

REFREGAS ENTRE CRISTÃOS E MOUROS: UNIVERSALISMO RELIGIOSO, TRADIÇÃO E FESTIVIDADE NA AMÉRICA LATINA

Carlos Eduardo Santos Maia ¹

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, objetiva-se analisar alguns ideários que nortearam a implantação das representações de “refregas entre cristãos e mouros” no Novo Mundo (Cavalhadas, danza de moros y cristianos e marujadas - cheganças). Considera-se, mais especificamente, como estas representações divulgaram a fé cristã, ou melhor, o doutrinário Católico entre os “nativos”; servindo, com isto, para inculcar-lhes determinada tradição religiosa. Assim, toma-se como norte a discussão das razões das “tradições ibéricas” celebrantes do herói medieval terem se prestado para suplantarem as culturas “exóticas ameríndias”, tradições estas em que se utilizava de toda uma simbologia para atenuar os efeitos da colonização, metamorfoseando sua “dura realidade” em “utopia festiva”. A trilha para este norte inicia na análise do discurso universalista da Igreja, o qual, no Novo Continente, aliou-se à reprodução dos ideais cruzadísticos e de Reconquista, distinguindo, nas festividades, o cristão, o homem bom, o triunfador dalém mar; dos hereges, os maus, os “invasores” e os perdedores. A seguir, retoma-se o conceito de tradição a fim de interpretar os significados religioso, étnico-social e lúdico das refregas. Por último, procura-se esclarecer como tais festividades, além de ampliarem o território da “fé cristã” e subjugarem culturas, também originaram modos de sociabilidade em diferentes lugares do Novo Mundo.

1. UNIVERSALISMO RELIGIOSO

As religiões, na Utopia, variam não unicamente de uma província para outra, mas ainda dentro dos muros de cada cidade; estes adoram o sol, aqueles divinizam a lua ou outro qualquer planeta. Alguns veneram como Deus supremo um homem cuja glória e virtude brilharam outrora de um vivo brilho.

(...)

Entretanto, quando aprenderam conosco o nome do Cristo, sua doutrina, sua vida, seus milagres, a admirável constância de tantos mártires, cujo sangue voluntariamente vertido submeteu à lei do Evangelho a maioria das nações da terra, não podeis imaginar com que afetuosa inclinação ouviram esta revelação. Talvez que Deus

agisse secretamente em suas almas; talvez o cristianismo lhes pareceu em todos os pontos conforme à seita que entre eles goza de maior prestígio (Thomas Morus, *Utopia*)

O antropólogo Darcy Ribeiro afirmou, antanho, que o Novo Continente “existiu desde sempre sob o signo da utopia”, sendo confundido com o próprio Éden, ou o Paraíso Terrestre, como escrevera Colombo; o que, à época do achamento, “preocupou mais aos eruditos europeus” do que a própria comprovação da esfericidade da Terra (Ribeiro, 1986, p. 65-6). Gruzinski, do mesmo modo, ressalta que, aos olhos dos europeus quinhentistas, a América era paradisíaca, e comenta: “uma vegetação exuberante, águas límpidas, aves raras, produtos cobiçados – aloés – canela – criaturas nuas, bonitas e acolhedoras” (1999, p. 14). No Brasil, a nossa própria “certidão de nascimento” como “Veracruzenses” autentica tal pensamento, relatando, por tabela, a inocência dos nativos que habitavam neste paraíso:

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beijo de baixo furado e metido nele um osso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita a modo de roque de xadrez. E trazem-no ali encaixado de sorte que não os magoa, nem lhes põe estorvo no falar, nem no comer e beber.

Enquanto assistimos à missa e ao sermão, estaria na praia outra tanta gente, pouco mais ou menos, como a de ontem, com seus arcos e setas, e andava folgando. E olhando-nos, sentaram. E depois de acabada a missa, quando nós sentados atendíamos a pregação, levantaram-se muitos deles e tangeram corno ou buzina e começaram a saltar e dançar um pedaço. E alguns deles se metiam em almadias - duas ou três que lá tinham - as quais não são feitas como as que eu vi; apenas são três traves, atadas juntas. E ali se metiam quatro ou cinco, ou esses que queriam, não se afastando quase nada da terra, só até onde podiam tomar pé (Caminha, 2004).

Porém, a estas primeiras impressões paradisíacas, idílicas e celestiais, sucederam-se outras nefastas que, conforme observa Gruzinski (1999), trouxeram o inferno às

¹ Prof. Adjunto no IESA/UFG – carlmaia@uol.com.br

civilizações indígenas. Os “moralistas” europeus, da admiração com a pureza dos nativos, passam a vê-los como criaturas imersas “no pecado da nudez e da falta de vergonha, da luxúria e da antropofagia, do incesto, da feitiçaria, da sodomia e da lesbiania. Seriam criaturas do diabo. Homúnculos” (Ribeiro, 1986, p. 66). Para livrá-los dessa vida de pecados e do inferno a que estavam condenados, os colonizadores vestem o manto de salvadores, cristãos, povos “verdadeiramente civilizados”. El Rei ordenava a conquista, o Papa tratava de abençoá-la, legitimando a expansão territorial da Igreja católica.

