

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História
Curso de Mestrado



Dissertação

Lembranças de Cavalhadas:

Memórias e estratégias de sobrevivência de uma tradição do Brasil Central (1973-
2024)

Gregory Ramos Oliveira

Pelotas, 2025

Gregory Ramos Oliveira

Lembranças de Cavalhadas:

Memórias e estratégias de sobrevivência de uma tradição do Brasil Central (1973-2024)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Daniele Gallindo Gonçalves

Pelotas, 2025

Gregory Ramos Oliveira

Lembranças de Cavalhadas: Memórias e estratégias de sobrevivência de uma tradição do Brasil Central (1973-2024)

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 30/04/2025

Banca examinadora:

Profª Drª Daniele Gallindo-Gonçalves (Orientadora)
Doutora em Germanistik/Ältere Deutsche Literatur pela Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Profª Drª Marcia Janete Espig
Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Profª Drª Renata Cristina de Sousa Nascimento
Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Profª Drª Adriana Vidotte
Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/ASSIS)

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação da Publicação

O48l Oliveira, Gregory Ramos

Lembranças de Cavalhadas [recurso eletrônico] : memórias e estratégias de sobrevivência de uma tradição do Brasil Central (1973-2024) / Gregory Ramos Oliveira ; Daniele Gallindo-Gonçalves, orientadora. — Pelotas, 2025.
228 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2025.

1. Cavalhadas de Pirenópolis. 2. Memórias. 3. História oral. 4. SARS-CoV-2. 5. Estudos decoloniais. I. Gallindo-Gonçalves, Daniele, orient. II. Título.

CDD 981

Em memória da Vó Judith da Silva Ramos (1936-2024)

Agradecimentos

Existem diversas pessoas, circunstâncias e potências que escapam do meu conhecimento e que, ainda que sem a intenção, tornaram este trabalho possível. As linhas que se seguem abaixo não são minhas, apenas atravessaram-me e seguirão a pessoa que as estiver lendo, da mesma forma que a água que desce o rio não é do rio; passa por ele até chegar ao mar. Essas pessoas, circunstâncias e potências conhecidas (como, por exemplo, a CAPES e a UFPel) e desconhecidas, algumas das quais somente viram meu semblante sem que me conhecessem, ouviram falar do meu objeto sem que entendessem, contribuíram de forma fundamental para esta obra e não poderia deixar de mencioná-las aqui.

Existem, contudo, outras pessoas que foram fundamentais no suporte que dedicaram ao intérprete e narrador desta peça. Muitas delas já têm ciência de minha gratidão maior do que o espaço existente entre Pelotas e Pirenópolis, mas não me furto em renovar estes votos de agradecimento.

Agradeço, então, aos meus familiares, em específico os Ramos Oliveira – Nilza Terezinha, Edgar Fernando e minhas irmãs Ianuska (mãe de meu único sobrinho, Bento), Íria e Esther. Há uma foto que tiramos no fim de 2024 que, de certa forma, sintetiza o quanto nossa vontade de vencer supera os limites impostos pela violência colonial, presente em nossa pele negra e em nosso sangue dos que foram sentenciados a terem de lutar para vencer pelos próprios empenhos. Toda vez que escrevo, toda vez que falo, toda vez que cevo meu mate, vejo nossos ancestrais que caminharam tanto, aquelas mulheres e homens do lado de lá e de cá do mar; olhando em seus olhos, vejo um pouco deles também. Tento sempre emular uma fração da tua obstinação, Mãe, e da tua perseverança, Pai, em todas as lutas para inverter a lógica de que teria de me conformar com a sorte que outros Ramos e outros Oliveira tiveram antes de nós. Mas sem o exemplo de minhas três irmãs – a irreverência da Ianuska, o comprometimento da Íria e a cumplicidade de Esther, minha perpétua Pollux –, quem eu seria além de mais um filho único que teria dado “sorte” de investir na própria educação no contexto da Sexta República Brasileira? Existem tantos Gregorys Brasis afora, mas quantos deles tem a sorte de terem todas as irmãs enriquecidas em conhecimento, *boniteza*, e o mesmo olhar determinado que teimamos em carregar? Em específico, quantos deles têm a sorte de ter um

sobrinho que serve de reforço positivo para que eu siga edificando minha carreira para, ao meu turno, também lhe inspirar? Se existe alguma exclusividade em quem sou, ela não está no que consigo fazer sozinho, em minhas pesquisas, naqueles predicados que vocês dizem que tenho e que não sei se boto muita fé, mas nos frutos da interdependência com aqueles que constituem o “meu pessoal”.

Essa concepção, aliás, eu tomo de empréstimo da observação das famílias e de que seus conceitos limitados ao sangue não incluem, por exemplo, aqueles mais-que-amigos que conhecemos no caminho. E a potência que escreve o roteiro de minha trajetória sabe que conheci ao longo dessas décadas diversas pessoas que se enquadram exatamente neste ponto e que, apesar de não terem meu sobrenome, são também parte do meu pessoal. Nesse sentido, sem hierarquia entre os conjuntos – algo demasiado ocidentalizado –, sou profundamente grato à existência dos seguintes grupos: as pesquisadoras e pesquisadores singulares do *Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e da Antiguidade* da Universidade Federal de Pelotas (POIEMA-UFPel); aos meus 49 discentes das duas turmas em que lecionei no estágio do curso de Formação Pedagógica para Graduados Não Licenciados do Instituto Federal Sul-rio-grandense (IFSul), aos meus *desonestos* (Eric e Miguel); aos meus mais antigos comparsas (Jardel, Bruno, Kevin e Thiago); ao meu pessoal de Campinas – e aqui, faço menção em específico à Victória e, principalmente, Mariana, minha irmã de outro sobrenome, que, ao me receberem tão bem nas vezes em que lá estive, me ensinaram que lar também é o que construí com meus calçados e com meus braços abertos.

Em nível individual, cito ainda cinco pessoas fundamentais não somente para este trabalho, mas para compreensão de que os mais de mil e oitocentos dias que apartam a declaração de que vivíamos uma pandemia da redação final deste trabalho somente foram capazes de serem vividos através da arte e, em específico, da escrita – seja ela na plataforma física, mas também no ar, ao que agradeço imensamente por terem me ouvido. Agradeço, então, ao Franklin, fundamental aliado durante esses anos; acho que o elemento terra representa, e muito, nossa amizade, mas o oráculo da dupla não sou eu (creio). Agradeço à “Dona” Giovana, por todo o apoio em me incentivar a perceber que existe algo de sublime em todos os objetos e histórias possíveis de serem ouvidas e registradas pelo artífice-historiador que espero um dia ser. Agradeço à Ana Cristina, minha psicóloga já há um tempo, cuja escuta de todas as mutações e contradições que camaleonicamente

me submeti foram acompanhadas de perto, demonstrando que todo trabalho acadêmico não é concebível sem certa sensibilidade, sobretudo no que diz respeito à saúde física e mental. Agradeço à Inês, torcendo para que consiga ter a sorte de contar com a chama da escrita – que também existe na tua escrita – pelo tempo que for necessário. Agradeço, enfim, à Daniele, minha orientadora, à qual tenho como sul profissional, principalmente por ser exemplo de docência e de superação de todos os desafios que envolvem esse ofício muitas vezes marcado pelas mazelas da colonialidade.

Agradeço, com muita ênfase, às minhas personagens, pela disposição, pelas horas conversadas, pela salada de frutas e pelas bolachas, por comprovarem na prática que, como disse Dona Célia, o povo de Pirenópolis sabe muito bem receber visitantes, não importa o quão distante sejam seus pontos de origem.

Às membras da banca examinadora (Adriana, Renata e Márcia) e às pessoas que vierem a também realizar a leitura deste registro, minha mais sincera gratidão pela oportunidade de ser instrumento de divulgação dessas lembranças.

*Seria também por isso, eu pensava, que países pequenos, mas tão culturalmente ricos e antigos como a Bulgária, a Romênia e a Polônia, possuem mais centros de pesquisa e produzem um volume muito maior do que o nosso de estudos e livros sobre “tradições populares”? O búlgaro que eu conheci em Pirenópolis continuou falando e me dizia que, quem sabe? Por isso, festas como aquela em Goiás tocavam fundo nele. “**As pessoas parece que estão se divertindo**”, disse, “**mas elas fazem isso pra não esquecer quem são**” (Brandão, 1984, p. 10, grifos nossos).*

OLIVEIRA, Gregory Ramos. **Lembranças de Cavalhadas**: Memórias e estratégias de sobrevivência de uma tradição do Brasil Central (1973-2024). Orientadora: Prof^a Dr^a Daniele Gallindo-Gonçalves. 2025. 228 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025.

RESUMO

Trazidas pelos lusitanos após o *pachakuti* no começo do empreendimento colonial, as Cavalhadas são um conjunto de celebrações dramáticas/jogos equestres idealizados para ensinar aos povos colonizados sobre seu novo lugar sob jugo cristão, com a violência colonial representada por meio deste dispositivo catequético e pedagógico. Entretanto, não se pode simplesmente considerar que, ao fazer este movimento, a tradição não apenas se manteve a mesma que aquelas ainda conduzidas através do Atlântico, mas permaneceram intactas através dos vários *Brasis*, nos séculos que separam as primeiras corridas daquelas da atualidade. Esta dissertação, utilizando as Cavalhadas de Pirenópolis (GO) como um exemplo, tem por objetivo compreender as transformações da tradição rumo à sua especificação e afastamento contínuo do modelo ibérico, em um processo de reinvenção das Cavalhadas, em um movimento de decolonização da tradição. Através de uma abordagem decolonial (Mignolo, 2007), busca-se identificar este processo de diferenciação desta tradição nos últimos cinquenta anos, décadas que testemunharam modificações profundas e desafios não apenas para a celebração, que é parte da Festa do Divino Espírito Santo desde 1826, mas para a comunidade em si. Utilizando a metodologia de História Oral, foram conduzidas entrevistas remotas e presenciais, procurando por membros da comunidade que não estavam diretamente ligados à tradição (por exemplo, Cavaleiros e o Padre), apesar de conectados à ela. Questões como a maneira que a celebração é estimada pela comunidade, e como o esquecimento ou o hiato causado pela pandemia de SARS-CoV-2 afetou diretamente suas memórias da celebração despontaram, mas não apenas. Ainda que apenas tenha sido esboçado um panorama da experiência de um conjunto de indivíduos com sua comunidade, sua agência (análoga à dos subalternos da hierarquia colonial ainda viva na Modernidade/Colonialidade) na valorização da tradição é paralela à outras agências, cujo poder quase demiúrgico parece incomodar a comunidade (nomeadamente, o Estado de Goiás e as elites centradas no turismo e nos forâneos) quando ela vai contra a “vontade do povo”. Como conclusões, destacou-se que a fronteira gris entre identidade individual e experiência coletiva está por trás da maneira como a comunidade vive as Cavalhadas como algo que “está no sangue”, e esta seria a razão pela qual as transformações e possibilidades de desaparecimento são interpretadas quase como ameaças existenciais individuais, daí a impossibilidade de imaginar tal realidade tanatópica (Pirenópolis sem suas Cavalhadas ou, principalmente, sua Festa do Divino) e o próprio luto derivado do único momento em que isto foi uma realidade tangível: o cancelamento da celebração no biênio 2020-2021.

Palavras-chave: Cavalhadas de Pirenópolis; Memórias; História Oral; SARS-CoV-2; Estudos Decoloniais.

OLIVEIRA, Gregory Ramos. **Remembrances of *Cavalhadas***: Memories and survival strategies of a Central Brazilian tradition (1973-2024). Advisor: Prof. Dr. Daniele Gallindo-Gonçalves. 2025. 228 f. Dissertation (Master's Degree at History) – Human Sciences Institute, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2025.

ABSTRACT

Brought by the lusitanians after the *pachakuti* in the beginning of the colonial enterprise, the *Cavalhadas* are a set of dramatical celebrations/horse games idealized to teach the colonized people about their place under the christian yoke, with the colonial violence represented through this catechetical and pedagogical mechanism. However one can't simply consider that, by doing this movement, the tradition not only kept the same just like the ones across the Atlantic, but didn't change in the many *Brazils*, at the centuries that apart the first *Cavalhadas* from the current ones. Using the *Cavalhadas* of Pirenópolis (GO) as an example, this dissertation aims to comprehend the transformations of the tradition towards its specification and the continued drift from the iberian model, in a process of reinvention of the *Cavalhadas*, in a movement of decolonization of the tradition. Through a decolonial approach (Mignolo, 2007), this investigation seeks to highlight this process of differentiation of said tradition in the last fifty years, decades that witnessed deep changes and challenges not only to the celebration, which is part of the Holy Spirit Festival since 1826, but to the community itself. Using the Oral History Methodology, online and in-person interviews were conducted, looking after members of the community that weren't directly connected to the tradition (i.e. Knights and the Priest), although somewhat linked to it. Questions like the way the celebration is cherished by the community and how the forgetting or the hiatus caused by the SARS-CoV-2 affected directly their memories of the celebration arose, but not only. Insofar it was only sighted an outlook of the experience of a set of individuals with their community, their agency (analogous to the subalterns of the colonial hierarchy still alive in the Modernity/Coloniality) in the appreciation of the tradition runs along other agencies, whose almost demiurgical power seems to upset the community (namely, the State of Goiás and tourism and outsider-centered elites) when it goes against the "will of the people". As conclusions, it stood out that the grey frontier between individual identity and collective experience its behind the way the community lives the *Cavalhadas* as something "that's in the[ir] blood", and that this is the reason behind the transformations and the possibilities of disappearance are perceived almost as individual, existential threats, hence the impossibility to imagine such tanathopical reality (Pirenópolis without their *Cavalhadas* or, above all, their Holy Spirit Festival) and the very mourning derived from the only moment where this was a tangible reality: the cancelment of the celebration in the 2020-2021 biennium.

