Por causa dessa honra e favor o nome “Joyeuse” foi dado à espada” (LCR, 1999, p. 50, tradução nossa).

⁴¹ O martírio enquanto um elemento que concederia a vitória mesmo na derrota constitui um dos aspectos definidores da guerra santa e da cruzada (FLORI, 2013, p. 358).

⁴² “se consolaba porque moría en defensión de la fe de Cristo” (PIAMONTE, 2020, p. 127).

Chanson. No capítulo final, o monarca deixa Paris e parte para Aquisgrana, morrendo aos setenta e dois anos (PIAMONTE, 2020, p. 132).

Diferenças significativas entre a narrativa de *Tuoldus* e a de Piamonte podem ser apontadas na reprodução final da *Chanson*. A principal delas diz respeito ao antagonista de Carlos Magno entre as narrativas, que será identificado na *HRMC* como o “Sultão da Mauritânia”, sem especificação qual seria sua identidade. A luta entre Carlos e o “anti-Carlos”, isto é, o emir Baligant, na *Chanson*, modifica-se, uma vez que o auxiliar e irmão de Marsirius, Belegandus⁴³, é “rebaixado” diante das figuras enumeradas anteriormente como “Reis Mouros”. Baligant é então substituído, entre a obra de *Tuoldus* e as *Cavalladas*, pelo “Sultão”, um “avatar” de diferentes “Reis Mouros”.

A maioria dos “Doze Pares” passa por um processo semelhante. Nomeados desde a *Chanson*, suas narrativas remontam não somente à Reconquista, mas ao episódio da trajetória de Carlos Magno que foi registrado e mitificado desde o século IX. Piamonte se preocupa em nomear cada um deles (e nobres adicionais)⁴⁴, mas nenhum nome alcança a *HRMC*. Algumas de suas identidades, entretanto, foram construídas ainda na França de Carlos Magno, nos registros da Batalha de Roncevaux.

Por fim, temos o “cenário”. Da “Matéria da França” no Cordel aos *Moros y Cristianos* no Peru a mitificação do monarca dos francos e a invenção dos Doze Pares (com especial foco em Roland), iniciam a partir da Campanha Espanhola.

Ao norte dos Pireneus, em 777, Carlos Magno conduzia a Dieta de Paderborn, quando emissários da *Marca Superior* peticionam o auxílio do monarca dos francos e lombardos. Carlos herda de seu pai uma França em expansão. Na Gália, o avanço

⁴³ Belegandus é citado como um dos reis de Zaragoza, ele é diferenciado do almirante da Babilônia no princípio do capítulo LXXII, único momento em que o autor se preocupa em citá-lo. O capítulo I do sexto livro das *Grandes Chroniques* oferece um vislumbre da transformação do emir Baligant em um dos reis de Zaragoza – e sua distinção da figura de soberano da Babilônia, superior à Marsilie (PARIS, 1836, p. 255-256). Na tradução para o inglês da *CPT*, vemos também a presença do “Sultão” da Babilônia. Baligant é transformado em Beligard, o “antecessor” do Belegandus de Piamonte (*CPT*, p. 39).

⁴⁴ “Primeramente, **Roldán**, conde de Cenonia, fijo de Milón y de la señora Berta, hermana de Carlo Magno. **Oliveros**, conde, hijo de Regner de Genes, **Ricarte**, duque de Normandía; **Garín**, duque de Lorena; **Giofre**, señor de Bordelois; **Hoel**, conde de Nantes; **Oger de Danois**, rey de Daria, **Lambert**, príncipe de Bruceles, **Tierry**, duque de Dardania, **Basín de Beaubois**; **Guy de Borgoña**; **Gaudeboys**, rey de Frisa; **Ganelón**, que hizo después la traición, como diré en la fin del tercero libro; **Sansón**, duque de Borgoña; **Riol de Mans**; **Alroy** y **Guillermet Lescot**. **Naymes** duque de Bavaria y otros muchos que, aunque no andaban continuamente con Carlo Magno eran sus súbditos y facían lo que les mandaba (...)” (PIAMONTE, 2020, p. 26, tradução nossa, grifo nosso).

para a subjugação da Aquitânia, Provença e Septimânia, seria o pretexto para o interesse de Carlos Magno em interferir na Cerdânia e além dos Pireneus (COLLINS, 1998, p. 67).

Sulayman ibn al-Arabi, o *wali* de Barcelona e Girona, e seu filho percebiam a intervenção do monarca cristão como capaz de ser utilizada para resolver suas questões internas (WILSON, 2005, p. 55). Do ponto de vista do soberano dos francos, a constituição da *Marca Hispanica* seria uma continuação do expansionismo sobre a região além dos Pireneus, que era ocupada por *Wascones*, os “gascões”, cujo domínio compreendia também a Wasconia, incorporada ao jugo franco após a mais recente tentativa da Aquitânia em se tornar independente (EINHARD, 1999, p. 7). Submeter a *Marca Hispanica* estabeleceria um corredor de domínios cristãos se expandindo ao norte de toda a península ibérica, da Galícia aos Pireneus, conectando as Astúrias à França.

No verão de 778, Carlos Magno e suas tropas atravessam as passagens de Puigcerdà, ao leste, e Roncevaux, ao oeste (HEER, 1975, p. 107). O monarca cristão avança pelo segundo caminho, passando por Pamplona, como Einhard havia registrado nos *ARF* (p. 56). Carlos Magno segue ao sul, até alcançar seu outro exército, em Zaragoza.

A busca por independência por parte de alguns soberanos da *Marca Superior* já havia sofrido represálias de Córdoba, a mais recente em 777 (MANZANA MORENO, 2006, p. 319). Diferente de seus pares, al-Husayn ibn ‘Ubāda, o *wali* de Zaragoza não peticionou a intervenção de Carlos, e fecha os portões de Zaragoza. Sua traição à Sulayman⁴⁵ e Abu Taher, *wali* de Huesca, provavelmente esteve ligada ao temor por uma punição de Córdoba (KENNEDY, 1996, p. 37).

Frustrado, Carlos inicia o cerco a cidade, e os francos permanecem acampados na margem do Ebro por outras quatro semanas (LEWIS, 2010, p. 268). Os Saxões, então, voltam a atacar assentamentos setentrionais da França, fazendo Carlos desistir do cerco e partem pelo caminho norte, arrasando Pamplona. Este é o único local pilhado pelo exército de Carlos Magno em toda a *Hispania*. Ao alcançarem o

⁴⁵ O *wali* de Zaragoza trai Sulayman al-Arabi e o manda executar. Percebendo o avanço dos poderes do soberano da beira do Ebro, o *amīr* de Córdoba envia, em 781, tropas para demandar a submissão de al-Husayn, que aceita. No ano seguinte, o mesmo *wali* nega a soberania do *amīr* novamente, e Al-Rahman envia tropas e armas de cerco até Zaragoza, capturando e executando o *wali* quatro anos após Carlos Magno tentar submeter a mesma cidade (KENNEDY, 1996, p. 37).

desfiladeiro de Roncevaux, as tropas francas formam uma coluna, e Carlos confia os espólios da campanha para a retaguarda. É então que os francos são surpreendidos por um assalto dos bascos. Tanto nos *ARF* quanto em *VK*⁴⁶, a Batalha de Roncevaux não é caracterizada como um conflito entre “mouros” e cristãos, como as recepções dessa narrativa indicariam, mas uma batalha entre cristãos.

Entretanto, os elementos que constituirão parte significativa da “Matéria da França” surgem neste ponto. Os “oficiais do palácio”, anônimos nos *ARF*, são identificados em *VK* como Anshelmus, o conde palatino, Egginhardus, o senescal, e Hruodlandus, o senhor da Marca da Bretanha. Detalhes adicionais sobre os três nobres palacianos não são citados além de seus nomes e títulos.

1.3 “Dignos de louvável memória”: sonhando com a Idade Média a partir do Século XVI

O caleidoscópio de personagens e passagens que foram adicionadas desde as primeiras descrições da Campanha Espanhola nos *ARF* até a obra de Piamonte refletem uma ampla variedade de formas de sonhar com *um* medievo. Se, nas fontes citadas anteriormente, as recepções de Carlos Magno e da batalha de Roncevaux podem ser percebidas como recepções da Idade Média pela própria Idade Média, no período posterior à Reconquista, por exemplo, um contexto diferente do Medievo busca no repositório de tradições e personagens – históricas ou não – os itens que imagina enquanto medievais⁴⁷.

Seja na península itálica do *Risorgimento* ou no mundo Galo-germânico às portas das guerras religiosas entre protestantes e católicos, o recorte temporal passa

⁴⁶ “Na batalha que se seguiu, os *Wascones* mataram seus oponentes até o último homem. Eles tomaram a bagagem e, sob a cobertura da noite, que já estava caindo, se espalharam com muita rapidez em diferentes direções. Os *Wascones* foram assistidos neste feito pela luminosidade de suas armaduras e pela característica da terra onde este evento ocorreu. Nesta batalha Egginhardus, *regiae mensae praepositus*; Anshelmus, *comes palatii*, e Hruodlandus, *Brittannici limitis praefectus*, foram mortos entre muitos outros. Este assalto nem poderia ser punido de uma vez, pois quando o fato havia se consumido, o inimigo tão completamente desapareceu que deixaram para trás não muito além do rumor de seu paradeiro”. Tradução nossa a partir do inglês (EINHARD, 1999, p. 10-11). Nomes e expressões em latim estão presentes na *Monumenta Germanica Historica* (EINHARD, 1905, p.10-11).

⁴⁷ A própria definição do que seria a Idade Média enfrenta um amplo e contínuo debate, iniciado pelo próprio Medievo. Considerado com certo desprezo, o recorte cronológico arbitrado entre o milênio que separa a “queda” de Roma à tomada de Constantinopla (ou a queda de Granada e a Conquista da América), será inicialmente encarado como a “época intermediária”, o *medium tempus* de Petrarca e de seus sucessores, que irá representar o conjunto de ideais (na cultura e na religião) que deveriam ser preteridas em relação ao que a Antiguidade Clássica supostamente oferecia (AMALVI, 2002, p. 537-538).

a ser revisitado. Eruditos, artistas e os consumidores dos produtos culturais gerados a partir da idealização desta(s) idade(s) média(s), seja no teatro, livros ou celebrações, percebem as suas respectivas obras *medievalizadas* como representação da Idade Média “como ela era”, num movimento indistinguível da audiência iletrada de trovadores que cantavam narrativas que combinavam crônicas e canções (GABRIELE, 2011, p. 7).

No século XVII, encerrada definitivamente a Reconquista e definidas as bases da Conquista na América, a península ibérica vivia o declínio da importância das canções. Contudo, elas sobreviviam na tradição popular, seja através da oralidade ou da impressão da obra de Piamonte e das literaturas de *pliegos sueltos* e cordel (BAILEY, 2016, p. 172). De acordo com Matthew Bailey

Coleções dessas tradicionais baladas orais foram compiladas antes nas regiões periféricas da península, em Portugal, Catalunha, Astúrias e Andaluzia, antes que coletores treinados focassem sua atenção em Castela. Coleções também foram compiladas de baladas coletadas na América Central e do Sul, assim como entre os Sefardim⁴⁸.

Um século antes, quando a tradução de Piamonte é vendida e parte de Sevilha, ela se espalha, como um vírus, ao redor dos Impérios Coloniais Castelhana e Lusitano (LEONARD, 1949, p. 57). Com a Conquista, a expansão da Cristandade carregou o conflito entre soldados, missionários, cavaleiros ou saqueadores, “novos” *crucesignati* e as comunidades locais, invadidas, perseguidas, convertidas e/ou escravizadas pelos invasores além da península. Uma série de chancelas do papa Alexandre VI⁴⁹ permitiam aos impérios ibéricos a captura, conversão e escravização dos *gentios*, seguindo princípios expressos, por exemplo, desde *Las siete partidas*, de Alfonso X⁵⁰. Quando os invasores peninsulares avançam e ocupam os antigos domínios dos

⁴⁸ “Collections of these traditional oral ballads were compiled [sic] first in the outlying regions of the peninsula, in Portugal, Catalonia, Asturias and Andalusia, before trained collectors focused their attention on Castile. Collections were also compiled from ballads gathered in Central and South America, as well as among the Sephardim” (BAILEY, 2016, p. 171, tradução nossa).

⁴⁹ A bula do pontífice Alexandre VI *Inter caetera* garantia aos reis Fernando e Isabel o direito sobre as terras não-cristãs “descobertas e a serem descobertas” além de cem léguas ao oeste e sul dos Açores e do Cabo Verde (pertencentes à Portugal). As “nações bárbaras” desses domínios deveriam ser subjugadas e cristianizadas (*INTER CAETERA*, 1493). O eufemismo à escravidão (“submissão voluntária”) é descrito em uma carta enviada à Manuel I pelo pontífice, garantindo a soberania do monarca português sobre seres humanos a serem escravizados nos territórios conquistados, dentro ou fora dos limites estabelecidos tanto na *Inter caetera* (1493) quanto no Tratado de Tordesilhas (1494) (AVALOS, 2014, p. 738-756).

⁵⁰ No original: “Y hay tres maneras de siervos: la primera es la de los que cautivan em tempo de guerra siendo enemigos de la fe; la segunda es de los que nacen de las siervas; la tercera es quando alguno que es libre se deja vender.” (*ALFONSO X, el Sabio*, 1256, p. 96).

Mexica ou o Tahuantinsuyo, por exemplo, carregam em suas naus diversas obras da literatura corrente, incluindo-se entre elas o livro de Ariosto e Piamonte. A *HDE* (assim como *Orlando Furioso*), tratou-se de um verdadeiro “best-seller” (LEONARD, 1949, p. 57) que fez parte do *corpus* dos “romances de cavalaria” identificados pelos inquisidores entre os livros trazidos por navegantes que partiam, duas vezes ao ano, da Espanha à América, desde o século XVI⁵¹ (LEONARD, 1949, p.53-58).

A atmosfera da batalha (e vitória) que emula o confronto entre Carlos Magno e os “infiéis” ganha dupla dimensão. Na península ibérica e, em especial, no que constituiria o Reino da Espanha, acaba inspirando celebrações de uma conquista que diminui de importância ao longo dos séculos, permanecendo como base de tradições que farão referência antes à Reconquista Ibérica do que à batalha de Roncevaux, como veremos no capítulo seguinte.

Nas colônias americanas, entretanto, a conquista do continente torna Carlos Magno e seus “pares” exemplos a serem seguidos pelos novos “paladinos”, assim como durante os séculos finais da Reconquista. Os ameríndios e africanos escravizados ocupam, no Novo Mundo, a posição dos novos Fierabráses, Baláns, Aygolantes ou Floripes, enquanto seus conquistadores e captos tornam-se os cavaleiros cristãos dignos de emularem os protagonistas das histórias derivadas da *LCR*⁵².

Conquistado, o *outro* precisa ser assimilado, num processo que demanda a contínua reafirmação da superioridade dos conquistadores, algo que se expressa não apenas pelas armas, mas, principalmente, no reconhecimento do *outro* como alguém a ser salvo através da conversão (CHECA e FERNÁNDEZ SOTO, 1998, p. 289). Parte-se então da Conquista propriamente dita (a guerra, o aldeamento, a escravização) para sua celebração, que nos deteremos com mais detalhes no “trajeto”

⁵¹ Foi o mesmo século que testemunhou, na recém-fundada Lima, o nascimento de um dos principais centros culturais do continente. Em 1583, por exemplo, a versão traduzida do italiano para o castelhano de *Orlando Furioso* foi uma das leituras favoritas dos habitantes da antigo domínio incaico (LEONARD, 1942, p.19).

⁵² Irving Leonard (1996) argumenta que os romances de cavalaria influenciam os soldados espanhóis na busca pela conquista das terras fantásticas que eram retratadas simultaneamente nas obras fictícias e, conforme a Conquista avançava, nas crônicas. Ao mesmo tempo em que tomavam conhecimento dos feitos no além-mar, o leitor peninsular do século XVI supostamente retomava, através dos livros de cavalaria, os feitos de seus ancestrais durante Reconquista (1996, p. 36-44). A amálgama entre “fantasia” e “realidade”, relatos concretos e fictícios, comprovaria aos jovens leitores prestes a se lançarem ao Novo Mundo que eles, antes dos demais, pertenceriam ao “povo eleito” e, conseqüentemente, os nativos dos continentes até então desconhecidos deveriam ser cristianizados e/ou escravizados, suas terras e posses tomadas “em nome de Deus” (LEONARD, 1996, p. 21).

de nossa jornada, isto é, no próximo capítulo. A pé ou a cavalo, o “cristão” passa a dramatizar nas colônias a submissão do *outro* como o fazia durante e após a Reconquista na península.

Assim como nos domínios castelhanos, a *HDE* e a tradução de Carvalho são registradas na América Portuguesa tanto no Nordeste, onde é encontrada na tradição oral e na literatura de Cordel, quanto no Centro-Sul, e em ambos os locais sob influência da tradução de Carvalho. Conforme Marlyse Meyer

Carlos Magno, “o único Rei de França reconhecido pelo legendário popular francês”, é uma presença recorrente e familiar não só na cultura popular, mas no imaginário e na cultura brasileira *tout court*. No Brasil e em toda a América espanhola. [...] *Carlos Magno e os Doze Pares de França*, mítica unidade, penetram no Novo Mundo nas pegadas de conquistadores e colonizadores.” (MEYER, 2001a, p. 149).

Como vimos anteriormente, isso não quer dizer que a América Portuguesa desconhecia a obra de Piamonte até a tradução de Moreira de Carvalho⁵³, apartada quase dois séculos da primeira, haja vista a popularização de suas edições em Portugal e na península (CASCUDO, 2011, p. 246). Por tal razão, ao realizarmos nossa análise, preferimos definir a *HDE* como a principal fonte a ser esmiuçada.

No século XVIII, as fronteiras da América Lusitana avançavam à *hinterland*, haja vista as querelas fronteiriças resultantes do princípio da Dinastia Bragança. Se o encontro entre o *outro* ameríndio e os europeus, além do conceito de Império, fomentaram a presença da “Matéria da França” no continente (BAILEY, 2016, p. 172), não somente as obras literárias de Piamonte e Carvalho devem ser observadas, mas, principalmente, as manifestações culturais que, inspiradas nos contextos e discursos peninsulares, foram assimiladas pela sociedade colonial e metamorfoseadas por diferentes elementos e características próprios desta sociedade.

Procuramos, neste capítulo, realizar uma análise comparada entre as fontes que serviram de base para as celebrações coloniais das quais as Cavalhadas de Pirenópolis foram baseadas.

Da crônica à canção e vice-versa, cantado por trovadores que leem obras escritas por monges que assinam como *Tuoldus* ou Turpin, as recepções da batalha

⁵³ Traduzida para o português em 1728, a obra de Carvalho receberia ainda uma sequência (Segunda Parte da História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França), impressa em 1737, cinco anos após a nova edição da obra de Piamonte, impressa em Coimbra (CASCUDO, 2011, p. 246). Em 1745, o padre Alexandre Caetano Gomes Flaviense publica a *Verdadeira Terceira Parte da História do Imperador Carlos Magno*, seguindo o modelo de Carvalho, que adiciona muitas passagens relacionadas à Bernardo del Carpio, personagem incluída tardiamente aa “Matéria da França”.

de Roncevaux mergulham, gradualmente, no contexto da Reconquista Ibérica, em um suposto fim da Idade Média (seja ela qual for). E a audiência se expande, indo do campesino medieval ao soldado dentro de uma nau para a América, alcançando fidalgos lusitanos e castelhanos, em um mundo que Carlos Magno ao menos sonhava existir.

Assim na península como nas colônias, não somente pelas letras escritas, mas também pelas rimas cantadas, Carlos Magno e seus Doze Pares persistem ao avançar dos séculos, com sotaques e cores diferentes a cada nova versão de sua velha *História*. Assim como no século XI, os cristãos se veem representados pelos paladinos e suas épicas refregas. O “mouro” – da mesma forma que o africano e o ameríndio – ainda existe, mas foi derrotado. Por “amor” ou pela espada, eles foram ou estão virtualmente assimilados quando a *História de Carlos Magno e os Doze Pares de França* é trazida do castelhano para o português. Mas tal processo demanda a celebração, a lembrança contínua ao *outro* de “seu lugar” nas diferentes sociedades coloniais. Não por coincidência, as celebrações da (Re)conquista emulam a vitória de si sobre o *outro*, ainda nos instantes finais de consolidação dos reinos ibéricos.

