

(IM)PRECISÕES DO NAVEGAR NO AUTO DE FLORIPES: ARTES DA CENA E CIRCULAÇÃO CULTURAL ENTRE ÁFRICA E PORTUGAL

*(IN)ACCURACY AT AUTO DE FLORIPES:
ARTS OF SCENE AND CULTURAL
MOVEMENT BETWEEN AFRICA AND
PORTUGAL*

Alexandra Dumas¹

¹ Alexandra Gouvêa Dumas é professora adjunta do Núcleo de Teatro da Universidade Federal de Sergipe/UFS. Possui pós-doutorado em Artes do Espetáculo, pela *Université Paris Ouest-Nanterre*. Doutora em Artes Cênicas/*Arts du Spectacle*, pela Universidade Federal da Bahia, em co-tutela com a *Université Paris Ouest-Nanterre*. É membro do grupo de pesquisa ARDICO/UFS (Arte, Diversidade e Contemporaneidade) e associada ao CRILUS-Paris Ouest (*Centre de Recherche Interdisciplinaire de la Culture Lusophone*). Tem pesquisas realizadas nas áreas de teatro e cultura popular.

RESUMO: O texto que segue tem como objetivo apresentar trânsitos culturais referentes à colonização portuguesa e aos seus referenciais africanos, através de uma análise do espetáculo que acontece na ilha do Príncipe, o Auto de Floripes. Tendo como base uma literatura construída com fatos reais e imaginários do universo franco-ibérico: “A História do Imperador Carlos Magno e os doze pares de França”, o auto em questão sai de Portugal para a ilha africana, como reprodução de um trecho do referido livro. Considerado como um espetáculo de cunho catequizador e colonizador, o



Auto de Floripes incorpora a cultura africana, localizando essa manifestação como um lugar de cruzamentos, apropriações, dominação, mas também de resistência, ao introduzir suas histórias e jeitos numa estrutura dramaturgicamente evidentemente colonizadora. A princesa, personagem do livro carolíngio, descrita na literatura, nos moldes eurocêntricos, ao ser transposta para o universo cênico, passa a pertencer também ao corpo de uma mulher negra, com um fenótipo que coloca em evidência outros referenciais estéticos e outras possibilidades sociais para a mulher negra santomense. A dura história da escravidão e dominação portuguesa explorou a arte como recurso de sedução e introdução de seus ideais. Percebe-se, porém, que muito mais do que uma reprodução, as pessoas não só foram submetidas a uma reprodução, mas também se apropriaram, criaram e recriaram suas próprias histórias.

Palavras-chave: Auto de Floripes. São Tomé e Príncipe. Etnocologia.

(IN)ACCURACY AT AUTO DE FLORIPES: ARTS OF SCENE AND CULTURAL MOVEMENT

ABSTRACT: The following text aims to present cultural exchange related to the Portuguese colonization and its African references through the analysis of a spectacle that happens on the island of Prince, the Auto de Floripes. The auto was brought from Portugal to the African island based on an excerpt of the book “The History of Emperor Charlemagne and the twelve pairs of France”, that was built on real and imaginary facts of the Franco-Iberian universe. Regarded as an evangelist and colonizer spectacle, Auto Floripes incorporates African culture as a place of intersections, appropriations, domination, but also resistance in order to introduce African stories and characteristics in a dramaturgical structure with colonizing objectives. The princess, described in the literature according to the Eurocentric mold is transposed into the scenic universe as a black woman with a phenotype that highlights other aesthetic references and other social possibilities for black women from Sao Tome. The harsh history of slavery and Portuguese domination used art as resource of seduction and introduction of colonizer ideals. However, it is noticeable that people were not only subjected to a reproduction of the original story, but also appropriated themselves of it and created and recreated their own stories.

Keywords: Auto de Floripes. São Tomé and Príncipe. Etnocology.

Muitas das manifestações populares tradicionais advindas da colonização lusitana surgiram ou se recriaram, de forma geral, tendo como base a confluência de matrizes do colonizador e das culturas locais. Algumas colocam em maior evidência, na sua expressão espetacular, traços de uma das suas matrizes geradoras ou, como a maioria delas, apresentam uma mixagem, gerando expressões com particularidades.

Tendo como ponto base de criação a cultura portuguesa e sua interação com as referências africanas, autos e batalhas, envolvendo mouros e cristãos, acontecem ainda hoje, em larga escala, nas ex-colônias lusitanas, tendo como referência estética a matriz europeia.

Porém, mesmo com o forte aparato de estratégias voltadas para a implementação do domínio português, muitas festas se reproduziram tal como a sua primeira referência, mas também se recriaram. O Auto de Floripes e o Tchiloli, em São Tomé e Príncipe, seguem princípios ibéricos, lusitanos, porém absorvem outras histórias, as suas histórias, sendo essas africanas, numa mistura de dados culturais. Nesses casos, o que foi ibérico ou lusitano, derivado de uma determinada época histórica, pautada na colonização, no decorrer dos anos, foi se resignificando e assumindo, também, formatos e significados locais.

O Auto de Floripes é o objeto aqui escolhido para análise. Tendo como base um livro emblemático, no que tange às práticas colonizadoras, intitulado “O Imperador Carlos Magno e os doze Pares de França”, a obra em questão trata de temas de guerra, de temas fantásticos e de amor, nos quais o cristianismo se apresenta como representação do Bem, na figura de reis e imperadores vencedores, em detrimento de inféis opositores, sejam eles africanos ou índios, a depender do povo a ser dominado. As referências, na dramaturgia, nas ações, nas descrições de personagens, servem para reforçar o seu caráter colonizador.

Assim, o foco em questão nesse texto recai sobre uma festa popular que acontece ainda hoje num país que tem sua história marcada pela colonização portuguesa: São Tomé e Príncipe, na África. Sendo esse país fruto da circulação marítima, envolvendo o tráfico de escravos, faz-se necessário, antes de chegar às configurações contemporâneas do espe-



táculo em tela, retroceder no tempo histórico, com o intuito de compreender, pelas suas festas, seus traços identitários tão significativos, no que tange às relações entre Portugal e África.

A terceira margem do rio: o Atlântico, muitos caminhos

Para contextualizar a análise do espetáculo *Auto de Floripes*, que acontece na ilha africana do Príncipe, destacando a sua personagem central, apresento alguns caminhos percorridos que possibilitaram a intersecção entre ambos os cenários, Coroa e Colônia. O primeiro passo, em direção aos seus pontos de contato, diz respeito à colonização.

Dentro do projeto de expansão ultramarina portuguesa, iniciado no século XV, com o intuito de incorporar novos territórios para exploração, São Tomé e Príncipe passam séculos sob o comando da Coroa lusitana, num longo período, de 1470 a 1975.

O arquipélago africano tem como marco a data de seu descobrimento, no dia 21 de dezembro, dia de São Tomé, santo cujo nome foi atribuído à primeira e mais importante ilha do arquipélago. Descoberto no ano de 1470, por João de Santarém e Pêro Escobar, além de São Tomé, o arquipélago é composto por outras ilhas, como Fernando Pó e Ano Bom,² descobertas em datas subsequentes, janeiro de 1471 e 1472, respectivamente. Já Príncipe, a segunda ilha, em termos de importância econômica e social, e onde acontece o *Auto de Floripes*, recebeu os portugueses em 17 de janeiro de 1471, dia de Santo Antão, sendo este seu primeiro nome.

Mesmo não sendo consenso, boa parte da literatura que trata do tema diz que o arquipélago era desabitado até a chegada dos colonizadores. Dessa forma, “o Estado colonial não foi imposto a uma sociedade autóctone já existente, em vez disso foi o próprio processo da colonização que deu forma à sociedade local desde o princípio da sua existência” (SEIBERT, 2002, p.16).