Keywords: Cavalhadas of Pirenópolis; Memories; Oral History; SARS-CoV-2; Decolonial Studies.

Lista de Figuras

Figura 1	Cavaleiro cerúleo, “à francesa”	57
Figura 2	Cavaleiro verde, “à mourisca”	58
Figura 3	Cavalhadas Americanas (séc. XX-XXI)	65
Figura 4	Famílias Alves de Oliveira e Costa Teixeira (séc. XVIII-XX)	85
Figura 5	Rei Cristão e Rei Mouro após a reconciliação	89
Figura 6	Relevo e topografia geral da área urbana da cidade de Pirenópolis..	96
Figura 7	Tapume noroeste da entrada do Cavalhódromo	109
Figura 8	Um dos vários Mascarados na calçada da Pirenópolis das Pedras ..	113
Figura 9	Parede Norte do domicílio de Cristiano da Costa	117
Figura 10	Cinco Igrejas de Pirenópolis	121
Figura 11	Mascarados no interior do Museu das Cavalhadas	132
Figura 12	Diagrama de proximidade dos contadores à tradição	160
Figura 13	Relação das Personagens nos níveis de proximidade	162
Figura 14	Tapume sudoeste da entrada do Cavalhódromo	176
Figura 15	Tapume sudeste da entrada do Cavalhódromo	177

Lista de Quadros

Quadro 1	Circuito Cavalhadas 2024	78
Quadro 2	Etapas históricas de Pirenópolis, a partir do Boletim do SPHAN	104
Quadro 3	Relação entre Impérios do Divino, Cavalhadas e outros Dramas	106
Quadro 4	Níveis de memória segundo Jan Assmann	139
Quadro 5	Níveis de proximidade da tradição	161

Sumário

Personagens (por ordem de aparição)	14
Prólogo	15
Ato I – Da “Refrega”	31
Cena 1.1 – Celebrações do “modelo único”	32
Cena 1.2 – Cavalhadas dos Brasis (séc. XVI-XXI).....	53
1.2.1 – Cavalhadas Setentrionais.....	66
1.2.2 – Cavalhadas Meridionais	69
1.2.3 – Cavalhadas Centrais	73
1.2.3.1 – Cavalhadas de Meia Ponte/Pirenópolis	80
Intervalo I.....	91
Ato II – Das Lembranças	92
Cena 2.1 – Cenários e Personagens	93
2.1.1 – Cidades dos Pireneus	98
2.1.2 – Contadoras e Contadores	122
Cena 2.2 – Sobre Memórias.....	137
2.2.1 – Perspectivas de Ruptura	142
2.2.2 – Expectativas de Futuro	147
2.2.3 – Da Manutenção da Tradição	159
2.2.4 – Do Cavalcódromo.....	174
2.2.5 – Lembranças Sinestésicas.....	190
Intervalo II.....	200
Ato Final	201
Entrevistas	206
Referências	207

Personagens (por ordem de aparição)

Gregory Ramos Oliveira, 25 anos, narrador.

Cristiano da Costa, 50 anos, artesão.

João Guilherme da Trindade Curado, 48 anos, pesquisador.

Pirenópolis, 296 anos, município.

Tonianny Vieira, 32 anos, fotógrafo.

Marieta do Amaral, 87 anos, Griô e poetisa.

Célia Fátima de Pina, 70 anos, turismóloga.

Vilma da Costa, 69 anos, artesã.

Carlos Eduardo Naves Dias, 42 anos, empresário.

Marilene Paranaguá, 60 anos, professora.

Prólogo¹

Há quem veja nas culturas brasileiras (sempre no plural) uma repetição da cultura dita ocidental, uma mimetização europeia. Há quem subscreva as tradições brasileiras no conjunto de manifestações, saberes e fazeres *ocidentais*, tornando as contribuições das culturas que vieram coercitivamente da África através do Atlântico, ou que sobreviveram ao genocídio colonial imposto pelos ibéricos aos povos do lado de cá do mundo, algo que merece apenas nota de rodapé. Essa criação de conjuntos homogêneos, que tendem a resumir as celebrações ao seu aspecto *colonial* não é o caminho que seguirei nas próximas páginas.

É nesse sentido que observo as Cavalhadas de Pirenópolis. Ápice da Festa do Divino Espírito Santo na cidade de vinte e cinco mil habitantes fixos, por três dias, duas dúzias de cavaleiros se enfrentam em uma arena nomeada sugestivamente como *Campo das Cavalhadas*. Uma pesquisa rápida no campo virtual apresenta imagens similares às de uma fotografia² que retomava constantemente em minha memória sobre meu objeto de pesquisa, antes de conhecer a cidade no final do inverno de 2024. Nesta imagem, vê-se uma das cenas finais da celebração/auto. Em primeiro lugar, há duas fileiras de cavaleiros, uma ajoelhada, trajando vermelho, sem chapéus e armas; a outra fileira, em segundo plano, mantém as espadas sobre os ombros, usa azul e chapéus com penas. Trata-se da cena que representa o instante que precede o dia final. É a conversão dos mouros, após sua derrota, pelo partido vencedor, os cristãos. Com exceção das espadas, os elementos restantes dificilmente perfilam entre aqueles que remontam ao que se imagina como medieval: as roupas são de tecido, remetendo-se mesmo ao uniforme de mosqueteiros franceses. A cena resume a celebração como um todo: trata-se da comemoração da sujeição do *outro* ao modelo de sociedade unificada pela fé, resultado da *Guerra Santa de Conversão* (Meyer, 2001).

É em tudo similar a uma espécie de fábula; o sentido *pedagógico* da celebração é relembrar aos próprios cristãos (entre *velhos* e *novos*, nascidos e convertidos) de que aqueles que se colocam contra a fé *verdadeira* são

¹ As Cavalhadas são, antes de tudo, um auto teatral, quase uma peça ao ar livre. Nesse sentido, divido este trabalho não em capítulos, mas em atos, e o início por um *Prólogo*, ao invés de uma Introdução.

² Como a imagem disponível em: https://pirenopolis.tur.br/portal/public/images/folclore/festaDivino2008/cavalhadas/cavaleiros/20080512_1356.JPG. Acesso em 10 out. 2023.

inevitavelmente derrotados. Também é uma recordação de que é necessário preservar a vida do inimigo, que é transformado, morto e renascido através do abandono da fé *falsa*. O infiel não é executado, é trazido para o regaço do vencedor. Passa a formar (em tese) a mesma comunidade, graças à pretensa misericórdia do conquistador.

Misericórdia, mas sem prescindir de violência. A violência é condição indispensável para a construção e manutenção do empreendimento colonial. A violência é o resultado da “presunção” do inimigo em não abandonar sua crença. É vista como legítima, pois o inimigo não se submeteria de outra forma, pelo que as sucessivas embaixadas que constituem o prelúdio do auto demonstram. A assimilação forçada não é novidade. O que intriga o pesquisador – neste caso, minha pessoa em condição *pesquisante* –, contudo, é o fato de que há uma profunda mescla entre perceber-se entre os vencedores e ignorar estar entre os vencidos. Mas pequenos detalhes da narrativa têm pouca importância para este momento: não me cabe aqui esmiuçar esta (e qualquer outra) forma de interpretar o passado como um objeto a ser meticulosamente filtrado, a ter seus erros denotados como se ao historiador fosse incumbida a missão de descrever o que há de certo ou errado na maneira como o presente se volta para os registros de todos os tempos que nos antecederam. Contudo, o equívoco da execução do auto, a *Histórica Refrega entre Mouros e Cristãos* (Brandão, 1974), e das descrições de fácil acesso na rede mundial de computadores apontam para o mesmo fenômeno: as personagens-tipo e, principalmente, a narrativa da celebração e suas especificidades apontam para a ritualização/celebração da submissão de um grupo perante outro. Mais do que isso, indicam que a supremacia dos cristãos (o *nós*) perante os mouros (os *outros*), possuía antecedentes longínquos, situados nos distantes *tempos dos reis e cavaleiros* – o instrumentalizável medievo. Se considerarmos como válida a assertiva de que as Cavalcadas em todos os seus tipos³ foram empregadas pelos jesuítas como instrumento de catequização dos povos originários (e, por extensão, dos escravizados africanos e dos próprios colonos), com o objetivo de demonstrar a supremacia dos cristãos perante o inimigo (Pereira, 1983, p. 21-22), devemos levar em conta que há igualmente uma espécie de expectativa de futuro amparada no sucesso do passado-presente. Há a garantia de que o resultado se mantenha, ainda

³ Discorro mais sobre os modelos de se correr as Cavalcadas nos Brasis no Ato I.

que, na celebração de Pirenópolis, seja verificado, no terceiro dia, a possibilidade de um cavaleiro de encarnado vencer a etapa desportiva. O que não é o mesmo que dizer que um *mouro* pode vencer a celebração: o resultado se mantém o mesmo, pois, após a conversão, todos os cavaleiros são cristãos. É como se os encarnados somente pudessem participar do *jogo* se fossem parte da mesma coletividade, se fossem feitos parte do mesmo grupo.

O terceiro dia é um privilégio, e também é comemoração do que se sucedeu nos atos anteriores. A competição pós-batismo, as corridas de Argolinhas e o lançar das Cabecinhas, parece retomar, gradualmente, a ordem anterior, ao tempo *normal*, à rotina que existe no campo do tangível, ainda que a Festa do Divino e seu tempo paralelo mantenham a rotina da comunidade em suspenso. Se os dois primeiros dias – o auto – intentem “contar” como o *outro* foi derrotado e assimilado (parcialmente *desoutrificado*) por um processo bélico (e quase imprevisível, dada a paridade de armas), o terceiro dia – o da competição – atomiza a rivalidade ao individual, elimina o *status* do *outro* e todos os cavaleiros, não só os cerúleos, passam a representar o conjunto identitário da comunidade: são todos cristãos, logo a definição deste ou daquele grupo como tal é quase redundante.

Toda essa digressão, contudo, parte da minha investigação enquanto pesquisador: deslocado do tempo e do espaço de meu objeto de pesquisa, inicialmente observo-os de fora. Observando de fora, vou até limites que são intransponíveis. Desde pesquisa pregressa (Oliveira, 2021), me inquiria sobre o quanto havia se modificado desde as observações de Carlos Rodrigues Brandão, sobre as Cavalhadas de Pirenópolis e seus relatos da celebração realizada em 1973. Tal questão prontamente levou a um resultado: a experiência de membros da comunidade, tendo por panorama abordagens e epistemologias próprias do campo da História, em interface com áreas similares, poderia apontar para o esmiuçar da questão desta pesquisa: de que forma uma análise da celebração abordada (as Cavalhadas de Pirenópolis) revela um processo de reinvenção de uma tradição⁴,

⁴ Ao longo deste empenho investigativo, recorro à expressão *reinvenção da tradição* ou *reinvenção das Cavalhadas* para descrever necessariamente a continuidade das mutações pelas quais uma tradição passou, passa e tenderá a passar, pela e para a comunidade que a mantém. Essas mutações são deliberadas ou graduais, possuem por agentes as elites ou os subalternos, mas não deixam de caracterizar as Cavalhadas, bem como a Festa do Divino, como um patrimônio perpetuamente em construção, por mais longa que se pretenda a celebração. Tomo empréstimo deste conceito a partir de Eric Hobsbawm (1983) que, ao discorrer sobre o processo de *invenção das tradições*, salienta o caráter artificial e intencional da construção de práticas e rituais sociais com objetivos específicos, que variam desde a costura de mentalidades de uma coletividade para um

afastando-a de referenciais externos, mesmo transatlânticos, e *especificando-a*, voltando-a cada vez mais não somente para caracteres regionais, mas para a própria comunidade?

É então que elementos como o Mascarado das Cavalhadas de Pirenópolis são um dos pontos centrais em minha análise. Descritos por Brandão como representações da “anti-festa”, os Mascarados são, já há algumas décadas, cada vez mais associados à identidade da celebração. Estão nas paredes e entradas de casas, nas calçadas, em ímãs de geladeiras, em brincos, nos principais resultados de buscadores *online*, em hotéis. Observo-os, pois, ao contrário dos cavaleiros, eles são um “acidente” na narrativa da celebração. Não constam no *Legendário Carolíngio*, não se inserem no combate, seus movimentos são erráticos. O Dossiê do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o IPHAN (2017) sobre a Festa do Divino aponta para uma possibilidade de origem: seriam as únicas personagens permitidas aos escravizados e/ou descendentes, tendo em vista que o papel dos cavaleiros é, até os anos 2020, limitado a indivíduos que possuem não somente fartos recursos, como tenham sido convidados pelo restante do grupo de cavaleiros vigente. É uma das versões que mais ouvi sobre a concepção dos anti-cavaleiros – e eis sua principal característica: a subversão *nativa* da ordem hierárquica ensinada de alhures, a resposta cultural local à certa imposição colonial (as Cavalhadas como enfrentamento entre cristãos e mouros, apenas).

Saber sobre os detalhes do processo de reinvenção das Cavalhadas não seria possível a partir de uma análise externa. Sem ser parte da comunidade, sem ter mergulhado em uma expedição etnográfica como a outrora realizada pelos folcloristas do século XX, poderia o pesquisador compreender como uma narrativa parcialmente importada da península ibérica tem, no centro do continente, aos pés dos Pireneus do Goiás, cada vez mais falado menos de fora e, em seus próprios meios, seus próprios sotaques, mais de si? Poderia observar esse processo dinâmico e praticamente infinito⁵, sem recorrer aos próprios membros da comunidade?

resultado coeso ao estabelecimento de instituições e a formatação de crenças, bem como da adesão de uma comunidade a ocasiões de sociabilidade específicas (p. 9). A *reinvenção* seria, então, a continuidade de tal processo, bem como a divergência (ou justaposição) para além de modelos impostos pelo empreendimento colonial.