2 O “caminho”

No capítulo anterior, discorreremos sobre as diversas narrativas que serviram de base para as Cavalhadas de Pirenópolis através da análise da *HDE*, do *converso* Nicolás de Piamonte. As diferentes canções e crônicas que, embevecidas em contextos diversos, serviram de base para a construção da narrativa do autor de Sevilha, foram abordadas no “ponto de partida” de nosso estudo, e serão comparadas, neste e no último capítulo, com elementos das narrativas dramatizadas nas celebrações análogas à registrada por Carlos Brandão em 1973.

No presente capítulo, realizaremos a análise das celebrações da Reconquista na península ibérica e em suas antigas possessões coloniais. Tais tradições, baseadas, em menor ou maior grau, nas recepções da Batalha de Roncevaux, serão analisadas antes de nos aprofundarmos na observação das Cavalhadas de Pirenópolis. Entretanto, ressaltaremos o viés decolonial de nossa abordagem, buscando salientar o protagonismo das sociedades que constituiriam o *outro* em relação aos colonizadores europeus. Partindo da análise das celebrações da Reconquista na *Hispania*, distinguindo entre as manifestações portuguesas, castelhanas e aragonesas, entre os séculos XV e XVII, elencaremos as tradições encontradas na América, África e Ásia, num recorte cronológico que vai do século XVI ao XX. Por fim, ao alcançar o tópico final, encerraremos nosso “trajeto” com as Cavalhadas na América Lusitana.

2.1 Celebrando a Reconquista na *Hispania*

Conforme aragoneses, castelhanos e portugueses avançavam sobre as *taifas*, antes e depois do avanço dos califados magrebins dos Almorávidas (1040-1147) e Almôades (1121-1269), narrativas do choque entre Cristandade e *Dar al-Islam* no mundo mediterrâneo medieval abastecem uma série de celebrações e narrativas, como os diferentes tipos presentes na *HDE* evidenciam. Carlos Magno foi emulado pelos cristãos peninsulares no final da Reconquista e em sua extensão, a Conquista da América. Como vimos, os “novos paladinos” levavam cópias da obra de Piamonte para o continente, enquanto assassinavam e escravizavam os “*moros*” do outro lado do Atlântico. A conquista do território não estaria completa sem a conquista das almas. Os clérigos da Companhia de Jesus encarnavam, em diversas partes dos impérios

coloniais, novos *arzobispos Turpin*, enquanto o aldeamento levava ao genocídio das comunidades e culturas nativas.

Antes de instrumentalizadas por estes clérigos para catequizarem o *outro* (os indígenas, os africanos e talvez até mesmo os *nuevos cristianos* que estivessem no novo continente) da força da “lei do vencedor”, celebrações da Reconquista já eram conduzidas na península ibérica⁵⁴. Se observarmos o *Cantar de Mio Cid*⁵⁵, composto entre os séculos XII e XIII, temos a descrição de uma competição equestre na qual os cavaleiros cristãos, em ocasiões festivas, derrubam figuras de castelos em locais destinados para a prova. Entre os fólhos 32v e 33r, vemos a descrição da competição de Rodrigo Díaz de Vivar, “El Cid”, trajando uma longa barba sob Bavioca, seu cavalo.

Mio Cid saltou sobre ele, armas de madeira pegava,
vestia a bela túnica, sua barba longa usava,
fez logo uma corrida, aquela que foi tão estranha!
Chama pelo nome o cavalo, à Bavioca cavalgava,
E, quando ocorreu, todos se maravilhavam:
desde esse dia se apreciou Bavioca em toda *Hispania*.
(...)
Todas os seus homens em tão grande deleite estavam,
armas tinham coberto e os *tablados*, quebrados.⁵⁶

A passagem é referida por Francisco Checa e Concha Fernández Soto (p. 265-266) como uma das evidências de que as festividades que, no século XV, seriam registradas como lutas simuladas entre cristãos e mouros possuíam origem nas justas dos tempos de “El Cid”⁵⁷. Neste registro, é possível perceber a essência da narrativa que irá fazer parte tanto das manifestações conhecidas como *Moros y Cristianos* da Espanha e América de colonização espanhola, quanto no *Moro-Moro* das Filipinas, no

⁵⁴ Fora da *Hispania*, as representações de lutas entre cristãos e pagãos durante a Idade Média não são abundantes. Entre os séculos X e XIII, vemos registros de encenações da luta entre personagens veterotestamentárias, godos, figuras reconhecidas como Átila e Amalarico, além da querela entre cristãos e os “pagãos” do Rei da Babilônia, na *Peça do Anticristo*, produzida em meados de 1160 para a corte de Frederico I Barbarossa (HARRIS, 2000, p. 34).

⁵⁵ Utilizo tradução para o inglês do *The Cid Project* (<https://miocid.wlu.edu/main/folio.php?f=32v&v=eng>) e a edição crítica de Juan Victorio (2012).

⁵⁶ No original: “Mio Cid *dio salto* sobr’ él, armas de fuste tomava, / vistiós’ el sobregonel, luenga traía la barba, / *fizo luego* una corrida, ¡*aquesta fue tan estraña!*, / *Llama* por nonbre al cavallo, a Bavioca cavalgava, / e, cuando l’ovo corrido, todos se maravillavan: / d’ese día se preció a Bavioca en toda España. (...) E todas las sus mesnadas en *tan* grand deleite estaban, / armas tenían *vestidas* e tablados quebrantavan” (VICTORIO, 2012, p. 126, tradução nossa, grifo do editor).

⁵⁷ No original: “Según los *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, en 1463, como recuerdo de las victorias de los cristianos sobre los sarracenos, en las escaramuzas fronterizas, un grupo de caballeros lujosamente ataviados a *lo moro* (“en hábito morisco de barbas postizas”), se presentan ceremoniosamente en la corte del condestable e, identificándose como el rey de Marruecos y su cortejo, proponen a *los cristianos* un juego de cañas y prometen renegar de su fe si son vencidos, lo que efectivamente ocurre” (CHECA e FERNÁNDEZ SOTO, 1998, p. 266).

Tchiloli em São Tomé, e nas Cheganças, Congadas e Cavalhadas em Portugal, Açores e Brasil, exemplos que serão abordados neste capítulo.

A querela entre cavaleiros vestidos de mouros contra seus respectivos rivais cristãos repetia o modelo iniciado diante do *contestable* Miguel de Iranzo, em 1463. Um rei mouro e suas tropas desafia os cristãos, colocando a fé como o elemento a ser barganhado. Conforme os séculos avançam, diferentes elementos serão adicionados. Princesas sequestradas, competição em “naus” ou à cavalo e ofertas de riqueza serão adicionadas às variações daquela luta de resultados definidos. A conversão do perdedor indica, antes mesmo da celebração começar, quem será o vencido, uma vez que todos são cristãos. Não se trata de uma nova história, mas de um *recuerdo* da Reconquista (CHECA e FERNÁNDEZ SOTO, 1998, p. 266).

Tanto em *El Cid* quanto no relato da celebração diante de Miguel Lucas, percebe-se a presença do *juego de cañas*. No princípio de 1462, o *condestable* havia conduzido uma série de ataques aos assentamentos muçulmanos nos arredores de Jaén, na fronteira com Granada. Durante as celebrações de Natal daquele ano, Miguel é visitado por “Maomé” e pelo “Rei do Marrocos”, ambos seguidos por um *entourage* ricamente caracterizado. Dois dos “mouros” (parte dos cem melhores cavaleiros de Lucas) são selecionados para serem os embaixadores do “Rei do Marrocos”. Segundo Max Harris, a carta lida possuía o seguinte conteúdo:

“Eu [o “Rei do Marrocos”] ouvi” (...) “da grande destruição e derramamento de sangue que você, honrado cavaleiro, infligiste nos mouros do rei de Granada, meu tio.” Afetado pelo contraste entre a negligência aparente de Maomé e a ajuda ofertada pelo Deus Cristão nessas batalhas, o rei se propôs a testar os seus respectivos poderes sobrenaturais em um *juego de cañas*. “Se seu Deus,” (...) “ajudar você a se sair bem neste jogo como ele foi na guerra, então eu e meus mouros iremos abjurar nosso profeta Muhammed e os livros de nossa lei.”⁵⁸

O mesmo autor cita que a passagem se trata da primeira evidência de um elemento que se repetiria em outras batalhas simuladas: o princípio de uma celebração deste tipo com a troca formal de cartas entre as partes (HARRIS, 2000, p. 57). Além da troca de embaixadas, há de se destacar os termos que envolvem o

⁵⁸ No original: “I have heard,” (...) “of the great destruction and shedding of blood that you, honored knight, have inflicted on the Moors of the king of Granada, my uncle.” Struck by the contrast between the apparent forgetfulness of Muhammed and the help afforded by the Christian God in these battles, the king proposed to test their respective supernatural powers in a *juego de cañas*. “If your God,” (...) “helps you to come out on top in this game as he has in war, then I and my Moors will forswear our prophet Muhammed and the books of our law.” (HARRIS, 2000, p. 57).

abandono da própria fé mediante a derrota, além de outros elementos da própria celebração.

O *juego de cañas* consistia no enfrentamento entre diferentes cavaleiros, divididos em duas hostes, com hastes de madeira que simulavam lanças, além de escudos decorados. Após três horas de enfrentamento, e a exaustão dos cavalos, o “Rei do Marrocos”, acompanhado de “Maomé” e todos os “mouros” se aproximam de Lucas. O “Rei do Marrocos” conclui: “Sua lei é melhor que a nossa” (...) “E, assim, eu renuncio ao Corão e ao profeta Muhammed” (HARRIS, 2000, p. 58). Ao som da população em festa, “mouros” e cristãos partem até a Igreja de Madalena, onde “Maomé” é jogado na fonte que se localiza no pátio dos fundos do templo. O “Rei do Marrocos” é batizado e os “mouros” beijam a mão de Lucas (HARRIS, 2000, p. 58). Neste registro do século XV, diretamente na fronteira de um território pertencente ao *outro*, que os castelhanos celebram a submissão e a conversão do inimigo. Este modelo seria ainda exportado para o “Novo Mundo”, conforme veremos no segundo tópico. Entretanto, dentro da península ibérica, ao longo dos séculos finais da Reconquista (e posteriores), ele ganha traços específicos. Se o *juego de cañas* será um dos elementos principais do *moros y cristianos* castelhanos, os aragoneses trazem como elemento a presença de uma narrativa também voltada para o mar. No século XVI, Alicante, localizada na costa do Mediterrâneo, combinava a luta entre “mouros” e “cristãos” terrestre com uma versão naval, como diversas outras cidades do sul dos domínios espanhóis (GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, 1997, p. 13).

Em 1599, a festividade de Denia, similar à de Alicante, é descrita por fontes contemporâneas da seguinte forma. Um forte fictício era colocado no centro de um local vasto na beira do mar. Um barco cheio de “turcos” vestidos de vermelho aproximam-se da costa, para evitar que os soldados e cavaleiros cristãos tomem o forte. Os “mouros” conseguem entrar no castelo, tentando defendê-lo com flechas e tiros de arcabuzes. Os cristãos eventualmente conseguem tomar a fortaleza, cravando em seus muros bandeiras reais, enquanto os “turcos”, derrotados, ficam ao solo (GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, 1994, p. 306-307).

Em Portugal, a Reconquista seria a fonte da composição de tradições de choque entre muçulmanos e cristãos. No território lusitano, a luta entre mouros e cristãos ocorre entre soldados a cavalo, como no caso das Cavalhadas, ou mesmo entre o “povo”, como na Festa de São João de Sobrado, a Bugiada-Mouriscada,

registrada desde o século XIX (PINTO et. Al, 2016, p. 2-8). As Cavalhadas portuguesas são registradas pela primeira vez no segundo quartel do século XV, como parte das festividades em alusão à São João, na cidade de Coimbra (CASCUDO, 2011, p. 259). A partir de 1652, Vildemoinhos (Viseu), passa a celebrar as Cavalhadas como parte da festa de São João Batista⁵⁹. Nesta cidade, entretanto, as Cavalhadas não fazem alusão à Reconquista ibérica, mas à disputa entre moleiros e agricultores pelo acesso ao Rio Pavia. Este caso denota que o termo não define exclusivamente apenas as celebrações relacionadas à querela entre muçulmanos e cristãos, mas antes uma festividade à cavalos. Conforme José Arthur Gonçalves, se referindo as Cavalhadas durante o Império colonial:

Diversas manifestações lúdicas são agregadas sob o termo *cavalhadas* e até mesmo utilizadas como seu sinônimo. No século XVI, quando aparecem as primeiras notícias de sua presença no Brasil, cronistas se referem a elas como jogos de canas, argolinhas ou patos. (...) Cavalhadas também são chamadas de “mouriscas” e “mouriscadas” (forma mais próximas à designação hispânica de *moros y cristianos*), “ludos eqüestres”, “cavalarias” ou “festas de cavalo” (GONÇALVES, 2001, p. 952).

Nesse sentido, se, em Portugal, as Cavalhadas podem ser sinônimo de qualquer celebração equestre, o mesmo não pode ser dito das festividades americanas, que recebem nomes distintos. É importante, entretanto, salientar que as Cavalhadas peninsulares e americanas são distintas justamente pelas últimas constituírem-se num inequívoco resultado de certa continuidade do contexto que, na península ibérica, extinguiu-se conforme o choque entre o europeu e o *outro* expandiu-se para além dos limites do Cabo Bojador.

2.2 Celebrando a (Re)conquista na América, África e Ásia

Antes de chegarmos aos territórios anexados pelas potências ibéricas aos seus impérios coloniais, é preciso fazer uma análise da abordagem que, mesmo na historiografia, perpetuamente une as diferentes partes do Atlântico (e Índico) à Europa. O argumento de que as tradições celebradas no “Novo Mundo” são evidências de supostas “raízes culturais” europeias nestas comunidades, invisibiliza-se o protagonismo de uma grande parte da sociedade não-europeia, em troca da repetição de uma visão de mundo que pressupõe o europeu enquanto um criador de

⁵⁹ Disponível em: <<https://www.cm-viseu.pt/pt/areas-servicos/patrimonio/manifestacoes-etnograficas/>>. Acesso em 15 de maio de 2021.

modelos. Pensa-se a Europa como a responsável por transmitir ao mundo exterior as suas tradições. Aos nativos, resta a condição de coadjuvantes da grande jornada humana que teria o europeu como guia. A partir do conceito de *damnés* (“amaldiçoados da Terra”), de Frantz Fanon, Walter Mignolo (2004) desenvolve uma grande análise que nos suscita a pensar a história a partir do ponto de vista daqueles que foram renegados à condição de inferiores (e, paradoxalmente, partes do “todo”) e condenados a carregar o peso da *ferida colonial*⁶⁰. *Criollos, mestizos, pardos, pretos, indígenas, damnés*, supostamente condenados à pobreza por Deus, não pela opressão colonial (FANON, 1963, p. 54). Fora da Europa, o *outro* sempre ocupou um espaço invisibilizado em detrimento do que era originário da metrópole (MIGNOLO, 2004, p. 398). Mesmo após a “independência” de Portugal e Espanha, o Império permanecia (e permanece), com a substituição das potências ibéricas por outras potências estrangeiras⁶¹. Como um corpo, onde as metrópoles ocupavam (e ocupam) a cabeça, foi determinado que nossas sociedades constituíam os membros, o instrumento a ser comandado “de cima”, os meios necessários para alcançarem os fins em benefício de “todos” (mas, principalmente, das metrópoles) (MIGNOLO, 2004, p. 396). Não por acaso, as elites coloniais e pós-coloniais (também inferiorizadas em relação aos metropolitanos) ressaltam laços com a Europa, enquanto invisibilizam não somente as origens não-europeias de si mesmas, mas também das sociedades que imaginam como sendo uma construção unilateral de portugueses, espanhóis ou imigrantes (europeus).

⁶⁰ No original: “The category ‘subaltern’, in the international history of imperial Europe, is complemented by, yet distinguished from the ‘colonial subaltern’ in the double history of Europe/US. From the sixteenth century until today, from the ‘war’ against terrorism to the war in Iraq, our world is one in which we are forced to deal with European/US imperial expansion. So it is the colonial subaltern that carries on its shoulders the global colonial difference, the racialised colonial wound. They are what Frantz Fanon identified as ‘les damnés de la terre’ (‘the wretched of the earth’). What is the colonial difference and the colonial wound? To put it simply, it is the authority and legitimacy of Euro-centered epistemology, from the left and from the right, assuming or explicitly declaring the inferiority of non-Christian, colored skin, of those who were not born speaking modern European languages or who were born speaking a surrogate version of a European imperial language, like in British India, Spanish America, the French Caribbean, etc” (MIGNOLO, 2004, p. 386).

⁶¹ As independências das diversas colônias ao redor do globo não constituíram, *a fortiori*, na descolonização e formação de um mundo pós-colonial. “Embora as “administrações coloniais” tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana. As antigas hierarquias coloniais, agrupadas na relação europeias versus não-europeias, continuam arreigadas e enredadas na “divisão internacional do trabalho” e na acumulação do capital à escala mundial” (GROSFOGUEL, 2009, p. 55).

É necessário construir uma análise do ponto de vista dessas comunidades, sem para isso recorrer ao argumento marxista que, apesar de chamar a atenção para as diferenças entre oprimidos e opressores, não é suficientemente abrangente para compreender que, dentre os oprimidos, existem diferenças taxadas por elementos inidentificáveis nas sociedades europeias onde Marx ou Gramsci viviam, desprovidas da *diferença colonial* (MIGNOLO, 2004, p. 387). É necessário superar argumentos cegos à opressão racial e a reprodução da *ferida colonial* (MIGNOLO, 2004, p. 403). Neste ponto, a abordagem decolonial se faz fundamental para compreender os mecanismos de assimilação e “aclimatação” de tradições que, deste lado do Atlântico, não possuem um só autor.

Decolonizar os estudos sobre/a partir da América Latina não se trata de uma tarefa simples, e este trabalho não tentará realizar tal feito. Cabe, entretanto, o reconhecimento de que é necessário rompermos desde já qualquer laço que amarre a “cabeça” aos “membros”, ou ainda, ressignificar os “membros” do “corpo imperial” completamente. É fundamental reconhecermos o papel das comunidades não-europeias na decisão de seus próprios referenciais culturais. Ao mantermos a crença de que manifestações como as Cavalhadas são “descendentes” ou “extensões” da cultura europeia fora da Europa, reforçamos a preservação do “corpo imperial”. Mantemos intacto a posição de “colônias” diante da “metrópole”.

Discutiu-se, no final do século XX, entre a necessidade de ruptura entre os estudos culturais e decoloniais, haja vista a potencial importação de conceitos da Europa e Estados Unidos da América, ou a de interpretar os *nossos* estudos culturais como possuindo, necessariamente, um viés descolonial (NASCIMENTO, 2018, p. 86). É preciso, destarte, remover a Europa do centro de referência de nossas análises. É preciso “provincializar’ a Europa”⁶², ou seja, abordar as manifestações culturais e transformações destas como produto dos contextos próprios das sociedades que as cultivam como tradições. Desta forma, as celebrações da Reconquista na península ibérica são distintas das americanas, africanas ou asiáticas, apesar da semelhança presente no “modelo” narrativo de cada uma das celebrações abordadas. Se fôssemos usar qualquer analogia similar à “raízes” culturais, não buscaríamos na Europa e nem na Idade Média o exemplo para isso.

⁶² No original: “To “provincialize” Europe was precisely to find out how and in what sense European ideas that were universal were also, at one and the same time, drawn from very particular intellectual and historical traditions that could not claim any universal validity” (CHAKRABARTY, 2008, p. xiii).