² A partir do tratado do Pardo de 1778, tornaram-se terras espanholas. Hoje fazem parte da Guiné Equatorial e se chamam Bioko e Pagalu. (BOU-TET, 1993, p. 8)

O processo de povoamento do arquipélago africano começou pela ilha de São Tomé, cerca de catorze anos depois da chegada dos primeiros conquistadores portugueses ao arquipélago atlântico. Segundo o geógrafo Francisco Tenreiro:

São Tomé apresentava, em relação às outras ilhas, situação ideal favorecida por correntes marítimas e pela circulação atmosférica, que a tornavam um ponto de escala possível para navios que demandassem ou viessem do hemisfério sul. É, aliás, a D. João II, que viveu e sonhou com ver realizado um novo caminho para a Índia que se deve o início da colonização da ilha de São Tomé. (TENREIRO, 1961, p. 58)

O projeto de povoamento da ilha estava associado a uma produção lucrativa para a Coroa. Sendo assim, foi feito investimento na economia da plantação, povoando e fazendo do arquipélago um dos grandes produtores de cana-de-açúcar. Essa cultura agrícola, que foi introduzida pela experiência desenvolvida por volta de 1420, na ilha portuguesa da Madeira, fez de São Tomé, no século XVI, a primeira economia de plantação tropical no mundo. A exploração açucareira baseada numa mão de obra barata e numerosa trouxe grupos de escravos africanos, vindos do Manicongo, do Benin e da Guiné, para trabalharem e povoar o arquipélago. Além dos negros africanos, a capitania de São Tomé recebeu, no ano de 1493, dentre os seus primeiros colonos, cerca de duas mil crianças judias,³ filhas de cristãos-novos, batizadas na Igreja católica, sendo que a maioria morreu em pouco tempo. Foram enviadas da Espanha para São Tomé, por Dom João II, com o intuito de separá-las dos “pais e de suas doutrinas, e de quem lhes pudesse falar na lei de Moisés” (SILVA, 2002, p. 318). Mais tarde, os sobreviventes

³ Este número é divulgado nas literaturas que tratam do tema, mas é contestado por Seibert, que alega tratar-se da reprodução de uma informação sem fontes comprobatórias, que, a rigor, seria, apenas, a que consta na crônica de Valentim Fernandes, escrita em 1506. Seibert acredita que esse número contradiz o anunciado pelo donatário Caminha, que afirma, em “seu último testamento de 1499, que quando partiu de Lisboa, o rei lhe dera provisões para um total de 1000 pessoas”. (SEIBERT, 2002, p. 65)



dessa leva de judeus “misturaram-se pelo casamento com famílias de comerciantes portugueses, tangomãos e com mulheres aristocratas do reino do Congo” (BLACKBURN, 2003, p. 142).

Além da migração, outras estratégias de povoamento das colônias foram executadas, dentre elas a permissão ao relacionamento inter-racial e o estímulo à gestação de filhos.

Como Portugal não tinha uma população suficiente para colonizar todos os territórios recém-descobertos e os brancos não eram imunes às doenças tropicais, as uniões entre brancos e negros foram encorajadas, desde o princípio, como uma estratégia deliberada de colonização. (SEIBERT, 2002, p. 37)

Em São Tomé, o povoamento contava, prioritariamente, com portugueses e africanos. Citado por Alencastro como “laboratório tropical”, São Tomé serviu como espaço de adaptação ultramarina. Antes de chegar às Américas, os escravos passavam um período em solo são-tomense, que servia para se viver um tipo de adaptação, desenvolvendo resistência às doenças europeias, o aprendizado da língua ou do próprio fabrico do açúcar. Dentre as iniciativas de colonização cultural, os escravos recebiam um novo nome, português e católico, para distanciar-los da sua origem e incorporar ao máximo os referenciais lusitanos pertinentes à sua condição de mercadoria da Coroa. Nessa perspectiva, o historiador Alencastro aplica a denominação luso-tropicalismo atlântico: “[...] o complexo madeirense e são-tomense configura um vetor próprio de ampliação e adaptação da presença portuguesa na América. Nessa ordem de ideias, o longo século XVI constitui o período privilegiado de um luso-tropicalismo atlântico” (ALENCASTRO, 2000, p. 64).

Depois de principal produtor açucareiro da Coroa, de 1530 a 1560, passando posteriormente esse posto para o Brasil, São Tomé e Príncipe tornaram-se o principal agente da triangulação atlântica do mercado do tráfico negreiro para as Américas. As ilhas tornaram-se a “[...] troisième pont de d’un triangle commercial qui préfigure le commerce triangulaire vers le Brésil. São Tomé et Príncipe sont le banc d’essai des grands bouleversements à venir. Elles sont aussi le véritable laboratoire du Portugal

pour le commerce et l’agriculture”⁴ (SOUSA, 2008, p. 18).

Passado o apogeu, a economia açucareira são-tomense conheceu um grave declínio. Para Blackburn (2003), os proprietários de engenhos transferiram suas operações de São Tomé para o Brasil, na década de 1570, “atraídos pela segurança, pelo solo fértil e pela facilidade de comunicação”. Investir no tráfico negreiro veio a ser mais interessante para os colonos de São Tomé do que investir na agricultura. Tenreiro expõe consequências de tal fato:

[...] a cultura florescente do açúcar do Brasil criou dificuldades ao comércio de São Tomé, como também ao da Madeira. Isto foi não só uma consequência das incomensuráveis possibilidades do Brasil em terras para açúcar e da política ultramarina portuguesa, que depositou na América do Sul e na Índia todos os seus sonhos de grandeza, como resultou também da má qualidade do produto de São Tomé, que tinha nos mercados cotação inferior ao da Madeira e ao do Brasil. (TENREIRO, 1962, p. 72)

A localização dos dois países beneficiou a triangulação comercial da Coroa. O posicionamento costeiro – de um lado do oceano, na costa africana, São Tomé e Príncipe, e do outro, a longa costa brasileira – foi um dos fatores de favorecimento para estas navegações e trocas comerciais. Dentro dessa rede comercial, Vainfas (2000, p. 60) coloca São Tomé como sendo o centro estratégico do tráfico proveniente da África Ocidental. Sousa corrobora, afirmando: “Leur situation stratégique leur permet de jouer un rôle prédominant dans le commerce des esclaves” (SOUSA, 2008, p. 13).⁵

As características geográficas privilegiavam São Tomé em relação às demais ilhas atlânticas. Se o arquipélago africano desfrutava de condições favo-

⁴ “[...] terceira ponta de um triângulo comercial que anuncia o comércio triangular entorno do Brasil. São Tomé e Príncipe são o lugar de experimentações de grandes mudanças que virão a acontecer. Elas são também o verdadeiro laboratório de Portugal para o comércio e a agricultura”. (Tradução nossa)

⁵ “A situação estratégica das ilhas lhe permitiu desenvolver um papel predominante no comércio de escravos”. (Tradução nossa)

ráveis para o cultivo do açúcar, com seu solo vulcânico e bem nutrido, outros fatores também agiram de forma a inibir a indústria açucareira. Segundo Blackburn:

O papel da ilha como escala no comércio atlântico de escravos criou uma demanda de provisões que competia com a cultura da cana. Outro fator inibidor era a presença de um grande número de escravos ‘brutos’ em trânsito; sua disposição para a revolta e a fuga era prejudicial. (BLACKBURN, 2003, p. 142)

Para ocupar o papel de importante entreposto de escravos no século XVI, São Tomé e Príncipe contaram com o favorecimento da sua localização. Situado no Golfo da Guiné, a cerca de 220 km do Gabão, a parte da costa africana mais próxima do arquipélago, São Tomé fica a cerca de 152 km da ilha do Príncipe. A origem vulcânica do arquipélago faz com que ele tenha um relevo bastante acidentado. Por tais características geográficas referentes à sua origem, ao relevo e à localização, o geógrafo são-tomense Tenreiro viu em São Tomé e Príncipe um “ponto de encruzilhada de transportes culturais provenientes de Portugal e da costa africana, primeiro, e da Índia e do Brasil, depois” (TENREIRO, 1961, p. 59). Por isso que “as duas ilhas foram utilizadas como locais de passagem e de paragem para os inúmeros barcos negreiros que realizavam as viagens de ligação entre África e as Américas” (NEVES, 1995, p. 15.).