Segundo Mahn-lot (1990, p. 18-20), baseada em R. Romano, três fatores favoreceram a conquista na América Espanhola; são eles:

- ✓ os “traumas biológicos” (em função das doenças que os invasores trouxeram) e “mentais” (algumas civilizações, como os astecas e incas, apreenderam inicialmente os “brancos” como mensageiros de divindades, o que não tardou a ser desmistificado de modo violento);
- ✓ a superioridade das armas (já que os espanhóis contavam com “espadas, lanças, balestras, arcabuzes e cavalos²”, e os nativos, por outro lado, não dispunham montaria e combatiam com “flechas e frondas”);
- ✓ as “cumplicidades indígenas com o invasor” (sobre este aspecto, a autora atenta para o fato de que “Cortés não teria conseguido reconquistar o México sem seus aliados tlaxcaltecas (...) No Peru, apenas as tribos dos Cañaris permitiram a Pizarro enfrentar a grande rebelião de Manco Capac”).

Afora a anexação temporal do Novo Continente aos Reinos Ibéricos, tivemos ainda, como mencionamos, sua incorporação ao território a ser “evangelizado” pela Igreja Católica. Neste sentido, cabe destacar o caráter universalista assumido pelo discurso da Igreja, respaldado em crenças como a da existência das pegadas de São Tomé (Hoornaert, 1992), que incluía o Novo Mundo nos desígnios de Cristo (ou melhor, da doutrina católica), visto que era terra onde, por exemplo, peregrinara aquele apóstolo:

Têm alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores e contam a história de diversas maneiras. Também lhes ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau, ao bom chamavam Çumé, que deve ser o apóstolo S. Tomé, e êste dizem que lhes fazia boas obras mas não se lembram em particular de nada. Em alguma partes

² A autora adverte que os cavalos “tinham sobretudo um efeito psicológico, pois o quadrúpede era desconhecido no Novo Mundo; seu número porém era ínfimo” (Mahn-Lot, 1990, p. 18). A expedição

se acham pégadas de homens impressas em pedra, maxime em São Vicente, onde no cabo de uma praia, em uma peneda mui rija, em que bate continuamente o mar, estão muitas pegadas como de duas pessoas diferentes (...) Estas é possível que fossem dêste Santo Apóstolo e algum seu discípulo. O outro homem chamavam de *Maira*, que dizem que lhes fazia mal e era contrário de *Çumé*, e por esta causa os que estão de guerra com os Portugueses, lhes chamam Maíra (Anchieta, 1933, p. 332).

Neste ponto, cabem os seguintes parênteses: apesar da pretensão universal, o descobrimento e a violação da América pelo doutrinário Katholikós (universal) põem e evidência o seu vigor na formação de *uma certa identidade*, implantando no Novo Mundo valores, representações, comportamentos profundamente arraigados à “civilização ocidental”, ou seja, à civilização européia de origem latina (Quesada in Duby, 1989). Desse modo, se os grandes descobrimentos tornaram a igreja verdadeiramente “católica”, demonstraram também sua ligação com as estruturas política e ideológica da orbe latina, de cuja sorte é devedora. Paralelamente, como comenta Quesada, a latinidade garantiu através da catolicidade “a sua sobrevivência, assim como tornou universais numerosos traços e valores da sua civilização, a tal ponto que, na medida em que a Igreja Romana continue a ser verdadeiramente universal, a latinidade viverá dentro dela e com ela” (Quesada in Duby, 1989, p. 120).

O discurso universalista serviu de base para que conquistadores e missionários subjugassem os “cultos locais tradicionais”, utilizando “o método da ‘tábula rasa’”, promovendo não só o desaparecimento das “religiões tradicionais”, mas também “a ruína das culturas e das sociedades”. Impelidos a converterem-se ao cristianismo, os subjugados, quando não foram massacrados, tiveram de adotar os hábitos, o modo de produção e os sistemas simbólicos ocidentais (Comby, 1994). Por isso, para Hoornaert,

o indígena nunca foi “fronteira”, nunca se respeitou a sua irredutível alteridade, pois o catolicismo que se “ampliou” ou se “dilatou” (a terminologia, “propagar”, “propagação”, é só do século XVII) era inconsciente das suas fronteiras e só considerava o outro como marginal, nunca como “outro” no sentido pleno desta palavra. Daí, o zelo quase fanático dos missionários em extirpar qualquer vestígio do que era interpretado como idolatria, barbárie, aberração da “verdadeira fé”. (Hoornaert, 1992, p. 24-5).

de Cortés ao México, por exemplo, contava com apenas 16 cavalos e a de Pizarro ao Império Inca, 27 cavalos.

A ampliação do catolicismo, além de estar ligada a mecanismos institucionais e a ritos sacramentais, também valeu-se de rituais e cerimônias promovidos por leigos e nas antípodas da severidade dos sacramentos. Não raro, ambas as dimensões ritualísticas (sacramentais e não sacramentais) combinavam-se numa mesma festividade, conforme Almeida exara, respaldado em Serge Gruzinski:

As grandes festas organizadas com finalidade catequética pelos missionários nas reduções indígenas podem agora ser pensadas como situações instituintes, em que milhares de índios, batizados em massa – por vezes durante as próprias representações – vestem-se como personagens históricos antigos e da época, bíblicos, mitológicos, alegóricos e celestiais. Todo um inteiro sistema de representação, completamente distanciado das práticas sociais de figuração das culturas ameríndias, e em plena crise na Europa das guerras de religião e dos surtos de iconoclastia, não poderia instalar-se unívoca e regularmente no Novo Mundo (Almeida in Vainfas, 1992, p. 142).