⁵ E digo praticamente, pois, como veremos, existe sempre a possibilidade de uma tradição chegar a termo – assim como há o receio e a negação diante dessa realidade tanatópica.

Diante disso, amparo minha pesquisa no aporte da História Oral (Thompson; Bornat, 2017), sobretudo a temática (Holanda; Meihy, 2015)⁶. Para além da eventual consulta de fontes em suportes diversos, me debruço sobre o empenho em compreender o processo supracitado por meio principalmente da análise dos testemunhos de membros da comunidade – minhas contadoras e meus contadores⁷ – que, anualmente, se empenha em trazer do campo da memória para a performance, e da performance de volta para a memória, uma celebração que, há quase dois séculos, igualmente se esforçava em recontar o que imaginavam sendo o (seu) passado. Ao ouvir relatos desses indivíduos, não procuro encarnar espécie de “salvador” de registros que poderão se perder na eventual expiração dos membros da comunidade, o que é mais preocupante ao pesquisador que o (ainda que remoto) fim da tradição. Procuro, antes, identificar em suas experiências as ferramentas e o material necessário para a construção de uma solução para a problemática desta pesquisa. Como um artífice trabalhando a madeira, os relatos, transcritos, tornam-se fontes. Suas nuances, as diferenças entre impressões, os eventuais silêncios, expectativas, afirmações e negações são elementos cruciais para que a madeira bruta se torne um objeto singular. É praticamente impossível compreender os processos de reinvenção de uma tradição negligenciando-se o contato com o passado *testemunhado* e preservado na oralidade. Compreender as transformações impostas pela passagem do tempo e seus significados para uma comunidade passa pela necessidade de buscar interpretar a forma como a memória de mulheres e homens de determinado conjunto possui (ou não) elementos da coletividade; como o social afeta o individual. É nesse sentido que foi imprescindível lançar mão da história oral como principal instrumento de observação de meu objeto de pesquisa.

Minha pesquisa lidou com duas naturezas possíveis da coleta de memória através de relatos orais. Em um primeiro momento, lancei mão da condução de entrevistas remotas, utilizando plataformas de videoconferências, para perceber as nuances possíveis entre relatos, diante de diversas fontes documentais e iconográficas como elemento de interpretação da cidade. A Pirenópolis que conheci através desta etapa de pesquisa era, então, distinta daquela que iniciava a observar.

⁶ As identidades dos depoentes e outras informações foram itens pontuados no termo de cessão oral presente tanto nos áudios transcritos e em arquivo físicos devidamente assinados e digitalizados (Apêndice D).

⁷ Utilizo esta expressão, ao invés de depoente ou entrevistado, seguindo os moldes de Alexandre Portelli (2016, p. 18).

Mas aquela cidade estava como que coberta por certa cortina de seda, da qual somente tinha como alternativa confiar plenamente no que me diziam aqueles primeiros entrevistados *online*⁸.

Apenas em um segundo momento foi que consegui romper tal distância geográfica e então apliquei a segunda natureza possível e, coincidentemente, a mais tradicional das práticas do historiador que lança mão das técnicas de história oral. Por uma semana, estive em Pirenópolis e fui levado a desenvolver uma visão singular da cidade (que logo descobri serem, no mínimo, três), algo simultaneamente derivado das impressões das minhas contadoras e dos meus contadores e produzido de forma antitética a partir da necessidade de situá-los em contextos específicos.

O contraste entre os métodos de entrevista presencial e remoto não serve, necessariamente, para desmerecer um em comparação ao outro. Minha experiência de pesquisa aponta, inclusive, para a potencial *complementaridade* entre etapas de estabelecimento de contato e obtenção de memórias através da oralidade⁹. A partir de tal perspectiva, saliento que a complementaridade entre métodos foi crucial tanto para atenuar eventuais excessos de estranhezas – isto é, aquilo que seria distinto das fontes utilizadas em minha pesquisa até o momento – que poderiam ter sido provocados pelo simples mergulhar na comunidade, sem antes ao menos molhar os pés e observar sua “profundidade”. A estranheza, ainda assim, não foi extinta, residindo justamente no confronto entre, de um lado, a cidade idealizada pelo estudo, a cidade descrita pelos contadores remotos e, do outro, a cidade descrita pelos contadores nas entrevistas presenciais e a cidade percebida pelo meu olhar de pesquisador, o que levou à pluralização da própria Pirenópolis, compreendida, então, como simultaneamente, cenário e personagem deste empreendimento investigativo.

Apesar das tentativas em descrever de forma quase onírica a cidade dos Pireneus, tenho a impressão de que há certa fantasmagoria presente no meu

⁸ Sobre isto, Adriana Casini da Silva (2022) produziu importante relato sobre os usos de plataformas de videoconferência nas entrevistas *online* produzidas durante os anos iniciais da pandemia de SARS-CoV-2.

⁹ Além disso, é importante salientar que a condução de entrevistas remotas pode surgir como solução para impedimentos diversos: “nem sempre é possível dispor de financiamentos que permitam transpor barreiras geográficas, o que é crítico em pesquisas que envolvem entrevistas em vários estados ou países (ainda assim, excluindo potenciais entrevistados que não têm acesso fácil à tecnologia)” (Santhiago; Magalhães, 2020, p. 2).

movimento de análise dos relatos dos contadores. Há algo de difuso sobre experiências de preconceito, aversão aos avanços de predadores do turismo e da “cooptação” da tradição tanto pelo poder privado, mas também pelo Estado, ainda que o investimento público seja também fundamental para a sobrevivência da celebração. Mas há também o *medo*. Medo da mudança. Medo do esquecimento. Medo da inobservância da fé pelos mais jovens – que podem ser lidos como forâneos cronológicos, habitantes da comunidade temporalmente “estrangeiros”. Evoquei-o nas perguntas voltadas a todas as oito contadoras e contadores, e me deparei também com o fantasma da pandemia de SARS-CoV-2, o que lentamente se converteu no elemento crucial para compreender o medo da ruptura da tradição – assim como a esperança e certeza da sobrevivência, se não das Cavalhadas, do culto ao Divino Espírito Santo, apesar dos desafios. Ao evocar o hiato causado pela pandemia, deparei-me, também, com o verdadeiro processo de luto ligado àquele evento traumático, que marcou não somente a pequena cidade goiana, mas parte significativa do planeta, sobretudo entre 2020 e 2022.

Foi preciso estar atento à armadilha da indução. Perguntar ao entrevistado como tal situação ocorria, por exemplo, é radicalmente diferente de indagar o que as armaduras representam. Em outras palavras, a fim de compreender o processo de manutenção desta tradição (o que poderia ser feito com qualquer outra, aliás), percebo que o foco de análise não está necessariamente na investigação esmiuçada de símbolos e signos (as cores, cruzes, estrelas, luas, pombos representando o Espírito Santo, etc.) e em sua evocação, como se buscasse sondar dos contadores o que eles representariam, em uma espécie de condução para resultados esperados, mas nos relatos que se voltam para a memória cultural, e sua ligação intrínseca com a identidade, os laços entre individual e coletivo. A preservação, realização, *performance* de uma tradição trata-se de um processo que transita entre o coletivo e o individual, mas que se apaga por último no plano do indivíduo, ao que a retroalimentação da memória também é um elemento abordado neste trabalho: o papel da rememoração, do pêndulo entre indivíduo e comunidade, na preservação da tradição. Nesse sentido, assim como a dualidade voz-silêncio nos é cara, a análise da manutenção da memória seria incompleta sem nos voltarmos, também, para o esquecimento (Pollak, 1989).

Há uma conexão profunda entre a memória e a manutenção das tradições. É a memória o elemento que permite sua preservação, que alterna entre *performance*

e lembrança, idealização e materialização, execução e planejamento. É a memória quem delimita os caminhos pelos quais a identidade irá seguir (ou não). Quando me questiono sobre o que mantém viva uma tradição, surgem as seguintes interrogações: se ninguém mais *recordasse* da celebração, ela seria mantida? Se ninguém mais pudesse apontar o que está mais ou menos apropriado – o que é ou não é *fidedigno* (por sua antiguidade, ou aspiração de antiguidade) – a tradição sobreviveria? De onde partem os elementos, o que motiva sua preservação pela comunidade, quando o terceiro dia se encerra e a tarde de domingo traz consigo não somente a certidão de óbito do fim de semana, mas o fim de mais uma Festa do Divino?

Ademais, a memória não é somente o elemento que permite a manutenção da celebração; ela é sua espinha dorsal, é sua gênese. O padre Manuel Amâncio da Luz não inventou as Cavalhadas¹⁰, mas elas se inseriram, através da memória, no conjunto de narrativas da comunidade para si; a tradição forânea “aclimatou-se”. Se foram os jesuítas os responsáveis pelas primeiras celebrações neste lado do Atlântico, eles não criaram a festividade do vazio. Cada movimento, cada frase, evoca, seja através da declamação, seja pela repetição da coreografia, o esforço orgânico de traduzir, nas operações mnemônicas, impulsos elétricos nos âmagos do sistema nervoso em atos que compunham (e compõe) a dramatização. Essa tradução do que está armazenado no organismo para palavras que, em seu turno, evocam no outro (ou criam) memórias equivalentes é o cerne não somente das Cavalhadas, mas de toda tradição, ao que a memória deve ser compreendida como seu átomo.

Nesse sentido, é possível ainda distinguir a memória-elemento fisiológico da memória-elemento ideológico. A memória-elemento afetivo, o verbo flexionado, que diz respeito ao eu e não somente ao ato de sentir (via sensações), mas o *sentir* (via sentimentos) ganha, aqui, o nome de *lembrança*. É de Paul Ricœur que tomo empréstimo da distinção entre memória-lembrança (*mnēmē*) e memória-recordação (*anamnēsis*) (Ricœur, 2004, p. 44). Distinção, inclusive, que parte, dentro da esfera filosófica ocidental (e ocidentalizada), do contexto helênico, mas que pode ser resumida no movimento de elaboração de uma imagem do passado pelo presente e a suposição de que o que é representado é dissociado de algo imaginado.

¹⁰ Falo mais sobre esta figura do século XIX pirenopolino no Ato I.

Evocar a memória mais antiga das Cavalhadas e solicitar que a pessoa contadora descreva-a tende a carregar como rede de pesca outros peixes (e também são eles que busco). Tende a trazer a *lembrança* de fartura (e evocações dos “bons tempos” do passado, geralmente situados na infância), tende a trazer recordações de familiares que vão para além da mera descrição. Mas não somente. Evocar a infância pode também trazer à tona traumas (e evocações de tempos que quer-se-ia esquecidos, geralmente também situados na infância), e acaba levando ao silêncio também como estratégia de autoproteção. A evocação do passado torna-se, então, cinzenta, potencialmente frutífera ou infrutífera, nostálgica ou capaz de gerar aversão. Tive sorte em obter majoritariamente resultados da primeira natureza em minhas entrevistas.

Retomando o caso preferível, percebo existir profunda diferença entre descrever quais as cores dos cavaleiros e qual a sensação de ver um familiar correndo pela primeira ou pela última vez, caso tenha corrido. Logo, a dimensão afetiva da memória também possui um aspecto crucial para a preservação da tradição. Pois é a ligação afetiva (que avança aos pródromos da *identidade*) que é defendida do esquecimento. É ela quem motiva a repetição (idealizada), a tradução (diante dos contextos diversos), a *movência* (Zumthor, 2007, p. 65) da celebração. Se não houvesse ligação afetiva entre parte significativa da sociedade e a celebração, somente o aspecto econômico seria o suficiente para manter a tradição viva? Por quanto tempo persistem tradições que já não dizem respeito às sociedades que as mantêm, nem mesmo às elites? Por quanto tempo as festividades (que se tornam feiras, feiras que se tornam exposições, exposições que se tornam *summits*) sobrevivem *apenas* da interação com a sociedade local (sem apelar para o turismo forâneo)?

A reinvenção da tradição tendo por foco o regional, o não-metropolitano, tem ainda um último aspecto. Em se tratando de uma tradição colonial, não somente por ter sido idealizada na ex-metrópole, o movimento de ascensão de elementos locais, apesar da permanência de caracteres *medievalescos*, há uma disposição à ruptura com a ordem colonial, ainda que tardia. Considerar tais elementos, que vão desde a narrativa ao vestuário, como medievais seria admitir certa manutenção da Idade Média em alguns Brasis, ideia que sou profundamente averso. As referências ao medievo, quando ocorrem nas Cavalhadas, não se tratam de resquícios do milênio arbitrado muito posteriormente entre os séculos V e XV, mas versam sobre a

ritualização da conquista do continente pelo empreendimento colonial, celebração capaz de sintetizar a lógica da colonialidade desde o *pachakuti*¹¹, o colapso da ordem cosmogônica do lado de cá do Atlântico. Tal ruptura gradual, tal emergência da alternativa regional, poderia ainda ser interpretada como aquilo que julgo como espécie de *decolonização* da tradição, essa “aclimatação” de tradições impostas pela violência colonial e adaptadas, através de deslocamentos narrativos e emergências de personagens ou situações que versem sobre a comunidade local e *para* a comunidade local, submetida à violência colonial; a criação de algo novo, com ares autóctones, apesar da existência de modelos metropolitanos na tradição e da sobrevivência de identidades culturais metropolitanas em parte da comunidade que imagina-se como mantenedoras de uma herança cultural inalterada do antigo império colonial. Nesse sentido, decolonizar pressupõe uma ruptura com a ordem colonial vigente, voltar-se para frente no tempo, e não retornar ao passado para tentar corrigir o contexto opressivo que a colonização sempre representa (pois a colonialidade não se encerrou com as independências).