Estas características naturais acabaram também determinando as relações de comunicação na época colonial. Para Silva:

Muito do que se passava na África Atlântica repercutia no Brasil, e vice-versa. Os contatos através do oceano eram constantes: os cativos que chegavam traziam notícias de suas nações, e os marinheiros, os ex-escravos de retorno e os mercadores levavam as novas do Brasil e dos africanos que aqui viviam para uma África que era ainda, no início do século XIX, um continente sem senhores externos. (SILVA, 2003, p. 55)

Ao estudar o Tchiloli, drama carolíngio que acontece em São Tomé, a etnomusicóloga Rosa Neves, pensando no incomensurável número de pes-

soas envolvidas nesta diáspora, afirma que as “[...] investigações recentes sugerem que os movimentos de populações não foram apenas num sentido e que terá havido também intercâmbio de pessoas das Américas para África” (NEVES, 1995, p.17).

Ao desembarcarem e serem vendidos no Brasil, este e aquele escravo podiam topar outros do mesmo reino, da vizinhança de sua aldeia, do seu mesmo vilarejo e, alguma vez, de sua mesma linhagem, e passavam-lhes as notícias do outro lado do mar. Por sua vez, parte da tripulação dos navios negreiros era formada por ex-escravos, que podiam levar notícias do Brasil; o barco funcionando, portanto, como jornal e correio. (SILVA, 2003, p. 76)

As longas viagens feitas no Atlântico em navegações repletas de gente em convivência diária formavam núcleos de reprodução de microambientes sociais. Sendo a Igreja católica responsável pelo projeto de evangelização das novas terras descobertas e, percebendo o “perigoso” espaço de contato, passou a controlar as ações dos que ali navegavam.

Já no princípio do século XVI, como parte da ação colonizadora, São Tomé e Príncipe contavam com nove paróquias, sendo uma delas na ilha do Príncipe. A Igreja esteve, inclusive, ativamente presente, no comércio de escravos, tendo o aval dos papas que, “entre outras disposições, autorizaram o cativo de infiéis e pagãos como meio de convertê-los ao cristianismo” (VAINFAS, 2000, p. 553). Essa prática estava em pleno acordo com o “objetivo de conquistar almas para Cristo” (BLACKBURN, 2003, p. 132).

A participação da Igreja no comércio de escravos já havia sido desenvolvida na colonização de outras ilhas atlânticas, como Madeira e Açores. Entre 1442 e 1456, foram emitidas bulas papais que conferiam ao infante Dom Henrique “a tarefa de disseminar a fé por meio da colonização das ilhas e da criação de postos comerciais e missionários na costa africana” (BLACKBURN, 2003, p. 132).

Na época da colonização, a relação entre a Igreja e o Estado era muito próxima. O catolicismo era reconhecido como religião do Estado. Portugal recebeu de Roma, local central do poder católico, ampla concessão, mas em troca a Coroa deveria



garantir presença católica em todas as novas terras descobertas. Com o papel de educar as pessoas, em especial índios e negros, a Igreja cumpria os interesses do Estado, desde quando esta funcionava como “um instrumento muito eficaz para veicular a idéia geral de obediência e mais restritamente de obediência ao poder do Estado” (FAUSTO, 2009, p. 29).

A Igreja começou a exercer o seu papel através de ações evangelizadoras. Muitos missionários chegaram a São Tomé, mas a permanência dos mesmos passou a ser um problema para a Coroa. Boa quantidade dos que iam para a ilha morriam devido à não resistência às doenças tropicais. Outros tantos, mesmo nomeados, nem lá chegaram por temerem a contaminação. Os que aceitavam a missão eram os que não tinham uma índole completamente compatível com os preceitos católicos, não sendo exemplos de conduta cristã para a comunidade.

A solução foi preparar gente que já fazia parte da comunidade africana. Por essa razão, muitos negros livres foram para o Brasil, para serem educados como padres, pois o fato de serem nativos do continente africano lhes permitia ter uma maior resistência ao clima tropical e, ainda mais, gozavam de maior aceitação pela comunidade, pelo fato de serem negros, evitando a tensão étnica já existente entre colonato e colonizadores. Essa relação beneficiadora de Estado e Igreja fez com que, de 1677 a 1884, São Tomé pertencesse à arquidiocese da Bahia, no Brasil (SEIBERT, 2002, p. 41), oficializando mais um vínculo entre as colônias sul-sul do Atlântico.

Após longo período de intensa relação entre as colônias do Atlântico Sul, sucedeu-se um arrefecimento comercial derivado da proibição do tráfico escravo, no final do século XIX. São Tomé e Príncipe, após terem sofrido com a transferência da indústria açucareira para o Brasil e com a baixa na participação no comércio escravo e posterior finalização, viveram uma espécie de abandono comercial e político. Tal realidade, associada à independência brasileira, impulsionou uma retomada de investimentos na colônia africana.

Au fil du temps, São Tomé voit son pouvoir s’effriter. Le privilège de grand entrepôt d’esclaves et de grand port exportateur lui échappe au profit d’une ville nouvelle et mieux adaptée à un

marché moderne. Luanda, ville naissance offre des perspectives économiques plus attrayantes aux trafiquants.⁶ (SOUSA, 2008, p. 67)

Já nesse período, que compreende o retorno da capital de Príncipe, 1753 a 1852, para São Tomé, as relações comerciais com o Brasil estavam mais arrefecidas devido ao declínio do tráfico escravo e à completa transferência da cultura açucareira para as Américas, incluindo tanto o Brasil como o Caribe. A independência do Brasil, em 1822, constitui também um aspecto definidor do esfriamento das relações políticas e econômicas entre os dois países.

A própria Coroa, devido à instabilidade política vivida, deixou de efetivar o controle e o investimento em sua colônia africana. Depois de viver um período de ascensão econômica e populacional, São Tomé e Príncipe passaram por um longo período de esquecimento político e econômico, no cenário colonial. Sem a cultura da cana-de-açúcar e com a abolição da escravatura por Portugal, em 1836, a segunda metade do século XIX é marcada por um novo projeto colonial de movimentação agrícola.

A chamada Segunda Colonização veio depois que as relações comerciais com as Américas se transferiram em grande parte para Angola; São Tomé e Príncipe deixaram de ser o principal entreposto do comércio de escravos e escravas para as Américas. O posto assumido por Angola deve-se, em parte, ao fato do país ser dotado de uma imensa baía, com facilidades para a ancoragem.

Os antigos senhores responsáveis pelo comércio de escravos, impossibilitados de exercer essa função legalmente, resolveram investir na agricultura de plantação. Como o Brasil tornara-se independente, a Coroa tinha deixado de lucrar com dois expoentes produtos da agricultura na terra plantada, resolvendo assim incentivar a plantação na sua colônia africana.

⁶ “No decorrer do tempo, São Tomé vê seu poder desaparecer. As vantagens do grande entreposto de escravos e de grande porto exportador lhe escapam em benefício de uma nova cidade, melhor adaptada ao mercado moderno. Luanda, uma nova cidade oferece perspectivas econômicas mais atraentes aos comerciantes”. (Tradução nossa)

É do Brasil, através dos comerciantes que atuavam nos dois países, que vêm as primeiras plantações: o café em 1787 e o cacau em 1822. “O café foi introduzido a partir do Brasil pelo ambicioso capitão-mor João Baptista da Silva com a intenção de fazer reviver a economia estagnante das ilhas” (SEIBERT, 2002, p. 47). Quanto ao cacau, produto cultivado e exportado durante séculos na Bahia, foi introduzido por um brasileiro dono de navios negreiros e juiz supremo das ilhas, José Ferreira Gomes, que levou as primeiras mudas para ornar sua roça Simaló, na ilha do Príncipe. O Capitão Gomes casou-se com uma nativa do Príncipe, Maria Correia Salema Ferreira, nascida em 1778, filha de um comandante da milícia brasileira com Ana Maria de Almeida, nativa da ilha. O capitão, que se fixou na ilha, na ocasião da independência do Brasil, era filho de um brasileiro, Vicente Gomes Ferreira que, em 1770, havia sido nomeado governador da colônia de São Tomé e Príncipe (BOUET, 1993, p. 58-59).