Desde o princípio do século XVI, já estava estabelecido o uso da celebração como uma espécie de elemento capaz de dissuadir o *outra* de qualquer oposição à “lei do vencedor”. As primeiras festas de *moros y cristianos* são registradas em 1539, oito anos após a queda de Tenochtitlán para Hernán Cortés e sua coalizão de grupos nativos opostos aos Mexica. Em Oaxaca, Tlaxcala e na própria Tenochtitlán, foram encenadas celebrações que simulavam uma imaginária vitória dos cristãos sobre os *moros* turcos nas conquistas de Rodes e de Jerusalém. Tais festas celebravam a assinatura de uma trégua entre Francisco I da França e Carlos V da Germânia Imperial (HARRIS, 2000, p. 123). A *Conquista de Rodes*, encenada em Tenochtitlán, possuía diversos elementos próprios das celebrações peninsulares. Como em Alicante, a combinação entre o espetáculo naval e terrestre ocorreu, assim como a querela entre cristãos e “turcos”, e um *juego de cañas* no qual o “marquês Cortés” (encenado pelo próprio Cortés) se feriu. O “marquês”, que cumpre papel similar ao “Rei Cristão”, é destacado como uma figura santificada, que salva reféns dos “mouros”, um reflexo do uso da festividade no jogo político local (HARRIS, 2000, p. 126-127).

Sobre as celebrações mexicanas, entretanto, é preciso chegar a duas conclusões. Primeiramente, no século XVI, as suntuosas manifestações não ocorriam anualmente, mas apenas em ocasiões específicas, como em alusão à eventos na península por exemplo (HARRIS, 2000, p. 148). Nessas regiões da América colonial densamente povoadas e afastadas da metrópole, o emprego de grande quantidade de mão-de-obra para a produção de celebrações voltadas antes ao contexto político do que à manutenção da tradição por toda a comunidade colonial ainda não ocorriam. Além disso, as manifestações conduzidas pelo “povo”, como no caso dos nativos submetidos aos jesuítas, subvertiam a tradição dos *moros y cristianos*⁶³.

Na América do Sul, as tradições mais antigas também remontam ao século XVI. Em Acla, no mesmo ano em que Huáscar e Atahualpa entram em guerra pela soberania do Tahuantinsuyo, os clérigos conduzem, diante dos nativos, um espetáculo que simula a defesa dos cristãos diante dos mouros por Santiago de Compostela (HARRIS, 2000, p. 121).

⁶³ Quando, na segunda metade dos anos 1580, Antonio de Ciudad Real, secretário de Alonso Ponce, visita a *Nueva España*, os nativos simulam a luta de seu povo contra homens vestidos de Chichimeca, ou entre diferentes “facções” de Chichimeca. Apesar dos clérigos tentarem interpretar tais festividades como uma espécie de “*Chichimecas y Cristianos*”, os nativos não se interpretam como Espanhóis. Tal processo também ocorre nos *Moros y Cristianos* de Huejotzingo (HARRIS, 2000, p. 153-157).

Poucos anos após a conquista do império das “Quatro Regiões” por Pizarro, a literatura do *Siglo de Oro* alcança o coração do Vice-reino do Peru. Com o estabelecimento da imprensa em Lima, no final do século XVI, a América hispânica colonial passa a contar com a difusão de obras da literatura como a *HDE* ou a obra de Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de Cervantes*, que chegou à Cuzco um ano depois de publicada pela primeira vez na península (CAJAVILCA NAVARRO, 2014, p. 156-157). Em Huamantanga, nos arredores de Lima, se dramatizam, nos *moros y cristianos*, os dramas *Ave María del Rosario*, de Lope de Vega, e *El cerco de Roma por el Rey Desiderio*, de Luiz Vélez de Guevara. Nos povoados de Pampacocha e Quipán, a *HDE* é a fonte selecionada para a dramatização (CAJAVILCA NAVARRO, 2014, p. 156). Nos três casos vemos referências diretas à Carlos Magno e passagens da “Matéria da França”. Assim como na América Lusitana, os espanhóis utilizaram a dramatização como ferramenta de “espanolhização [sic] e evangelização” (CÁCERES VALDERRAMA, 2018, p. 48).

O *Cerco de Roma* de Huamantanga é celebrado desde a segunda década do século XVII. Luis Cajavilca Navarro (2014) registra o *Baile de los Moros y Cristianos* de 2010 da seguinte forma: um dos senhores da comunidade, representando Carlomagno, é desafiado por Desiderio, “El rey Moro”. Fazem parte da comitiva dos cristãos Reynaldo, Bernardo del Carpio e Roldán. O enfrentamento ocorre após a troca de embaixadas, em uma quadra destinada à celebração, onde as partes beligerantes trocam golpes de sabres. Um Cardeal abençoa os cristãos. Ao final, Carlomagno e Desiderio se enfrentam, andando à cavalo e portando espadas, e o “Rei Cristão” sagra-se vencedor. Seu antagonista pede o batismo, assim como os outros mouros, e morre (p. 160-161).

A festa de *moros y cristianos* de Huamantanga possui uma narrativa similar à *HRMC*. Além disso, ressalto um elemento que será fundamental para compreendermos não somente a longevidade dessas tradições que simulam contextos da Reconquista (utilizando-se de personagens e contextos), como justificaria a presença delas em comunidades que outrora foram partes do meio colonial. Conforme Luís Cajavilca Navarro,

O Cerco de Roma” é um **orgulho local**, algo como um **tesouro que se transmite de pais para filhos** sem que falte um ponto ou uma vírgula. Os velhos guardam seus textos em cadernos amarelentos e os jovens copiam o seu em outros novos que já irão desbotando com os anos. Para eles, a figura

de Carlomagno é **familiar**, mesmo que não tenham a menor ideia sobre o drama.⁶⁴

“Orgulho local” e “tesouro que se transmite de pais para filhos” são as palavras que caracterizam tal manifestação como uma parte da identidade daquela comunidade. Pouco importa as justificativas que levaram os clérigos espanhóis a transmitirem a peça aos nativos. A querela entre Carlomagno e Desiderio⁶⁵ é então mais uma das versões do embate entre o “Rei Cristão” e o “Rei Mouro”, e, como nas diversas manifestações análogas, diz respeito antes à própria comunidade do que ao que se busca representar, uma longínqua memória do tempo em que a península ibérica era dividida entre muçulmanos e cristãos.

Quipán e Pampacocha celebram na festividade conhecida como *Los Doce Pares de Francia* uma querela baseada nos trechos da *HDE* relativos à Fierabrás. Ocorre a referência direta das passagens da obra de Piamonte, e os habitantes suprem a falta de informações relativas à vestimenta das personagens com elementos regionais ou imaginários. As espadas que usam são de origem espanhola, enquanto a roupa das “Pallas” (mulheres que compõe o *entourage* de Floripes) remontam ao tempo dos Inka (CAJAVILCA NAVARRO, 2014, p. 162-165). Aqui, a comunidade se encarrega da preservação da festividade e, principalmente, da narrativa⁶⁶.

Além do continente americano, as celebrações da Reconquista alcançaram também outras localidades que outrora pertenceram aos domínios coloniais ibéricos. Casos paradigmáticos são as diversas celebrações que compõe as festas de *moros y cristianos* das Filipinas. Já no princípio do século XVII, em Cebú, existem registros da celebração, análoga a tomada de fortes defendidos por “mouros”. Entretanto, diante de uma audiência diferente da cristã, a vitória do cristão não faz parte da narrativa. Nestas festividades (chamadas de *Moro-moro*), ocorre o enfrentamento

⁶⁴ No original: ““El Cerco de Roma” es un orgullo local, algo así como un tesoro que se transmite de padres a hijos sin que le falte un punto o una coma. Los viejos guardan sus textos en amarillentos cuadernos y los jóvenes copian lo suyo en otros nuevos que ya se irán destiñendo con los años. Para ellos la figura de Carlomagno es familiar aunque no tengan la menor idea sobre el drama” (CAJAVILCA NAVARRO, 2014, p. 160, tradução nossa, grifo nosso).

⁶⁵ Cujo nome faz alusão ao Rei Desiderius dos Lombardos, monarca católico derrotado por Carlos Magno em 774.

⁶⁶ No original: “Los diálogos previos y posteriores al torneo varían. Juver Zavala, nuestro informante, declara que los entresacan de um libro, “Carlomagno y los Pares de Francia”, um poco pesado para ler por su castellano antiguo y la diversidad de situaciones que se presentan. Sin embargo no falta una persona entendida que logra hacer una buena síntesis, algún poeta rural o los mismos vecinos principales que se encargan de su puesta en escena. Es curioso cómo, en su afán de mantener la obra, los habitantes han conseguido ejemplares del romance publicados en años y editoriales diferentes” (CAJAVILCA NAVARRO, 2014, p. 163).

entre dois grupos de *moros*, ou entre dois filhos de *Datus* (reis locais) pela mão de uma princesa. Em Surigao, a festividade conhecida como *Los Minuros* é realizada de forma bastante similar aos *moros y cristianos* “padrão” (CUSHNER, 1961, p. 518-520).

Após a missa, todos os habitantes do povoado [de Gigaguit] se reúnem fora da igreja para ver o espetáculo. Dez homens cristãos e igual número de mouros se posicionam em frente um ao outro. (...) Então, o *Datu* dos mouros envia um embaixador aos cristãos. Em um discurso muito violento, pronunciado com cadência, o embaixador ameaça aos cristãos. Terminado o discurso, volta ao seu lugar e os cristãos então enviam seu embaixador. Quando estes embaixadores vão ao campo do outro, dançam com os movimentos da guerra. Como não podem concordar, cada um dos grupos envia um campeão e estes dois combatem; o cristão sempre é o vencedor. Então todos os cristãos e mouros lutam, produzindo grande ruído de lanças e escudos. Os cristãos vencem e os mouros, com as cabeças inclinadas, permitem que os cristãos os golpeiem na nuca, atrás do pescoço. Depois, com as lanças erguidas sobre as cabeças dos mouros, os conduzem ao seu campo⁶⁷.

Uma série de diferenças pode ser elencada entre os *moros y cristianos* de Sugilao e manifestações similares. A quantidade de combatentes, por exemplo, é desvinculada do número de *Pares* verificados em tradições ligadas à *HDE*. Aqui, como no restante das Filipinas, a tradição reflete diretamente o contexto da conquista espanhola do arquipélago. O *Datu* substitui o “Rei Mouro”, mas o “Rei Cristão” tem seu protagonismo reduzido, se compararmos com os vários “Carlomagno” de outras celebrações⁶⁸.

⁶⁷ “Después de la misa todos los habitantes del pueblo se congregan fuera de la iglesia para ver el espectáculo. Diez hombres cristianos e igual número de los moros hacen frente unos a otros. (...) Entonces, el *Datu* de los moros envía un embajador a los cristianos. En un discurso muy violento, pronunciado con cadencia, el embajador amenaza a los cristianos. Terminado el discurso vuelve a su sitio y los cristianos entonces envían su embajador. Cuando estos embajadores van al campo del otro bailan con los movimientos de la guerra. Como no pueden ponerse de acuerdo, cada uno de los grupos envía un campeón y estos dos combaten; el cristiano siempre resulta vencedor. Entonces todos los cristianos y moros luchan produciendo gran ruido de lanzas y escudos. Los cristianos vencen, y los moros, con las cabezas inclinadas, permiten que los cristianos les golpeen sobre la nuca, detrás del cuello. Después, con las lanzas levantadas sobre las cabezas de los moros, les conducen a su campo” (CUSHNER, 1961, p. 520, tradução nossa, grifo do autor).

⁶⁸ No século XX, as manifestações filipinas passam por sensíveis modificações, um fenômeno que Nikki Briones-Carsicruz diz ser antes uma interpretação da comunidade do Moro enquanto o “eu” suprimido do que o *outro* muçulmano (2010, p. 81). Através da análise da *Sinulog*, celebrado em Cebu, entre os anos 1960 e 1980, percebe-se o crescimento da influência do nacionalismo e a diminuição (ou subversão) do “Rei Cristão” como o protagonista. Nesta celebração, três personagens são destacadas: Fernão de Magalhães, o cristão, Humabon, *nuevo cristiano* e auxiliar de Magalhães, e Lapu-Lapu, o “Rei Mouro”. Se, em 1965, havia também a representação dos Reis Católicos, nos anos 1980 ocorre a representação da derrota de Magalhães, após a união entre Humabon e Lapu-Lapu, um *morisco* e um *moro* (BRIONES-CARSICRUZ, 2010, p. 82). Além disso, no final do século XX, as narrativas que opunham muçulmanos e cristãos são modificadas, como no caso do espetáculo *Prinsipe Rodante*, no qual o inimigo, o cristão Príncipe Alvaro, fomenta a união entre *Moros* e camponeses cristãos. Na nova versão, a cena de batismo é suprimida, e a união entre as comunidades se torna o cerne narrativo (BRIONES-CARSICRUZ, 2010, p. 73).

Também na África percebem-se evidências das celebrações da Reconquista, principalmente através da influência lusitana. Em São Tomé e Príncipe, vemos as celebrações do *Auto de Floripes* e o *Tchiloli*. Ambos se baseiam na “Matéria da França”, sendo o segundo creditado à obra *Tragédia do Marquês de Mântua e do Imperador Carlos Magno*, de Baltazar Dias, redigida no século XVI e publicada em Lisboa na segunda metade do século XVII, “epígono tardio da festa do ciclo carolíngio” (VALVERDE *apud* DUMAS, 2011, p. 123). Alexandra Gouvêa Dumas traça um paralelo entre o *Auto de Floripes* e a Luta de Mouros e Cristãos do Prado (BA), ao distingui-lo do *Tchiloli*. Esta celebração conta os eventos relativos ao assassinato de Valdevinos, filho do Marquês de Mântua, por Carloto, filho de Carlos Magno, e seu julgamento em virtude deste crime. Esta celebração, entretanto, apesar de se basear no mesmo repositório de tradições orais e escritas que as demais tradições abordadas neste capítulo, possui algumas singularidades, uma vez que

o *Tchiloli* não mostra o combate entre mouros e cristãos em função da conversão religiosa. A disputa está na aplicação da justiça vista na punição do assassino, o filho do governante maior. A intriga está baseada no fato de ser o Imperador o responsável em dar o veredito final: condenação ao seu filho, como seria sentenciado qualquer um dos cidadãos, ou a impunidade favorecida pelo *status* social por ser filho de Carlos Magno. Com o desfecho proferido pelo pai e Imperador que condena o filho à morte, o *Tchiloli* tem um forte teor moralizante (DUMAS, 2011, p. 125).

Já no *Auto de Floripes*, a princesa moura mata sua aia, mente para o Almirante Balão, seu pai, e pede para Carlos Magno que este seja executado, ações motivadas pelo amor à um dos pares. Ela então “atua por uma causa coletiva, que é a religião, a afirmação do “bem cristão” pelo aniquilamento do “mal muçulmano”” (DUMAS, 2011, p. 126). O processo de assimilação desta tradição, baseada em histórias europeias e trazidas pelos lusitanos para as colônias seria registrado principalmente na América lusitana. Deste lado do Atlântico, é possível elencarmos um conjunto de diversas celebrações do confronto maniqueísta entre o “Rei Cristão” e o “Rei Moura” que, assim como nas possessões que outrora fizeram parte do Império Espanhol, foram influenciados tanto pela *HDE* e outros episódios da “Matéria da França”, como pelo contexto de oposição entre uma pequena elite cristã e seus submetidos, o *outro* a ser cristianizado.

Na região do recôncavo baiano, Sergipe e Alagoas, as Cheganças são uma versão marítima dos *mourismas* e das Cavalhadas. A manifestação é muito semelhante às celebrações do sul da península ibérica. Originalmente uma dança, “no

Brasil se transformou em auto” (CASCUDO, 2011, p. 270), sendo diferenciada a “chegança dos marujos” da “chegança dos mouros” (CASCUDO, 2011, p. 270). Nesta última, o enredo permanece o mesmo encontrado nas demais festividades semelhantes⁶⁹.

As Congadas adicionam elementos africanos ao confronto entre mouros e cristãos, tornando possível que Carlos Magno seja o Rei do Congo. Assim como as Cavalhadas, elas acabaram relacionadas à doutrinação de comunidades africanas ou ameríndias na colônia portuguesa, sendo registrada desde 1654. Entretanto, permeiam temas especificamente relacionados à memória africana e afro-brasileira na narrativa “oficial”, com manifestações voltadas, por exemplo, à Rainha Nzinga Mbande ou ao Reino do Kongo (MEYER, 2001a, p. 162-164. CASCUDO, 2011, p. 298-301). Nesse sentido, as Congadas diferenciam-se de algumas das tradições citadas, principalmente por se tratar de um conjunto de tradições relacionadas à festividades africanas trazidas pelos escravizados e adaptadas ao contexto americano, e não pura e simplesmente uma manifestação elaborada na Europa e reimaginada para doutrinar os escravizados. Os escravizados repetiam, então, suas próprias cerimônias de coroação de seus Reis, enquanto a elite cristã julgava ter convertido completamente aquele grupo (FERREIRA, 2005, p. 107-109).

Nos séculos que separam as últimas etapas da Reconquista Ibérica e os primeiros séculos do fim dos impérios coloniais, as celebrações do confronto entre mouros e cristãos diversificaram-se além da península. O protagonismo das diferentes comunidades coloniais, entretanto, permaneceu uma constante. A força por trás da origem de diferentes especificidades nos *Moros y Cristianos*, *Moro-Moro*, *Cheganças* ou *Congadas* ao redor dos “Novos Mundos” foram justamente as comunidades que a elite colonial julgou cooptar quando promoveu ou chancelou a adoção de diferentes celebrações, hoje parte da identidade cultural de cada uma das sociedades que descenderam destes grupos.

Partindo da península ibérica do século XVI, alcançamos a América lusitana. Nossa jornada se aproxima de sua destinação. No próximo tópico abordaremos a

⁶⁹ (...) os mouros se aproximam de um navio simbólico dos cristãos, declarando-se portadores de uma embaixada, por meio da qual propõem a conversão dos cristãos à religião de Maomé (...). As embaixadas, às vezes duas, às vezes três, são repelidas e inicia-se a batalha. Os mouros são vencidos e aprisionados até aceitarem o batismo. Nesse ponto, todos, reunidos na fé de Cristo, cantam hinos de agradecimento (...) No cerne do tema permanece sempre a luta sem trégua entre cristãos e infiéis e a exaltação das virtudes guerreiras dos primeiros (PELOSO, 2019, p. 82).

principal manifestação da luta entre mouros e cristãos na porção oriental da América do Sul, as Cavalhadas.

2.3 Celebrando as Cavalhadas no Brasil

As correntes que uniram Portugal à América foram as responsáveis pela transmissão da *HDE* e da obra de Jerônimo de Carvalho. Entretanto, as celebrações da Reconquista não dependiam, exclusivamente, das obras literárias, que acabaram servindo de “aporte literário” para as manifestações posteriores ao século XVI.

Nas ilhas de Terceira e São Miguel, nos Açores, elas estão associadas à Festa do Divino Espírito Santo, diferentemente das Cavalhadas peninsulares. As Cavalhadas açorianas, ligadas à Pentecostes, ocorrem, em São Miguel desde o final do século XVI, e sua origem é imprecisa (MENDES, 2001, p. 203-204). A Festa do Divino foi supostamente institucionalizada pela Rainha Isabel de Aragão, registrada, entretanto, no século XVI, distante alguns séculos do reinado de Dom Dinis. Tal festividade alcança o Brasil, seja a partir da península ou dos Açores, em meados do século XVIII (TEIXEIRA, 2013, p. 238-239).

Como vimos anteriormente, as Cavalhadas recebiam no Brasil nomes distintos antes do século XVIII (GONÇALVES, 2001, p. 952). Na América Lusitana, elas cumprem o papel dos *moros y cristianos* das possessões espanholas. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, conforme as possessões luso-americanas se expandem para o Oeste, vemos a profusão de registros de Cavalhadas no Recife (1641), Rio de Janeiro (1648), Bahia (1716), Colônia do Sacramento (1752), Sergipe (1760), entre outros locais (GONÇALVES, 2001, p.952-962). As Cavalhadas mais antigas do país ainda realizadas com frequência ocorrem em Morro Vermelho, em Minas Gerais (1704), Santo Amaro, no Rio de Janeiro (1736) e Poconé, no Mato Grosso (1769). Tais festividades equestres associam-se à diversas celebrações religiosas, não somente à Festa do Divino Espírito Santo. Com algumas exceções (Pirenópolis, Poconé, Franca, por exemplo), é possível identificar a divindade a ser celebrada através da nomenclatura da celebração. Em Caeté, as Cavalhadas homenageiam Nossa Senhora de Nazaré, enquanto o povoado de Santo Amaro celebra o referido santo. Brandão argumenta que, enquanto as *Cavalhadas setentrionais* estão associadas ao “Ciclo do Natal”, as *meridionais* “pertencem invariavelmente ao ciclo de Pentecostes” (BRANDÃO, 1974, p. 78)

Assim como em outras festividades semelhantes, as Cavalhadas possuem uma duração circunscrita e envolvem a representação teatral de uma narrativa definida, sempre tendo como temática principal a querela entre “mouros” e cristãos. A preeminência da Igreja nas Cavalhadas se trata de um dos elementos que a distinguem de outras tradições luso-americanas e aproximam-na de festividades coloniais hispano-americanas. Essa celebração combina o objetivo de “ensinar” o *outro* com o de reforçar a própria percepção de *si* como superior ao *outro*.