Eis a importância, por exemplo, que percebo em definir este estudo como alinhado ao meu local de produção – o Sul Global – e da ciência de minha própria posicionalidade, como diria Gayatri Spivak (2010), enquanto pesquisador negro latinoamericano, muito mais próximo dos subalternos do processo colonial do que das elites coloniais dos Brasis. Haja vista a *diferença colonial* (Mignolo, 2005, p. 387), e tendo em vista de que aqui (e não nos Açores ou em Portugal) as Cavalhadas possuem o profundo aspecto de *re-contar* o empreendimento e a violência colonial, me valho de correntes interdisciplinares ligadas aos estudos decoloniais e subalternos, sem, com isso, ignorar a contribuição de outros campos e disciplinas.

A abordagem decolonial, neste estudo, está relacionada ao fato de que tanto os contadores procurados não foram, necessariamente, os protagonistas diretos da celebração, como a perceber as Cavalhadas em nossa América como *distintas* das

¹¹ Termo em aymara que significa espécie de fim e (re)começo de uma era. De acordo com Mignolo, “Um dos significados de *pacha* [...] é similar ao de “mãe terra” (como o de “Gaia” na teoria contemporânea de Gaia). Entretanto, também pode querer dizer “mundo”, desde que a concepção de mundo se fundava na suposição de que a “vida” é o fio condutor que vincula a “terra” (entendida como a “natureza” das línguas europeias e a fonte de vida) com todos os organismos vivos. A palavra *kuti* se refere à uma mudança brusca e repentina na ordem estabelecida, um giro como os que ocorrem quando se perde o controle de um veículo e se dá voltas várias vezes sobre si mesmo até que se detenha com as rodas para cima. Esse é o tipo de processo que os povos americanos experimentaram e seguem experimentando hoje em dia como consequência da conquista espanhola e da reorganização da vida e do tecido social, e que denominam com a palavra *pachakuti*” (2007, p. 76, grifos do autor, tradução nossa).

portuguesas (continentais) e açorianas. Não as interpreto como tradições medievais ainda vivas no nosso continente, como se coubesse aos Brasis o papel de “arca” ou “cápsula do tempo” do que foi desenvolvido e há muito modificado na Europa. Interpreto-as, antes, como tradições coloniais que tem cada vez mais se *decolonizado*, que tem se reinventado tendo por foco elementos voltados para o contexto regional.

Procurei, então, por agentes que não fizessem parte nem da elaboração direta da celebração (cavaleiros mouros e cristãos, ou o padre), e nem os indivíduos da elite regional, agentes que influenciam, ao seu turno, a manutenção das Cavalhadas. Busquei aqueles que ocupam espaços outros dentro da comunidade, ao que, seguindo binômio presente nos estudos decoloniais, contrapõe as elites: os *subalternos* da colonialidade, profissionais ligados em maior ou menor escala ao patrimônio cultural municipal (o que incluiu um Mascarado) e que, principalmente, testemunham a reverberação do processo de reinvenção das Cavalhadas ao longo de recortes distintos, especificamente perpassando o biênio pandêmico (2020-2021)¹².

As Cavalhadas têm, em sua essência, a violência e a dominação de um grupo sobre o outro. Contudo, a emergência do subalterno e, principalmente, de especificidades que *regionalizam* a tradição tem o efeito de avançar para além da crença em um Brasil *arcaísta*, congelado no tempo, onde as tradições pré-industriais teriam encontrado sobrevida, como relíquias de um passado dito nacional. Ao contrário dos folcloristas de outrora, não me volto para as comunidades que correm as Cavalhadas com pretensões messiânicas de observar uma celebração realizada em menor escala no presente do que no passado, como se lá o tempo tivesse *parado*, tentando fazer falar o subalterno sem saber que estaria, em última análise, ouvindo um pouco de mim mesmo (Spivak, 2010). Ainda que um dos contadores tenha usado tal impressão para definir o apreço dos turistas pela cidade goiana, a atração que as cidades ditas *coloniais* do país (e da nossa América como um todo) possuem no imaginário forâneo, principalmente daqueles oriundos de regiões densamente urbanizadas, é uma das questões a ser abordada posteriormente. Aliás, os relatos revelam que o turismo é percebido de forma ambígua (entre o alívio de ter

¹² Diferente do que fizeram outras e outros pesquisadoras e pesquisadores, ao priorizarem a procura pelo testemunho de cavaleiros, ou panoramas epistemológicos que não estão alinhados aos estudos subalternos e decoloniais (ver item 1.2.3.1).

sua cidade visitada e a aversão ao empreendimento hoteleiro, por exemplo) pelos estabelecidos nas comunidades, como a indicar uma forma de representação de si (e, por extensão, dos demais nativos) como superior ao outro, oriundo de fora da comunidade.

A pesquisa do papel dos subalternos¹³ e seu protagonismo na manutenção das tradições – até a verificação de um eventual ponto em que elas deixam de representar necessariamente apenas a visão de mundo e identidade da elite colonial, para abarcar também ou principalmente as memórias e identidades do restante da sociedade, deixam de ser somente ritual catequético para serem subvertidas principalmente como ocasião de sociabilidade – representa um esforço em observar a história de grupos submetidos, em como produzir “uma narrativa de uma coletividade que não deixou suas próprias fontes”¹⁴.

Procurar identificar não em representantes das elites, os protagonistas por excelência da manifestação que aponta a primeira metade do século XIX como seu ponto de origem, mas no público, naqueles que observam a celebração sem fazerem parte (diretamente) de sua manutenção, se trata de um esforço em perceber a agência de indivíduos percebidos como parte passiva da manifestação nas definições que tornam as Cavalhadas de Pirenópolis antes uma celebração própria da comunidade do que mera repetição de modelos vindos de alhures. Através do foco nesses grupos (indivíduos ligados em maior ou menor escala ao turismo e ao setor cultural da comunidade) e em suas experiências subjetivas diante de uma tradição gestada pela elite colonial, pretendo compreender, pela escuta de suas vozes, evitando “falar em seu nome” (Ballestrin, 2013, p. 93), e comparação com fontes distintas, se o processo de manutenção da tradição (tendo as Cavalhadas de Pirenópolis como exemplo) pode ser encarado como conduzido pelos/para os vários subalternos das sociedades construídas pela colonização, priorizando a observação da *diferença* e da *ferida colonial* (Mignolo, 2005), entendida como aquilo que distingue as experiências brasileiras/americanas da lusitana e açoriana sobre uma tradição de matriz análoga (as Cavalhadas em si).

¹³ Sobre a agência do subalterno, que também me é cara para a percepção do papel desses indivíduos na manutenção da celebração, faço menção à Walter Mignolo (2005), em sua leitura de Antonio Gramsci e Frantz Fanon.

¹⁴ No original: “How do you construct a narrative of a group or class that has not left its own sources?” (Chakrabarty, 2008, p. 98, tradução nossa).

Para além do recorte de posicionamento desses indivíduos, constitui etapa fundamental desta análise a definição de ponto na trajetória da comunidade e, por extensão, da própria vivência dos depoentes como ocasião sem comparação para percepção da tradição como dependente de certa manutenção para sobreviver. Para além do ano de 1973 e das décadas subsequentes como espécie de marco, defini o primeiro biénio da pandemia de SARS-CoV-2 e o hiato decorrente da decisão da administração pública em cancelar as festividades de 2020 e 2021 como instantes cruciais para a identificação do ponto de vista nos relatos sobre tal hipótese tanatópica¹⁵: a morte da tradição como um horizonte possível de ser alcançado (temido ou negado). Assim, voltar-se para as lembranças de Cavalhadas, tanto nas décadas finais do século passado, mas também antes e após o hiato pandêmico é crucial para compreender não somente a forma como a manifestação constitui (ou não) ponto fulcral nas memórias e identidades de representantes das comunidades, mas também como uma situação traumática e fora do campo da previsibilidade (que coloca não somente as Cavalhadas, mas toda a Festa do Divino como parte de um inexorável e cíclico tempo previsto em calendário) apontou para temores de ruptura ou mesmo esperanças pelo retorno de uma continuidade dentro do campo das experiências e subjetividades dos depoentes.

Em suma, a problemática dos relatos das Cavalhadas de Pirenópolis está na diferença intrínseca entre o referencial e, consequentemente, na impossibilidade de obtenção de um denominador comum. As contadoras e contadores selecionados não oferecem nem de longe a visão de todo o constructo homogêneo os *pirenopolinos*, mas oferecem um panorama de como parte da comunidade interpreta a tradição. A comparação de seus relatos proporciona um vislumbre, se trata de um buraco de fechadura para visualizar a celebração encerrada atrás de uma porta, e não *toda* a celebração, *todos* os detalhes, *todos* os significados. Quando os inquiri sobre si e/ou sobre os outros, o resultado foi a criação de avatares que, acidental ou intencionalmente, resultaram em constructos artificiais – representações que ganharam nomes no singular ou no plural. Em alguns pontos, ganharam valores, aspectos que também serão esmiuçados ao longo desta análise.

¹⁵ Tomo empréstimo do termo empregado pelo nicaraguense Rubén Darío, no conto *Thanatopía*, escrito em 1893 e publicado postumamente em 1925. Disponível em: <<https://www.biblioteca.org.ar/libros/656623.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2024.

Lembrar, em si, é diferente de viver; a operação mnemônica não se trata de uma reconstrução completa do passado, mas sim da construção de uma efígie de um passado que se recorda ter vivido. Um verdadeiro jogo de sombras se intensifica quando é solicitado à pessoa na condição de contadora que narre o comportamento dos outros, ou quando esta, de livre e espontânea vontade, cria o outro durante a interlocução. “*Eles* são assim”, “os turistas fazem assado”, “o povo gosta/ não gosta de tal atitude”. Quem são, precisamente, *Eles*?

E alcançamos mais perguntas que respostas: a essência da tradição – que é qual? – se preserva, apesar das mudanças, como um acordo tácito, mas em nome de quê? Se a religiosidade tem, hoje, um papel reduzido, a valoração da festa como ocasião social seria o único elemento para sua realização? Ah! Existe, ainda, a espetacularização que foi parcialmente capturada e vestida pelo capitalismo e pelo capital político. Mas a religiosidade também é importante (a Igreja Latina ainda manda seus “jogadores” em campo). Nesse ínterim, a conversão não se dilui. Existem outros elementos em jogo, para além de todos os reis, cavaleiros, Mascarados e onças. O morador que leva os filhos para a Cavalladinha Mirim, a turista que chora diante da devoção popular, a artesã que ensina o ofício aos sobrinhos, a cidade que pranteia o hiato, Mascaradas que têm andado a pé... que Pirenópolis à Cavalo é esta que o pesquisador perde se não observar as vozes ainda a serem procuradas e registradas? Apesar de levantamentos de pesquisadores que há muito me antecederam, quantas outras festividades dos Brasis não sumiram com as evanescentes memórias jamais registradas? Quanto do folclore não foi condenado à morte pela negligência e pelo esquecimento?

Dito isso, no primeiro ato deste trabalho (*Da “Refrega”*), procuro levantar um panorama da celebração, desde registros de manifestações análogas extintas e remanescentes, até as Cavalladas pirenopolinas do século XXI. Dividido em duas cenas, este ato é crucial para a definição não somente do cenário, mas da narrativa do auto, baseado em partes do *Legendário Carolíngio*, tendo por objetivo situar o público diante de um conjunto de tradições de extensão continental, constelação de outras Cavalladas, capazes de serem interpretadas em modelos convergentes e divergentes de execução em diferentes Brasis, das quais as Cavalladas de Pirenópolis são um de seus exemplares.

No segundo ato (*Das Lembranças*), também dividido em duas cenas, realizo a descrição dos cenários e personagens, partindo para um relato de minha

“expedição” até a cidade dos Pireneus e, por fim, a comparação entre resultados obtidos nas comparações entre os relatos das contadoras e contadores. Em cinco pontos, na cena final, observo questões convergentes e divergentes presentes em suas falas, sobretudo a partir da conexão que os indivíduos possuem com a tradição e o passar do tempo. Estes pontos incluem expectativas de continuidade e temores de ruptura, o impacto da distância das contadoras e contadores em relação ao centro da tradição – e a forma como o hiato pandêmico de certa forma impacta nessa relação bidimensional entre coletivo e individual –, passando pelas impressões em relação às modificações em espaços da recordação (Assmann, 2011) por diferentes agências e, por fim, a maneira como inquirições voltadas aos sentidos produzem riquíssimas lembranças sinestésicas, o que é fundamental para compreender como a memória de uma tradição em comum imiscui-se a maneira como os indivíduos compreendem à sua própria identidade. Tal etapa tem importância capital para a compreensão de questões que vão do esquecimento à aversão de modificações, em maior ou menor escala, das Cavalhadas pirenopolinas. Lembrar o que “está no sangue” é etapa que corresponde à fronteira gris entre lembrar-se de si e inventar o outro, e como o ato de construção de uma tradição são elementos que podem ser capazes de ser discriminados nas contribuições da comunidade. Inquietações, perspectivas, processos de luto individual sobre o perdido tempo coletivo... todas as etapas que compõe não somente o espaço, mas o tempo da celebração, uma mescla que é simultaneamente efêmera e tem ares de imortalidade, flana sobre o tempo corrente, ignora hiatos abruptos, sobrevive, enfim, aos obstáculos que foram intransponíveis para outras tradições, por mais análogas que fossem.

Em conclusão, o choque entre o que intento verificar e as eventuais antíteses existentes (ideais de herança portuguesa, reminiscência medieval, passividade dos subalternos frente à agência demiúrgica da elite colonial, constância da celebração desde o século XIX), igualmente se afiguram ao longo desta pesquisa. Através de suas contribuições, vejo-os de fora, mas não de cima. Através de suas contribuições, viajo para suas várias Pirenópolis, não somente geograficamente, mas no tempo (por suas memórias ou pelos relatos dos folcloristas). Intento visitar suas lembranças de Cavalhadas para identificar um instante fugaz no tempo, tentar construir uma tela que demonstre não a minha impressão, mas a riqueza de suas impressões comparadas, e o processo que me atrevi a chamar de *reinvenção* da tradição.