As diversões simulando as batalhas de mouros e cristão são outro exemplo disso, ocorrendo, comumente, antes ou após cerimônias religiosas (e também cívicas). Como nota López Cantos, as simulações das refregas entre mouros e cristãos estavam muito em voga na Espanha à época dos descobrimentos. Na América, leigos e sacerdotes utilizaram-nas para aculturar as populações nativas, e inserir a doutrina cristã, e inculcar novos valores morais. Sobre essa feição doutrinária das lutas de mouros e cristãos, plenamente adequada ao discurso universalista, o autor cita o exemplo de uma escaramuça ocorrida no ano de 1567, em Cuzco, na qual simulou-se um bosque na praça principal. Neste havia uma fonte que fora tomada, na representação, pelos mouros, os “maus”. Os cristãos, os “bons”, lutaram para defendê-la. “Los indios quedaran admirados de la destreza de los combatientes, y sobre todo de estos últimos, que pelearon con denuedo por asegurar un bien tanpreciado como el agua” (López Cantos, 1992, p. 185).

2. TRADIÇÃO

El origen de esta tradición, se remonta a la época colonial y fue herencia que los españoles donaron al pueblo indígena. Todavía se puede ver en el área de los antiguos pipiles, como grupos de artistas que alegraban las fiestas, costumbres y tradiciones salvadoreñas. Esta baile está lleno de vistosidad por sus telas polícromas llamativas, adornados de listones, collares de monedas antiguas, máscaras de colores intensos y otros adornos extravagantes. Los

Moros y Cristianos, se presentan en varios pueblos del país con motivo de las Fiestas Patronales y ferias, por ejemplo, combinan su colorido vestuario en ocasiones como Santa Ana y fiestas agostinas.

(...)

Es la representación de luchas entre moros y cristianos, siendo los moros (turcos) la significación del paganismo y los cristianos (españoles) quienes representan la fe de Dios. Por esta razón, los españoles enseñaron estas historias a los indios, pues en ellas vencen los que creen en Dios y son derrotados los no creyentes, con el objeto de ganar más adeptos al cristianismo que era introducido en esse tiempo por los españoles (Tradición Nonualca, 2004)

O texto acima deixa claro o caráter *tradicional* das representações de “lutas de mouros e cristãos” e, mais ainda, assinala a sua origem ibérica. Pode-se pensar, neste sentido, que o drama é uma “tradição inventada” no Novo Mundo por portugueses e espanhóis, tal como Hobsbawm define este conceito³. Desse modo, as refregas de mouros e cristão rememoram um passado, ainda que de forma alegórica.

O passado rememorado, de raízes medievais, é relativamente avesso ao ideário renascentista. Seu fundamento real foi fornecido pela Reconquista e o alegórico, pela Chanson de Roland. Este poema épico, que serviu de inspirações para a representação das “refregas”, é composto por versos decassílabos e escrito provavelmente entre o final do século XI e inícios do século XII. A narrativa discorre sobre as aventuras de Rolando na batalha de Roncesvales, alterando-se bastante a realidade do fato (substituem-se os bascos

³ Segundo Hobsbawm, tradições inventadas dizem respeito ao conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (Hobsbawm, 1984, p.9).

Vários autores têm criticado este conceito. Giddens, por exemplo, destaca que a tradição inventada é “uma espécie de tautologia”, uma vez que “todas as tradições são inventadas” (1997, p. 115). Porto (1997, p. 20-2), por outro lado, considera que as tradições em Hobsbawm carecem de dinamismo e contextualização, criticando, por tabela, a distinção que este estabelece entre tradição (“invariável”) e costume (“dinâmico”). Já as restrições de Radford dirigem-se ao fato de Hobsbawm insistir “que as tradições inventadas estão somente na superestrutura, e não na base”, ao que o autor pensa “ser uma limitação desnecessária” (1992, p. 99). Bann, de modo mais incisivo, declara:

...Implícita em sua abordagem está a visão de que a “tradição” incorpora uma espécie de falsa consciência. Ela foi “inventada”, no sentido pejorativo do termo, quer dizer, saiu do nada para servir a propósitos estritamente funcionais (...) Contra esta tradição “inventada” ou história falsificada, o discurso dos colaboradores situa-se evidentemente como história no sentido adequado: a história que discrimina magistralmente entre o que está certo e o que está errado (Bann, 1994, p. 2).

por sarracenos, Oliveiros e o arcebispo Turpin compõem o elenco do drama, o arcanjo Gabriel leva a alma de Roldão aos céus e aparece em sonhos ao Imperador Carlos Magno, etc – El Cantar de Roldá, 1960). Na *Chanson* as personagens principais refletem, como propõe Macedo, “o clima da Guerra Santa: Rolando e os demais guerreiros francos recebem a auréola do martírio; os mouros ou sarracenos encarnam os detestáveis e satânicos inimigos da fé; e Carlos Magno é sempre lembrado como vencedor absoluto e vingador implacável” (2000, p. 15).

Macedo igualmente salienta que o ideário carolíngio conquistou a Europa, inserindo-se nas tradições culturais ibéricas já que “ali está situado o cenário do mito fundador da epopéia” (2000, p. 15). O autor argumenta ainda que a “Historia del Emperador Carlomagno y los Pares de Francia, y de la cruda batalla que hubo com Oliveiros com Fierabras”, escrita em 1525, reelaborou o discurso daquele ideário.

A epopéia de Carlos Magno sustentou as representações das refregas nas terras colonizadas pelos ibéricos em África, Ásia e América. No Brasil, a “História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França” teria sido uma das principais obras literárias conhecidas pelo povo brasileiro até inícios do século XX, especialmente entre os sertanejos, inspirando as Cavalhadas dramáticas.