Ao analisar as Cavalhadas da América Lusitana, João Gonçalves identifica duas naturezas de combate: as *escaramuças* e as *justas*. Na primeira, todos os cavaleiros (geralmente doze cristãos e doze “mouros”) se enfrentam em conjunto. Nas *justas*, o confronto é individual. Lanças, espadas e pistolas eram utilizadas no combate desde o século XVII. No caso da troca de tiros, Jean-Baptiste Debret descreve, ao testemunhar as Cavalhadas no Rio de Janeiro do século XIX, que se utilizava apenas a pólvora, com o intuito de fazer barulho (GONÇALVES, 2001, p. 956-957). É possível identificar, também, duas naturezas de Cavalhadas: a primeira, mais antiga e “esportiva”, estaria relacionada diretamente às festividades ibéricas e, de certa forma, conectadas diretamente à Reconquista e às manifestações realizadas nos domínios castelhanos; a segunda, mais recente e “teatral”, teria influência abrangente da literatura, em especial às obras de Piamonte e Carvalho (BRANDÃO, 2001, p. 211-214). Nas *Cavalhadas setentrionais*, competições como as Argolinhas e as Cabecinhas resistiram ao avançar do tempo, enquanto as *Cavalhadas meridionais* sofreriam a influência direta do componente dramático, adotando *mouriscadas* semelhantes às manifestações ibéricas (BRANDÃO, 1974, p. 38). Sejam *setentrionais* ou *meridionais*, ambas possuem o objetivo de celebrar a conquista e assimilação do *outro* (inclusive pelo/para o *outro*), apesar da natureza ligeiramente distinta.

Na fronteira cultural entre dois medievos imaginados (“teatral” e “esportivo”, “próximo” e “distante”), o Brasil Central recebeu influência tanto da literatura popular quanto das celebrações equestres. Poconé, onde se realiza uma das mais antigas Cavalhadas brasileiras, soma às competições na arena, como prólogo, o rapto da Rainha das Cavalhadas por um cavaleiro “mouro”, antes das competições esportivas (SILVA, 2014, p. 9). Diversas localidades da outrora capitania e província de Goyaz estabeleceram, com o crescimento da região causado pelo ciclo de ouro, suas próprias Cavalhadas.

Antes de alcançarmos Meia Ponte, se faz necessária a análise de outras Cavalhadas da província de Goyaz, registradas pelos europeus Pohl e Saint-Hilaire⁷⁰ ao participarem das festividades de Pentecostes nos arraiais de Santa Cruz e Santa Luzia, respectivamente. Em ambos os relatos dos viajantes sobre tais celebrações, é evidente a associação da Festa do Divino com as Cavalhadas (assim como nas *Cavalhadas setentrionais*) e, inclusive, a incidência de Mascarados, presentes nas celebrações de Pirenópolis.

Saint-Hilaire descreve as Cavalhadas de Santa Luzia, o que ele considera um “espetáculo assaz monótono”, da seguinte forma:

Estava-se acabando de celebrar em Santa Luzia as festas de Pentecostes. Todos os lavradores dos arredores estavam reunidos na povoação, e, na hora em que cheguei á praça publica, as *cavalhadas* iam ter início. (...) Traçara-se na praça, com barro branco, um grande quadrado em volta do qual se alinhavam os espectadores, de pé ou sentados em bancos. Os cavalleiros usavam o uniforme da milicia; tinham um capacete de papelão na cabeça, e cavalgavam animaes enfeitados com fitas; limitaram-se a percorrer a pista em vários sentidos, e, simultaneamente, homens a cavallo, mascarados e disfarçados de vários modos, faziam momices semelhantes as dos nossos palhaços (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 24, grifo do autor).

Já o viajante austríaco, em Santa Cruz, descreve o “jogo dos cavaleiros” com maior riqueza de detalhes.

Na parte de cima da praça, estavam os cavaleiros, vestidos com uniforme português, em formatura e saudaram-nos com as suas espadas. (...) O jogo foi iniciado com o aparecimento de estranhos mascarados, que, com caretas e chicotes, provocavam gargalhadas, especialmente um deles que representava um mestre-de-dança francês. (...) Então começou o jogo propriamente dito, que representava um combate entre os mouros e os portugueses. Um grupo de mouros muito bem vestidos penetrou na praça, saudando com as espadas, seguindo-se-lhes os cavaleiros portugueses. O espetáculo foi aberto por uma embaixada que oferecia a paz aos mouros se eles passassem para a religião cristã. A oferta foi recusada e principiou o combate. Os mouros foram vencidos e convertidos. (POHL, 1951, p. 240, apud BRANDÃO, 1974, p. 60).

Não obstante a impossibilidade de inferir se, nas Cavalhadas de Santa Luzia, a narrativa representada fosse exatamente a mesma registrada em Santa Cruz, é possível identificar que ambas as celebrações registradas no começo do século XIX fazem parte do conjunto de festividades equestres identificadas não apenas na Goyaz do final do período colonial, mas ao redor dos impérios coloniais ibéricos. Ainda que,

⁷⁰ O naturalista austríaco Johann Emmanuel Pohl visitou o Brasil entre 1817 e 1821, enquanto o francês Auguste de Saint-Hilaire realizou sua expedição entre 1816 e 1822. Ambos passaram por trechos em comum, como no caso da estrada entre Rio de Janeiro e Villa Boa (VASCONCELOS, 2017, p. 179), e, em 1819, estiveram no arraial de Meia Ponte por duas ocasiões, quando foram hóspedes do Comendador Alves de Oliveira no Engenho São Joaquim (CURADO, 2018, p. 45).

até 1836, não se possa argumentar que as primeiras Cavalhadas de Meia-Ponte possuíram como fundo a querela entre Carlos Magno e os “mouros”, diversas celebrações ao redor da América Portuguesa já possuíam por tema o confronto que chegaria aos dias atuais associado também a figura deste monarca e dos Doze Pares.

No presente capítulo, buscamos realizar o longo caminho entre as mais antigas celebrações da Reconquista Ibérica nos domínios castelhanos, aragoneses e lusitanos, até as primeiras manifestações coloniais e suas versões modernas em localidades que outrora pertenceram aos impérios coloniais ibéricos. Uma série de características próprias de tradições coloniais e pós-coloniais foram elencadas. Chamamos a atenção para pontos que serão paradigmáticos neste estudo, com o “orgulho” que algumas comunidades possuem destas tradições e o processo de transformação de celebrações exógenas em parte das manifestações que constituem a identidade de cada comunidade. Se faz necessário levantar tais elementos, pois, no próximo capítulo, abordaremos especificamente as Cavalhadas de Pirenópolis, buscando compreender como o processo de assimilação de tradições, citado em diferentes sociedades neste capítulo, ocorre na cidade aos pés dos Pireneus de Goiás.

3 O “ponto de chegada”

Nos capítulos anteriores abordamos as narrativas que serviram de inspiração para a *HRMC*. Destacamos, no primeiro capítulo, a tradição literária que, com a obra de Piamonte, alcançaram os impérios coloniais ibéricos a partir do século XVI. As primeiras descrições da batalha de Roncevaux, uma derrota das tropas carolíngias antes os bascos de Pamplona, se transforma na *Chanson de Roland*, que inicia o gênero literário do qual a “Matéria de França” faz parte. A produção das canções reflete o contexto no qual os cristãos se deparam (e imaginam) o *outro*, os “sarracenos”, “mourous” ou “turcos”. Gradualmente, as mesmas obras refletem a tendência dos cristãos em compreender o *outro* enquanto alguém a ser convertido.

A Reconquista Ibérica irá materializar tal anseio. Desde o século XI, os reinos cristãos avançam pela península. Nos próximos seis séculos, a presença muçulmana na antiga Al-Andalus será suprimida. Os *mouros* serão transformados em “cristãos-novos”, “mouriscos” ou “mudéjares”. Os principais reinos ibéricos encontrarão respostas similares à presença islâmica. Em Portugal, Castela ou Aragão, as celebrações da Reconquista colocam o *outro* muçulmano na posição de vencidos e o cristão na posição de vencedores.

A Reconquista cede lugar à Conquista de territórios distantes da *Hispania*. Seja na América ou no sudeste asiático, celebrações análogas (conhecidas, grosso modo, como festas de *moros y cristianos*) serão reencenadas e assimiladas por diferentes contextos. A “aclimatação” destas tradições nos diferentes meios escapará do “propósito” destas tradições: a conversão das diferentes sociedades submetidas através de espetáculos. Gradualmente, as sociedades coloniais recebem as narrativas para corresponderem ao contexto próprio ou, em menor escala, as adaptam em virtude da transformação de tais celebrações “exógenas” em parte de suas próprias identidades.

As Cavalhadas não escapam de tal lógica. Dois séculos após começarem a ser celebradas em larga escala na América Lusitana, elas são encenadas nas fronteiras da colônia. Entre os séculos XVI e XVIII, o avanço português na *hinterland* americana levará, com clérigos, fidalgos e escravizados, as narrativas que sacralizam a vitória da “lei do vencedor” para as “novas” porções do continente.

No presente capítulo, abordaremos o “ponto de chegada” de nossa jornada, as Cavalhadas de Pirenópolis do ano de 1973. Faremos um panorama das condições da província de Goyaz durante o estabelecimento da primeira Festa do Divino Espírito Santo e das primeiras Cavalhadas, destacando as condições do arraial de Meia Ponte nas primeiras décadas do século XIX. Nos próximos tópicos, abordaremos as Cavalhadas conforme registradas por Carlos Brandão. A transcrição de falas e outros elementos presentes no estudo do referido antropólogo servirão para compreendermos o processo de assimilação do *corpus* de tradições relacionadas à obra de Piamonte pela sociedade pirenopolitana. Faremos uma comparação com outras narrativas e um diálogo com determinados conceitos (recepção do Medievo, memória, mito de origem), buscando elencar características capazes de permitir a análise do processo de preservação e transformação de manifestações culturais das elites coloniais em parte das tradições de uma sociedade pós-colonial.

3.1 As Cavalhadas de Meia Ponte/Pirenópolis

A capitania de Goyaz foi estabelecida em meados dos anos 1750, menos de duas décadas após da descoberta de ouro no Rio Vermelho (RUSSELL-WOOD, 1987, p. 191.). Ao longo do século XVIII, diversos assentamentos foram criados naquela porção colonial.

Menos de dois anos depois [da descoberta de ouro em Goyaz], em 1727, já estava fundado o Arraial de Sant’Anna, que mais tarde se chamaria Villa Boa de Goyaz, e se tornaria sede do governo da nova capitania. Em pouco tempo, os principais arraiais estariam estabelecidos: Meia Ponte (Pirenópolis) em 1731, Crixás em 1734, Traíras e São José do Tocantins (Niquelândia) em 1735, São Félix em 1736, Córrego do Jaraguá (Jaraguá) em 1737 e Santa Luzia (Luziânia) em 1746 (MENEZES, 2018, p. 256).

Segundo Saint-Hilaire, Meia Ponte foi descoberta por Manoel Rodrigues Thomar, em 1731, e os primeiros habitantes do arraial estabeleceram-se na região para mineração do ouro do Rio das Almas (1937, p. 53). Durante o século XIX, o arraial é elevado à condição de Vila (1832), Cidade (1853) e, em 1890, é renomeado como Pirenópolis, em referência a cadeia de serras próximas, os Pireneus de Goiás (CURADO, 2018, p. 46).

O arrefecimento da extração aurífera modifica a economia da capitania para a matriz agrícola de subsistência. Propriedades rurais como o Engenho São Joaquim, um importante latifúndio regional, são construídos nesse contexto de ruralização causado pela decadência do ouro (CURADO, 2019, p. 2-3). O então Comendador

Joaquim Alves de Oliveira, natural de Pilar, desposa Ana Rosa Moreira, em 1803, quando ambos possuíam aproximadamente 27 anos. Ana Rosa, filha de Domingos Moreira, um português, possuía outros três filhos, dentre os quais Manuel Amâncio da Luz, filho de José Rodrigues do Nascimento. Sua única filha natural, Ana Joaquina de Oliveira, nascida em meados de 1799, iria ser casada pelo pai com Joaquim da Costa Teixeira, também Comendador, em 1830 (CURADO, 2019, p.5-12; SOUZA, 2007, p. 61-89).

Em 1819, a primeira Festa do Divino Espírito Santo de Meia Ponte é realizada, promovida pelo Comendador Joaquim Teixeira. Seu cunhado, o Padre Manuel da Luz (enteado do Comendador Alves de Oliveira), será o responsável pela promoção da primeira Cavallhada de Meia Ponte, em 1826. Dez anos mais tarde, organizado por Pedro Gonçalves Fagundes, o *Batalhão de Carlos Magno* ocorre pela primeira vez. Entre 1836 e 1942, em apenas quatro ocasiões, tal “espetáculo” será conduzido (1836, 1862, 1900 e 1905), em alternância a outras dramatizações ou às Cavallhadas⁷¹.

Produzidas por Jarbas Jayme, as relações entre imperadores e breve descrições dos espetáculos que foram realizados durante a Festa do Divino em Meia Ponte/Pirenópolis, presentes no estudo de Carlos Brandão, não explicitam se os elementos presentes na narrativa da *HRMC* (o “Rei Mouro”, o “Rei Cristão”, as embaixadas etc.), eram os mesmos apresentados no *Batalhão*, e nem quais personagens eram representados nesse espetáculo.

A ausência de um relato, como os de Saint-Hilaire e Pohl, sobre a Festa do Divino de Meia Ponte no ano de 1819, 1826 ou 1836, nos impede de afirmar precisamente se Carlos Magno foi associado à *HRMC* antes ou depois do *Batalhão*. Segundo Brandão, eles seriam algo próximo dos *Moro y Cristianos* das possessões espanholas, uma “Cavallhada sem cavalos”.

De acordo com o Sr. Ataliba, em Pirenópolis os Batalhões de Carlos Magno eram representados também em um campo e, igualmente, incluíam doze mouros e doze cristãos que simulavam uma luta através de séries de avanços em linha, com passos característicos para cada grupo (BRANDÃO, 1974, p. 68).

Todo o espetáculo ocorre no “Campo das Cavallhadas”, uma quadra esportiva na qual os espectadores se posicionam ao redor, em arquibancadas ou em pé. A

⁷¹ Entre os outros dramas, constam *Poder do Ouro* (1874), *Graça de Deus* (1874 e 1917), *Lágrimas de Maria* (1917) e *Demofonte* (1942) (BRANDÃO, 1974, p. 63-64).

narrativa representada na *HRMC* de 1973 inicia-se com a descoberta, por um sentinela cristão, de um espião mouro, disfarçado de animal. Há troca de tiros (de festim) entre os dois e o “onça” é morto. Sobre este “prólogo”, Brandão registra não ter recebido

informações sobre a origem e o sentido dessa primeira luta entre um sentinela cristão e o espião mouro em Pirenópolis. Ambos não trocam palavras. A cena é muito rápida e parece sem importância. (...) Confrontando esta primeira luta das Cavalhadas de Pirenópolis com a descrição feita por Marina Marconi para a de Franca, é possível fazer alguns paralelos. Em São Paulo esta primeira cena é muito mais demorada e solene. O espia [sic] mouro é **Ferrabrás** e o cavaleiro cristão, **Oliveiros**. Ambos se aproximam um do outro e a um momento o cavaleiro cristão divisa o mouro. Fala consigo mesmo então, a respeito do que vê, com palavras solenes. A seguir os dois [se] preparam para disparar suas garruchas. A arma do mouro falha e o cristão atira duas vezes matando-o. Importante notar que em Franca o cavaleiro mouro vem a cavalo e não disfarça [sic] de animal. (...) Após a morte do espião, cômica em Pirenópolis e solene em Franca, em ambas as cavalhadas, cavaleiros dos dois lados farão uma primeira carreira (1974, p. 104-105, grifo nosso).

Tanto na obra de Piamonte⁷² como na tradução de Carvalho⁷³, Fierabrás toma conhecimento da chegada de Carlo Magno aos seus domínios através de espiões. Se sucede, então, o aparecimento do próprio “rei de Alexandria”, sozinho, à espera do enfrentamento inicial contra o “Rei Cristão” e seus nobres, passagem adaptada da versão encontrada em *Fierabras le géant*⁷⁴.

A seguir, o “Rei Mouro”, envia seu embaixador para desafiar o “Rei Cristão” para um confronto, caso não “deixe a Lei de Cristo e abrace a de Mafoma” (BRANDÃO, 1974, p. 86). Ao receber o embaixador mouro, o monarca cristão nega-lhe a oferta e envia o seu representante até o “Rei Mouro”. O embaixador cristão também desafia o “Rei Mouro”, prometendo amizade caso se converta ao cristianismo,

⁷² No original: “Balán el almirante, grande señor y poderoso, tenía un hijo llamado Fierabrás, hombre de maravilloso grandor y por consiguiente de grandísimas fuerzas y magnánimo corazón y muy diestro en tolas armas (...). El cual como supiese de sus espías cómo el emperador Carlo y los Doce Pares estaban en Mormionda con su ejército, lleno de grande soberbia, confiando en sus fuerzas y destreza cabalgó en un poderoso caballo, y una gruesa lanza en la mano, solo se fue para Mormionda (...)” (PIAMONTE, 2020, p. 26-27).

⁷³ No original: “O Almirante Balaõ, senhor muito poderoso, tinha hum filho chamado Ferabraz, homem agigantado, de grandíssimas forças, e magnânimo coração, e era muito destro em todas as armas (...). o qual ficou sabendo das suas espías, que o Imperador Carlos Magno, e os doze Pares estavaõ em Mormionda com hum grande Exercito, se encheo de soberba, e arrogância, confiando nas suas grandes forças, e destreza, cavalgou em hum soberbo, e arrogante cavallo, e vestindo-se de armas, tomou huma grossa lança, e partio só, e sem companhia para Mormionda (...)” (CARVALHO, 1863, p. 23).

⁷⁴ Na tradução do século XVI, de William Caxton, não existem referências aos espiões de Fierabrás. No original: “And he was called Fyerabras of alexandrye, whyche after that many warres & bataylles were maad in Mormyonde bytwene the paynynms and thexcersyte of Charles Thys fyerabras moche dyssolute came ryding by grete furour for to fynde somme cristen man for to fyght ayents hym;” (CAXTON, p. 41).

e este igualmente nega seu oposto cristão⁷⁵. Terminadas as embaixadas, os dois monarcas se enfrentam diretamente. O “Rei Mouro” identifica-se então como “o grande Sultão, Senhor da Mauritânia. Senhor de meio sol e de meia lua e de todo o mar vermelho” (BRANDÃO, 1974, p. 89), enquanto o “Rei Cristão” responde que é “Carlos Magno, dos heróicos príncipes da Europa o mais poderoso” (BRANDÃO, 1974, p. 89). Os monarcas estão prestes a se enfrentar. Carlos Magno avança, quando o Sultão o impede. “Vamos ao campo de batalha. A lei do vencedor será firme e valiosa; e a do vencido, falsa, infame e mentirosa” (BRANDÃO, 1974, p. 89).