Antes, contudo, de te convidar para assistir ao grande espetáculo e viajar comigo através dessas páginas, já ouvindo o som da longeva Banda Phoênix¹⁶ e de cavaleiros cerúleos e encarnados, reis “Magnos”, espiões vestidos de onça e anônimos Sultões, te digo ser necessário que voltemos para uma espécie de tempo quase sem registros: a trágica alvorada do empreendimento colonial e das celebrações da derrota do outro pelo outro, o tempo de históricas refregas entre *mouros* e cristãos.

¹⁶ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9f3buAYQ6oU>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

Ato I – Da “Refrega”

Sob o nome de *Histórica Refrega entre Mouros e Cristãos*, Carlos Brandão se deparou com o “programa” das Cavalhadas de Pirenópolis, no ano de 1973. Em mais de um momento, o auto pode ser definido como uma espécie de reconstrução dos tempos idos. Uma “viagem no tempo” que se expressa no acionamento de referenciais (imagéticos e discursivos) associados ao passado, digamos, *medievaresco*. Além disso, o próprio título do auto teatral remete à espécie de continuidade. *Refrega* poderia ser alternativa ao termo *confronto*, ao que a expressão *confronto histórico* é capaz de ser interpretada tanto como um embate localizado remotamente no tempo, ou que mantém-se até os dias atuais, tendo, por origem, um instante ocorrido há certo tempo.

Neste primeiro ato, busco elencar as possíveis origens das Cavalhadas no Brasil, inserindo a celebração pirenopolina em um ciclo de festividades que se apropriam do pretérito confronto entre muçulmanos e cristãos no lado de lá do Atlântico para legitimar a supremacia da cosmovisão cristã diante dos demais povos. O *mouro* funciona como um espelho, para além de ser definido *a priori* como o inimigo a ser eliminado. A conversão, pináculo da celebração pirenopolina, é encontrada em outras celebrações, mas não é identificada em todas as Cavalhadas Brasileiras, algo a ser esmiuçado nas páginas seguintes. A maneira como a tradição transforma-se ao longo dos séculos, e especifica-se a partir da dupla apropriação e da expansão das fronteiras de influência cultural ibérica sobre o “continente-Brasil” serão abordadas neste ato, que intenta proporcionar as bases para identificar a celebração que constitui o cerne temático de minha pesquisa.

Cena 1.1 – Celebrações do “modelo único”

Os séculos XIX e XX, principalmente, ignoram os meandros e partem para a visão maniqueísta da história do que convencionou-se definir por *Medievo*. Em linhas gerais, as Cavalladas são um auto que conta com uma narrativa específica: a derrota dos mouros diante do Rei Cristão nomeado Carlos Magno. Trata-se de uma releitura de certa tradição literária que, ainda que originada no medievo, foi transposta aos decênios que sucederam 1492 em um contexto distinto daquele do século IX em diante.

A recepção da Idade Média (*Mittelalterrezeption*)¹⁷ que fornece as bases da narrativa por trás da manifestação não deve ser, contudo, interpretada como a única força motriz a colocar em moção a tradição das Cavalladas. O Medievo funciona como repositório, mas a parte central da celebração está na ritualização da vitória de um modelo único de cosmovisão. Tal situação encontra correspondência na principal narrativa por trás da *Histórica Refrega de Mouros e Cristãos*, a obra de Nicolás de Piemonte¹⁸ (2020) [c. 1525]. A *Historia del Emperador Carlomagno y de los Doce Pares de Francia*, impressa no sul de um vitorioso Império Castelhana no primeiro quartel do século XVI, retoma obras anteriores do chamado *Legendário Carolíngio* e o combina com o contexto próprio da península ibérica posterior à queda do Emirado Násrida de Granada¹⁹ e, subsequentemente, à expansão sobre o continente americano, ambos incidentes ocorridos em 1492.

Chama-se *Legendário Carolíngio* o grande conjunto de obras que vão de poemas épicos à prosa com aspiração doutrinária, produzidos a partir do século XII,

¹⁷ Seguindo as linhas de Silva (2016), o conceito de recepção do Medievo “contém sob sua tutela uma variedade de fenômenos, ou seja, podendo ser compreendido como um *umbrella term* (HERWEG; KEPLER-TASAKI 2012, p. 2). Criou-se, assim, através da recepção, diversas imagens, por vezes bem distintas, que oscilam entre a “Idade das Trevas”, principalmente no período que vai do Humanismo ao Iluminismo, e a “Idade Média romântica”, um “tempo de uma visão de mundo unificada sem divisão religiosa e desunião moderna [...] uma era pré-industrial de harmonia do homem com a natureza” (MÄRTL 1997, p. 7). Neste sentido, Groebner afirma que “esta época [...] foi literalmente criada através de desejos, por mais de centenas de anos, e, desde então, ela é projetada, esboçada, equipada e mobiliada de desejos” (GROEBNER 2008, p. 11). O conceito de *Mittelalterrezeption* engloba, assim, “uma visão positiva e uma negativa” (OEXLE 1992, p. 7). Desta forma, pode-se defini-lo “não somente [como] percepção e representação da história, mas também [como] discussão e apropriação ou rejeição; portanto [como] toda mediação e presentificação do passado” (KÖHN 1991, p. 409)” (Silva, 2016, p. 3-4).

¹⁸ Das hipóteses sobre a identidade do autor, Ryan Giles (2016), a partir de Francisco Márquez Villanueva, considera-o como alguém utilizando um pseudônimo e possivelmente um *converso*, ou seja, um judeu convertido ao cristianismo.

¹⁹ As designações dos soberanos de Granada como “Emir” (*Amīr*), e “Califa” (*Jalīfat*) foram utilizadas de forma intercambiável durante a dinastia *Banū Naṣr*, ainda que a última tivesse uso mais restrito (Rubiera Mata, 2008). Opto, então, pelo termo Emirado, em alternativa à Reino ou, ainda, Califado.

inspirados na derrota dos francos diante dos bascos na Batalha de Roncevaux (778). Desde *La Chanson de Roland* (c. 1100)²⁰ até *Tragedia do Marquez de Mantua* (1537), Carlos Magno e diversas personagens (principalmente os *Pares de França* Roland e Oliver) são adicionadas em sequências, prequelas e traduções que vão desde a área original de produção da primeira *chanson de geste* (ou seja, o Reino da França) até as penínsulas Escandinava, Itálica e Ibérica²¹. No contexto franco/francês, podemos citar *Carmen de Prodicione Guenonis* (c. 1120-1150), *La Pèlerinage de Charlemagne* (c. 1140), *Fierabras* (c. 1170), *Aspremont* (c. 1190), *La Chevalerie Ogier* (c. 1220). Atravessando as fronteiras capetíngias, entre os séculos XI e XVI, são traduzidas e expandidas diversas versões do que passará a ser o *Legendário Carolíngio*. Nas áreas sob influência direta dos francos, vemos *Ronsasvals* (séc. XIII), *L'Entrée d'Espagne* (c. 1320), *Prise de Pampelune* (c. 1350), *La Spagna* (séc. XIV), *Chroniques et Conquêtes de Charlemagne* (c. 1458), *Morgante* (1483), *Orlando innamorato* (c. 1483-1593) e *Orlando Furioso* (1516). Nos espaços banhados pelo Mar do Norte e cercanias, temos *Das Rolandslied des Pfaffe Konrad* (c. 1170), *Karlamagnússaga* (séc. XIII), *Karl Magnus* (séc. XIV), *Karl Magnus Krønike* (1480) e *Thystorye and Lyf of Noble and Crysten Prynce Charles the Grete Kyng of France* (1485). Por fim, atravessando os Pireneus, surge a já citada *Historia del Emperador Carlomagno y de los doce pares de Francia*.

A obra chama a atenção por seu autor, Nicolás de Piemonte, intentar traduzir passagens de narrativas anteriores (sobretudo aqueles de Jehan Bagnyon), mas também apresentar detalhes do contexto ibérico posterior à queda do Emirado Násrida de Granada, sobretudo pelas lentes de alguém ciente das divergências clericais existentes no que diz respeito ao tratamento dos *conversos* (Giles, 2016). É

²⁰ Trata-se da primeira a voltar-se para a descrição da Batalha de Roncevaux e a preencher com elementos do contexto de uma Cristandade que se lança em expedições militares contra o mundo muçulmano. A personagem principal é ninguém menos que Hruodlandus (Einhard, 1905; Einhard, 1999), apenas um dos mortos em 778. A *Chanson*, composta em francês arcaico, transforma a derrota em um épico que envolve a construção do outro muçulmano em um reflexo, que aciona, pela primeira vez, o paralelo entre os nobres francos e os apóstolos (são Doze Pares). Inaugura também a descrição de um Carlos de barba florida, pouco estoico diante da derrota infligida. Campeão da Cristandade, Carlos é o responsável pela defesa dos cristãos, aquele que, acima de tudo, é também capaz de converter o inimigo à *verdadeira lei*.

²¹ Do século XII ao XVI, a união entre cenário e “feitos” demanda a elaboração de lembranças que voltam-se para o passado para legitimar-se no presente. Os bascos são cristãos, o inimigo na *Hispania* do século XI não o é. O inimigo é um *païen*, pagão, no francês arcaico da *Chanson*. A derrota há de demandar uma vingança justa, ainda que a justiça pelo sangue tenha de contar com certa intervenção divina. Entre Barbastro (cidade muçulmana em Al-Andalus atacada por cristãos em 1064, que teria inspirado as *chansons*) e Jerusalém (arrasada pelos cristãos em 1099), há a compilação (ou transcrição) da primeira dessas “histórias de heroísmo” (Ferreiro, 1983).

nessa narrativa que vemos, por exemplo, Floripes, a princesa moura que se converte “por amor”, maldizer o pai, o almirante Balán, que não se converte, mesmo tendo a *opção* de fazê-lo: a *escolha* de aceitar a fé do seu vencedor em armas, um Carlos Magno, campeão da Cristandade. Trata-se dessa versão que irá influenciar traduções do castelhano para o português, como a *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França* (c. 1750), de Jerônimo de Carvalho, um dos impressos a inspirar o componente dramático de parte das Cavalhadas Brasileiras.

Na península ibérica e, especificamente, no reino de Castela de Piemonte, em vias de concluir o que poderíamos considerar como um verdadeiro processo de genocídio e a limpeza étnica de judeus e *moriscos* (Kennedy, 1996), apesar de tratamentos diferenciados entre as comunidades, há novas diferenciações entre aqueles que foram colocados sob a tutela das coroas lusitana e castelo-aragonesa. Das imprensas ibéricas como a que publicou a obra de Piemonte partem não somente obras como *Orlando Furioso* e *Don Quixote*, mas traduções para o lusitano, no tardio século XVIII. A *História do Imperador Carlos Magno*, de Jerônimo Moreira de Carvalho (c. 1725) e a *Verdadeira Segunda Parte da História do Imperador Carlos Magno*, de Alexandre Flaviense (c. 1750), estão entre as representações mais recentes de uma tradição literária que tornou completamente incognoscível o verão de 778 da epopeia de um rei que é descrito, inclusive, como parente de Roldán/Rolando/Roldão.

Mas Castela-Aragão e Portugal já não estão mais isolados no ponto extremo oeste da Eurásia. Desde o começo do século XV, eles transbordam para o sul, invertendo o caminho de Tariq, o berbere muçulmano que iniciou a construção de Al-Andalus sob as cinzas da Hispânia Visigótica, setecentos anos antes. Primeiro, o Marrocos, com a queda de praças-forte como Ceuta (1415) e o futuro estabelecimento de entrepostos como Mazagão (1486). Logo, os portugueses sob a dinastia Avis cruzam o sul do Cabo Bojador, áreas consideradas intransponíveis. Enquanto os castelhanos iniciam o genocídio do povo guanche e a construção das Canárias sobre o sangue dos nativos, os lusitanos descem a costa da África com violência análoga, fundam feitorias ao largo do oceano, entram em contato com novos *pagãos*. O que fazer deles? Alfonso X, o Sábio, já havia indicado o caminho ainda no século XIII – a escravidão –, mas os bispos de Roma do século XV, como Alexandre VI, são os responsáveis por cancelar que estaria reservado aos ibéricos

a aplicação da escravidão sobre o *gentio*, a ser conquistado e convertido (Oliveira, 2021, p. 34).

O contato com o *outro* e, principalmente, a violência que envolve o empreendimento colonial desde sua origem, criam as condições necessárias para a transposição de determinados mitos de seus contextos originários para espaços e coletividades distintas. É importante ressaltar o componente violento nas Cavalhadas, pois em diversos momentos imagina-se que a repetição de celebrações que evocam a derrota e conversão dos muçulmanos por heróis cristãos não se trataria de uma *co-memoração* (no sentido de recordar em conjunto) da supremacia do colonizador sobre os nativos, mas mera expressão da identidade cristã. Destarte, Carlos e seus *Pares* são inseridos em diferentes celebrações que, na América de colonização castelhana, recebem o nome de *Moros y Cristianos*, como representações não da força de armas dos francos/franceses, mas de todos os cristãos (diante do *outro* submetido)²². Quando o *Legendário Carolíngio* tem suas representações finais impressas e consumidas em diversas partes do mundo ocidentalizado, das terras que foram parte do Tawantinsuyu até São Tomé e Príncipe, os colonizadores percebiam seus novos inimigos, os cenários diferenciados que haviam sido colocados, e a si próprios como versões no mundo real dos épicos que liam (e encenavam). Obtendo certa “imortalidade” através de seu acionamento via narrativas literárias plurisseculares, Carlos Magno é o herói evocado antes por sua *utilidade* para ser instrumentalizado pelo contexto da expansão colonial do que pelos detalhes *humanos* de sua trajetória. Eliminando-se todos os detalhes, todas as características das diferentes *vidas* do imperador dos francos que compõem tais narrativas, grande parte das releituras seguem a mesma essência: existem duas partes, equivalentes em poder, mas distintas em um único elemento (a fé); essas partes lutam pela supremacia de uma única cosmovisão; a vitória de uma parte e a derrota de outra é um resultado inexorável; o inimigo é submetido e feito aliado ou abatido.