Não é de se estranhar que do acontecimento histórico para a literatura, e da literatura para a representação dramática; e, mais ainda, da Europa Medieval à expansão luso-espanhola sobre o Novo Mundo, a tradição carolíngia fosse sofrendo alterações, incorporando personagens e lendas, mitos e ritos, idéias e ideologias. “Quer isto dizer que quando se verificam mudanças noutros setores da vida social, quando se trata de mudanças técnicas, políticas, demográficas ou de qualquer outra natureza, não é impossível que o discurso tradicional as acompanhe” (Hatzfeld, 1993, p. 60). Na interpretação da batalha de Roncesvales introduzida em danzas de cristianos y moros, cavalhadas e cheganças em solo americano as alterações foram sensíveis: “o inimigo não era mais o basco, e sim o turco; da mesma forma, como em um milagre, os derrotados foram transformados em vitoriosos ou heróis” (Gonçalves, 1998, p. 12). Essas alterações facilitaram o forjamento de uma identidade religiosa nas Américas portuguesa e espanhola pela sua união ao universo católico.

Afora esse caráter religioso, as refregas na América tiveram uma feição lúdica, em que as disputas ritualizadas entre “partidos” distintos (mouros e cristãos), às vezes acompanhadas de jogos eqüestres, distraíam o colonizador e impressionavam os nativos. Paralelamente, essas tradições adquiriram conotações étnico-sociais, acerca do que, vários estudos têm salientado. López Cantos, por exemplo, alega que, na América, “*los cristianos siempre estarán representados por los españoles o tenidos por tales y, por tanto, los*

triunfadores. Las cuadrillas mahometanas, los perdedores, las formarán los indios y los negros o pardos, según fuera el lugar del Nuevo Mundo donde se jugaran (1992, p. 186).

Debret, relatando as Cavalhadas no Brasil, afora a sua feição lúdica, igualmente consigna seu aspecto étnico-social:

Belicosos porém, e patriotas principalmente, terminam sempre os brasileiros esses exercícios, nas festas solenes, com uma pequena guerra simulada entre partidos brasileiros e cavaleiros espanhóis. Entretanto para maior divertimento, os pretensos espanhóis vestem-se de índios ao passo que os brasileiros envergam as antigas armaduras portuguesas (1978, p. 264).

De fato, no Brasil, as refregas ganharam um significado étnico-social ímpar, pois a colonização ocorreu num contexto em que os portugueses lastimavam perdas (mormente a de D. Sebastião) para um povo "sanguinário", cuja crença – herética - não poderia se propagar nas novas terras. Em efeito, através, por exemplo, das Cavalhadas, colocava-se claramente, ainda que de forma alegórica, "quem eram os inimigos"⁴. Assim na *Terra Brasilis*, de um modo geral, pode-se considerar que a representação das lutas entre lusitanos e mouros, o messianismo sebastianista e as nítidas intenções doutrinárias da Coroa norteiam *um entendimento* da "adoção" da tradição das refregas e o seu caráter étnico-social inicial.

Não se pode também entender a introdução e permanência das refregas sem que se considere o papel dos cavalos, já que em muitas de suas manifestações a montaria é fundamental. Já se comentou sobre os efeitos psicológicos que os cavalos tiveram sobre os nativos e de sua escassez no início da colonização, ademais, cabe destacar seu papel como alimento, transporte e elemento de conquista e diversão. Especificamente em relação a este último aspecto, López Cantos declara: "Transportaría al hombre y todos los elementos de una nueva cultura. Además, se constituyó en la base y el soporte de multitud de diversiones, tal vez las más aceptadas por todos, y que a lo largo de varios siglos serían la base de los pilares de su mundo lúdico" (López Cantos, 1992, p. 146).

O cavalo, que era inicialmente elemento estranho aos nativos, serviu para confirmar o caráter étnico-social da tradição das refregas. López Cantos, em seu estudo acerca de tal temática, deixa isto manifesto:

...Un obispo de Puerto rico, en 1644, afirmó que todos los españoles que arriban al Nuevo Mundo descendían, según ellos, de los Doce

⁴ No Período Colonial, outros "inimigos" foram "combatidos" nas Cavalhadas, tais como holandeses e índios (Debret, 1978; Gonçalves, 1998).

Pares de Francia. Com seguridad, en sus lugares de nacimiento no les hubieran permitido participar en un torneo de éstos por su condición social. Sin embargo, en América serán los que adquieran el papel del caballero y se comportarán como si lo fueran realmente pues la distancia borra los orígenes sobre todo si se monta un brioso caballo y se tiene la piel blanca en un mundo de tonalidades oscuras. (López Cantos, 1992, p. 181).

Várias foram as formas de diversão a cavalo trazidas para o Novo Mundo. Além das encenações de cristãos e mouros, houve ainda as corridas a tropel, sendo realizadas em quadrilhas e praticadas por amigos e parentes, geralmente nas comemorações do patrono do lugar ou em outros acontecimentos civil ou religioso. Nas corridas a tropel davam-se voltas nas ruas e praças, sem rumo determinado, até a exaustão.

Outro modo de diversão eram as carreiras competitivas. Estas constituíam-se de corridas a cavalo, originalmente privilegiando a resistência, e não a velocidade. Provavelmente derivam de tradições romanas adotadas pelos povos árabes e, posteriormente, pelos ibéricos, que as trouxeram para a América - especialmente na América Platina.