Após tal etapa “diplomática”, ocorrem as *carreiras*, na qual os cavaleiros se encontram, seguindo determinados movimentos no campo, e trocam golpes simulados de espadas, lanças e tiros de festim. As principais modalidades de enfrentamento que ocorrem nas Cavalhadas são as *carreiras* e os *topes* (BRANDÃO, 1974, p. 105), análogas, respectivamente, às *escaramuças* e *justas* citadas por João Gonçalves, conforme vimos no tópico 1.3. É possível que os choques de lanças sejam reminiscências dos *jogos de canas* realizados na América lusitana desde o século XVI, no qual as canas eram cortadas no ar (GONÇALVES, 2001, p. 959-960). Nos intervalos, os Mascarados surgem livremente (BRANDÃO, 1974, p. 92), em “momices” similares às registradas por Saint-Hilaire em Santa Luzia. Ocorre então um retorno às embaixadas, no qual o Sultão pede uma trégua de um dia para Carlos Magno, que acata.

Tem-se então uma inversão da ordem entre as falas e as coreografias, como ocorre no primeiro dia. Novas *refregas* e, após serem derrotados e feitos prisioneiros, os mouros se rendem e o Sultão aceita ser convertido. Lado a lado, os vinte e quatro cavaleiros desmontam e os mouros ajoelham-se, pois o vigário de Pirenópolis aproxima-se para batizá-los. Esta figura não é mais um ator como os reis ou cavaleiros, mas o clérigo oficial da cidade. Convertidos pelo sacerdote, os “mouros” passam a compor um só grupo ao lado dos cristãos, aptos a competirem livremente as Cabecinhas e Argolinhas da segunda parte do terceiro e último dia.

⁷⁵ Os discursos das Cavalhadas de 1974 foram transcritos a partir de cópias “de um volante distribuído alguns anos atras, entre os assistentes” (BRANDÃO, 1974, p. 107). Contudo, haja vista a dissonância entre algumas passagens da celebração de 1974 e dos anos anteriores, o folclorista foi levado a registrar as “variantes” (BRANDÃO, 1974, p. 107) do discurso tradicional. É em uma destas variações que o embaixador dos Cristãos apresenta seu rei como “O Grande Monarca Rei Augusto desta era potente, protetor do Marírio, do Magno Alexandre, do invencível Vaticano, a quem este vosso império mauritâneo devem render culto” (BRANDÃO, 1974, p. 107).

A *HRMC* associa, então, tanto os elementos “teatrais” das *Cavalhadas meridionais*, quanto os elementos “esportivos” das *Cavalhadas setentrionais*. Nessas celebrações, enquanto a versão dramática ocorre nas primeiras duas tardes, é somente na segunda parte do último dia que “o “rito” se transforma em jogo” (BRANDÃO, 1974, p. 98). Aqui, assim como em outros locais do país, os cristãos usam azul e os mouros usam vermelho, uma representação da luta maniqueísta entre bem e mal (GONÇALVES, 2001, p. 954). Brandão salienta a visão dicotômica expressa no uso das cores dos cavaleiros. Apesar do vermelho representar também a cor do Espírito Santo, no “contexto das Cavalhadas, o vermelho simboliza os mouros (a não-fé)”, enquanto o azul representa sua oposição (BRANDÃO, 1974, p. 132).

O resultado do enfrentamento entre cristãos e mouros segue o mesmo modelo estabelecido desde as primeiras querelas fictícias em alusão à Reconquista: os cristãos são desafiados pelos mouros; os cristãos vencem os mouros; os mouros são preservados e assimilados pelos cristãos após se converterem. Então, no terceiro dia, não existem mais mouros, mas apenas cristãos. Não importa, neste “epílogo”, se o cavaleiro que vencer a competição estiver de vermelho ou de azul, pois “a lei do vencedor” segue “firme e valiosa”. Agora todos são cristãos.

Tal sequência corrobora o argumento de que a festividade acaba por celebrar a assimilação do *outro* durante a Reconquista e a própria Conquista do continente. Não se trata exclusivamente de um “arremedo dos antigos torneios e justas da idade média” (FAZENDA, 1923, p. 135), mas de uma tradição que instrumentaliza o passado e, gestada em um contexto “pós-medieval”, recebe uma narrativa composta por diversas histórias imaginadas durante o medievo e a reveste de tipos e símbolos que antes dizem respeito ao “público-alvo” do que ao que busca ser representado. Sendo, pois, as Cavalhadas, uma tradição que constitui parte de um *corpus* de manifestações adaptadas à sociedade não-europeia, cuja celebração se estende até o século XX e XXI, é fundamental a reflexão sobre o impacto desses contextos na manutenção ou substituição de determinados elementos narrativos, ao longo da transformação de uma festividade em tradição.

O ocaso do *Batalhão* (assim como o de outros dramas) e a permanência da *HRMC* na Festa do Divino em Pirenópolis ao longo do século XIX e princípio do século

XX⁷⁶, aliado a presença de Carlos Magno em 1973 (ou antes) oferece uma perspectiva sobre o processo de seleção de elementos para a invenção da tradição das Cavalhadas do Brasil Central, que associam a dramatização da *História de Carlos Magno e os Doze Pares de França* (seja através de Piamonte e ou de Carvalho) das *Cavalhadas meridionais* com as competições equestres das *Cavalhadas setentrionais*. Ainda que o monarca fosse personagem exclusiva do *Batalhão*, sua presença nas Cavalhadas evidencia a adaptação de parte da narrativa, que a distingue das duas tradições equestres das antigas possessões lusitanas na América. Se, como nos *Cristãos-e-mouros* portugueses (CASCUDO, 2011, p. 320), outras personagens da *História de Carlos Magno* também eram representadas, a narrativa foi adaptada o suficiente para, além de Carlos Magno, o Sultão da Mauritânia, o “Rei Mouro” típico, ser a última personagem identificada⁷⁷.

As Cavalhadas eram, já no princípio do século XIX, uma ocasião social singular para a comunidade goiana, “circunstância extraordinária” o suficiente para fazer as senhoras do interior brasileiro saírem de casa durante o dia para outro lugar além da Igreja, conforme registra Saint-Hilaire em sua passagem por Santa Luzia (1937, p. 24). Carlos Brandão também registra que as festividades dos “ciclos rurais”, entre maio e setembro (Pentecostes, festas juninas e dos Santos Padroeiros), possuíam, ainda nos anos 1970, um forte apelo para as comunidades do Brasil Central, em

⁷⁶ Isso não quer dizer, entretanto, que as Cavalhadas são uma celebração intermitente. No século XX, alguns intervalos consideráveis ocorrem entre diferentes edições, principalmente nos anos 1930 e 1960 (BRANDÃO, 1974, p. 64-65).

⁷⁷ Sobre as conclusões de Theo Brandão a respeito das Cavalhadas do Alagoas, Brandão argumenta existirem três hipóteses para as diferentes situações que servem de base para a diferença encontrada entre as *Cavalhadas setentrionais* e *meridionais* (situação-rito: o drama, as falas, etc. e situação-jogo: o torneio, as *escaramuças* e *justas*). Na primeira alternativa, as *Cavalhadas setentrionais* eram a “matriz” original, onde os elementos dramáticos foram posteriormente assimilados. Na segunda alternativa, elementos dramáticos e esportivos coexistiam, sendo os primeiros suprimidos pelos últimos nas *Cavalhadas setentrionais*, enquanto a “Matéria da França”, presente deste o princípio, foi incorporada à situação-rito e este formato se tornou dominante nas *Cavalhadas meridionais*. A última alternativa pressupõe o desenvolvimento independente e separado da situação-jogo (a competição equestre) e a situação-rito (a luta entre mouros e cristãos) e, em alguns locais, uma situação sobrepõe à outra, como no caso das lutas entre mouros e cristãos sem a presença da competição equestre (BRANDÃO, 1974, p. 40-41). Ao seguirmos uma destas alternativas, e imaginarmos que Floripes, Ferrabraz, Roldão e Oliveiros estão “subindo” das *Cavalhadas meridionais* até as “*Cavalhadas centrais*”, via uma hipotética influência massiva da HDE em decorrência da reimpressão da obra de Piamonte em Portugal, no século XVII, da tradução de Carvalho, no século XVIII, ou ainda pela presença do ciclo carolíngio no cordel, que se estende até o século XX, então o “Sultão da Mauritânia” seria o primeiro a ser (re)nomeado, demonstrando a influência das narrativas do sudeste/sul sobre o Brasil Central, em detrimento de uma versão “original”, encontrada no nordeste. Entretanto, a presença da “Matéria da França” desde as primeiras Cavalhadas aponta para o fenômeno contrário. Nas *Cavalhadas centrais*, o componente dramático gradualmente distancia-se da narrativa encontrada ao sul, criando uma variação própria, adaptada pelo público em Pirenópolis.

comparação com as festividades natalinas ou ligadas à Páscoa, com apelo maior em sociedades urbanas. A concentração dessas festividades estaria profundamente ligada à vida rural de seu “público-alvo”, num contexto distinto do contemporâneo, que vê um influxo de turistas nacionais e estrangeiros para assistirem às Cavalhadas de Pirenópolis.

No entanto, para além da sociabilidade, as Cavalhadas (e outras *Refregas* entre cristãos e mouros) tinham o propósito de doutrinar aqueles que eram historicamente identificados pelos ibéricos como o *outro*, e que, além de conquistados, deveriam ser assimilados (MEYER, 2001b, p. 242-243). As memórias da Reconquista Ibérica e da própria Conquista da América, em suma, da *Guerra Santa de Conversão* (MEYER, 2001a, p. 157), foram instrumentalizadas para transformar-se em uma celebração que destaca a superioridade moral (e bélica) dos cristãos, em comparação aos submetidos, o “mouro”, que na América teria por correspondente os nativos, africanos ou mesmo os descendentes de mouros convertidos ainda na Reconquista (MACEDO, 2008, p. 8). Sob o golpe simulado de espadas e tiros de festim, que só derrubam um lado, se celebra (e se inventa) anualmente uma identidade cultural que se pretende única, um paralelo distante da noção de que Carlos Magno era o “guia e imperador do povo cristão” (FAVIER, 2004, p. 510), senhor de exércitos que nunca são derrotados, cujas lutas se repetem em Zacatecas, Huamantanga, Franca ou Pirenópolis.

Se, na península ibérica, as Cavalhadas comemoravam a vitória dos lusitanos, castelhanos e aragoneses sobre o *outro* “infiel” feito “fiel”, no outro lado do Atlântico, aqui os lusitanos, castelhanos e, mais tarde, *brasílicos* e seus pares ao redor das ex-colônias ibéricas também celebrariam a derrota do *outro*. Conforme Marlyse Meyer

Assim, batismo forçado dos mouros, conversão sorridente de Floripes, catequese de indígenas e africanos, Batalha de Lepanto sob o signo do Rosário, presente na *chegança-brinquedo* tradicional – e nas Irmandades Negras – vitórias de Oliveiros e redenção no céu da derrota de Roldão, jogos, ficção, realidade, se confundem para dizer a mesma coisa: o desejo de um mundo único que impõe seu molde com uma violência legitimada pelos heróis que propõe como modelo. (...) A vivência deste modelo, a continuação no Ultramar dos símbolos supremos da vitória do Cristianismo encarnados nos grandes defensores da fé que foram *Carlos Magno e seus Pares*, não me parece, portanto, tão espantosa assim. Estes símbolos podem, aqui também, funcionar de certo modo como mito de origem, que as festas pontuais do calendário católico popular ritual rememoram pela comemoração anual. O caráter repetitivo e conservador, concreto e eficaz das manifestações folclóricas suscitadas por e estreitamente associadas à Santa Madre – que as dispensa quando lhe apraz, ou seja, quando já não mais delas necessita, mas isto já é outra história –, esse caráter repetitivo foi uma das garantias da

consolidação e legitimação da ideologia unificadora (MEYER, 2001a, p. 157-158).

Se, ainda nos últimos anos da colônia, a *HRMC* também cumpria o objetivo de celebrar a assimilação forçada do *outro*, submetido na Reconquista e na Conquista, a emergência do Estado-nação Brasil poderia romper com os laços políticos e culturais que outrora uniram os Impérios Coloniais. Entretanto, torna-se evidente o contrário, como citado no tópico 2.2. Não apenas o Império do Brasil torna-se uma monarquia europeia de súditos americanos (entre livres e escravizados), como as tradições peninsulares são imaginadas enquanto parte do *corpus* de manifestações que compõe uma identidade nacional que invisibiliza as contribuições africanas ou ameríndias (ainda que estas resistam como um “plano de fundo”). Destarte, parte da sociedade imagina que, partindo deste pressuposto, a cultura brasileira (no singular) seria uma reminiscência da cultura ibérica medieval e moderna. Tradições como as Cavalhadas constituiriam evidência de que tais manifestações são resquícios da Idade Média.

Este não é um fenômeno recente. Desde o princípio do século XX, com a substituição da influência portuguesa pela francesa, eruditos nacionais passam a aplicar o modelo francês de nação e a se “civilizar” como esta, o que inclui a adoção da crença de que o passado medieval europeu possuía, necessariamente, extensões no passado do Brasil (BIRRO, 2020, p. 45-50). A extinção do Império também não romperá com os laços coloniais que permaneciam (e permanecem) costurando a América oriental à Portugal. Quando Euclides da Cunha registra o avanço republicano sobre Canudos, ele vê no *vaqueiro* do sertão nordestino um “campeador medieval desgarrado em nosso tempo” (CUNHA, 1905, p. 119). No avanço sobre o Contestado, a *Folha do Comércio* de Florianópolis irá ecoar os preconceitos de Euclides da Cunha, ao argumentar que o contato com a *História de Carlos Magno*, “que existe em profusão pelas casas sertanejas, ocasionou o desequilíbrio desta pobre gente (...) atrasada de 400 anos de civilização” (*Folha do Comércio* apud MACEDO e ESPIG, 1999, p. 155). Quando historiadores marxistas do princípio do século XX observam o passado colonial do que viria a ser o Brasil, eles imaginam sesmarias como feudos, e seus senhores enquanto senhores feudais, o que resultou na crítica de diversos autores ao longo do século passado (BIRRO, 2020, p. 50). Por mais que esteja afastado (geográfica e cronologicamente) do medieval, o passado do Brasil e suas tradições permanecem atrelados à uma versão de Idade Média europeia imaginada *a posteriori*.

É interessante considerarmos as possíveis motivações que levaram Carlos Rodrigues Brandão até Pirenópolis. Sem mergulharmos no campo de especulações, é possível compreender sua obra como as observações de um antropólogo, natural do estado de Goiás, que busca analisar a festividade através de conceitos próprios de sua área, com “preocupações [que] não são as de um historiador” (1974, p. 41). Entretanto, apesar da busca por uma descrição “técnica” da celebração, principalmente por realizar um estudo orientado à análise da celebração dentro de conceitos como “Festa” e “Rito”, o especialista também reafirma uma série de mitos relacionado ao medievo (fruto da historiografia daquele período) e a cultura do Brasil Central como possuindo, de certa forma, resquícios de uma tradição rural em processo de urbanização (BRANDÃO, 1974, p. 158-159). É possível argumentar que Brandão busca registrar tal celebração em um esforço de “preservação” de tal tradição, diante das eventuais modificações que a sociedade pirenopolitana viesse a sofrer.

Neste tópico, abordamos as Cavalhadas de Pirenópolis e vislumbramos os propósitos iniciais e ulteriores de tais celebrações. Entretanto, a fim de respondermos à questão principal deste trabalho, buscando compreender os motivos pelos quais uma manifestação cultural exógena à sociedade pirenopolitana se manteve conservada há quase dois séculos, será necessário buscarmos o que existe, afinal, de “histórico” nas Cavalhadas. Quais seriam os elementos “medievais” e qual a narrativa que eles representam? Qual história a *HRMC* tem contado e quais as motivações por trás da transformação de uma tradição do *outro* (o europeu) em uma tradição da sociedade pirenopolitana?

3.2 O que há de “histórico” na *Histórica Refrega*?

Nos capítulos anteriores, ao discorrer sobre a *HDE* e as celebrações da Reconquista, elencamos uma série de elementos que, apesar de elaborados em contextos modernos, foram encarados como “medievais”. Poderíamos citar uma quantidade considerável de recepções do Medievo que seguem o mesmo modelo. Recorre-se ao milênio arbitrado entre as quedas das duas “Romans” para legitimar discursos modernos em tipos tidos como medievais. Encontramos, na política e na cultura, os exemplos mais tangíveis deste processo. Retomando o “longo século XIX”, o romantismo germânico irá se reapropriar da figura do Imperador Frederico I

Barbarossa, o “velho de Klyffhäuser” décadas antes da unificação do Império Alemão (SILVA; ARAUJO, 2014, p. 125-131). No cinema, *Alexander Nevsky*, de Sergei Eisenstein (1938) pressagiam o vindouro confronto entre União Soviética e Alemanha Nazista com a narrativa da Batalha do Gelo no confronto entre o Rus’ de Kiev e a Ordem Teutônica (HAYDOC, 2008, p. 174-179).

É possível pensar a Idade Média como análoga ao *outro* imaginado pelos Europeus ao leste, o “Oriente”, um “palco” para discursos que os “ocidentais” imaginavam como próprios daquele *outro* mundo⁷⁸; a Idade Média é encarada, então, como um “Oriente temporal”. Se, para os europeus modernos, a Ásia poderia ser resumida, simplificada, mitificada, explorada (em todos os sentidos) e instrumentalizada para legitimar discursos políticos, o passado (o “seu” passado) passou e passa por um processo semelhante. É possível identificarmos no mesmo “palco” Ricardo Coração de Leão disfarçado de “Cavaleiro Negro” ao lado de Robin de Locksley e Wilfred de *Ivanhoe* (1847), bascos e o Diabo desafiando os paladinos de Carlos Magno em um álbum de *heavy metal* (2013), mouros e cristãos trocando golpes de espada, lança e tiros de festim no coração da América do Sul.

O fenômeno de apropriação de determinados elementos do passado nos leva a escolha do conceito de recepção do Medievalo (*Mittelalterrezeption*) para definir tanto a obra de Piamonte quanto a narrativa presente nas Cavalladas. Segundo Rolf Köhn:

Em seu sentido amplo, o conceito de recepção significa (...) não somente percepção e representação da história, mas também discussão e apropriação ou rejeição, portanto, toda mediação e apresentação do passado (1991, p. 409 apud SILVA; ARAUJO, 2014, p. 110).

Percepção. Discussão. Apropriação. Rejeição. Uma rápida observação na celebração, conforme registrada por Carlos Brandão, é capaz de identificar tais substantivos e associá-los a forma como o passado é instrumentalizado nas Cavalladas de Pirenópolis. Entretanto, outros elementos serão cruciais em nossa análise. Conforme Brandão, elas

⁷⁸ “Nesse palco aparecerão figuras cujo papel é representar o conjunto maior do qual elas emanam. O Oriente então parece ser, não uma extensão ilimitada além do mundo europeu familiar, mas antes uma área fechada, um palco teatral afixado à Europa. Um orientalista não passa de um especialista particular em um conhecimento pelo qual a Europa é em geral responsável, assim como um público é histórica e culturalmente responsável por dramas tecnicamente montados pelo dramaturgo (aos quais reage). Nas profundezas desse palco oriental, encontra-se um repertório cultural prodigioso, cujos itens individuais evocam um mundo fabulosamente rico: a Esfinge, Cleópatra, o Éden, Troia, Sodoma e Gomorra, Astarteia, Isis e Osíris, Sabá, Babilônia, os Gênios, os Mago, Nínive, Prester John, Maomé e mais dezenas; cenários, em alguns casos apenas nomes, meio imaginados, meio conhecidos; monstros, diabos, heróis; terrores, prazeres, desejos” (SAID, 2007, p. 102).

são um ritual dramático profano e popular. **Elas pretendem ser a memória e a representação dos acontecimentos históricos reconhecidos como verdadeiros pelos seus praticantes**, entrevistados por mim. Segundo o Sr. Ataliba [de Aquino], a quem devo as informações mais seguras a respeito, as Cavalhadas simbolizam uma luta heróica entre Carlos Magno, Imperador do Ocidente, e os Mouros que invadiram a Península Ibérica, e que pretendiam impor a doutrina de Maomé (Creio que o Sr. Ataliba retirou suas informações do livro de Jarbas Jayme, em que ele registra os fatos mais importantes da história da cidade) (BRANDÃO, 1974, p. 118-119, grifo nosso).

Pirenópolis não se constituiu em uma cápsula do tempo através da qual as pessoas se recordam da Batalha de Roncevaux. A que instante e elementos a “memória” dos diferentes (e anônimos) entrevistados de Carlos Brandão se referem? Quais são os “acontecimentos históricos reconhecidos como verdadeiros” que são representados e lembrados nas Cavalhadas?