Essência similar é identificada em diversos suportes, como veremos adiante. É importante, contudo, que se perceba a distinção entre o fenômeno de apropriação,

²² Em que pesem fugidias referências àquilo que poderíamos chamar de evidências da “tolerância” entre mouros e cristãos, dos quais alguns cavaleiros dos primeiros são descritos não por sua crença, mas por suas habilidades bélicas, como em *El Cid* (Jones, 2022). O movimento não se restringe à península ibérica, mas inclui outras áreas de contato como a península itálica e mesmo a Palestina, como evidenciam descrições dos “sarracenos” no Mediterrâneo Oriental (Gonçalves; Oliveira, 2023).

seleção e recriação do passado de uma espécie de continuidade. A mediação entre passado medieval e “presente”, a recepção da Idade Média pressupõe, necessariamente, que a criação de produções “medievais” não se trata de uma transposição do passado por si só. Não importam as imprecisões e, inclusive, o anacronismo de determinados constructos, a cisão entre o registro histórico e o produto de tal recontextualização. Importa, contudo, que o cerne narrativo seja identificável, principalmente a partir do contexto no qual o “público-alvo” e o produtor estão inseridos.

Consumir literatura de cordel derivada do *Legendário Carolíngio* não é estar diante de um *resquício medieval*. Os cavaleiros que saem nas ruas de Huamantanga ou no Novo México não estão preservando uma celebração *medieval*, ainda que manifestações como as justas tenham sido associadas a uma das formas pelas quais o presente sonha com a Idade Média²³. Em suma, tais manifestações se apropriam de elementos do passado dito medieval como o fariam (e fazem) com caracteres da Antiguidade greco-romana: o “compromisso”, na elaboração de tais bricolagens diacrônicas, não é com a acuidade histórica de seus constructos, mas com o contexto de produção e com os objetivos por trás da constituição de tais composições. No caso de celebrações que se voltam para elementos da Idade Média para suas construções, a recepção do medievo é instrumentalizada para revestir os discursos que ambicionavam representar o êxito cristão durante a *Guerra Santa de Conversão* (Meyer, 2001). A vitória de uma cosmovisão única deveria ser não somente lembrada, mas reencenada continuamente. A associação de tais celebrações com o calendário litúrgico não é, então, surpreendente, ainda que seja importante destacar a percepção de outras formas de “justas” (principalmente as de caráter desportivo) como associadas ao meio secular. Nas Cavalcadas dos Brasis, assim como nos *Moros y Cristianos*, a evocação de Carlos Magno, Roland ou dos pares, somando-se ao cenário (geralmente situado no grande e imaginário *Oriente*) e aos temas (troca de embaixadas, derrota dos muçulmanos e conversão) são elementos que, ainda que identificáveis em canções e descrições de festividades ocorridas no que se arbitrou como a Idade Média, fazem parte da celebração tanto

²³ Tomo empréstimo da expressão de Umberto Eco, em um célebre ensaio sobre as maneiras pelas quais diferentes contextos modernos “sonham” com o milênio arbitrado entre os séculos V e XV da Era Comum (Eco, 1989).

da Reconquista Ibérica quanto da conquista da América, ambas faces da construção de um modelo único de mundo, via supremacia da cosmovisão cristã.

Isto posto, apesar de certa *longevidade* do plano narrativo das Cavalladas de Pirenópolis, o que se verifica é a instrumentalização de figuras e passagens do medievo em um contexto posterior. Vemos a *História do Imperador Carlos Magno* ter elementos “pescados” para embalar celebrações da vitória da *lei do vencedor* – agora, em um cenário diferente: o mundo colonial. Trata-se do contexto, e não das personagens, que define o produto de uma recepção do passado; é o que imprime sobremaneira seus detalhes sobre a obra.

Nesse sentido, a invenção de tradições que se voltam para o *Legendário Carolíngio* como repositório de elementos para suas narrativas demanda não somente a percepção de que existe um “cenário” e personagens similares, mas principalmente a existência de um contexto dotado de detalhes que levaram a primeira etapa de elaboração desses construtos culturais, aquilo que me arvorarei a chamar de *aquisição primária*, isto é, o instante deveras recuado no tempo, no qual a narrativa chegou a este lado do Atlântico pela primeira vez. É incognoscível, mas situado em um ponto discernível do passado: o contato entre colonizadores ibéricos e povos a serem submetidos pela colonização. Este é o contexto que levou a invenção de celebrações na Anáhuac tomada por Hernán Cortez, convertida em Nova Espanha a partir do século XVI. Max Harris (2000), por exemplo, cita este ponto como a emergência, no lado de cá do Atlântico, de celebrações que ganhariam o nome de *Moros y Cristianos*.

Nem todas as manifestações da conquista fazem menção ao *Legendário Carolíngio*. Contudo, ao retomar o tema da celebração da vitória de uma cosmovisão sobre outra, as celebrações que o fazem estão inseridas em um conjunto mais amplo, aquilo que considero como celebrações de um “modelo único” de sociedade. Marlyse Meyer (2001) justifica a permanência de referências a Carlos Magno no lado de cá do Atlântico através da manutenção do *status* da sociedade colonial como uma justaposição dos setores colonizadores e colonizados; aqui, a vitória do *fiel* sobre o *infel* demandou, desde os primórdios da presença ibérica, a mesma comemoração que na península, somando-se, ainda, a conquista como elemento constituinte das sociedades coloniais.

Assim, batismo forçado dos mouros, conversão sorridente de Floripes, catequese de indígenas e africanos, Batalha de Lepanto sob o signo do Rosário, presente na *chegança-brinquedo* tradicional – e nas Irmandades

Negras – vitórias de Oliveiros e redenção no céu da derrota de Roldão, jogos, ficção, realidade, se confundem para dizer a mesma coisa: o desejo de um mundo único que impõe seu molde com uma violência legitimada pelos heróis que propõe como modelo. E essa estrutura recorrente de luta, que, nem que seja em filigrama, permeia qualquer folgado brasileiro tradicional (inspira até a fanfarroneira costumeira dos cantadores), poderia ser lida como a comemoração ritual do acontecimento primeiro que marcou os primeiros tempos da colônia: aquele que se pode chamar a *Guerra Santa da Conversão* [...] A vivência deste modelo, a continuação no Ultramar dos símbolos supremos da vitória do Cristianismo encarnados nos grandes defensores da fé que foram *Carlos Magno e seus Pares*, não parece, portanto, tão espantosa assim. Estes símbolos podem, aqui também, funcionar de certo modo como mito de origem, que as festas pontuais do calendário católico popular ritual rememoram pela comemoração anual. O caráter repetitivo e conservador, concreto e eficaz das manifestações folclóricas suscitadas por e estreitamente associadas à Santa Madre – que as dispensa quando lhe apraz, ou seja, quando já não mais delas necessita, mas isso já é outra história –, esse caráter repetitivo foi uma das garantias da consolidação e legitimação da ideologia unificadora (Meyer, 2001, p. 157-158).

Considerarei, então, as festividades castelhanas sob o mesmo conjunto. Isto posto, assim como as *Cavallhadas*, os *Moros y Cristianos* americanos possuem correspondentes na península ibérica. Lá, sobretudo no litoral mediterrânico, o cerne da celebração perpassa o enfrentamento entre os dois conjuntos, justas simuladas e a derrota dos muçulmanos. Em cidades valencianas, somam-se detalhes como a tomada de um forte à beira-mar, e os inimigos mesclam-se entre os *moros* e *turcos*. Apesar das proibições estabelecidas por Carlos III, e a eventual diminuição de importância da festividade na península, ao longo do século XVIII (Martínez Pozo, 2016), a celebração perdurou. Mantém-se, tanto na península quanto no mundo colonial, o âmago da narrativa: trata-se de uma celebração da vitória cristã após o colapso dos domínios muçulmanos ibéricos.

As dramatizações de confrontos entre cristãos e não-cristãos são encontradas em fontes que mergulham Medieval e Cristandade à dentro. Ainda que seja possível de ser problematizado, o relato da festividade de casamento entre Peronella de Aragão e Ramon Berenguer IV da Catalunha (1150), que contou, na cidade de Lleida (recentemente tomada pelos cristãos), com uma encenação desse tipo, é acionado como uma das evidências da antiguidade de manifestações de tal sorte. Colocadas em um panorama “global” (ou, ao menos, subcontinental, restrito ao Extremo Ocidente Eurasiático), vemos que

[e]xistem também evidências dispersas mais antigas de outros lugares na Europa de dramatizações de combates entre cristãos e não-cristãos: uma dança entre guerreiros tribais góticos com máscaras e capas de couro de cervo, da corte bizantina de Constantino VII, c. 953, que celebram tanto guerreiros góticos e veterotestamentários; e uma queixa de Bamberg, c.

1060, que o bispo da cidade estava gastando muito tempo “encenando o papel de Átila o Huno, Amalarico e heróis desse tipo”. Outros logo seguiram: o *Ludus de Antichristo* da corte germânica de Frederico Barbarossa, c. 1160, jogou forças cristãs contra o rei pagão da Babilônia; e, em uma peça profética do porto letão de Riga, 1204, Gideão estava quase derrotando os Filisteus [sic], quando “os pagãos [na audiência], tremendo que eles estivessem prestes a serem mortos, começaram a correr e tiveram que ser gentilmente convidados para retornar”.²⁴

Identifico as imbricações entre *Legendário* e celebrações da conquista a partir de referências a suas personagens e *motifs*, como verificado em diversas localidades do outrora Tawantinsuyu. Relacionados ao advento da imprensa no continente e da expansão do chamado *Siglo de Oro* sobre o atual Peru, é perceptível a presença de diversas celebrações baseadas no *Legendário*. Huamantanga, por exemplo, possui passagens da *Historia del Emperador* como base dos autos-dramáticos *María del Rosario* e *El Cerco de Roma por el Rey Desiderio*. Canta, por sua vez, possui a celebração com o sugestivo nome *Fiesta de moros y cristianos*. Já Quipán e Pampacocha realizam a festividade *El Emperador Carlomagno y los Doce pares de Francia*. Conforme assevera Luis Cajavilca Navarro (2014), as festividades supracitadas recebem influência direta de obras compostas entre os séculos XVI e XVII. Na mesma celebração, em alusão à Virgem de Carmem, vemos os dramas *Los Doce Pares de Francia* e *Los abuelitos de Quipán*, que representam a combinação das “culturas inca e castiza” (Cajavilca Navarro, 2014, p. 162). A primeira celebração dramatiza, através de cavaleiros representando Fierabrás, Ricarte, Roldán, Carlomagno, passagens inspiradas diretamente pela obra de Piemonte. Há, contudo, a mescla com elementos nativos, principalmente nas festividades de São Pedro e do Senhor do Auxílio que, nas mesmas localidades, apresentam outros personagens da *Historia del Emperador* (Floripes e o Almirante Balan, descrito ora como senhor de Alexandria, ora da Turquia), com uma corte de Pallas, mulheres nobres do Tawantinsuyu, que acompanham a princesa moura. Oliveros, Conde Reiner, Ganalón e o Rei Clarión também são citados, em um auto marcado pela presença

²⁴ No original: [t]here is also scattered evidence from elsewhere in Europe of earlier dramatized combats between Christians and non-Christians: a dance of Gothic tribesmen in masks and deerskin cloaks, from the Byzantine court of Constantine VII, c. 953, that celebrated both Gothic and Old Testament warriors; and a complaint from Bamberg, c. 1060, that the city’s bishop was spending too much time “playing the part of Attila the Hun, Amalric, and such-like heroes.” Others were soon to follow: the *Play of Antichrist* from the German court of Frederick Barbarossa, c. 1160, pitted Christian forces against the pagan King of Babylon; and, in a prophet play from Latvian port of Riga, 1204, Gideon was about to defeat the Philistines [sic], when “the pagans [in the audience], fearing they were about to be killed, started to run away and had to be called gently back” (Harris, 2000, p. 34, grifos do autor).

de falas de um livro do século XVI, ainda que seja uma narrativa praticamente tornada em espécie de nau de Teseu.

Os diálogos prévios e posteriores ao torneio variam. Juver Zavala, nosso informante, declara que os retiram de um livro, “Carlomagno y los Pares de Francia”, um pouco pesado para ler por seu castelhano antigo e pela diversidade de situações que se apresentam. Contudo, não falta uma pessoa entendida que possa fazer uma boa síntese, algum poeta rural ou os mesmos vizinhos principais que se encarregam de colocá-la em cena. É curioso como, em seu afã por manter a obra, os habitantes tenham conseguido exemplares do romance publicados em anos e editoras diferentes.²⁵

Aqui a conservação da narrativa presente *Historia del Emperador Carlomagno* (c. 1525) é ambicionada através não somente na transposição do suporte material ao “dramático”, mas na própria manutenção da posse da narrativa impressa. Vemos a distinção, com isso, do processo que levou a preservação e as várias Cavalhadas Americanas²⁶, amparadas, em maior ou menor escala, em uma transição da narrativa que ocorre mormente via oralidade-dramatização, tendo-se perdido as referências diretas a obra literária, seja através de Piemonte, mas também nas traduções para o português, via Jerônimo de Carvalho e Alexandre Flaviense que alcançaram a literatura de cordel no mesmo século em que as mais antigas Cavalhadas Americanas dramáticas ainda em execução passam a ser realizadas²⁷. Não parece impossível inferir que, assim como os *moros y cristianos* possam ter influenciado as Cavalhadas Americanas, uma recepção de Piemonte foi determinante para os componentes dramáticos, seja através de sua leitura direta, ou da transmissão de referenciais e passagens específicas por meio da transmissão do Legendário Carolíngio em cordel.