Apesar das fontes históricas reconhecerem o capitão brasileiro como o responsável pela introdução do cacau na Ilha do Príncipe, foi o seu afilhado que o impulsionou, numa perspectiva econômica, como escreve Seibert:

O verdadeiro pioneiro da produção de cacau em São Tomé foi o afilhado de Gomes, João Maria de Sousa e Almeida (1816-1869), descendente de uma família mulata rica, da Baía, que tinha vindo para o Príncipe no fim do século XVIII. Depois de uma carreira como oficial do exército e traficante de escravos em Benguela e após ter vivido oito anos no Rio de Janeiro e em Lisboa, começou a cultura do cacau na ilha de São Tomé, por volta de 1855. (SEIBERT, 2002, p. 48)

A cultura do café, mas principalmente a do cacau, se desenvolveu de tal forma que fez de São Tomé um grande exportador mundial. No final do século XIX e até a primeira metade da década do século seguinte, figurou como um dos maiores produtores e exportadores de cacau do mundo.

No período da transferência do investimento da cana-de-açúcar para o Brasil, quando as ilhas africanas ficaram praticamente abandonadas, as terras que antes serviam ao plantio da cana fica-

ram nas mãos dos forros,⁷ os mestiços, filhos de negros com portugueses. Com a retomada da agricultura são-tomense, no final do século XIX, os portugueses passaram a reapropriar-se dessas terras, por compra, pela força e pela via da Justiça, já que muitos forros se consideravam proprietários da terra sem a sua devida legalização. Por consequência, muitos perderam a propriedade, pois, como afirma Seibert, “o governador local recusou-se a reconhecer o direito costumeiro dos crioulos às terras da Coroa e vendeu-as aos roceiros brancos” (SEIBERT, 2002, p. 48).

Em relação à mão de obra empregada na cultura açucareira do século XVI, na Segunda Colonização, percebe-se que, com a abolição da escravatura nos territórios portugueses, em 1836, foi necessário se recorrer a outra forma de recrutar trabalhadores para as roças de cacau e de café. Os escravos livres e os nativos, habitantes de São Tomé e Príncipe, recusavam o trabalho agrícola, pois o consideravam “humilhante e abaixo do seu estatuto social de homens livres” (SEIBERT, 2002, p. 52). Trabalhavam assim, em pequenos comércios e a elite forra em algumas ocupações burocráticas de pouco poder.

A solução encontrada foi recrutar trabalhadores africanos, em especial do Cabo Verde, que vivia um período de fome generalizada, para tocar o trabalho manual do plantio e preparo do café e do cacau para a exportação. Estes trabalhadores recebiam o nome de serviçais e, por efetuarem um contrato com seus patrões, também recebiam a denominação de contratados. Apenas os portugueses tinham o direito de efetuar este tipo de contrato, o que prejudicou o desenvolvimento das pequenas plantações dos nativos são-tomenses.

São Tomé e Príncipe, ainda sob o domínio português, assumiram consequências da perda da colônia americana pela Coroa portuguesa, tornando-se um local de investimento, exploração e lucro para o governo português. Com a inserção de trabalha-

⁷ Liberto da escravidão, alforriado (HOUAISS, 2015 Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=forro>). O termo passa a ser usado para designar descendentes de mestiços – portugueses e negros – da primeira geração da época da colonização e também nomeia uma das línguas criada por esse grupo.



dores das colônias africanas, São Tomé e Príncipe passaram a apresentar, assim, uma nova configuração social que envolvia, majoritariamente, portugueses, nativos e/ou escravos livres e os trabalhadores que chegavam, em grande quantidade, de Cabo Verde, mas também de Angola e Moçambique. As condições de trabalho assemelhavam-se ao trabalho escravo. Por conseguinte, São Tomé e Príncipe passaram a ter um regime de estratificação social no qual cabo-verdianos, forros e portugueses gozavam de um status superior em relação aos demais africanos, estes tratados, de forma legal, como pessoas com direitos inferiores. Fisicamente, entretanto, mantinham uma aparência similar. Por esta razão, os forros faziam questão de determinar as diferenças e, assim,

[...] receosos de serem associados às plantações, os forros excluía os serviços da participação nas suas instituições religiosas e culturais, como as irmandades Católicas e as suas festas paroquiais anuais, e dos grupos de teatro e grupos de dança das suas comunidades. (SEIBERT, 2002, p. 61)

A trajetória histórica de São Tomé e Príncipe ecoa nos seus dramas carolíngios. O Tchiloli e o Auto de Floripes ocupam espaço de relevância na cultura local. Neles podemos identificar valores do universo forro, como a reprodução da língua culta portuguesa e a referência a uma cultura literária. Sendo introduzidos no país como dramas de catequização, provavelmente no período da Segunda Colonização, a distinção entre o que caracterizava a cultura africana e a colonizadora portuguesa fez com que determinados extratos culturais de matriz portuguesa fossem assumidos pelos são-tomenses, gerando uma cultura híbrida e local.

Dramas em nome de Deus

A colonização, em seu aspecto religioso, tinha um papel moralizador. A orientação primeira era pregar um ideal comportamental, pautado nos preceitos católicos. Para isso, rejeitavam-se atitudes que se desviassem do padrão estabelecido pela Igreja. Uma das afirmações era a crença monoteísta, seguida da monogamia e uma vida regrada, fugindo aos excessos – dentre eles o etílico.

Grupos de colonizadores, de formação católica, saíam da Europa e iam para as colônias e lá, rejeitando grande parte das práticas locais, imprimiam sua cultura religiosa. A inserção a “ferro e a fogo” na colônia de um novo conceito religioso e de novos rituais geravam um clima de tensão entre o que já existia e o novo a ser introduzido: “tensão entre o racional e o maravilhoso, entre o pensamento laico e o religioso, entre o poder de Deus e o do Diabo, embate, enfim, entre o Bem e o Mal [...]” (SOUZA, 1993, p. 22).

O pacto entre o poder administrativo e o poder religioso tornava a evangelização dos povos que habitavam as colônias uma missão de extrema importância. “Em 1545, tinha início o Concílio de Trento, e a cristianização das populações de ambos os lados do Atlântico tornou-se um dos pontos de honra do programa tridentino” (SOUZA, 1993, p. 23). É a esse contexto europeu que as colônias lusitanas estavam submetidas. Banir os “maus” comportamentos associados à falta da “santa fé católica”, essa missão catequizadora, foi desenvolvida em São Tomé e Príncipe. Entretanto, Seibert afirma que houve uma presença de mais de dois séculos dos Agostinianos e dos Capuchinhos,⁸ que lá desenvolveram importante papel religioso (SEIBERT, 2002, p. 41).

A oposição entre o Bem e o Mal era o princípio orientador da catequização. As estratégias de implementação da fé católica nas colônias passavam pela afirmação moral na qual o português, o homem branco, ocupava o lugar do Bem, sendo o infiel, o índio ou o negro, o Mal. A intenção das ordens religiosas responsáveis pela catequização, nas novas terras descobertas, era transformar os “infelís” em “bons cristãos” e ser um “bom cristão” era “também adquirir os hábitos de trabalho dos europeus” (FAUSTO, 2009, p. 23).

As ilhas viveram um declínio de investimento, no aspecto religioso, recuperado posteriormente no período da recolonização, no século XIX. Com várias queixas enviadas ao poder católico localizado em Lisboa, no que dizia respeito à conduta

⁸ Ordens religiosas submetidas às doutrinas de Santo Agostinho e de São Francisco de Assis, respectivamente.

dos padres acusados de praticarem hábitos locais, como a poligamia, e aceitarem práticas religiosas nativas, a Igreja resolveu também pôr em prática mais um projeto de catequização no país, executado através de ações missionárias, para restabelecer a ordem cristã. E como aponta Seibert:

Embora o número de padres fosse insuficiente para guarnecer todas as paróquias, os crioulos deixaram de ser educados como padres, porque, devido às emergentes doutrinas racistas do século XIX, eram considerados inconvenientes para a função. Em contraste com a missa e o casamento, a população crioula participava maciçamente nas procissões e festas religiosas nas várias localidades. (SEIBERT, 2002, p. 55)

Mesmo não havendo provas testemunhais e documentais, acredita-se que foi nessa época que os dramas carolíngios, o Tchiloli e o Auto de Floripes, chegaram às ilhas de São Tomé e do Príncipe, respectivamente.