Muitos comuns eram também os jogos de “cañas” e argolinhas (originalmente de cunho militar – Macedo, 2000) em que se formavam dois ou mais grupos de escaramuças. Nos jogos de “cañas”, simulavam-se duelos objetivando atingir os “inimigos” com uma espécie de lança longa, sem ponta metálica. Segundo López Cantos, não houve na América um só lugar que não tenha recorrido ao jogo de cañas como modo de celebração festiva (López Cantos, 1992, p. 146). Já os jogos de argolinhas eram diversões de destreza nos quais os indivíduos ou grupos procuram retirar uma argolinha pendurada numa trave, passando sob esta montados e a galope (as argolinhas são uma das principais atrações, até hoje, nas Cavalhadas de Pirenópolis, em Goiás).

Se inicialmente os cavalos serviram para estabelecer as distinções étnico-sociais nos jogos, sua “abundancia posterior y, por tanto, su fácil adquisición, ayudará mucho a democratizar estas diversiones, hasta entonces patrimonio exclusivo de los caballeros”; consolidando-se como “soporte de multitud de diversiones, tal vez las más aceptadas por todos, y que a lo largo de varios siglos serían la base de los pilares de su mundo lúdico” (López Cantos, 1992, p. 144-6). Mas, afora isso, os jogos e as representações eqüestres das refregas deixariam mais nítidos a “a manutenção da ordem pela violência”, em que

mesmo tropas montadas poderiam ser vencidas e submetidas ao heroísmo dos cristãos, os “dominadores”, numa “espécie de Guerra Santa da Conversão” (Macedo, 2000, p. 21)⁵.

Apesar desta aparente manutenção da ordem a que se prestaram essas tradições, como analisa García Canclini, é comum que diversas práticas tidas como “tradicionais” apresentem viés transgressivo e anti-solene, sem que isso se traduza, necessariamente, num esfacelamento da “tradição fundamental de dominação”. De outro modo: “O popular não é vivido pelos sujeitos populares como complacência melancólica para com as tradições”. Nas tradições festivas, a vigência da irreverência pode imprimir “uma relação mais livre, menos fatalista com as convenções”, mesmo que, ao seu término, saiba-se que as hierarquias e as desigualdades retornarão (García Canclini, 1998, p. 221-2). Esta natureza da tradição é demonstrada, entre outros meios, através do “riso ridicularizante”, pelo qual os que compartilham de dada tradição podem torná-la alvo de zombaria. Acerca, torna-se exemplar a tradição Xayacate das refregas. Durante as comemorações natalinas de Ostula, tem-se a batalha ritual de mouros e cristãos, “siendo parodiados por la repetición de este drama cósmico por los Xayacates, quienes tras haber impuesto el desorden y desconcierto son finalmente aplacados y ‘domesticados’, recibiendo su propio Bautismo Cristiano” (Fiestas Religiosas, 2004).

Observe-se ainda a tradição celebrante de mouros e cristãos em Papantla, cujo ensino

...a los indios totonacos formaba parte de las exigencias de las autoridades coloniales, tanto civiles como religiosas, puesto que el argumento ilustraba al nativo respecto a la diferencia entre el cristianismo y la idolatría y en general entre el bien y el mal...

Sin embargo, en el caso de esta danza como en el de tantas otras muestras artísticas, el indio no sólo era receptor sino que participaba y alteraba los modelos españoles, bien haciendo asociaciones de sus dioses con los santos cristianos, o incluso llegando a satirizar lo que el español representaba (Danza de Moros y Españoles, 2004)

Paralelamente, retome-se a tradição cavalheirescas de Pirenópolis, na qual, além dos “Castelos Cristão e Mouro”, tem-se o mascarado, cuja origem nesta festa perde-se nas brumas do tempo. Todavia, entre os participantes, não se concebem as Cavalhadas sem a sua participação, pois os mascarados dão o toque burlesco ao drama, com suas máscaras

⁵ É dentro deste princípio que Gonçalves (1998) entende as Cavalhadas dramáticas como rituais celebrantes da conversão dos infiéis derivados da Reconquista, fazendo-se nítidos, portanto, o seu “enraizamento em ideais cruzadísticos” e a existência de uma “semiologia da violência”.

de bois, onças unicórnio, diabinho, etc; e com as paródias que vez a vez fazem aos cavaleiros, imperador, padre e personagens da sociedade local (Maia, 2002).

Finalizando esta discussão sobre a tradição das refregas, ressalte-se que, não há uma “tradição privada” e a sua “integridade’ (...) não deriva do simples fato da persistência sobre o tempo, mas do ‘trabalho’ contínuo de interpretação que é realizado para identificar os laços que ligam o presente ao passado” (Giddens, 1997, p. 82).

3. FESTIVIDADE

Hoje em dia, as refregas redefiniram, em boa parte, o caráter étnico-social desempenhado. Também já não são mais tradições estritamente realizadas para promoção do ideário católico, nem praticadas tão somente pelos fiéis seguidores desta religião. Um dos motivos de sua permanência e redefinições pode estar no seu modo de realizar-se à maneira de festa, ainda que associadas, em muitos casos, às “festas de santos”. Em Pirenópolis e em várias partes de Goiás, por exemplo, as tradicionais Cavalhadas ocorrem em “louvor ao Divino Espírito Santo”, no Nordeste do Brasil, há Cheganças no ciclo natalino, e em diversos locais da América Latina, a danza de moros y cristianos ocorre nas comemorações a Santiago ou a outro “santo padroeiro”.