Ao analisar os conceitos de “memória coletiva” e “identidade cultural”, através da contribuição de Maurice Halbwachs e Aby Warburg, Jan Assmann (1995) inicia uma discussão acerca dos potenciais da memória e das comunicações na construção de uma “memória cultural”. A transmissão de conhecimentos entre os diferentes indivíduos, principalmente no campo da oralidade, é o principal elemento por trás da consolidação de memórias que dizem respeito à uma sociedade. A alteridade também possui um impacto crucial neste processo. Dotados do domínio da memória de *sua* sociedade, os indivíduos são capazes de construir sua identidade, muitas vezes em oposição ao *outro*.

Determinados eventos constituem “figuras de memória”, que são a base da “memória cultural”. Estes eventos são fixos e determinados, “eventos críveis do passado, cuja memória é mantida através da formação cultural (textos, ritos, monumentos) e comunicação institucional (recitação, prática, observação)” (ASSMANN, 1995, p. 199). Como vimos, a Batalha de Roncevaux serviu de pretexto para a criação de toda a tradição relacionada à figura de Carlos Magno. A memória da derrota do rei dos francos para os bascos foi registrada ainda no século VIII, antes de ser “traduzida” para as canções de gesta. É possível compreendermos esta Batalha como uma “figura de memória”, cuja credibilidade se legitima através das fontes escritas, continuamente relidas e recebidas.

Entretanto, isso não quer dizer que tais figuras permaneceram inalteradas. Dentro do próprio medievo, outras fontes são assimiladas para a adaptação da “memória cultural” relacionada à “Matéria da França”. Conforme Jan Assmann:

Nenhuma memória pode preservar o passado. O que fica é apenas o que “cada sociedade em cada era pode reconstruir com seu próprio quadro de referência”. Memória cultural funciona pela reconstrução, isto é, ela sempre relata seu conhecimento para uma situação contemporânea e atual. Realmente, ela é fixada em figuras de memória e repositórios de conhecimento imóveis, mas todo contexto contemporâneo relata para eles diferentemente, algumas vezes por apropriação, algumas vezes pela crítica, algumas vezes pela preservação ou pela transformação⁷⁹.

Se cada sociedade reconstrói “figuras de memória” de acordo com seu contexto, a sociedade pirenopolitana dos anos 1970 também construiria a sua “memória cultural” baseando-se no seu próprio contexto. Mais do que isto, eles “reconhecem como verdade” o que está sendo representado, apesar dos elementos narrativos desenvolvidos exclusivamente por sua comunidade.

Além das “figuras de memória”, Assmann cita o conceito de “ilhas temporais”. Segundo o autor, as festividades, ritos, épicos, poemas e etc. seriam “ilhas” suspensas no tempo, capazes de expandir para a “memória cultural” espaços de “contemplação retrospectiva”. Nesse sentido, as imagens, por exemplo, seriam dotadas da capacidade de tornar acessível através de milênios o sentido de determinada “memória cultural” (1995, p. 129).

Cavaleiros e reis, cristãos e mouros, lutas de espada e lança. Todos eles são “lembranças” de histórias que alcançaram o Brasil Central como *História*. As vestimentas, assim como a narrativa, representam o que a sociedade entende como “medieval”. Pouco importa se Carlos Magno troca tiros com o Sultão da Mauritânia, nem se é Alexandre Magno quem deseja converter o soberano das “terras da Turquia”. As imagens, as falas e a festividade (por si só, suspensa no tempo), evocam a “memória cultural” pirenopolitana.

Se as Cavalhadas de Pirenópolis posteriores aos anos 1970 possuem características mais “medievais”⁸⁰, Brandão registra uma combinação criativa de elementos que, apesar de não lembrarem ao leitor os trajes arquetipicamente associados ao Medievo graças, em grande medida, à cultura de massas, não

⁷⁹ No original: “No memory can preserve the past. What remains is only that “which society in each era can reconstruct within its contemporary frame of reference.” Cultural memory works by reconstructing, that is, it always relates its knowledge to an actual and contemporary situation. True, it is fixed in immovable figures of memory and stores of knowledge, but every contemporary context relates to these differently, sometimes by appropriation, sometimes by criticism, sometimes by preservation or by transformation” (ASSMANN, 1995, p. 130).

⁸⁰ Um estudo aprofundado além do recorte temporal estabelecido neste trabalho seria de crucial importância para compreender o impacto do turismo e da inscrição no Livro de Registros do IPHAN contribuíram para a “medievalização” das vestimentas dos cavaleiros de Pirenópolis. Voltaremos à temática na conclusão.

modificam a crença de parte da sociedade pirenopolitana de que o que está sendo representado é a batalha de um imperador medieval contra os “mouros”.

Os enfeites dos cavalos e as roupas dos cavaleiros, que são reconhecidos pelo zelo e luxo em algumas Cavalhadas do Sul, em Pirenópolis chegaram possivelmente a um nível não repetido em outras cidades do Brasil. (...) Os cavaleiros cristãos usam roupas e chapéus semelhantes aos de **milicianos**, mas com peças de veludo, de que a mais luxuosa será uma capa usada pelo rei cristão (de forma errada, segundo o Sr. Ataliba, já que apenas os mouros devem usar capas). Os mouros têm sobre as cabeças uma espécie de fino casquete de veludo vermelho com enfeites de prata e ouro. A vestimenta é bastante variada e luxuosa se comparada com os cristãos. Usam calças e vestes de veludo vermelho com muitos enfeites dourados e prateados e plumas brancas. Todos têm capas igualmente vermelhas e com bordados. O rei cristão e seu embaixador usam chapéus de duas e três pontas. O rei mouro tem um capacete dourado **tipo romano**. Todos, invariavelmente, possuem três armas: uma lança (a única decorada com cores e fitas), uma espada e uma pistola (que substitui as garruchas de antigamente) (BRANDÃO, 1974, p. 82-83, grifo nosso).

Como visto anteriormente, o uso de armas de fogo remonta às Cavalhadas do período colonial, por si só um elemento que demonstra o viés “pós-medieval” dessas celebrações. Outros elementos das Cavalhadas são, de certa forma, “anacrônicos”. Se o Sultão usa um capacete “romano”, Carlos Magno e seus soldados usam roupas militares, somando à dicotomia própria das Cavalhadas (bem-mal, azul-vermelho, cristão-mouro), um elemento temporal (moderno-antigo).

As personagens evocam passagens abordadas anteriormente. Carlos Magno representa o “Rei Cristão” típico. A ele, a narrativa atribui a posição de “Senhor do Ocidente”. Entretanto, ele não é um plenipotenciário. Nas Cavalhadas de Pirenópolis, diferentemente de outras tradições, não é ele quem batiza o Sultão, mas sim o vigário da cidade. Brandão (1974) caracteriza a Festa do Divino Espírito Santo como uma celebração que une rituais da Igreja Católica (missa, novena, procissão) e rituais profanos, a Festa, os quais situações folclóricas são inseridas (danças e autos-dramáticos como as Pastorinhas e as Cavalhadas). Durante a Festa, os rituais folclóricos entram nos domínios da Igreja. Com o fim do segundo dia de Cavalhadas, a presença do vigário representa a inserção da Igreja na Festa (BRANDÃO, 1974, p. 130-131).

Nesse sentido, o vigário representa exclusivamente uma personagem sem representação nos tipos citados no item 2.2., assim como o “onça”. Diferentemente do último, ela não diz respeito à obra de Piamonte, mas sim às origens das Cavalhadas. José Rivair Macedo (2008, p. 7) e Marlyse Meyer (2001a, p. 156-157) apontam a Igreja Católica como a responsável pelo estabelecimento das Cavalhadas no continente

americano. O vigário seria a representação mais tangível nas Cavalhadas de Pirenópolis a persistir no século XX, assim como a “fidalguia” dos cavaleiros⁸¹, dos elementos que estiveram presentes desde o século XIX. Afinal, se o primeiro Imperador do Divino foi o Comendador Joaquim Alves de Oliveira, é possível argumentar que foi o próprio Padre Manuel Amâncio da Luz, neto de portugueses, o primeiro a converter o “Rei Mouro”. Sua presença evoca uma “memória” das primeiras Cavalhadas celebradas em 1826. Entretanto, salvo pela citação das contribuições do trabalho do historiador Jarbas Jayme, a figura de Manuel Amâncio não é citada. Destarte, ainda que o vigário possa ser uma “lembrança” do primeiro padre, ou ainda, do papel da Igreja na *Guerra Santa de Conversão*, que possuiria a celebração das Cavalhadas como uma das ferramentas de evangelização, não é a este passado que os entrevistados se referem como sendo o objeto a ser lembrado e representado.

Se não cabe à memória a lembrança das personagens e eventos “reais” representados pela *HRMC*, à quem caberia? Ao iniciar a discussão sobre os *lieux de mémoire*, Pierre Nora (1989) nos oferece uma definição crucial para apontarmos uma possível resposta para esta pergunta (e outras posteriores).

Memória e história, longe de serem sinônimos, agora parecem estar em fundamental oposição. Memória é vida, nascida de sociedades existentes fundadas em seu nome. Ela permanece em permanente evolução, aberta para a dialética de lembrar e esquecer, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável para manipulação e apropriação, suscetível a estar adormecida por muito tempo e periodicamente revivida. História, por outro lado, é a reconstrução, sempre problemática e incompleta, do que não é mais. Memória é um fenômeno perpetuamente atual, um laço nos unindo ao eterno presente; história é uma representação do passado. Memória, na medida que é afetiva e mágica, apenas acomoda aqueles fatos que adequados à ela; ela nutre recordações que podem estar fora do foco ou telescópicas, globais ou separadas, particulares ou simbólicas - sensível à cada meio de transmissão ou tela fenomenal, para toda censura ou projeção. História, por ser uma produção intelectual e secular, clama por análise e crítica. Memória instala lembrança dentro do sagrado; história, sempre prosaica, a liberta novamente. Memória é cega a tudo além do grupo que abarca - o que é dizer, como Maurice Halbwachs disse, que existem tantas memórias quanto há grupos, que memória é por natureza múltipla e ainda sim específica; coletiva, plural e individual. História, por outro lado, pertence a todos e a ninguém, de onde

⁸¹ “Também em Pirenópolis foi-me indicado, e pude ver, que todos os Cavaleiros são fazendeiros, comerciantes da cidade, ou filhos de uns ou de outros. Diz-se em Pirenópolis que qualquer pessoa pode pretender ser Cavaleiro, mas que apenas os mais ricos conseguem-no na prática. Cada cavaleiro, além de precisar possuir um ótimo cavalo, entre arreatas, armas e fantasias, gasta pelo menos uma quantia próxima [de] Cr\$ 2.000,00.

Não deve ser apenas o preço dos gastos o motivo pelo qual o fazendeiro monta a cavalo e se faz cavaleiro medieval por três dias. A participação nas Cavalhadas exige ensaios que ocupam manhãs e tardes de um período que pode chegar a mais de um mês. Somente pessoas cuja produção não depende da presença exclusiva de seu trabalho direto podem, como os cavaleiros “do passado” que os de Pirenópolis imitam, dedicar um tempo tão extenso aos ensaios de um ritual que não produz bens a não ser os da expressão e prestígio que o ritual traduz e atribui” (BRANDÃO, 1974, p. 148).

surge sua pretensão à autoridade universal. Memória se enraíza no concreto, nos espaços, gestos, imagens e objetos; História se une rigorosamente à continuidades temporais, progressões e relações entre coisas. Memória é absoluta, enquanto história pode apenas conceber o relativo⁸².

A dicotomia História-Memória é de importância fundamental para compreendermos o que é apresentado como sendo a “memória e representação de acontecimentos históricos”. À História, é relegada a reconstrução, o apontar crítico dos elementos que o rigor academicista não deixa de denunciar como anacrônicos. É o que Brandão supõe que fez Jarbas Jayme, responsável por transmitir aos pirenopolitanos informações sobre as supostas lutas de Carlos Magno contra os muçulmanos na península ibérica. O folclorista chega a apresentar uma interpretação própria da Campanha Espanhola:

Há alguns fatos interessantes a respeito de Carlos Magno e os Pares de França. Das lutas travadas por este rei dos Francos e Lombardos, a tradição popular, pelo menos na Península Ibérica, guarda apenas as que travou contra os Sarracenos, justamente na Espanha, onde conquistou Pamplona e toda a região de Barcelona. Esta será certamente a razão da “memória ibérica” de sua figura e suas lutas. Também nesta mesma campanha, já no regresso, sarracenos aliados a bascos conseguiram cercar e derrotar as tropas de retaguarda de Carlos Magno. Lá estava e foi heroicamente morto um de seus melhores capitães, Rolando (BRANDÃO, 1974, p. 67).

À Memória, resta o papel de perpetuamente atualizar e “reviver” determinados elementos do passado, apesar de todas as modificações e adaptações que está suscetível. A “dialética de lembrar e esquecer” é nítida no processo de “interiorização” e invenção das tradições relacionadas à derrota de Carlos Magno. Este processo está

⁸² No original: “Memory and history, far from being synonymous, appear now to be in fundamental opposition. Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon, a bond tying us to the eternal present; history is a representation of the past. Memory, insofar as it is affective and magical, only accommodates those facts that suit it; it nourishes recollections that may be out of focus or telescopic, global or detached, particular or symbolic - responsive to each avenue of conveyance or phenomenal screen, to every censorship or projection. History, because it is an intellectual and secular production, calls for analysis and criticism. Memory installs remembrance within the sacred; history, always prosaic, releases it again. Memory is blind to all but the group it binds - which is to say, as Maurice Halbwachs has said, that there are as many memories as there are groups, that memory is by nature multiple and yet specific; collective, plural, and yet individual. History, on the other hand, belongs to everyone and to no one, whence its claim to universal authority. Memory takes root in the concrete, in spaces, gestures, images, and objects; history binds itself strictly to temporal continuities, to progressions and to relations between things. Memory is absolute, while history can only conceive the relative” (NORA, 1989, p. 8-9, tradução nossa).

relacionado à dois métodos de transmissão das recepções da “Matéria da França”: a transmissão da *História dos Doze Pares* através da leitura e da oralidade.

Analisando o impacto da literatura na construção da memória cultural, Renate Lachmann (2004) apresenta três paradigmas pelos quais determinada memória é preservada ou esquecida: o paradigma mnemônico, enciclopédico e diegético. Ao pensarmos nas condições sociais da América Lusitana entre os séculos XVI e XVIII, onde a oralidade era predominante, é interessante abordarmos o último destes. Segundo a autora, em sociedades onde as técnicas formais de memorização estão relacionadas diretamente à oralidade, este paradigma representaria a totalidade da memória (p. 170). Entretanto, o

paradigma *diegético* engloba não apenas a narração, mas também as regras para atos comemorativos executados pela sociedade. O tratamento seletivo do passado (que regularmente provoca oposição daqueles que possuem ideias diferentes sobre o que merece ser incorporado na tradição cultural) é conectado com rituais de comemoração, veneração de locais (cemitérios, monumentos de guerra) e funcionamento de instituições (tais como museus, bibliotecas nacionais etc.)⁸³.

Neste sentido, é importante perceber a complementaridade envolvida na recepção da *História de Carlos Magno* pelas comunidades letradas da sociedade colonial, leitoras (ou ouvintes) da obra de Piamonte e/ou Carvalho, e a transmissão destas narrativas através da transformação destas celebrações em tradições da elite para tradições populares, ao passo que o “pândego Carlos Magno” alcançava também a cultura dos *damnés* goianos.

Outra evidência da manutenção da narrativa da *HRMC*, através da própria manutenção da memória e o esquecimento (ou adição) de determinados elementos está na construção do “Rei Mouro”. A partir da comparação com as *Cavalladas de Franca*, conforme apontou Brandão, é possível argumentar que o “Rei Mouro” de Pirenópolis foi, em seu princípio, uma versão meiapontense de Fierabrás. Além disso, a troca de falas entre os reis permite outra comparação com o monarca apresentado nas obras de Piamonte e Carvalho. Diz o Sultão à Carlos Magno:

“– Um só passo não dêis à frente, sem que primeiro me digas quem és, que lei professas e o que buscais pelas terras da **Turquia**. (...) Eu sou o grande

⁸³ No original: “The *diegetic* paradigm encompasses not only narration but also rules for the commemorative acts performed in society. The selective treatment of the past (which regularly provokes opposition from those who hold different ideas about what deserves to be incorporated in the cultural tradition) is connected to rituals of commemoration, the veneration of places (graveyards, war monuments), and the functioning of institutions (such as museums, national libraries etc.)” (LACHMANN, 2004, p. 170, tradução nossa).

Sultão, Senhor da **Mauritânia**. Senhor de meio sol e de meia lua e de todo o **mar vermelho**.” (BRANDÃO, 1974, p. 88-89, grifo nosso).

Em *HDE*, Carlos Magno avançava sobre o Levante e os territórios dos “turcos”. O almirante Balán era senhor da “maior parte da Turquia” (PIAMONTE, 2020, p. 86), e Fierabrás possuía Alexandria, Babilônia, mar Vermelho e Jerusalém (BRANDÃO, 1974, p. 26). A “Mauritânia”, inexistente na obra de Piamonte, é descrita na *Primeira Parte da História do Imperador Carlos Magno* (CARVALHO, 1805, p. 24) e na *Segunda Parte da História do Imperador Carlos Magno* (CARVALHO, 1805, p. 45). A primeira delas ocorre quando Ferabraz desafia Carlos Magno e os Doze Pares:

– Oh Imperador Carlos Magno! Homem cobarde, e sem valor! manda dous, ou tres, ou quatro dos mais valentes, e melhores dos doze Pares contra mim sómente, que espero vencer a batalha: e venhaõ, ainda que sejaõ Roldaõ, Oliveiros, Tietri, e Urgel de Danoa; que te juro pelos meus Deoses, que não lhe hei de voltar a cara, ainda que sejaõ seis. E adverte, que estou só no campo, e muito longe do meu Exercito, e se isto não fazes, publicarei por todo o Mundo a tua grande cobardia, e dos teus Cavalheiros, e direi que são indignos de se chamarem valeoros. E já que tiveste ousadia, e atrevimento, e valor para commetter toda a Mauritania, e de ganhar Reinos, e Provincias, tem esforço para dar batalha a hum só Cavalheiro (CARVALHO, 1805, p. 23-24).

Esta passagem é semelhante ao desafio de Fierabrás na obra de Piamonte, e à troca de insultos entre o “Rei Cristão” e o “Rei Mouro” nas *Cavalladas*. A segunda citação à Mauritânia ocorre quando Abderraman, filho do Rei de Córdoba, luta contra Galafre, o Rei de Toledo, que havia pedido a intervenção⁸⁴ de Carlos Magno para evitar que toda a “Hespanha”, França, Itália e “Allemania” caíssem em suas mãos (CARVALHO, 1805, p. 21). Abderraman é descrito como o “Senhor de Cordova, de Sevilha e de Alcantara, Senhor de toda a Mauritania (...)”. Galafre se torna importante aliado de Carlos Magno e, após diversos confrontos ao lado dos francos, aceita o batismo (CARVALHO, 1805, p. 147-148). Abderraman, “o triunfador de Africa, e de Hespanha” (CARVALHO, 1805, p. 147) termina seus dias cativo em uma torre sob os comandos do monarca cristão.

É possível argumentar que o “Sultão da Mauritânia” se trata de uma personagem-tipo, um “Rei Mouro” que une diversas outras personagens, ora convertidas, ora mortas, representação da *bricolagem* (ECO, 1989) de diversas narrativas e camadas históricas que, na *HRMC*, são unidas para “representar” um passado que é imaginado como “real”.

⁸⁴ Não seria esta passagem uma influência longínqua dos eventos de 777-778?

Em suma, o “Rei Cristão” é uma figura facilmente identificável nas demais narrativas, cujo nome o une diretamente com o Carlos Magno “histórico”. O “Rei Mouro”, um “anti-Carlos”, remonta a memória cultural do embate entre cristãos e diversos “reis mouros”, que, na narrativa das Cavalhadas, tem por nome apenas um título que permite a conexão com as obras literárias. O vigário e o “onça”, as outras duas personagens claramente definidas, se referem, respectivamente, à presença oficial da Igreja (o que, possivelmente, remonta às primeiras Cavalhadas), e às narrativas de Piamonte e Carvalho. Os cavaleiros, mouros e cristãos, preservam a quantidade (doze) e as vestimentas (vermelho e azul) das Cavalhadas americanas (e outras celebrações similares).