Fernando Reis aponta, como fonte de introdução desses festejos, os mestres açucareiros vindos da ilha da Madeira, que traziam na memória e em livros as histórias desenvolvidas nos espetáculos que acontecem em São Tomé e Príncipe.

Torna-se importante identificar o ideal catequizador impresso na cultura são-tomense, na época da colonização, e reconhecer resquícios deste ideal no Auto de Floripes, que acontece na ilha do Príncipe, em São Tomé e Príncipe. Lembrando que esse país viveu cerca de quase cinco séculos sob a dominação da Coroa portuguesa e esta sob o amparo do catolicismo, os dramas carolíngios que acontecem ainda hoje em São Tomé e Príncipe revelam uma marca comum, no roteiro, no que diz respeito ao princípio evangelizador opositor.

No Auto de Floripes, o eixo dramático aproxima-seda oposição binária Bem-Mal. Nessa encenação, o Mal está localizado verbalmente na cultura muçulmana e o ideal do Bem relacionado aos personagens católicos. Osvaldo Moreira, um dos participantes do auto, como cavaleiro cristão, afirma: “Toda a coisa dos cristãos trabalha mais com Deus, oração, a Bíblia e só. Mouro é uma coisa de Lúcifer, de Diabo” (BAPTISTA, 2001, p.15).

A Igreja foi uma das instituições que agregou

aos seus interesses de poder referências do tempo e das culturas locais. Ocupou um papel preponderante na inserção de dramas, danças e festas nas suas colônias. O intuito era catequizador, mas as festas, além do ideal colonizador, assumiram novas motivações.

Para a efetivação do ideal evangelizador eram utilizadas festas e atividades culturais atraentes, incluindo a absorção e a adaptação de algumas práticas locais, como danças e instrumentos musicais familiares, mas com um conteúdo católico.

Ou seja, além da imposição da fé pela força, o agradável e atraente ambiente da festa e dos espetáculos foi amplamente explorado na implantação do catolicismo. Além dos rituais festivos, aos moldes do comportamento cristão, as atividades cênicas não ficaram restritas ao espaço fechado das igrejas construídas no decorrer do século XVI. O caráter coletivo e participativo ganhou uma dimensão mais marcante nos rituais acontecidos nas ruas. Em relação à colonização brasileira, Tinhorão destaca:

Esse movimento no sentido do encaminhamento das festividades, da área limitada do interior dos templos para o céu aberto do espaço público, iria provocar desde logo um competente deslocamento da diretriz religiosa de tais manifestações (baseada no estímulo à fé e à devoção) para objetivos profanos (cujo maior interesse era a afirmação do poder secular e a busca da diversão). (TINHORÃO, 2000b, p. 63)

As ações cênicas propostas pelos catequizadores, portanto, concentraram seus esforços em eventos que reuniam uma multiplicidade de linguagens artísticas de forte teor religioso. Os autos foram encenações representativas do período colonial. Esses tipos de textos aqui encenados tinham uma intenção moralizadora, e já tinham sido difundidos no século XVI pelo dramaturgo Gil Vicente, em Portugal, em apresentações públicas, acompanhados de música e dança.

As manifestações cênicas introduzidas pelos portugueses foram precursoras do que viria a ser a marca das principais festas das suas ex-colônias. De caráter popular, moralizante, contemplativo e participativo, ocupando os espaços abertos de ruas ou praças, os dramas carolíngios – e muitas festas



populares da atualidade – que acontecem em São Tomé e Príncipe reproduzem ainda hoje tais características.

Desta forma, a relação do drama teatral com o objetivo de afirmar o catolicismo como religião foi, ao que tudo indica, uma importante estratégia para a inserção dos dramas carolíngios em solos são-tomenses, no século XIX, e sua permanência até os dias atuais. As aproximações entre Coroa e colônias foram predominantes nas trajetórias culturais dos territórios e povos envolvidos. Hoje, ao observar expressões representativas de cada cultura, percebem-se sinais de um passado ainda presente, mas sem perder de vista as novas construções que foram e são desenvolvidas na dinâmica do tempo. A personagem em destaque no auto, a princesa Floripes, é um recorte possível no entendimento desse cruzamento de culturas.

Uma princesa negra, africana e “branca como a neve”

Traços de beleza e encantamento estão presentes na literatura carolíngia, no que diz respeito ao universo feminino. À parte a descrição física da princesa turca, que reproduz um fenótipo típico da etnia branca e europeia, a exigência da beleza não é descartada no Auto de Floripes.



Figura 1 = A Floripes portuguesa (vestido azul) do Auto da Floripes, de Viana do Castelo, Portugal, 2009. Fotografia: Núcleo Promotor do Auto, 2009.

A juventude, a beleza e a sagacidade predominantes na personagem são também os critérios da jovem moça da ilha, que se candidata a princesa. Florentina Diogo, funcionária do serviço de meteorologia do aeroporto, confirma: “Eu nunca fui

Floripes porque Floripes tem que ser uma mulher muito bonita, uma mulher ideal. Eu gostaria que fosse a minha filha, tem altura, é bonita...”

O conceito de belo, na trajetória da humanidade, está associado a uma oposição ao feio. Analisando o período do Renascimento, Umberto Eco destaca: “A mulher renascentista usa a arte da cosmética e dedica-se com atenção à cabeleira... Seu corpo é feito para ser exaltado pelos produtos de arte dos ourives, que também são objetos criados segundo cânones de harmonia, proporção e decoro” (ECO, 2004, p. 196).

Com mudanças que variam de acordo com o contexto cultural e histórico, ainda hoje, o ideal de mulher é representado eventualmente por uma princesa, e essa por uma estética relacionada a um tipo eurocêntrico, nas suas características físicas e comportamentais. Ou seja, a expectativa construída para uma princesa, no imaginário de grande parte da humanidade, é de uma jovem, pudica, discreta, bela. O que se destaca aqui é a composição cultural construída para o conceito de beleza de uma princesa. No trecho presente no livro “O Imperador Carlos Magno e os doze pares de França”, a princesa Floripes é descrita como sendo:

[...] Floripes, filha do almirante Balão e irmã de Ferrabraz, a qual era a mais formosa dama que naquela terra se achava, de idade de dezoito anos muito perspicaz, advertida e sábia; branca como a neve, as faces cor de rosa fina, as sobrancelhas e pestanas negras, os olhos grandes, o nariz afilado, a boca pequena, os beijos delgados e de cor de rubim, os dentes brancos, e miudos, o queixo quase redondo com uma cova no meio, o rosto moderadamente largo, os cabelos como madeixas de ouro fino, os ombros direitos e muito iguais, os peitos sem senão, cintura estreita e larga de cadeiras, segundo a boa proporção do seu corpo. (HISTÓRIA DO IMPERADOR CARLOS MAGNO, Descrição de Floripes, s/d, p 56.)

A mais “formosa dama”, “branca como a neve”, com “as faces cor de rosa fina”, de “nariz afilado”, “boca pequena”, “beijos delgados” e “madeixas de ouro fino” afirmam o ideal de beleza presente na etnia branca, localizando esse corpo como um referencial de afirmação de beleza e, o seu opositor, como referencial do que não é belo, do que é feio.

Ou seja, sendo o que agrada ao imaginário das pessoas, o que é sublime, o que é aprazível, o que vem do mundo do sensível são construções históricas e essas, ao serem disseminadas, são pontos de afirmação de poder.

Percebe-se que nos nossos cânones culturais representativos do bom e do belo, o corpo representado não é o corpo negro. A mulher ideal para sintetizar o sensível, o sublime, não é a mulher negra. Diante de tais constatações, faz-se interessante observar como a personagem é representada no Auto de Floripes, onde ela é a única personagem feminina e a que dá nome ao espetáculo.