Enquanto festas, as refregas apresentam alguns característicos assinalados na literatura que versa sobre esta temática. Primeiramente, considerem-se os “excessos” e a “efervescência” que a festa suscita (Durkheim, 1989, p. 29). “Não é que os homens cometam os excessos porque se sentem felizes em consequência de alguma injunção que receberam. O caso é que o excesso faz parte da essência do festival; o sentimento festivo é produzido pela liberdade de fazer o que via de regra é proibido” (Freud, 1974, p.168).

Duvignaud (1983) igualmente acentua a “transgressão na festa” e a sua possibilidade de estabelecimento de ruptura da ordem cotidiana. Para ele, a festa é o império do “id”, da subversão pelos excessos, da tentativa de destruição dos regulamentos e normas existentes. “As pessoas aí realizam o impossível, isto é, a comunicação de todo espaço e permanência, o confronto aceito da destruição e da sexualidade” (Duvignaud, 1983, p. 68).

Segundo Duvignau, a festa não promove uma transgressão ao sagrado, mas sim à própria cultura, pois “longe de ilustrar uma cultura, a festa contraria seus elementos e dela se destaca” (Duvignaud, 1983, p. 32); abalando e desagregando as normas, as regras e o consenso (Duvignaud, 1983, p. 223).

Girard (1990) radicaliza o princípio de festa-transgressão e, de modo contundente, afirma:

É preciso inscrever a transgressão no quadro mais amplo de um

desaparecimento geral das diferenças: as hierarquias familiares e sociais são temporariamente suspensas ou invertidas, os filhos não obedecem mais a seus pais, os empregados a seus patrões, os vassallos a seus senhores. O tema da diferença abolida ou invertida é encontrado no acompanhamento estético da festa, na mistura de cores discordantes, no recurso ao **travesti**, na presença dos **loucos com suas roupas extravagantes e seus perpétuos despropósitos**. Durante a festa, reuniões antinaturais e os mais imprevistos encontros são provisoriamente tolerados ou encorajados (Girard, 1990, p. 152 – grifos nossos).

Sobre a transgressão, os excessos e a efervescência na festa, verifica-se que, em Ostula, por exemplo, “los Xayacates crean desorden. En las primeras instancias de su representación, los dos bandos vagan por las calles del pueblo, robando productos de los puestos, invadiendo cantinas y arrojándose limones los unos a los otros en batallas que tienen lugar en plena calle, bajo la mirada de las patrullas de Moros y Cristianos” (Fiestas Religiosas, 2004). Nas Cavalhadas de Pirenópolis e de Corumbá, ambas em Goiás, há homens e mulheres travestis que galopam ao léu e fazem fuzarca no campo de cavalhadas e nos “ranchões”, brincam com algumas pessoas do público e “atormentam” outras (Maia, 2002).

Assim, nota-se que estado de efervescência propicia a aproximação dos indivíduos, enquanto os excessos dissipam “o limite que separa o lícito do ilícito”, principalmente no tocante ao comportamento sexual (Durkheim, 1989, p. 456). Mas, apesar dos excessos e da efervescência, ou justamente por causa deles, a festividade, observa Durkheim, “revivifica” o “sentimento que o grupo tem de si” e tonifica as tradições⁶; ou, conforme exara Caillois, o excesso “contribui (...) para renovar a natureza ou a sociedade” (Caillois, s.d., p. 99).

Outro característico das refregas como festa é a “atualização do período criador” que as representações elaboram, ocorrendo no espaço-tempo do mito e ressuscitando “o tempo fecundo dos antepassados prestigiosos” (Caillois, s.d., p. 95-106). Neste sentido, pode-se dizer que os antepassados (mitos) forneceram as tradições num “tempo original”, devendo estas ser ritualmente lembradas e celebradas (Isambert, 1982, p. 125-8). Para Eliade, no tempo da festa a criatura procura viver o mais próximo possível do(s) criador(es), experimentando-se

...a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a

⁶ Durkheim entende que as tradições expressam a maneira pela qual “a sociedade representa o homem e o mundo; são moral e cosmologia ao mesmo tempo que história” (1989, p. 447).

existência não é “dada” por aquilo que os modernos chamam de “Natureza”, é uma criação dos “Outros”, os deuses ou os Seres semidivinos. Nas festas, ao contrário, reencontra-se a dimensão sagrada da existência, ao se aprender novamente como os deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos (Eliade, 1999, p. 80).

No México, as diferentes versões que se elaboram das refregas demonstram esta relação da festa com o espaço-tempo míticos e a celebração de tradições fornecidas por “antepassados prestigiosos”:

La Danza de los Archareos también pertenece al grupo de la de Moros y Cristianos. Toma su nombre del episodio que representa la venganza de los cristianos por la muerte de **Cristo**, causada por **Pilatos** y los Archareos, representación de los judíos, cuya ciudad será arrasada. El bando cristiano lo encabeza la figura de **Santiago**.

La Danza de los Santiagueros, outra versión de la danza de Moros y Cristianos, tiene su origen en España (...) En ella se combinan la danza y el simulacro de batallas (...) Su personaje principal es el Apóstol **Santiago**, patrón de las cruzadas hispanas.