Há, entretanto, um conjunto de personagens emblemáticos para as Cavalhadas de Pirenópolis. Os Mascarados seriam “anti-cavaleiros”, uma espécie de contradição à ordem do espetáculo ou, nas palavras de Brandão, personagens que “representam a representação” (1974, p. 152).

Não há dúvida de que hoje estão intimamente ligados às Cavalhadas. Resta saber se teria sido sempre assim, ou se, em algum tempo, vieram a se incorporar a elas. Eu os vi também na Cavalhada de Bela Vista em 1964. Eram em muito menor número e igualmente menos velozes e barulhentos. Em alguns cronistas a que Theo Brandão fez referências há também registro da presença de mascarados a cavalo, nas Cavalhadas. Não houve uma só pessoa na cidade de Pirenópolis que soubesse explicar a forma e as razões das origens dos mascarados durante os três dias de Cavalhadas (BRANDÃO, 1974, p. 152).

Como vimos anteriormente, há registro da presença de Mascarados na província de Goyaz desde o princípio do século XIX, alguns anos antes da primeira Cavalhada de Meia Ponte. A origem dos Mascarados estaria, segundo alguns autores, ligada à vontade de indivíduos pobres (ou mesmo escravizados) de Pirenópolis de participar das Cavalhadas, em contextos em que a participação como cavaleiros era restrita aos membros mais afortunados da sociedade pirenopolitana (IPHAN, p. 63; BRANDÃO, 1974, p. 154). Trajando máscaras de boi e cores diversas, os Mascarados entram entre as *carreiras*, fazendo “momices” similares às apontadas por Saint-Hilaire.

A presença destas personagens diferencia a tradição de uma memória cultural “medieval” e a aproxima especificamente do contexto próprio do contexto colonial e, especificamente, do processo de inserção dos “*damnés*” pirenopolitanos em uma tradição protagonizada pela elite. Os Mascarados são o principal “sintoma” da assimilação da tradição externa e criação de uma manifestação cultural distinta do *corpus* de celebrações ibérico. Destarte, dentro de um esforço de obtenção de uma

(de várias) conclusões, as Cavalhadas de Pirenópolis podem ser interpretadas não como uma “repetição” dos torneios medievais ou a extensão de celebrações da vitória dos cristãos sobre os mouros da Europa sobre a América, mas uma tradição regional constituída através do somatório de elementos relacionados ao próprio meio e à própria sociedade. Os elementos “medievais” existentes nas Cavalhadas são, desta forma, resquícios da maneira como *uma* Idade Média era (e é) “sonhada” no Brasil.

3.3 Sonhando com uma Idade Média no Brasil

Ao retomarmos o célebre ensaio de Umberto Eco (1989, p. 74-85), é necessário traçarmos paralelos entre a maneira como os homens que promoveram a celebração da (Re)conquista no princípio do século XIX percebiam a Idade Média, e as eventuais transformações da percepção da própria comunidade sobre o que eles estavam celebrando, ao aproximar-se do último quartel do século XX. Através dessa comparação, pode-se iniciar a reflexão (sem ter a pretensão de concluí-la) sobre o impacto deste Medievo sonhado na construção desta tradição, que constituiria então um exemplo das supostas “raízes medievais” do Brasil.

Eco argumenta que existiriam dez formas pelas quais a sociedade “pós-medieval” imaginaria (ou sonharia) o Medievo, num movimento que poderia ser acompanhado desde o Renascimento, por exemplo. Quando se recebe a Idade Média, se idealiza uma espécie de retorno ao passado a ser representado, ainda que dure três tardes em um campo no Brasil Central. Busca-se reconstruí-la, tornar autêntica a dramatização que se denomina *Histórica*.

Mas só se volta ao período medieval remendando-o, nunca reconstruindo-o na sua plenitude e autenticidade (qual?), talvez então toda a idealização da Idade Média (de 1492 até hoje) não represente a idealização **do** medievo, mas a idealização de **um** medievo (ECO, 1989, p. 79, grifo nosso).

Ainda que seus primeiros registros ocorram a partir do século XII-XIII, as primeiras Cavalhadas versam sobre um contexto próprio do período posterior. Afinal, o *outro* (o mouro) já está, em sua maioria, submetido (no caso português, desde meados do século XIII), ou em processo de submissão e assimilação. Celebra-se um passado próximo, porém distante, nomeando o “Rei Cristão” como Carlos Magno ou não.

Serão esses “torneios medievais” peninsulares um dos “ancestrais” das Cavalhadas luso-americanas, cujo formato esportivo preserva-se em principalmente

nas *Cavalcadas setentrionais*. Adotada *a posteriori*, a *História de Carlos Magno* irá influenciar a narrativa apresentada nas dramáticas *Cavalcadas meridionais*. Em Meia Ponte, a *HRMC* (assim como os *Batalhões*) fará então a “ponte” entre ambos os modelos de tradições equestres que, evocando o monarca franco, o prefeito da Bretanha e diversas outras personagens (históricas e/ou fictícias), terão por base um medievo que se pressupõe autêntico, mas que se trata de uma combinação de várias narrativas construídas ao longo de séculos de recepções da longínqua Batalha de Roncevaux para além da Idade Média.

A narrativa que alcança as *Cavalcadas meridionais* corresponderia ao medievo que Eco considerou como “a Idade Média da revisitação irônica”, carregada por uma nostalgia de um passado que não retornará (ECO, 1989, p. 80). Ainda que a obra Piamonte e de Carvalho, também presentes nos cordéis, reproduzam as vitórias e elementos tidos como próprios de Carlos Magno e de seus Pares, serão esparsas as referências diretas à *História de Carlos Magno* na *HRMC*, o suficiente para considerarmos que, enquanto a nostalgia pela querela contra os “mouros” arrefece, a luta entre Carlos Magno e o Sultão da Mauritânia ocorre em uma “Idade Média como lugar bárbaro”, um cenário “à disposição de todo sonho de força bruta e barbárie triunfantes” (ECO, 1989, p. 80).

Poder-se-ia avançar ainda mais, e sugerir que as Cavalcadas são sonhos de uma “Idade Média das identidades nacionais”. Pohl, por exemplo, havia citado que, nas Cavalcadas de Santa Cruz de 1819, os cavaleiros usavam uniforme português, enquanto, entre Carlos Magno e Filipe II, nos *Moros y Cristianos* de Zacatecas, celebra-se também a vitória dos mexicanos diante do invasor francês⁸⁵. Entretanto, não se fala em uma *Histórica Refrega entre Mouros e Portugueses*, ou ainda, *Mouros e Brasileiros*. A designação “cristão”, universalista, faz oposição ao *outro*, enquanto engloba lusitanos e brasileiros, num instante de gênese da identidade do último (PIMENTA, 2006, p. 71-80). Ainda que o período representado possa constituir um “mito de origem” (MEYER, 2001a, p. 158) para as comunidades que adotaram (e transformaram) tais celebrações ao redor dos Impérios ibéricos, para a mesma Meia

⁸⁵ Num caso emblemático, o *morisma* de Bracho (Zacatecas), registrado em 1996 por Max Harris (2000), celebra diversas submissões do “outro” diante dos Cristãos. Carlos Magno e os Doze Pares, soldados cristãos trajados como a infantaria mexicana do século XIX tardio, João da Áustria, Filipe II combatem “mouros”, turcos e Zouaves (simultaneamente franceses e “mouros”) comandados por Argel Özman, Capitão Granados, Fierabras, Almirante Balam, numa recepção das batalhas de Roncevaux (através da obra de Piamonte), Lepanto (1571) e Puebla (1862) (p. 3-17).

Ponte/Pirenópolis do Brasil colonial, imperial e republicano, as Cavalhadas dizem respeito antes à própria comunidade do que à nação brasileira como um todo, conforme elucida Brandão, sobre as festas rurais do Brasil Central:

A festa é um acontecimento social de efeito identificador (...). É através de festas que a sociedade homenageia, honra ou rememora: personagens, símbolos, ou acontecimentos com os quais ela se identifica e pelos quais se identificam os seus membros nos momentos de rotina. Mesmo quando incluem partes ou aspectos comuns a outras festas de outras sociedades (pelo que também se identificam com elas e através delas com um contexto mais amplo de reconhecimento social), as festas de cada sociedade procuram fazer-se através de pelo menos algumas formas e conteúdos simbolicamente exclusivos, logo igualmente contrastivos e identificadores. Os rituais das festas são a forma simplificada e simbolizada de vivência e exposição da própria organização social e dos seus modos de ser. Por isso mesmo tenho encontrado em todas as cidades mais antigas de Goiás uma espécie de “orgulho” difundido, dos velhos às crianças, pela posse e uso dos elementos “tradicionais” e “exclusivos” de suas festas. (...) A sociedade rural parece orgulhar-se de conservar e colocar em exposição uma vez por ano mais do que apenas a sua “cultura tradicional”. É a si própria, seus valores, seus preceitos e sua história que ela revê, rememora e conserva (BRANDÃO, 1974, p. 22).

Ainda que esteja preenchidas de elementos associados ao Medievo, narrativas produzidas no referido período, ou mesmo figuras e passagens medievais, principalmente por referenciais imagéticos associados à *uma* Idade Média, argumento não ser apropriado identificar as Cavalhadas como uma reminiscência da Idade Média no Brasil *per se*, mas de *uma* Idade Média (sonhada) no Brasil, que serve como receptáculo para o que está sendo recordado de fato: a conquista do continente e assimilação forçada do *outro*. Sejam as *Cavalhadas setentrionais, meridionais* ou *centrais*, como a de Pirenópolis, em todos os casos, elas são manifestações culturais que, instrumentalizadas no passado, diziam mais sobre o contexto em que foram adotadas do que sobre o que procurava ser representado. Elas sonham com um Medievo, mas a própria comunidade que a conserva se apropriou dos elementos originários de contextos afastados cronológica e espacialmente e tornou-os parte de *sua* identidade. Ainda que a celebração tenha tido, por propósito, lembrar (a *si* e ao *outro*) a submissão do *outro*, ela foi mantida não por ser uma parte de uma “herança medieval”, mas ter se tornado um elemento que a distingue sua comunidade das demais.

Este processo de alteridade faz parte da forma como a memória imagina o grupo que a cultiva como o distinto do *outro*. A construção de uma lembrança centrada em um passado heróico, e transmitida através de uma narrativa oral ou escrita, é uma das formas pelas quais a sociedade consolida a interpretação de *si* diante do *outro*

(LACHMANN, 2004, p. 170). À primeira vista, as Cavalhadas repetem a interpretação da luta contra o *outro* como um “mito de origem” cujas raízes estão situadas no heróico tempo de Carlos Magno e dos Doze Pares. Esta é a *Histórica* narrativa “lembrada” nas Cavalhadas. Entretanto, apesar da presença de elementos “medievalizados”, o “mito de origem” diz respeito ao processo de conquista do *outro*.

Tal mito não estaria situado em um tempo inalcançável, pois a literatura (e o trabalho do historiador, como no caso de Jarbas Jayme) foi capaz de definir o “tempo de Carlos Magno” como um ponto de partida definido no tempo para servir de base à celebração. As obras de Piamonte e de Carvalho foram capazes de fornecer o repositório de diversas narrativas que foram alimentadas ao longo de, pelo menos, cinco séculos. Fonte de textos outros (como cordéis) e *paratextos* (Congadas, Cheganças e Cavalhadas) (FERREIRA, 2016, p. 47), a “Matéria da França” foi repetida e adaptada, mantendo sempre que possível a “matriz original”⁸⁶.

O “mito de origem” da sociedade colonial (e, conseqüentemente, sua celebração cada vez mais protagonizada pelos “subalternos”) se situa em um passado afastado e significativo, de certa forma, para a sociedade que o idealiza. Conforme o antropólogo Claude Lévi-Strauss:

Um mito sempre se refere a eventos passado, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios”, em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (2008, p. 224).

Em suma, as diversas narrativas que compõe o “paratexto” das Cavalhadas, foram constituídos enquanto recepções do Medievo que versavam sobre o contexto “pós-medieval” – o sucesso cristão na Reconquista Ibérica – e, principalmente, regional – a *Guerra Santa de Conversão* subsequente à Conquista da América. Utilizando-se de uma Idade Média Sonhada, as Cavalhadas celebram a “origem” de uma suposta unificação da sociedade ibérica, enquanto, em nível simbólico, celebram a manutenção da ordem hierárquica que mantém a “lei do vencedor” enquanto o elemento unificador.

⁸⁶ “Não parece ter sido árdua essa tarefa, (...), porque, enquanto novela de cavalaria, a *História do Imperador Carlos Magno* é um conjunto de relatos de tramas simples e, apesar de sua multiplicidade e da extensão dos episódios, estes são facilmente transmissíveis e adaptáveis, como se observa” (FERREIRA, 2016, p. 47).

A preservação dessa celebração (e, por extensão, do mito a ser resgatado pela memória anualmente) ocorre mediante uma série de condições que Gérard Bouchard (2017) elencou⁸⁷. Dentre os diversos fatores elencados pelo historiador, a “relevância”

[s]e refere à capacidade do mito de se conectar com as ansiedades e urgências sentidas por uma comunidade em dado momento, o suficiente para a mensagem se tornar imediatamente significativa aos indivíduos ao providenciar respostas para questões incômodas. O conteúdo da mensagem deve ir de acordo com as necessidades e expectativas da população, isto é, a mensagem e a *práxis* precisam estar alinhadas⁸⁸.

Nesse sentido, não somente a preservação da tradição entre a elite colonial como a subsequente modificação desta (ou “aclimatação”) ao contexto de Meia Ponte/Pirenópolis e, principalmente, a manutenção da tradição ao longo dos séculos XX e XXI corroboram o argumento de que a comunidade preserva a tradição enquanto ela ainda for relevante. O mito de universalidade mediante a assimilação do *outro* permanece.

Aproximamo-nos do fim de nossa jornada. Brandão descreve as Cavalhadas de Pirenópolis como exuberantes, das quais a comunidade teria muito capricho pelas fantasias, pelo rigor dos movimentos, a seriedade do ritual e da festa em si. Transparece o “orgulho local” dos pirenopolitanos em conservar a *sua* tradição. Não é o primeiro exemplo deste fenômeno, como vimos anteriormente com os *Moros y Cristianos* de Huamantanga. O conceito de “patrimônio”⁸⁹, que poderia ser abordado, diz respeito ao que pirenopolitanos buscam preservar quando mantêm vivas suas tradições.

Saliento também neste tópico o protagonismo da comunidade na manutenção das Cavalhadas. Brandão argumenta que, dentre as manifestações do Brasil Central,

⁸⁷ O historiador e sociólogo elenca dezesseis fatores pelos quais determinados mitos são capazes de persistirem: definição coerente de sujeito e território, fundação arquetípica e cognitiva, consistência, base empírica, polissemia, polivalência, escolha e invenção de inimigos, adaptabilidade, compatibilidade, relevância, “piggybacking”, natureza do mensageiro, símbolos (ou identidade), combinação simbólica, reforço e poder de sanção (p. 93-105).

⁸⁸ No original: “[t]his refers to a myth’s capacity to connect with the anxieties and urgencies felt by a community at a given moment, so that the message becomes immediately meaningful to individuals by providing answers to nagging questions. The content of the message must match the needs and expectations of a population; that is, the message and the praxis need to line up” (p. 98, tradução nossa).

⁸⁹ O termo “patrimônio” está intimamente conectado à memória, ao passo que a preservação destes patrimônios, quando celebrações, modos de fazer e outros bens de natureza imaterial, está relacionada diretamente à preservação de tradições e identidades de diferentes coletividades. “Patrimônio aqui se refere ao legado social, comum, que é depositário de memórias e identidades coletivas (...). o patrimônio cultural brasileiro passou a constituir-se, do ponto de vista legal, dos bens de natureza material e imaterial, concernentes à identidade e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (CERQUEIRA, 2005, p. 92-93).

as Cavalhadas são uma celebração que define o papel de seus participantes de acordo com a posição social destes (1974, p. 150). Assim, enquanto os cavaleiros são de classe elevada, os Mascarados não são, necessariamente, da elite. “Todo o cenário é dominado por esta relação” (p. 155). As Cavalhadas levam adiante uma série de mitos que, apesar de adaptados, seguem o mesmo modelo: a sociedade é dividida de forma dicotômica, unida apenas pela “lei do vencedor”. Assim como no século XIX, os *damnés* pirenopolitanos são levados a cultuar este mito. A ordem que colocou “ao acaso” os descendentes das principais famílias do *arraial* de Meia Ponte nas posições de destaque e os bisnetos de escravizados, indígenas (*damnés*) na condição de “coadjuvantes” é celebrada.

Entretanto, nos anos 1970, percebia-se a gradual modificação da ordem, representada pelas “transgressões” dos “anti-Cavaleiros”. Os Mascarados, cuja origem perdeu-se no tempo, tornaram-se as principais figuras das Cavalhadas. Os Reis e os cavaleiros, solenes e metódicos, carregam a lembrança da hierarquia. Os Mascarados, espontâneos (apesar de submetidos), relembram a subversão inerente do processo gradual de rompimento das amarras coloniais.

Por fim, é necessário retomarmos as possíveis motivações que levaram Brandão a realizar este estudo. O especialista cita ainda que sua abordagem da natureza simbólica das Cavalhadas, por exemplo, “é introdutória, incompleta e imprecisa, se comparada com investigações feitas pela Antropologia Social junto a sociedades primitivas” (1974, p. 117). Sendo assim, um estudo renovado das Cavalhadas se faz necessário, para também superar o olhar positivista dos séculos anteriores, que compreendiam as manifestações culturais de sociedades afastadas da metrópole como inferiores, arcaicas ou primitivas.

Conclusão

Em três dias, a pequena cidade de Pirenópolis “revive”, desde 1826, a memória de um conflito que, superficialmente, não lhes diz respeito. Afinal, Carlos Magno apenas atravessou os Pireneus pessoalmente na malfadada Campanha Espanhola de 777-778, quando seu empenho de estabelecer uma extensão da França sobre a *Marca Superior* do Emirado Omíada de Córdoba foi frustrada pela guerra contra os saxões. A derrota da retaguarda no desfiladeiro de Roncevaux e a morte de nobres do palácio (paladinos) seria esquecida. Einhard lembra de nomear apenas três dos infelizes soldados em seu *Magnum opus*, e por aproximadamente três séculos a memória da queda de Hruodlandus contra os bascos desapareceu.

A partir desse momento, o *outro* começa a ser continuamente adaptado. Os inimigos de Carlos Magno tornam-se, conseqüentemente, os inimigos da Cristandade. E quem eram os inimigos do *populus christianum* quando Tuoldus compõe sua *Chanson de Roland*? Os “pagãos”, “sarracenos”, “mouros” e “turcos” que insistiam em acreditar em “Mafoma”. A guerra contra o “infiel” retoma Carlos Magno e o coloca entre os cruzados. Não tinha sido ele quem recebeu as chaves do Santo Sepulcro? A possibilidade de o “infiel” Harun al-Rashid ter enviado presentes (reliquias sagradas direto de Jerusalém) ao *Imperator et Augustus* parecia remota. A explicação mais provável deveria ter sido através de uma “Cruzada antes das Cruzadas”.

A *Hispania* torna-se uma alternativa preferível à Terra Santa e, gradualmente, o cenário perfeito para as *sequels*, *prequels* e *spin-offs* da morte do paladino Roland. Os cristãos avançavam ao sul, conquistando os escombros da herdade de Abd al-Rahman até que o minúsculo Emirado Násrida de Granada capitulasse diante de Castela e Aragão. É o século XVI, e o *juego de cañas* já era jogado há mais tempo em Castela. Enquanto Piamonte, o *converso*, traduz Jehan Bagnyon, castelhanos, aragoneses e portugueses celebram a derrota do *outro* – talvez diante do *outro*.

Mas quem é o *outro* no século XVI? “Mouros”, “mouriscos”, “mudéjares”, “cristãos-novos”, “conversos”, “turcos”, “pretos”, “pretos-da-terra”. A expansão força os ibéricos a perceber a grande verdade: o *outro* está por toda parte; a Europa não é o centro do mundo.