Importante salientar que, na sociedade do Príncipe, a linha demarcatória entre a personagem e a pessoa é tênue. O trâmite entre as características pessoais e ficcionais são determinantes na escolha da princesa. As características evidentes no corpo são externas, no que diz respeito ao fenótipo, e ao que é solicitado no livro carolíngio. Encontra-se assim um impasse: como atender aos critérios citados no livro gerador e condutor do Auto de Floripes, em relação à escolha da pessoa que fará a princesa, considerando que na ilha do Príncipe a sua população é formada majoritariamente por negros? Levando-se em conta os critérios de beleza colocados na descrição da princesa, o cabelo é o que mais facilmente pode ser modificado, em relação ao nariz, boca e cor da pele. Mesmo usando um capacete que cobre grande parte do seu cabelo, as princesas acabam obedecendo ao critério, não da cor loira, mas com madeixas alteradas através de apliques, produtos químicos ou perucas.

Já as características comportamentais são de ordem mais subjetiva, internas. Normalmente, para ser a escolhida do ano, uma das exigências é ser virgem. Embora o rigor quanto a esse critério esteja mais flexível, atualmente, a virgindade ainda goza de considerável relevância. A respeito do referido tema, na comunidade de São Tomé e Príncipe, Seibert comenta:

A sociedade *forra* continua a valorizar o facto de uma rapariga iniciar virgem a sua primeira relação, estando de alguma forma enraizada a ideia de que o hímen é o único dote da mulher. Em tempos recuados, antes de uma união, era frequente que uma mulher mais velha praticasse o

acto conhecido por *bili-mina* (literalmente ‘abrir a rapariga’) para se certificar da virgindade. Depois da noite nupcial, logo pela manhã, a mãe do noivo e um membro da família da noiva dirigiam-se à residência dos recém-casados, onde o homem ostentava o lençol manchado de sangue. (SEIBERT, 2002, p. 448)



Figura 2 - Auto de Floripes, Ilha do Príncipe, 1969. Fotografia: Fernando Reis, 1969.

A prescrição da virgindade até o casamento é uma prática presente em muitas religiões de culturas tradicionais, especialmente as monoteístas. A privação do sexo para as mulheres é exaltada no dogma católico de adoração à Virgem Maria, a mãe que concebeu seu filho Jesus por obra do divino Espírito Santo, anulando o sexo como uma prática de prazer e de procriação.

Oriunda do catolicismo e inserida no Príncipe, pela via da colonização católica portuguesa, a virgindade alcança o espaço da dramatização, especialmente na única personagem feminina do auto. Para Manuel de Deus Oliveira: “A Floripes é uma donzela de muita responsabilidade na Tragédia.⁹ Agora parece que não há Floripes. Agora só res-

⁹ Mais uma denominação para o Auto de Floripes, que o aproxima do Tchiloli.



ta o pano” (BAPTISTA, 2001, p. 18). Segundo o depoimento de Carlos Gomes, secretário regional dos assuntos políticos e socioculturais da Ilha do Príncipe, a virgindade da princesa tinha que ser comprovada por uma averiguação:

Para ser Floripes tinha que ser virgem. Segundo ouvi, não tenho bem a certeza, pra comprovar a virgindade usava-se um ovo pra pôr lá e ver se aquilo mesmo era virgem ou não. Não sei se isso corresponde a verdade. Se isso se fez de fato durante um tempo e depois parou. Por que hoje em dia não se faz isso. Na altura a virgindade era um valor, hoje a virgindade já não é um valor.

Para Florentina Diogo, a própria consciência a respeito da virgindade levava ou não a jovem a se candidatar. “A tradição tem que ser da seguinte maneira: A Floripes antigamente tinha que ser mesmo virgem. Ela tinha que ser mesmo virgem que era pra ser Floripes. Então nesse caso eu nunca fui uma das pessoas escolhidas para tal. Conscientemente de quem sabia que não era virgem não deveria sair Floripes.”

Segundo a crença popular, a traição deste critério poderia acarretar consequências e maldições não só para quem a efetivasse, mas também para a comunidade. “É crença geral que se a moça não for donzela, e desempenhar o papel de Floripes, morrerá antes da próxima representação” (REIS, 1969, p.130).

Quanto à exigência da virgindade, hoje, existe uma certa adaptação aos valores contemporâneos. Para alguns, o fato da candidata a Floripes não ser mãe já é o suficiente. Para o professor Osvaldo de Matos, que interpretou Carlos Magno, no ano de 1997, são inevitáveis as adequações:

Dada as transformações que no dia-a-dia estão a suceder no universo, ou seja, na sociedade, a comissão se sente um pouco tímida em aplicar essa rigidez. Mas dentro da história, teoricamente, deve ser uma miúda virgem. Nós damos agora mais preferência a não ter filhos e poder representar. Mas a virgindade ainda está acima de tudo. Quando é virgem, ela em si ganha um outro respeito, ganha uma outra postura, e é mais acolhida por todos os Pares. (BAPTISTA, 2001, p. 26)

O mesmo pensamento é compartilhado por Isabel Ananinhas, 56 anos, Floripes em 1955 e 1956: “Donzela, sempre de preferência. Donzela, aos olhos do povo” (BAPTISTA, 2001, p. 62). Mesmo sendo a representação da princesa, no Auto de Floripes, uma reprodução com base na hegemonia masculina, religiosa e colonizadora, a permanência e a aceitação, no seio popular, deste Auto demonstram que é na construção e anexação de novos conceitos e comportamentos que a encenação incorpora valores do passado e da atualidade. Em Príncipe, a exigência quanto à virgindade da protagonista encontra-se mais flexível. Isto por conta do contexto atual não valorizar tanto esta condição da mulher, como já foi outrora.

As fronteiras entre o ser e o parecer ser, a ficção e a realidade, a jovem e a Floripes, parecem ser uma tênue demarcação entre o cotidiano e o dia do espetáculo. Para pensar em ser uma Floripes, a candidata já deve ter um histórico pessoal que se aproxime ao da princesa. Não só a virgindade passa a contar, mas todo perfil marcado por um comportamento recatado. Floripes, a personagem, diz: “Nunca fui luxuriosa nem tenho conhecido varão”. Guilhermina Martins, Floripes, nos anos de 2007 e 2008, diz:

Pra ser Floripes é preciso ter bons comportamentos perante a sociedade por que afinal da conta ser Floripes tem que ter alguma responsabilidade. Tem que ter bons comportamentos. Não posso tá aqui a sair com uns e com outros. Tenho que manter a minha postura perante a sociedade. Uma Floripes não pode ser escandalosa, isso é proibido pra Floripes. Tem que ser uma moça de respeito, de muito respeito mesmo e ser legal com todo mundo. Isso antes e depois da festa, pra vida toda. Por que até hoje ainda continuo a ser chamada de Floripes.

A vida pessoal marcada pelo ideal de uma mulher que atenda aos padrões pautados na supremacia masculina está muito próxima do ponto de vista cristão. A cultura cristã tradicional reserva para a mulher a responsabilidade e a culpa pelo pecado carnal. O feminino simboliza um objeto tentador aos desejos do homem. No livro Gênesis da Bíblia Sagrada, capítulo 3, versículo 16, consta a punição a Eva por ter cedido à sedução da serpente: “[...] mul-

tiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez, em meio de dores darás à luz filhos; o teu desejo será para teu marido, e ele te governará” (BÍBLIA ONLINE, 2015 s/p). No capítulo XXV do livro carolíngio, encontramos um exemplo, no qual Floripes aparece como provocadora dos desejos de um homem. O Almirante Balão envia o feiticeiro Morpim à torre, para que ele retire o cinto encantado que fica preso ao corpo de Floripes. A mesma cena acontece no Auto de Floripes, sendo que, na encenação, as ações é que são demonstrativas da narrativa.

Entrando Morpim na sua câmara viu a uma Floripes e as suas damas e a outra parte os cavalheiros dormindo; e buscando o cinto ao redor da sua cintura chegou a Floripes que estava nua na sua cama e a descobriu, e vendo-a tão formosa, não pôde estar sem beijá-la muitas vezes; e estando nesta contenda sonhava a honesta Floripes que um atrevido Turco a queria descompôr e desonestar. (HISTÓRIA DO IMPERADOR CARLOS MAGNO e dos doze pares de França, s/d, p. 78)

Ao despertar, Floripes grita por Gui de Borgonha, que mata o feiticeiro, sendo que antes o cinto já havia sido jogado para o exterior da torre. Cenas e histórias que revelam a castidade, o romantismo, o desejo e a fidelidade ao seu amado são apresentadas por Floripes, mas sem perder de vista a aprovação do seu marido.