A obra de Piemonte, que influencia algumas dessas manifestações, possuiu ampla divulgação na colônia americana, enquanto a obra de Luis Vélez de Guevara (que influenciou *El Cerco de Roma*), alcançou o continente possivelmente “como uma peça solta, a dizer, umas folhas de papel de onde se produzem os versos do

²⁵ No original: “Los diálogos previos y posteriores al torneo varían. Juver Zavala, nuestro informante, declara que los entresacan de un libro, “Carlomagno y los Pares de Francia”, un poco pesado para leer por su castellano antiguo y la diversidad de situaciones que se presentan. Sin embargo no falta una persona entendida que logra hacer una buena síntesis, algún poeta rural o los mismos vecinos principales que se encargan de su puesta en escena. Es curioso cómo, en su afán de mantener la obra, los habitantes han conseguido ejemplares del romance publicados en años y editoriales diferentes” (Cajavilca Navarro, 2014, p. 163).

²⁶ Expressão que reflete o fato de serem anteriores à 1822.

²⁷ Me refiro especificamente às Cavalhadas de Poconé (MT) que, apesar de localizada no Brasil Central e, conseqüentemente, sujeita mais a mescla entre componentes dramáticos e esportivos, fazem menção ao rapto de uma princesa que possui o nome de Floripes.

poeta em uma das muitas versões da obra que circulavam” (Cajavilca Navarro, 2014, p. 158, tradução nossa). Não somente Carlos Magno, mas outras personagens, como Bernardo del Carpio e Desiderio²⁸ são citados, e o batismo é, igualmente, a apoteose da festividade. O resultado do enfrentamento é o mesmo: a vitória dos cristãos. Na construção do império colonial castelo-aragonês, sobretudo a partir do império de Carlos I Habsburgo, a expansão da jurisdição castelhana sobre o território ultramarino compreendia, também, o que poderíamos considerar como o avanço da cultura metropolitana sobre a submetida. Em outras palavras, a imposição da cultura castelhana tratou-se de outra dimensão da construção, através da violência, do mundo colonial. Haja vista que o Tawantinsuyu já possuía seus próprios autos-dramáticos, o Império Habsburgo reconfigurou a prática para atender ao empreendimento colonial. Destarte, o

Império Espanhol não se contentou em adquirir colônias para o crescimento econômico e o prestígio político da nação, mas, seguindo o exemplo do Império Romano, se esforçou para dar aos seus servos a cultura, a língua e, sobretudo, a religião [imperial]. As obras de teatro foram uma ferramenta de primeira utilidade no esforço de **entreter e evangelizar**²⁹.

Entreter e evangelizar é, possivelmente, a dupla-missão por trás do estabelecimento de autos teatrais não somente nas colônias castelhanas, mas também na América lusitana. Nos limites entre as possessões de Madri e Lisboa, a colônia jesuítica forjada nas terras fluviais recuadas da Bacia do Prata, vemos, como cita Niomar Pereira (1983), a condução de Cavalhadas que vão ao encontro ao que afirmou Cajavilca Navarro sobre o protagonismo dos subalternos (neste caso, os indígenas) na condução de celebrações na América Hispânica. Entre os séculos XVII e XVIII, as festas de *Moros y Cristianos* alcançam toda aquela parte do continente, “muitas vezes a cargo unicamente dos indígenas” (2014, p. 158). Pereira diz que, na *República dos Guaranis*, existente também entre os séculos XVII e XVIII, “sob a direção dos padres jesuítas, os índios representavam cenas de combates entre *cristãos* e *mouros*, com grande sucesso, ao ritmo da música executada por eles próprios” (1984, p. 21). A agência dos nativos na condução e manipulação de

²⁸ Descrito na obra como muçulmano, apesar de ter o mesmo nome do histórico rei Desiderius (c. 720-c.786), cristão latino e último rei dos Lombardos antes da conquista da Lombardia por Carlos Magno, em 774.

²⁹ No original: “imperio español no se contentó con adquirir colonias para el engrandecimiento económico y el prestigio político de la nación, sino que siguiendo el ejemplo del imperio romano pugnó por dar a sus siervos la cultura, la lengua y, sobre todo, la religión. Las obras de teatro fueron una herramienta de primera utilidad en el esfuerzo por entretenir y evangelizar.” (Cáceres Valderrama, 2014, p. 47-48, grifos nossos, tradução nossa).

celebrações análogas pode ser identificada mesmo no século XVI, quando, na luta simulada entre Mexicas e Chichimecas (dois povos Nahuatl), o componente exógeno a ser derrotado, os *bárbaros* Chichimecas – os *mouros* da ocasião –, são os inimigos dos principais componentes e proponentes da celebração, os Mexicas (ao lado dos castelhanos) (Harris, 2000, p. 150).

É também na *República* platina de dezenas de *pueblos* indígenas aldeados pela Companhia de Jesus, domínio hoje fagocitado e partilhado entre repúblicas americanas, que vemos alguns dos principais elementos constituintes das Cavalhadas modernas: a associação da celebração às festividades de santos padroeiros; a presença de forâneos, apontando para as Cavalhadas enquanto ocasião de sociabilidade; e o componente lúdico como intersticial à etapa dramática (Pereira, 1983, p. 21-22). Se considerarmos que os registros das Cavalhadas mais antigas da América Lusitana possuem de forma praticamente exclusiva o componente desportivo, a presença do componente dramático pode resultar, como apontou Gonçalves (2011, p. 53), na concepção da celebração como dotada de influência tríplice: via Império Castelhana (espetáculos da matriz *Moros y Cristianos*); via Império Lusitano (componente religioso); via França (elementos oriundos do *Legendário Carolíngio*)³⁰.

Entretanto, há de ser levado em consideração que, apesar da preeminência de componentes ultramarinos, a existência de personagens-tipo (por exemplo, os Mascarados) ou situações ligadas especificamente aos contextos para os quais essas tradições foram de certa forma transplantadas (por exemplo, a morte do espião vestido de onça) contraria a crença em uma aculturação unilateral, lógica que tende a minimizar (e, porque não dizer, eliminar completamente) a agência da comunidade local na celebração. Ao buscarmos por em ênfase o subalternizado pelo processo de conquista (e, infiro, a figura responsável final pela manutenção da celebração), noções como a *circularidade cultural*³¹, ao invés da mera *aculturação* são cruciais para o entendimento de festividades como as Cavalhadas. Compreender a agência do subalterno nas transformações da celebração, como dos

³⁰ Assim como Niomar Pereira, Gisele Gonçalves utiliza o conceito de *aculturação* para definir tal processo. A primeira autora, inclusive, aponta na primazia castelhana e influência secundária dos lusitanos na concepção das Cavalhadas americanas (Pereira, 1983, p. 206-207).

³¹ Em Ginzburg (2006, p. 10), há uma explicação de circularidade atribuída à Mikhail Bakhtin: “entre a cultura de classes dominantes e das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (exatamente oposto, portanto, do “conceito de absoluta autonomia e continuidade da cultura camponesa” que me foi atribuído por certo crítico).”

rituais interpretados por antropólogos, é adotar uma postura que se preocupa em buscar perceber as modificações inerentes das transformações do meio, afastando então a interpretação dos elementos de uma celebração resultante do empreendimento colonial. Portanto, devemos perceber que o

significado do ritual, contudo, só pode ser interpretado quando os dados deixam de ser considerados como fragmentos do folclore [da elite], como “reliquias”, e passam a ser contextualizados. Assim, na análise do ritual, importa ultrapassarmos a forma e atentarmos para as relações reais que nele se expressam. Verificamos que qualquer que seja a sua origem, este foi adaptado para um novo fim (Soihet, 1992, p. 46).

Quando Rachel Soihet realiza tal provocação, o faz ao abordar justamente a questão das festividades que, nas Américas, dramatizavam a conquista, durante o contexto de debates no campo da história cultural que buscavam eliminar paradigmas como os que consideravam a existência de culturas mais ou menos elevadas. A dualidade que a autora provoca retoma o ponto que sou tributário, pois convida a compreender a festividade enquanto situação de subversão de uma ordem dominante e de passividade daqueles que não faziam/fazem parte das elites dominantes. As festas que dramatizam a conquista, por deixarem nas entrelinhas o ponto-de-vista do conquistado, terminaram, segundo a autora, por comprovar o fracasso do empreendimento colonial em submeter completamente os nativos (Soihet, 1992, p. 49). Em outras palavras, mesmo que o empenho tenha sido transformar os nativos em súditos, em não somente subalternizar, mas *ibericizar* (ou ainda, *ocidentalizar*) por completo os nativos, as próprias agências dos subalternos demonstram uma resistência ao processo. O *outro* não-europeu, por mais que tenha sua identidade perpetuamente eivada de caracteres exógenos, que possa mesmo se interpretar como *ocidental* (fora do dito *ocidente*) ou *europeu* (fora do Extremo Ocidente da Eurásia), não o é. E as culturas das elites também não permaneceram, como as festividades vieram a demonstrar, hermeticamente isoladas das influências e agências dos subalternos.

Há de ser mencionado, contudo, até que ponto o empenho colonial haveria sido incompleto. Walter Mignolo (2007) comenta, por exemplo, que, ao conquistarem culturas tão plurisseculares quanto as de Anáhuac e do Tawantinsuyu, os colonizadores imprimiram sobre os colonizados uma força capaz de reconfigurar sua cosmovisão, o que resultou, por exemplo, na concepção de visões de mundo (sobretudo entre as elites crioulas) que tentaram inserir aquele “novo espaço” – a América – no contexto global; centralizando a Europa, sua história, sua religiosidade,

suas visões de mundo. O subalterno *fora da Europa*, então, passou a entender-se como parte do grande esquema, repetindo suas tradições nos novos espaços. Essa repetição, contudo, não foi absoluta e os elementos autóctones (ainda presentes nas cosmovisões colonizadas) infiltraram-se também nas culturas gestadas na periferia do mundo colonial. Assim, diante da necessidade (da metrópole) em expandir as fronteiras de sua jurisdição política e cultural sobre culturas radicalmente distintas, é possível verificarmos não uma violência colonial que buscasse apenas o extermínio do *outro*, mas um processo que buscasse a assimilação do *outro* sem *desoutrificá-lo*, de forma análoga ao que ocorria em Al-Andalus, contra as populações muçulmanas e judias. Quando as comunidades coloniais entendem-se não como submetidas, mas como súditas, está demonstrado não o fracasso, mas o triunfo da violência colonial nas arenas mais significativas para as comunidades colonizadas: seus conjuntos culturais, suas cosmovisões e, principalmente, as identidades que passam a ter como marco zero não longínquos pontos de origem dos povos que habitavam o lado de cá do Atlântico, mas tudo que veio depois do *pachakuti* representado pela chegada dos ibéricos, 1492 em diante.³²

Discorrendo sobre as Cavalhadas do Médio São Francisco, na Bahia, Lucélia Borges Pardim (2021) introduz a questão da circularidade entre os elementos narrativos consumidos pela elite e aqueles que, por vias diversas, alcançam os subalternos. É assim que as Cavalhadas Setentrionais, compreendidas como festividades da elite, protagonizadas por membros da elite em relatos que vão desde o século XVI, passam a se expandir para as camadas em posição hierárquica menos privilegiadas. É possível vermos, por exemplo, um Carlos Magno negro derrotando um Rei Mouro branco, assim como vemos a emergência de cavaleiras cristãs e mouras fazendo parte da celebração³³. Para completar a noção de circularidade, é importante percebermos que não somente a festividade sofreu influência do contexto colonial, como a comunidade local passou a influenciar na própria tradição e, através da repetição, tende a modificar-se também pelo protagonismo daqueles que não

³² O mesmo não deve ser dito de outros empreendimentos coloniais, como aqueles que buscaram não a criação de certo senso de identificação, mas o apagamento completo, via extermínio, da ligação de uma comunidade com sua cosmovisão anterior (ex: as etapas do genocídio palestino ligadas ao etnocídio e ao mnemocídio).

³³ Caso paradigmático é o da Cavalhada Feminina de André do Mato Dentro, subdistrito de Santa Bárbara (MG). A celebração atrai amazonas de outras cidades, e traça sua origem no ano de 1999 (Dias e Andrade, 2020, p. 770). Mais informações disponíveis em: <<https://defatoonline.com.br/andre-do-mato-dentro-realiza-14-cavalhada-feminina-de-minas-gerais/>>. Acesso em: 9 jan. 2024.

faziam parte da elite colonial. A circularidade, inclusive, justifica outras recepções do medievo na cultura do lado de cá do Atlântico, como no caso dos cordéis e *pliegos sueltos*, que passam a fazer parte de uma espécie de pêndulo cultural que gravita entre o suporte material e a oralidade. Nesse sentido, conforme assevera Silvano Peloso, a

hipótese de uma circularidade entre níveis culturais não homogêneos encontra confirmações surpreendentes, embora ainda muito pouco estudadas, por exemplo, em âmbito ibérico e sobretudo em uma área marginal de um ponto de vista estritamente geográfico, como a portuguesa, mas justamente por isso projetada desde sempre em direção a civilizações e culturas diversas. Ali, desde o século XVI, almanaques, canções, baladas populares medievais, vidas de santos, que constituíam o circuito da cultura popular, tomaram parte ativamente da obra de Gil Vicente, fundador do teatro português, autor que seria muito difícil de catalogar como exclusivamente culto ou popular. De modo não diferente, os cantadores cegos difundiam, nos mercados e nas feiras, por meio de folhas populares de baixo preço, tanto as obras do próprio Gil Vicente, como as de Camões, o vate da epopeia marinha lusitana, além das de outros grandes poetas (2019, p. 12-13).