La Danza Morisma tiene su esencia en el tema legendario de la conquista de Jerusalén por **Santiago** y las tropas cristianas, para castigar **Pilatos** por la muerte de **Cristo**... (Danza de Moros y Cristianos, 2004 - grifos nossos)

Todavía, perseguindo-se um enfoque materialista da festa, outros característicos apresentam-se. Primeiramente, tendo-se em conta este enfoque, a festa não é uma ruptura do cotidiano, mas insere-se neste. Tampouco a festa é um evento subversivo e alheio ao mundo cotidiano, pois esta, de acordo com García Canclini,

...continua, a tal ponto, a existência cotidiana que reproduz no seu desenvolvimento as contradições da sociedade. Ela não pode ser o lugar da subversão e da livre expressão igualitária, ou só consegue sê-lo de maneira fragmentada, porque não é apenas um movimento de unificação coletiva. As diferenças sociais e econômicas nela se repetem... (1983, p. 55)

Para García Canclini, a festa, enquanto aspecto objetivo da cultura, é gerada a partir de processos materiais que influenciam os significados a ela atribuídos. Destarte, adverte o autor: “Uma dança de mouros e cristãos apresentada no interior de uma comunidade indígena por eles e para eles não é a mesma dança quando apresentada num teatro urbano para um público que é alheio a essa tradição, embora as suas estruturas formais sejam idênticas...” (García Canclini, 1983, p. 33) .

Neste sentido, em outra obra, o autor comenta o papel da migração, do crescimento das cidades nas últimas décadas e do turismo sobre as culturas camponesas e profere: “As culturas camponesas e tradicionais já não representam a parte majoritária da cultura popular”, nem mesmo restringem-se exclusivamente ao seu “lócus”, pois “se reinstalam mesmo para além das cidades: em um sistema interurbano e internacional de circulação cultural” (García Canclini, 1998, p. 215). Nas Cavalhadas de Pirenópolis, atualmente, são poucos os Cavaleiros ligados à economia rural e uma grande maioria mora no núcleo urbano deste município ou de outros vizinhos. Esses Cavaleiros, portanto, são bastante sensíveis às novidades urbanas e às necessidades que os turistas procuram satisfazer quando vão assistir às Cavalhadas.

Afora isso, adverte García Canclini (1998), “processos híbridos e complexos” constituem o popular; ou seja, neste interferem diferentes agentes políticos (hegemônicos e subalternos), tipos de organização social (rural, urbana e suburbana) e escalas geográficas (locais, nacionais e transnacionais). Os seguintes comentários sobre a tradição festiva de Boaco (Nicarágua), traduzem isto:

Outro atractivo al realizar el tour ciudad de Boaco, es el Paseo de El Bailante, en homenaje a la tradicional danza de moros y cristianos, conocida como danza bailate Los Bailantes...

Cuando los españoles vinieron les enseñaron eso para homenajear y reverenciar al patrono Santiago. La manera de hacer la danza es representando la guerra que hubo en España con los moros...

Reciben apoyo de los confrades integrados por doaqueños que viven em Managua. El 22 de juliio, en el paseo Tovar, participan com las autoridades e invitados especiales, donde se les entrega todo el atuendo a los bailantes... (Los Bailantes, una antigua tradición, 2004)

Tanto a tradição fenomenológica de Durkheim e seguidores, quanto a materialista de García Canclini trazem importantes elementos para o entendimento da recorrência espaço-temporal das festividades celebrantes das refregas. Entretanto, em ambas falta um aspecto

crucial, que é colocado por Bakhtin, o fato de as festas exprimirem uma concepção de mundo.

As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma **forma primordial**, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade (fisiológica) de descanso periódico. **As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção de mundo** (Bakhtin, 1996, p. 7 – grifos nossos).

Entre os Xayacates, assim expressa-se a compreensão de mundo embutida na festividade: “El mensaje subyacente parece ser que los indígenas prueban ser los auténticos cristianos defensores de la Fe, capaces de administrarse en asuntos tanto religiosos como seculares y capaces de tener bajo control cualquier fuerza que amenace desvío de la Fe o desintegración de la comunidad” (Fiestas Religiosas, 2004). Já na cidade de Pirenópolis, correr Cavalhadas implica na compreensão de ser Pirenopolino e, mais ainda, devoto do Divino (Maia, 2002). A tradição Nonualca de danza, por outro lado, reflète os laços familiares, além dos significados místicos e religiosos (Tradición Nonualca, 2004). Enfim, em cada representação há um sentido singular, sentido este constituído nas inter-relações sociais fomentadas no lugar.

CONCLUSÕES

Nestas últimas linhas viu-se que a festa das refregas, em seus diferentes lugares de realização, exprime compreensões de mundo, sendo exatamente isto que pretende-se retomar nestas palavras finais que, se não são propriamente conclusões, procuram trazer à tona algumas questões que carecem de maiores estudos. Haveria uma compreensão de mundo própria dos latino-americanos enquanto tais subsistente nas festividades das refregas aqui realizadas? Ou seja, apesar de suas múltiplas manifestações singulares, que sentido universal fundamenta a sua existência como festa nessas terras tão “afastadas” dos conflitos de Reconquista? Os prováveis caminhos para se responder tais perguntas abrem-se a partir da retomada das diversas tradições festivas de drama, recuperando-se o ideário que norteou sua implantação no Novo Mundo, especialmente, seus liames com a propagação da Igreja Católica. Nestas poucas páginas deixaram-se algumas pegadas nesses caminhos, espera-se ter contribuído com a possibilidade de, futuramente, desvelarem-se de fato estas questões, apesar dos limites impostos por um trabalho desta natureza.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. Festa e História na América Espanhola e no Caribe. In: VAINFAS, Ronaldo (org). *América em Tempo de Conquista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p. 135-48.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, 567 p.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. (Trad. Yara Frateschi). 3ª ed. São Paulo/Brasília: Edunb/Hucitec, 1996. 419 p.