Floripes tôda abrazada em incêndios de um heróico e lícito amor, todo dirigido para fazer a Deus um grande serviço, e coberta de doces lágrimas, nascidas do grande prazer que no seu coração sentia, toda amante e vergonhosa, propriedade de honestas dozelas, flutuando em uma e outra coisa, venceu o amor à vergonha; e com uma soberana modéstia abraçou a Gui de Borgonha, e lhe deu um doce beijo no ombro, como era costume entre os Turcos. Gui de Borgonha reconhecendo a soberania de Floripes, se pôs de joelhos com muita reverência para lhe beijar a mão, o que ela não quis consentir, antes lançando-lhe a mão, ao pescoço e outra à barba, o fêz levantar da terra: E assim ficou Gui de Borgonha admirado do tanto amor, quanto experimentou na formosa donzela. (HISTÓRIA DO IMPERADOR CARLOS MAGNO e dos doze pares de França, s/d, p. 73-74)

Fazendo parte de um tipo de ideal feminino, pautado no amor incondicional a um homem, a realização da princesa completa-se no consentimento da Igreja, através do matrimônio. No Auto de Floripes, é a princesa que declara o seu amor e nele encontra as justificativas para toda e qualquer ação.

Sabeis, pois, senhores, que haverá dez anos que estando o Almirante, meu pai, e Ferrabrás, meu irmão, em Roma, tive a fortuna de ver o grande Gui de Borgonha em umas justas, e foram tais as suas proezas que semearam e radicaram em mim um tão firme amor, que nem o tempo nem as afrontas, nem os danos que dele tem recebido meu pai tiveram jamais poder para mo desarraigarem do coração nem fazer-me esquecer. E pela dita causa tenho desprezado muitos reis da Turquia que me pediam para mulher e rainha. E é tanto assim que, quando meu pai ou irmão vinham das batalhas dos cristãos e contavam o que com eles tinham passado, se acaso nomeavam os Doze Pares me alegrava, e se ouvia nomear meu senhor Gui de Borgonha me turbava e mudava a cor do rosto de tal sorte que temia que pelo semblante me reconhecessem o meu segredo e oculto amor. E quando meu pai e sua gente choravam a grande perda que lhes tinham feito os cristãos, então me alegrava e folgava o meu cativo coração, o qual, preso de amor de um só cristão, desejava a vitória de toda a Cristandade, desprezando o amor de pai, dos naturais e da Pátria. (HISTÓRIA DO IMPERADOR CARLOS MAGNO e fala da princesa, no Auto de Floripes, s/d, p. 139)

Depois de revelado todo o amor ao cavaleiro e o lugar que ele ocupa na sua vida, Floripes busca a sua efetivação: “E tudo isto haveis de fazer por mim, certificando-lhe que mais sou sua do que minha; assim lhe rogai da vossa parte que me queira receber por esposa” (Auto de Floripes, BAPTISTA, 2001, p. 139).

Vivendo os frágeis limites entre vida real e ficção, Floripes transita entre o pessoal e o personagem. Enquanto o rigor e a submissão feminina em relação ao casamento são cumpridos com determinação, na encenação e na literatura, a cultura são-tomense parece viver as relações matrimoniais com mais permissividade, principalmente em relação à conduta masculina. O casamento efetiva-se



pela prática da informalidade em relação às leis e, para os homens, as relações conjugais são flexíveis e múltiplas. A monogamia e a fidelidade são cobranças exigidas, preferencialmente, às mulheres. Para Seibert, “a sociedade são-tomense encara a dominância masculina e a poligamia como condições naturais do sexo masculino”. As práticas conjugais e o comportamento sexual em São Tomé e Príncipe explicam-se pela via da ascendência africana, e são compreendidos, na perspectiva da dominação dos homens, como condição natural do sexo masculino (SEIBERT, 2002, p. 451).

A mulher Floripes, europeia, africana e são-tomense, parece ter absorvido os valores da dominação masculina das diversas culturas que a gestaram. Mas, mesmo marcada por traços estereotipados de feminilidade, as cenas nos levam a crer que ela se traveste também de outros modelos. Se a princesa parece corresponder a um modelo construído e cristalizado de mulher romântica, frágil, fiel e obediente, Floripes surpreende, ao tomar algumas decisões e ações que estão mais associadas a um estereotipado universo masculino. No próprio quesito casamento, é dela a iniciativa de pedir a mão do seu pretendente, mas negocia a aceitação do seu pedido oferecendo dotes:

Pois, senhor, o que meu coração mais deseja, sobre todas as coisas do mundo, é servir como legítima mulher ao senhor Gui de Borgonha; e estas são as mercês que a ele e a vós, senhores, peço; e de muito boa vontade me farei cristã e vos darei as Santas Relíquias que com tanto trabalho tendes buscado e vos darei todo o tesouro do Almirante meu pai e outras jóias de grande valor. (BAPTISTA, 2001, p. 145)

Em seguida, Gui de Borgonha responde:

Por certo, minha senhora, que não tinha tenção de casar senão pela mão de meu tio o imperador Carlos Magno, como têm feito os outros Pares de França; mas porque tal senhora em todo o mundo se não acha e também pelas grandes mercês que da tua grandeza tenho recebido, como principalmente me dizes que serás cristã, eu de boa vontade te aceito por minha legítima mulher e esposa, na forma que manda a santa Igreja Católica. (BAPTISTA, 2001, p. 149)

Seguindo a afirmação dos indicativos de comportamentos vindos da ideologia católica, a personagem Floripes parece absorver as culturas que se cruzam na sua trajetória. Entretanto, os bens ofertados na ocasião do casamento não respondem a uma prática em São Tomé e Príncipe, pois “a prática africana segundo o qual o dote é uma obrigação do noivo foi substituída pelo costume europeu que obriga os pais da noiva a doarem propriedade ao noivo” (CALDEIRA apud SEIBERT, 2002, p. 447).

Além da proposição do dote e do casamento, é em relação ao contexto bélico, socialmente tão peculiar ao universo masculino, que a princesa Floripes ameaça romper com um modelo estabelecido de mulher que ela representa em grande parte da encenação e na literatura. São dois os momentos em que, para fortalecer o grupo dos cavaleiros cristãos, ela se prontifica a atuar diretamente no combate, num meio de predominância masculina.

A princesa enfrenta o carcereiro do seu pai que, ao negar um pedido seu, brada: “[...] muita gente boa se destruiu e ainda morreu por se confiar em mulheres”. Floripes, responde, em cólera e em seguida dá-lhe um empurrão e atira-lhe uma barra de ferro, matando-o (BAPTISTA, 2001, p. 138).

Floripes demonstra coragem e força diante de um grupo maior de homens. Com a aproximação do numeroso exército turco, onde se encontram a princesa e os poucos cavaleiros cristãos, ela dispensa a guarda destinada para a segurança feminina, sua e de suas damas, oferecendo a participação das mulheres no combate: “Pelo que te rogo que me armes e as minhas damas, e com tantas achas de armas iremos debaixo do amparo de vós outros guardando a tua esposa”. O cavaleiro cristão Roldão se opõe, pois para ele: “não é honra nossa que ela vá à campanha. Assim, senhora, te peço que não te aflijas tanto. Cessa e acaba já de chorar...” (BAPTISTA, 2001, p. 156).

Mesmo com restrição, Floripes e as damas realizam com sucesso a empreitada por elas solicitada e, com a aprovação posterior do primeiro trabalho bélico realizado, vem o consentimento dos homens para a participação feminina na segunda batalha campal contra os mouros. É através do diálogo com Oliveiros, que a princesa escuta a resolução. O cristão diz: “Senhora, amanhã havemos de sair à batalha e se te parecer sairás com nós e



as tuas damas, para que mais depressa demos fim aos nossos inimigos. E não duvido que o senhor Gui de Borgonha obre maiores prodígios do que costuma por te levar em sua companhia”. A princesa responde: “Senhor Oliveiros, faz tu com meu senhor Gui de Borgonha que me deixe sair com vós à batalha que prometo que onde eu estiver não farei menos do que fizera meu irmão Ferrabrás”. (Auto de Floripes, BAPTISTA, 2001, p. 156).