Será? Sob a cruz (e a espada), a “cabeça” conquista seus “membros”. Padres jesuítas, conquistadores, colonos, varíola. A América é anexada e, *in nomine dei*, seus

habitantes devem ser “espanholizados” ou “aportuguesados”, com ou sem a égide da escravidão. A rebeldia do pensamento metropolitano é acreditar em um mito de origem de tal sociedade colonial, unida ao redor de um elemento: a “lei do vencedor”.

Do século XVI em diante, da *Nueva España* às Filipinas, os modelos de celebrações da (Re)conquista são importados da península ibérica pelos ibéricos em mundos diferentes. Seus habitantes, os “vencidos”, são parte dos espetáculos. Afinal, as elites coloniais eram minoria, assim como as elites modernas também o são. Quem seriam os pajens? Quem conduziria os barcos artificiais enquanto os fidalgos tentam reinventar nas colônias suas celebrações?

No final do terceiro capítulo, identificamos os Mascarados de Pirenópolis como uma espécie de “símbolo” da verdadeira tomada da celebração do monopólio da elite pelos *damnés* da cidade. De certa forma, tal subversão não se trata de um fenômeno isolado. A elite colonial não percebia, em Goyaz, *Nueva España* ou em Cebú que os “subalternos”, os homens de tez mais escura ou de traços mais *mouriscos*, conquistavam as tradições dos próprios conquistadores. Chichimecas, Lapu-Lapu, Mascarados. “Avatares” de sociedades distintas que, se não é apropriado chamá-los de resistentes, demonstram, com a modificação de suas tradições, a procura incansável por romper definitivamente as amarras coloniais.

Talvez seja por isso que os pirenopolitanos sintam tanto orgulho das Cavalhadas e, principalmente, dos Mascarados. Os “anti-Cavaleiros” inidentificáveis estão mais próximos da maior parte da população do que os eventuais “mercadores ou filhos uns dos outros”. Estes também se identificam com os cavaleiros “do passado”, os quais buscam celebrar a memória de um tempo longínquo, onde ser “filho de algo” definia a posse sobre outro ser humano.

Concluo essa monografia apontando para eventuais possibilidades de pesquisa futura. Haja vista a definição do meu recorte e objeto de pesquisa à, unicamente, o registro de Carlos Rodrigues Brandão das Cavalhadas de 1973, creio ser fundamental a expansão para o meio século posterior, dotado de profundas modificações. Não obstante o estudo de outros autores a respeito, faço um destaque para a importância de dois aspectos no estudo das Cavalhadas.

O primeiro deles diz respeito à fundamental importância dos estudos decoloniais e, paralelamente, dos estudos medievais (principalmente ligados à recepção do Medieval). Como apontei em diversas partes deste trabalho, é necessária

a solução da problemática que une as tradições do Brasil (e de todos os territórios outrora invadidos, pilhados e anexados pelos europeus) às tradições europeias, invisibilizando (ou diminuindo) as contribuições dos povos não-europeus e mantendo a história do continente como uma extensão “natural” da história europeia. Além disso, o estudo de recepções do medieval, principalmente aquelas produzidas em locais que não viveram o referido período, se faz crucial no contexto em que vivemos, seja para desconstruir o “lixo tóxico” legado à Idade Média pelos nacionalismo e discursos xenofóbicos dos últimos dois séculos, mas também para fazer com que, mesmo através de acadêmicos, a ideia de um “Brasil Medieval” seja mantida em definitivo no campo dos mitos historiográficos que um dia foram parte das concepções das Ciências Humanas neste lado do Atlântico.

É necessário desde já desconstruir os mitos que preservam a ordem imperial ainda nos dias de hoje. Se não for possível transformar as memórias da violência que ganharam o nome de “Conquista”, que possamos ao menos demonstrar, através de novas abordagens, aqueles que, apesar de não contarem com o apoio da “lei do vencedor”, permaneceram com sua “firme e valiosa” resistência.

Referências

CAROLINGIAN CHRONICLES: Royal Frankish annals and Nithard's Histories. Traduzido por Bernhard Walter Scholz e Barbara Rogers. The University of Michigan Press. 1972.

INTER CAETERA. Disponível em:

<<https://www.papalencyclicals.net/alex06/alex06inter.htm>>. Acesso em 2 de março de 2021.

Joannes Turpini Historia de Vita Caroli Magni et Rolandi. Traduzido para o inglês por Thomas Rodd. In: **Mediæval Tales**. 2. Ed. London: George Routledge and Sons. 1886.

AILES, Marienne. Chivalry and conversion: The Chivalrous Saracen in the old French epics Fierabras and Otinel. **Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean**, vol. 9, n. 1, p. 1-21, 1996, DOI: 10.1080/09503119608577025.

ALFONSO X (1256). **Las siete partidas**. Edição digital: epublibre (EPL). 2017.

AMALVI, C. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Tradução de José Carlos Estêvão. Bauru: EDUSC, 2002.

ANGOLD, Michael. **Bizâncio: A Ponte da Antiguidade para a Idade Média**. Tradução de Alda Porto dos Santos. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

ASSMANN, Jan. Memory and Cultural Identity. Traduzido para o inglês por John Czaplicka. **New German Critique**, n. 65, p. 125-133, mar-june. 1995.

AVALOS, Hector. Pope Alexander vi, Slavery and Voluntary Subjection: 'Ineffabilis et Summi Patris' in Context. **The Journal of Ecclesiastical History**, n. 65, p. 738-760, 2014.

BAILEY, Matthew e GILES, Ryan D. (ed). **Charlemagne and his legend in Early Spanish literature and historiography**. Cambridge: D. S. Brewer. 2016.

BELLAMY, James A. Arabic Names in the Chanson de Roland: Saracen Gods, Frankish Swords, Roland's Horse, and the Olifant. **Journal of the American Oriental Society**. v. 107, n. 2, p. 267-277, apr-june. 1987.

BIRRO, Renan Marques. A Idade Média Brasileira? Colonialismos e medievalismos historiográficos (c. 1900-1940). **Antíteses**, Londrina, v. 13, n. 26, p. 36-67, jul-dez. 2020.

BOSWORTH, C.E. et al. **The Encyclopaedia of Islam**. Volume IX (SAN-SZE). Leiden: Koninklijke Brill. 1997.

- BOUCHARD, Gérard. **Social Myths and Collective Imaginaries**. Traduzido para o inglês por Howard Scott. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- BRANDÃO, Carlos R. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representação de Cristãos e Mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.
- BRIONES-CARSICRUZ, Nikki. Contemporary portrayals of the “Moro” in folk dramatizations in Spain, Central America, and the Philippines. **Philippines Humanities Review**. University of the Philippines College of Arts and Letters. v. 11, n. 1-2. 2010.
- CÁCERES VALDERRAMA, Milena. **El emperador Carlomagno y los doce pares de Francia**: La fiesta de moros y cristianos em los Andes del Perú. Lima: Instituto Riva-Agüre, 2018.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel. De la *Chronica Turpini* a la *Historia de Emperador Carlomagno y los Doze Pares de Francia*. In: FIDALGO, Elvira (ed.). **Formas narrativas breves en la Edad Media**: actas del IV Congreso: Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004. Universidade de Santiago de Compostela. 2005. p. 181-208.
- CAJAVILCA NAVARRO, Luis. Ceremonias y teatro medieval en el Perú contemporáneo. **Investigaciones Sociales**, v. 18, n. 33, p. 155-166, 2014.
- CARVALHO, Jerônimo Moreira de. **Primeira parte da Historia do Imperador Carlos Magno, e dos doze pares de França**. Lisboa. 1863.
- _____. **Segunda parte da Historia do Imperador Carlos Magno, e dos doze pares de França**. Lisboa. 1863.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10 ed. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S.A. 2011.
- CAXTON, William. Lyf of the noble and Chrysten prynce, Charles the Grete. In: HERRTAGE, Sidney J. H. (ed). **The English Charlemagne Romances parts III and IV**. London: Oxford University Press. Disponível em: <<https://quod.lib.umich.edu/c/cme/CharlesG?rgn=main;view=fulltext>>. Acesso em 9 de jun. de 2021.
- CERQUEIRA, Fábio Vergara. Patrimônio Cultural, Escola, Cidadania e Desenvolvimento Sustentável. **Diálogos**, v. 9, n. 1, p. 91-109, 2005.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2008.

CHECA, Francisco e FERNÁNDEZ SOTO, Concha. "Moros y cristianos" en Andalucía oriental. Textos y fiestas. **Nueva Revista de Filología Hispánica**, El Colegio de Mexico, t. 46, n. 2, p. 265-308, 1998.

COLLINS, Roger. **Charlemagne**. London: Macmilland Press Ltd. 1998.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**: campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Laemmert C., 1905.

CURADO, João G. T. Viagem aos 200 Anos dos Relatos de Viajantes Europeus sobre Meia Ponte/GO. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**. v.7, n.1, p. 37-57, jan-abr. 2018.

_____. Religiosidades, saberes e fazeres no Engenho de São Joaquim (Meia Ponte – Goiás). In: *Anais do Simpósio Nacional de Estudos da Religião da UEG*, v. 1. Goiás: UEG, 2019.

CUSHNER, Nicolás. Las Fiestas de "Moros y Cristianos" em las Islas Filipinas. **Revista de Historia de América**. Pan American Institute of Geography and History. n. 52, p. 518-520, dic-1961.

DASS, Nirmal (ed.). **The Deeds of the Franks and the Other Jerusalem-Bound Pilgrims**. The Earliest Chronicle of the First Crusades. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2011.

DUMAS, Alexandra Gouvêa. **Mouros e cristãos – caminhos, cenas, crenças e criações**: análise dos espetáculos de tradição carolíngia "Auto de Floripes" (Príncipe, São Tomé e Príncipe, África) e "Luta de Mouros e Cristãos" (Prado, Bahia, Brasil). Orientadores: Armindo Jorge de Carvalho Bião; Idelette Muzart-Fonseca dos Santos. Tese (Doutorado). Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia; École Doctorale de Lettres, Langues, Spectacles, Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Salvador; Nanterre, 2011. 392 f.

ECO, Umberto. Dez Modos de Sonhar a Idade Média. In: **Sobre Espelhos e Outros Ensaios**. Tradução de Beatriz Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1989. p. 74-85.

EINHARD. **The Life of Charlemagne**. Tradução de Samuel Epes Turner. 6.ed. The University of Michigan Press. 1999.

_____. **VITA KAROLI MAGNI**. Editio Quinta. Impensis Bibliopolli Hahniani: Hannoverae et Lipsiae. 1905.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Traduzido para o inglês por Constance Farrington. New York: Grove Press. 1963.

- FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. Tradução de Luciano Machado. São Paulo: Estação Liberdade. 2004.
- FAZENDA, José Vieira. A Barca “Especuladora”. 2 de jun. de 1907. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**: Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro (28/04/1847-19/02/1917), t. 93, v. 147, p. 135, 1923.
- FERREIRA, Rodrigo de Souza. Origens da congada: controvérsias e convergências. **Unimontes Científica**. Montes Claros, v. 7, n.2., p.101-111, jul-dez. 2005.
- FERREIRA, Jerusa Pires. **Cavalaria em Cordel**: o Passo das Águas Mortas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.
- FERREIRO, Alberto. The siege of Barbastro 1064-65: a reassessment. **Journal of Medieval History**. North-Holland: Elsevier Science Publishers B.V., v. 9, p. 129-144, 1983.
- FLETCHER, R. A. **Saint James’s Catapult**: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela. Oxford: The Oxford University Press. 1984.
- FLORI, Jean. **Guerra Santa**: formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Tradução de Ivone Benedetti. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- FRANCO JR., Hilário. Raízes Medievais do Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n.78, pp. 80-104. jul-ago 2008.
- GABRIELE, Matthew. **An Empire of Memory**: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade. New York: Oxford University Press. 2011.
- GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, Luis. Christian Expansion in Medieval Iberia: *Reconquista* or Crusade? In: BOAS, Adrian J. (ed). **The Crusader World**. New York: Routledge, 2016.
- GARCÍA-VERDUGO, Marisa. La tradición teatral popular en la América Colonial: Moros y cristianos en Chiquimula, Huamantanga-Canta y Chimayó. **Tejuelo**, n.3, p. 89-101, 2008.
- GILES, Ryan D. Converting the Saracen: The *Historia del emperador Carlomagno* and the Christianization of Granada. In: BAILEY, Matthew e _____, _____. (ed). **Charlemagne and his legend in Early Spanish literature and historiography**. Cambridge: D. S. Brewer. 2016. p. 123-148.
- GONÇALVES, José Artur Teixeira. Cavalhadas na América portuguesa: morfologia da festa. In: KANTOR, Íris e JANCSÓ, István (org). **Festa**: Cultura & Sociabilidade na

América Portuguesa, vol. II. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, Imprensa Oficial, 2001. p. 951-965.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Miguel-Angel. **La Fiesta de Moros y Cristianos: Evolución** (siglos XIX y XX). [Alicante]: Gráficas Belmonte, 1997.

_____, _____. Fiestas de Moros y Cristianos de Alicante em 1599. In: HINOJOSA MONTALVO, José e PRADELLS NADAL, Jesús (ed). **1490 en el umbral de la Modernidad: El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI**, v. II, [Valência]: Generalitat Valenciana, 1994.

GREGORY, Timothy E. **A History of Byzantium**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Periferia**, v. 1, n. 2, dez. 2009.

HAYDOCK, Nickolas. **Movie medievalism: the imaginary Middle Ages**. Jefferson: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2008.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Traduzido por De Paulo Editora. Rio de Janeiro: DP&A. 2006.

HARRIS, MAX. **Aztecs, Moors and Christians: Festivals of Reconquest in Mexico and Spain**. Austin: University of Texas Press. 2000.

HARVEY, Leonard P. **Muslims in Spain: 1500 to 1614**. Chicago: The University of Chicago Press. 2006.

HEER, Friedrich. **Charlemagne and his World**. New York: Macmillan Publishing co. Inc., 1975.

IPHAN. **Dossiê IPHAN: Festa do Divino Espírito Santo – Pirenópolis, GO**. Disponível em: <

http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_festa_%20do_divino_pirenopolis.pdf>. Acesso em 13 de jun. de 2021.

JANIN, Hunt e CARLSON, Ursula. **Mercenaries in Medieval and Renaissance Europe**. Jefferson: McFarland & Company, Inc., Publishers: 2013.

KENNEDY, Hugh. **Muslim Span and Portugal: A Political History of al-Andalus**. New York: Routledge, 1996.

LACHMANN, Renate. Cultural memory and the role of literature. **European Review**, v. 12, n. 2, p. 165-178, 2004.

LEONARD, Irving A. **Los Libros del Conquistador**. México: Fondo de Cultura Económica. 1996.

_____, _____. Spanish Ship-Board Reading in the Sixteenth Century. **Hispania**. American Association of Teachers of Spanish and Portuguese. v. 32, n. 1, p. 53-58, feb. 1949.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Traduzido por Beatriz Perrone-Moisés. [S. l.]: Cosac Naify, 2008.

LEWIS, David Levering. **O Islã e a formação da Europa**: de 570 a 1215. São Paulo: Amariyls, 2010.

MACEDO, José R. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA**. n.2, 2008.

_____ (org.). A Idade Média Portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações. Porto Alegre: Vidrúguas, 2011.

_____ e ESPIG, Márcia J. De Roncesvales ao Contestado: ressignificações da memória carolíngia na Península Ibérica e no Brasil. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. 25, n.1, p. 135-159, jun-1999.

MENDES, José Manuel de Oliveira. As Cidades em Festas: Identidades performativas e o jogo das tradições. In: PINHEIRO, Magda, BAPTISTA, Luís V. e VAZ, Maria João (org.). **Cidade e Metrópole**: centralidades e marginalidades. 2001. p. 195-211.

MENEZES, M. A. DE. Goyaz urbano na primeira metade do século XIX: imagens dos viajantes. **OPIS**, v. 18, n. 2, 19 nov. 2018.

MEYER, Marlyse. Caminhos do Imaginário no Brasil. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. A propósito de Cavalhadas. In: KANTOR, Íris e JANCSÓ, István (org). **Festa**: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa, vol. I. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, Imprensa Oficial, 2001. p. 227-245.

MANZANA MORENO, Eduardo. **Conquistadores, Emires y Califas**: Los Omeyas y la formación de Al-Andalus. Barcelona: Crítica, 2006.

MIGNOLO, Walter. On subalterns and Other agencies. **Postcolonial Studies**. v. 8, n. 4, p. 381-407, 2005.

NASCIMENTO, Fernanda. Estudos culturais e estudos descoloniais: diálogos e rupturas na construção de uma pesquisa de recepção. **Novos Olhares**, v. 7, n. 1, p. 80-87, 2006.

NORA, Pierre. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. **Representations**, n. 26, p. 7-24, mar-june 1989.

PELOSO, Silvano. **Medieval no sertão**: tradição medieval europeia e arquétipos da literatura popular no Nordeste do Brasil [recurso eletrônico] Natal: EDUFRN, 2019.

PIAMONTE, Nicolás de. Historia de Carlo Magno y los Doce Pares de Francia. Texto preparado por Enrique Suárez Figaredo. **Lemir**, n. 24, 2020.

PINTO, Manuel et. Al. Bugiada e Mouriscada de Sobrado: a festa como patrimônio. In: MENEZES, Marluci, RODRIGUES, José Delgado e COSTA, Dória (ed). **Congresso Ibero-americano Património, suas matérias e Imatérias**. Lisboa: LNEC/ISCTE-IUL, 2016. p. 1-12. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/56775>>. Acesso em 10 de jun. 2021.

REIS, José Carlos. Anos 1960: Caio Prado Jr. e "A Revolução Brasileira". **Revista Brasileira de História** [online]. v. 19, n. 37, p. 245-277, 1999. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-01881999000100012>>. Acesso em 12 de jun. 2021.

REUTER, Timothy. **Germany in the Early Middle Ages**: c. 800-1056. New York: Routledge, 2013.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. The gold cycle, c. 1690-1750. In: BETHELL, Leslie (org.). **Colonial Brazil**. Cambridge: The Cambridge University Press. 1987. p. 190-243.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. Traduzido por Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ás nascentes do Rio S. Francisco e pela provincia de Goyaz**. Tomo segundo. Tradução de Clado Ribeiro de Lessa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves e ARAUJO, Vinicius Cesar Dreger de. Frederico I *Barbarossa* ou do Imperador que retornará: a recepção do Medieval em terras germânicas no longo século XIX. **Revista Signum**, v. 15, n.1, p. 109-135, 2014.

SILVA, Lawrenberg Advincula da. Cavahada de Poconé-MT: tradição medieval, folkcomunicação e espetáculo. **Revista Comunicação, Cultura e Sociedade**, v. 2, n. 2, p. 1-15, jun-dez, 2014. Disponível em:

<<https://doi.org/10.30681/rccs.v1i02.782>>. Acesso em 12 de jun. 2021.

SOUZA, Marcos A. T. Uma outra escravidão: paisagem social no Engenho de São Joaquim, Goiás. **Vestígios**. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, v.1. n.1, p. 61-92, jan-jun. 2007.

SOYER, François. The Expulsion of the Muslims from Portugal (1496–1497), **Al-Masaq**: Journal of the Medieval Mediterranean, v. 20, n. 2, p. 215-234, 2008.

- TEIXEIRA, Evilázio F. B. A devoção do Espírito Santo na cultura luso-açoriana. **Navegações**, v. 6, n. 2, p. 237-243, jul-dez. 2013.
- TUROLDUS. **The Song of Roland**. Traduzido por Jessie Crosland. Cambridge: In parentheses Publications. 1999.
- VASCONCELOS, Eduardo A. Os registros linguísticos dos viajantes naturalistas Emmanuel Pohl (1782-1834) e Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853). **LIAMES**. Campinas, n.17, v. 1, p. 177-196, jan.-jun. 2017.
- VICTORIO, Juan. **El Cantar de Mio Cid**: Estudio y edición crítica. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2012.
- WILSON, Derek A. Charlemagne: The great adventure. New York: Vintage Books. 2005.
- YOUNG, Karl. The Speculum Majus of Vincent of Beauvais. **The Yale University Library Gazette**, v. 5, n. 1, p. 1-13, July 1930.