BANN, Stephen. *As Invenções da História: ensaios sobre a representação do passado*. (Trad. Flávia Villas-Boas). São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1994. 292p.

CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. (Trad. Geminiano C. Franco). Lisboa: Edições 70. S.d., 179 p.

CAMINHA, Pero Vaz. *Carta a El Rei D. Manuel*. Disponível em <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/carta.html> (Acessado em 12/11/2004).

CANTOS, López Ángel. *Juegos, Fiestas y Diversiones en la América Española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. 332 p.

COMBY, Jean. *Para Ler a História da Igreja – do século XV ao século XX*. (Trad. Maria Stela Gonçalves e Adail V. Sobral). São Paulo: Loyola, 1994. 242 p.

DANZA de Moros y Cristianos. <http://www.edomexico.gob.mx/identidad/danzas/htm.moros.htm>. (Acessado em 12/11/2004).

DANZA de Moros y Españoles. <http://www.uv.mx/difyext/acart/grupart/ballet/informa/repertorio/pueblo/corpus.html>. (Acessado em 12/11/2004)

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. (Trad. Sérgio Milliet). Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. Vol. II, 370 p.

DURKHEIM, Émile. *Formas Elementares da Vida Religiosa*. (Trad. Joaquim Pereira Neto). São Paulo: Edições Paulinas, 1989. 536 p.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e Civilizações*. (Trad. L. F. Raposo Fontenelle). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1983. 236.

EL CANTAR de Roldan. (Trad. Martín de Riquer). Madrid, Espasa-Calp, 1960, 148 p.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. (Trad. Rogério Fernandes). 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999. 191 p.

FIESTAS Religiosas. <http://les1.man.ac.uk/as.jg/Ostula/page%2004ESP.html>. (Acessado em 15/11/2004).

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. (Trad. Órizon Carneiro Muniz). In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XIII, p. 13-198.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *As Culturas Populares no Capitalismo*. S. 1.:

Brasiliense, 1983. 149 p.

_____. *Culturas Híbridas*. (Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa). 2ª ed., São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. 386 p.

GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós tradicional. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. (Trad. Magda Lopes). São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997. p. 73-134.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. (Trad. Martha Conceição Gambini). 2ª ed., São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990. 410 p.

GONÇALVES, José Artur Teixeira. *Cavalcadas: das lutas e torneios medievais às festas no Brasil Colonial*. Assis, UNESP, 1998, 119 p. Dissertação (Mestrado em História).

GRUZINSKI, Serge. *A passagem do Século: 1480-1520*. (Trad. Rosa Freire D'Aguiar). São Paulo, Companhia das Letras, 1999, 119 p.

HATZFELD, Henri. *As Raízes da Religião: tradição – ritual – valores*. (Trad. Armando Pereira da Silva). Lisboa: Instituto Piaget, 1993. 284 p.

HOBSBAWM, Eric Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (Orgs.). *A Invenção das tradições*. (Trad. de Celina Cardim Cavalcante). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9 -23.

HOORNAERT, Eduardo. A Evangelização do Brasil Durante a Primeira Época Colonial. In: HOORNAERT, Eduardo, AZZI, Riolando, GRIJP, Klaus van der et al. *História da Igreja no Brasil (primeira época)*. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1, p. 21-154.

ISAMBERT, François-André. *Le Sens du Sacré*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982. 314 p.

LOS BAILANTES, una antigua tradición. <http://www-ni.laprensa.com.ni/archivo/2004/julio/11/mosaico/mosaico-20040711-01.html>. (Acessado em 05/11/2004).

MACEDO, José Rivair. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no novo mundo. In: ALVES, Francisco das Neves (org). *Brasil 2000 - Quinhentos anos do processo colonizatório: continuidades e rupturas*. Rio Grande, RS: Fundação Universidade Federal do Rio Grande - FURG, 2000, p. 9-28.

MAHN-LOT, M. *A Conquista da América Espanhola*. São Paulo, Papirus, 141 p.

MAIA, Carlos Eduardo S. *Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo – Pirenópolis: a tradição cavaleiresca e sua rede organizacional*. Rio de Janeiro, PPGG/UFRJ, 2002, 300 p. Tese. (Doutorado em Geografia).

MORUS, Thomas. *Utopia*. Disponível em www.virtualbooks.com.br(acessado em 12/11/2004).

PORTO, Liliana de Mendonça. *A Reapropriação da Tradição a Partir do Presente: um estudo sobre a festa de N. Sra. do Rosário de Chapada do Norte/MG*. Brasília, UnB/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1997, 252 p. Dissertação. (Mestrado em Antropologia).

QUESADA, Miguel-Angel Ladero. Catolicidade e Latinidade (Idade Média – Século XVII). In: DUBY, Georges (org.). *A Civilização Latina: dos Tempos Antigos ao Mundo Moderno*. Lisboa, Dom Quixote, 1989, p. 117- 140).

RADFORD, J. P. Identity and tradition in the post-Civil War South. *Journal of Historical Geography*. London, Academic Press, vol. 18/1, p. 91-103, jan. 1992.

RIBEIRO, Darcy. *América Latina: A Pátria Grande*. Rio de Janeiro, Guanabara Dois, 1986, 148 p.

TRADICIÓN Nonualca.

<http://elsalvadormagazine.com/cultura/trdionnonualca.htm>