Importante destacar que a ocupação por mulheres de um espaço eminentemente masculino se dá num momento em que o grupo cristão tem um número reduzido de combatentes, o que facilita a aceitação da participação feminina. Sendo a inserção das mulheres efetivada pela aprovação masculina, a vontade feminina está, assim, submetida ao consentimento dos homens do grupo.

Outra passagem, presente no livro e no folheto de cordel brasileiro, mas não apresentada no Auto de Floripes, ressalta a potência física da princesa. É pela malícia e pelo vigor corporal que a princesa se livra da sua aia, jogando-a do alto de uma torre. Apesar de ter matado o carcereiro e a sua aia, pela força de seus movimentos, Floripes, diante dos cavaleiros, refere-se ao seu próprio desempenho como sendo de “pequenas e mulheris forças” (Auto de Floripes, BAPTISTA, 2001, p. 145).

Se a princesa Floripes é admirada pelos cristãos pela sua conduta guiada pela fidelidade ao seu amor pelo cristão Gui de Borgonha, o mouro Sortibão, secretário do Almirante Balão, o pai da princesa, ressalta o pertencimento de Floripes à classe das mulheres.

Senhor, adverte e traz a memória as grandes desgraças que tens ouvido e visto que têm sucedido a homens muito especiais, por ter confiança em mulheres e os grandes danos que pela sua pouca firmeza se hão causado. Vê, adverte, que o seu maior saber quando é necessário sempre lhes falta; e de sua natureza são mudáveis e fáceis em crer e ligeira em se vingar. E, assim, não te cegue o amor de filha, não seja causa de alguma desgraça, que quando a quiseres remediar não possas. (História do Imperador Carlos Magno, s/d, p. 144)

Tal pensamento é compartilhado por Ferrabrás, o irmão da princesa. Na cena final, na sua última fala, ele diz:

No que dizes vejo, minha irmã, a pouca virtude das mulheres, que, por fazer o que desejam, em nada reparam. E tu por amor de Gui de Borgonha vendeste a teu pai e a toda a tua linhagem e descendência, e foste causa da morte de mais de cem mil homens; e não contente com isto, depois de vencido o corpo do nosso pai, queres que se lhe perca a alma, dizendo que o mantem sem receber santo baptismo. (BAPTISTA, 2001, p. 160)

Fiel ao seu amor, na perspectiva cristã, ou traidora, no olhar dos mouros? Uma donzela, princesa virgem, romântica e frágil ou uma determinada e corajosa guerreira na realização do seu desejo? Os paradoxos que envolvem a princesa turca abarcam dois protótipos aos quais as mulheres são estigmatizadas, em diversas narrativas populares. Seja como uma princesa submissa e apaixonada ou como uma combatente, Floripes demonstra não descartar uma para ser a outra. É princesa e é guerreira. A personagem mostra que além de atender aos ideais construídos e estabelecidos para o universo feminino, de ser bonita, jovem, donzela, ela também atende aos ideais cristãos, pois está disposta a realizar qualquer sacrifício em prol da afirmação católica. Para tanto, além dos atributos associados ao universo feminino, Floripes é uma princesa que trai, usa da força e agilidades físicas, consegue dissimular seus sentimentos diante do pai e obtém sucesso na realização de seus objetivos.

A recepção das narrativas com ações desta personagem revela que a aceitação popular a reconhece mais como uma heroína, fiel como esposa e benfeitora do catolicismo, do que como uma mulher traidora e vilã. Ela mesma justifica: “Ó meu pai, se sabes que coisa é o amor, não me culpes do que fiz contra ti” (BAPTISTA, 2001, p. 148).

É Floripes que utiliza a metáfora da rosa para fazer uma interpretação da sua própria conduta: “Muitas vezes se enganam os que nas aparências se confiam, porque a rosa, por formosa que seja, sempre nasce cercada de espinhos” (BAPTISTA, 2001, p. 139).

Mas, indo além da personagem, no Auto de Floripes, a jovem escolhida para representar a princesa vive uma espécie de ritual de passagem.





Figura 3 - Floripes 2009 (à esquerda) e, à direita, Floripes do ano anterior. Fotografia: Alexandra G. Dumas, 2009.

Da moça virgem da vida real ela vive, na ficção, o status de mulher casada, como uma passagem da juventude para a vida adulta. Esse comportamento pode ser percebido na própria organização familiar e feminina, em torno da caracterização da Floripes, no dia da sua apresentação no auto. As mulheres mais velhas da família ocupam-se de toda a preparação que envolve a confecção e a decoração da vestimenta, dos comes e bebes da cena do casamento, do banho de proteção, tomado antes do vestir-se e ainda do envolvimento das mais jovens, que se dedicam ao embelezamento do cabelo e da maquiagem. A Floripes da vida real agrega à sua identidade, ao menos no efêmero tempo da encenação, de bela e solteira jovem da ilha, o novo status de ser a representação do coletivo feminino da ilha.



Figura 4 - Floripes, ano 2009, Ilha do Príncipe. Fotografia: Alexandra G. Dumas, 2009.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BAPTISTA, Augusto. *A Floripes Negra*. Coimbra: Cena Lusófona, 2001.
- BARROS, Leandro Gomes de. *Batalhas de Oliveiros com Ferrabraz*. Recife: sem editora, 1909. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=RuiCordel&pasta=&pesq=LC6062|LC6063|LC6064>>. Acesso em: 15 dez. 2014.
- BÍBLIA ON LINE. Disponível em: <<https://www.biblionline.com.br/acf/gn/3/16+>>. Acesso em: 20 mai. 2015.
- BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no novo mundo: do barroco ao moderno 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BOUTET, Dominique. *La chanson de geste: forme et signification d'une écriture épique du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- DUMAS, Alexandra G. *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)*. 2011. 391 f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas/ Arts du Spectacle) – Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia; École Doctorale Lettres, Langues, Spectacles, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Salvador; Paris, 2011.
- ECO, Umberto. *História da beleza*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- FORRO. In: Grande Dicionário HOUAISS da língua portuguesa. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=forro>>. Acesso em: 25 set. 2015.
- HISTÓRIA do Imperador Carlos Magno e dos doze pares de França. Traduzida do castelhano por Jeronymo Moreira de Carvalho. Edição: FLAVIENSE, Alexandre Caetano Gomes. Dividida em duas partes e nove livros e seguida da de Bernardo Del Carpio, que venceu em batalha aos doze pares de França. Rio de Janeiro: Livraria Império, s/d.
- NEVES, Rosa Clara. Tchiloli de São Tomé: identidade cultural numa nova nação africana, *CIOE*, n.

4, inverno-primavera, Portugal, 1995. Disponível em: <<http://www.esse.ips.pt/cioe/multicultural/artigos.html>>. Acesso em: 13 mar. 2007.

REIS, Fernando. *Povo Flogá: o povo brinca*. São Tomé: Edição da Câmara Municipal de São Tomé, 1969.

SEIBERT, Gerhard. *Camaradas, clientes e compadres: colonialismo, socialismo e democratização em São Tomé e Príncipe*. 2. ed. Lisboa: Vega, 2002.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Editora da UFRJ, 2003.

SOUSA, Izequiel Batista de. *São Tomé et Príncipe de 1485 à 1755: une société coloniale du blanc au noir*. Paris: L'Harmattan, 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI- XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TENREIRO, Francisco. *A ilha de São Tomé: estudo geográfico*. Lisboa: Memórias da Junta de Investigação do Ultramar, 1962.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400- 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Ed. 34, 2000a.

TINHORÃO, José Ramos. *A imprensa carnavalesca no Brasil*. São Paulo: Hedra, 2000b.

VAINFAS, Ronaldo. (Dir). *Dicionário do Brasil Colonial (1500 a 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