Desconsiderar as questões hierárquicas, conflitantes e inclusive violentas na impressão da cultura do colonizador sobre os colonizados e na gradual reação a tal movimento, que culmina, em última instância, no processo de reinvenção de tradições para tipos cada vez mais regionais, afastados de uma matriz estrangeira e adaptados (sempre adaptando-se, inclusive) ao meio local, é uma armadilha³⁴ que análises anteriores da cultura dos Brasis tenderam a cair, principalmente se levarmos em consideração a presença quase constante de um detalhe que salta aos olhos do pesquisador medievalista, por exemplo.

Trata-se do frequente apontamento das Cavalhadas como uma tradição “medieval” no Brasil moderno, como no caso de expressões como *resíduos*³⁵ e

³⁴ “A tensão gerada entre as culturas hegemônicas e as subalternas, no Brasil, ao longo de sua história, se não for compreendida corretamente, pode cair na vala comum em que a romantização do passado explica essa “mestiçagem cultural”, passando ao largo dos conflitos a ela subjacentes. A ideia de tradição, como algo descolado dessa relação conflitante, serve a interesses específicos da classe dominante, justifica a ideia de povo como um organismo coeso, ignorando as contradições inerentes à formação desse mesmo povo e à constituição do espaço geográfico em que esses embates são travados.” (Pardim, 2021, p. 22, grifos autorais).

³⁵ José Rivair Macedo, na introdução da obra *A Idade Média Portuguesa e o Brasil* (2011), ressalta alguns aspectos que são percebidos, na sociedade brasileira (bem como na Europa ou no restante da América) como reminiscências do passado dito medieval, assim como suas releituras, ao que aciona o conceito de *medievalidade*. Os resíduos medievais seriam identificados de melhor maneira tanto no patrimônio material, mas principalmente no imaterial, por meio da sobrevivência de tradições ligadas à religiosidade (Macedo, 2011, p. 13). Cabe, entretanto, refletir sobre um dos pontos que considero nevrálgicos para o estudo destas manifestações, mormente a importância que se dá ao componente “medievaresco” em tradições como as Cavalhadas. Sobre a historiografia que se ocupou em estudar as “heranças” medievais que teriam influenciado as tradições do lado de cá do Atlântico, Macedo conclui que o “problema é que em obras desse tipo o ângulo de abordagem tende a favorecer apenas

resquícios medievais (Franco Jr, 2008). Ambos carregam, em seu cerne, a ideia de certa resistência à passagem do tempo, imutabilidade, arcaísmo, e mesmo a-historicidade³⁶. Em última instância, apresentam também uma espécie de pensamento colonial, que percebe nas “periferias” fora do “centro” refúgio temporal de um desenvolvimento que ocorreria lá, e não cá. Lá, a Idade Média chegou a termo e eles viveram as Luzes; aqui, vivemos com restos da “Idade das Trevas”, e nossas celebrações são evidências disso – como se a própria existência de uma Modernidade não fosse fruto da Colonialidade (Mignolo, 2007). Não por acaso, quanto mais rural o contexto, mais legitimidade dá para a concepção dualista de um Brasil “civilizado” e um Brasil “bárbaro”, um país que se desenvolve e um fóssil cultural do passado, um lugar que “parou no tempo”³⁷. Considerando a narrativa, ignorando as variações, criando um todo-homogêneo pautado unicamente pelo recorte cronológico e os elementos que compõem o âmago de celebrações, postas, inclusive, em paralelo ao *Moros y Cristianos*, identificaremos uma antiguidade que poderia, sim, alcançar o segundo milênio da Era Comum. Justas ibéricas com elementos que fariam parte dos *Moros y Cristianos* e das Cavalhadas americanas são descritas no *Cantar de Mio Cid* (c. 1140), como no caso da derrubada de *tablados* e do *juego de cañas* (Oliveira, 2021, p. 39-40) e o exemplo mais paradigmático foi o conduzido em Jaén, sob auspício do *condestable* Miguel Lucas de Iranzo, já no século XV. Na celebração do Natal de 1463, na região fronteira com o Emirado Násrida de Granada, a dramatização é similar em muitos aspectos às manifestações citadas anteriormente. Atores representam “Maomé” e o “Rei do Marrocos”, há troca de embaixadas e uma oferta singular, feita pelo representante dos mouros:

um dos componentes essenciais de nossa sociedade: o europeu. Para uma avaliação mais justa do porque a experiência medieval portuguesa seguiu outros rumos no Novo Mundo seria preciso considerar o peso da contribuição indígena e africana em nossa sociedade, resultante das trocas e fusões durante o período colonial. Neste outro mundo e neste outro tempo é que o legado português foi recebido, filtrado, parcialmente assimilado, e parcialmente rechaçado, enfim, revivido e ressignificado” (Macedo, 2011, p. 20).

³⁶ Hilário Franco Júnior avança ainda mais longe na associação entre Idade Média portuguesa e a colonização do leste americano, no ensaio *Raízes Medievais do Brasil* (2008). O suposto arcaísmo, as tradições que supostamente se mantiveram do lado de cá, as distinções entre regiões e classes sociais, todas as características que definiriam uma possível essência do Brasil (singular) poderia ser explicada pela sobrevivência – e agência – de uma “herança medieval” (Franco Jr, 2008, p. 83) lusitana nos últimos cinco séculos.

³⁷ Dualidade que ecoa tanto movimentos definidores das nações americanas e suas elites como distintas das culturas não-europeias, associadas à “barbárie” (Mignolo, 2007), mas também se expressa com acentuada verve a partir da dualidade sertão-metrópole, movimento intensificado, nos Brasis, a partir de Euclides da Cunha (Oliveira, 2002).

A carta, que sem dúvidas foi lida em voz alta, começou saudando “o valente, forte e nobre cavaleiro, *don Miguel Lucas*, governador de Castela.” “Eu ouvi,” o rei escreveu, “de uma grande destruição e derramamento de sangue que tu, honrado cavaleiro, infligi sobre os meus mouros do rei de Granada, meu tio.” Atingido pelo contraste entre aparente esquecimento de Maomé e da ajuda ofertada pelo Deus cristão nessas batalhas, o rei propõe testar seus respectivos poderes sobrenaturais em um *juego de cañas*. “Se seu Deus”, ele escreveu, “te ajudar a se sobressair neste jogo como ele fez em guerra, então eu e meus mouros iremos abjurar de nosso profeta Maomé e dos livros de nossa lei.” Este é o primeiro registro escrito de um elemento que será muito comum nos *moros y cristianos* subsequentes: o início de batalhas fictícias pela entrega formal de uma carta ou um discurso preparado por um embaixador real (Harris, 2000, p. 57, tradução nossa)³⁸.

Sites institucionais ou dedicados à celebração associam a manifestação ao medievo, não como inspiração, mas como espécie de *reminiscência*³⁹, espécie de evidências de que a Idade Média lusitana se manteve preservada no Brasil. Tal noção, contudo, apresenta características que tendem a desconsiderar a agência e

³⁸ No original: “The letter, which was no doubt read aloud, began by saluting “the valiant, strong and noble knight, don Miguel Lucas, governor of Castile.” “I have heard,” the king wrote, “of the great destruction and shedding of blood that you, honored knight, have inflicted on the Moors of the king of Granada, my uncle.” Struck by the contrast between the apparent forgetfulness of Muhammed and the help afforded by the Christian God in these battles, the king proposed to test their respective supernatural powers in a *juego de cañas*. “If your God”, he wrote, “helps you to come out on top in this game as he has in war, then I and my Moors will forswear our prophet Muhammed and the books of our law.” This is the first recorded instance of a feature that will become very common in subsequent *moros y cristianos*: the initiation of mock battles by the formal delivery of a letter or prepared speech by a royal ambassador”.

³⁹ “Em um município onde o catolicismo é predominante entre os habitantes, as Cavalhadas consistem na *recriação* da batalha ocorrida entre os mouros, povos que professavam a religião islâmica, e cristãos, adeptos ao cristianismo, durante o período medieval.” ENTRE batalhas e rosas: as Cavalhadas de Taguatinga. Disponível em: <<https://www.to.gov.br/secom/noticias/entre-batalhas-e-rosas-as-cavalhadas-de-taguatinga/6csmeh0tgo28>>. Acesso em: 9 jan. 2024.

“Embora os detalhes variem de lugar para lugar, o espírito da coisa é sempre o mesmo: as cenas representadas revivem lutas da Idade Média, nas quais dois grupos de cavaleiros se enfrentam com lanças e espadas em uma Guerra Santa”. Cavalhada: tradição portuguesa em terras goianas. **Tocantins**, 15 ago.2023. Disponível em: <<https://www.rioquente.com.br/blog/cavalhadas-como-funcionam-essas-celebraes-em-gois>>. Acesso em: 9 jan. 2024.

“Incorporada ao folclore, durante séculos, a História de Carlos Magno era atração nas vozes dos trovadores e, somente em idos do século XIII em Portugal é que a Rainha Isabel resolveu instituí-la como uma festividade, aos modos de uma representação dramática, quase que como um jogo de xadrez afim de incentivar a instituição cristã e o repúdio aos mouros.” AS CAVALHADAS em Guarapuava. **Casa Municipal de Guarapuava**. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20230525160125/https://www.portaldodivino.com/Cavalhadas/guarapuava.htm>>. Acesso em: 4 jun. 2025.

“As exibições foram se espalhando pelo interior do estado, chegando, atualmente, a 11 cidades que compõem o Circuito das Cavalhadas. A manifestação nada mais é do que representações baseadas nas tradições de Portugal e da Espanha na Idade Média. É ambientada no século 8, na região dos Pireneus, entre a Espanha e a França, simbolizando o combate entre o exército cristão de Carlos Magno e os muçulmanos da Mauritânia, para decidir quem detinha a fé verdadeira. Remontam à ocupação moura na Península Ibérica.” A TRADIÇÃO, o simbolismo e a carga cultural das Cavalhadas são destaque da série “Nossa história”, nas redes sociais da Alego. **Portal da Alego**, 24 set. 2021. Disponível em: <<https://portal.al.go.leg.br/noticias/120217/a-tradicao-o-simbolismo-e-a-carga-cultural-das-cavalhadas-sao-destaque-da-serie-nossa-historia-nas-redes-sociais-da-alego>>. Acesso em: 9 jan. 2024.

eventual protagonismo de componentes locais na expansão e manutenção da celebração. Ela pressupõe que a tradição foi preservada do esquecimento por aqui, mantendo-se inalterada desde a conquista. Encerrar a história, cultura e identidade do Brasil como parte integral da Idade Média lusitana é considerar que o protagonismo na história do desenvolvimento dos espaços do Império Colonial Lusitano é monopólio da metrópole. Ainda que não possamos situar o ponto exato da realização da primeira Cavallhada no país, uma distinção profunda é capaz de apontar que manifestações como a de Pirenópolis não são relíquias de uma cultura medieval na modernidade/colonialidade. Na península, festividades com o nome de *Cavallhada* não são, necessariamente, autos dramáticos similares em tudo aos *Moros y Cristianos* (Oliveira, 2021, p. 41-42). Etimologicamente, *Cavallhada* aponta para a característica principal da celebração: se trata de um jogo equestre, o que a aproxima da definição das *Cavallhadas Setentrionais*⁴⁰. De acordo com José Gonçalves, a

presença do cavalo na composição do vocábulo é evidente. [...] cavallhada vem do castelhano *caballada*, que não tem relação com festas. Significa apenas “porção de cavalos” ou “gado cavalar”, segundo o dicionário etimológico de Antônio Geraldo da Cunha. O dicionário de Moraes – que retoma a empreitada do jesuíta setecentista Rafael Bluteau – registra dois verbetes: *cavallhada* e *cavallhadas*. A palavra no singular denota “festa de cavalgada”, mas assume outros sentidos figurativos como “empresa arriscada” ou “proeza”. O sentido de cavallhadas (no plural) é mais específico. Segundo o dicionário, publicado em 1813 (que enriquece o *Vocabulário Português e Latino* de Bluteau), as cavallhadas são uma “diversão popular, em que vários contendores, montados em cavalos ou jumentos, procuram com lanças ou canas, eristando-as, obter vários prêmios, ordinariamente frangos ou patos e outras peças, suspensas em argolinha” (Gonçalves, 2001, p. 952, grifos do autor).

Talvez seja esse o motivo pelo qual, no século XIX, para além das primeiras Cavallhadas, o então arraial de Meia-Ponte também possuía, entre as manifestações alusivas a Pentecostes, o *Batalhão de Carlos Magno*, “uma Cavallhada sem cavalos” (Brandão, 1974, p. 67).

Além disso, mesmo as primeiras descrições de auto/ocasião desportiva que se inserem no termo guarda-chuva *Cavallhada*, versam sobre um contexto que se aproxima da modernidade/colonialidade, apesar da presença de componentes

⁴⁰ “A verdade é que não conseguimos encontrar, na bibliografia a nosso alcance, uma só Cavallhada Dramática verdadeira em terras de Portugal. Em cerca de vinte mouriscadas de que tivemos notícia certa em Portugal, nenhuma se fazia acompanhar de jogo de canas e argolinhas, e até mesmo, parece-nos, foram marítimas ou pedestres. [...] Ao contrário, toda documentação que possuímos sobre as Cavallhadas de Portugal nos diz que foram somente esportivas. As Cavallhadas atuais, descritas por Jaime Lopes Dias e Armando de Lucena, são Corridas de Argolinhas.” (Brandão, 1976, p. 9-10).

medievalescos. Tratavam-se, na península, de celebrações da vitória do modelo único cristão, da supremacia de um conjunto identitário e sujeição de outro. Com a expansão dos impérios coloniais para além da Europa, a festividade passou, como vimos, a ser instrumentalizada como ferramenta de catequese coletiva, e eis o porquê de uma celebração de modelo único ter sido acionada em diversas partes do continente, mas principalmente em *zonas de contato* (Pratt, 1999) entre cosmovisões e coletividades distintas. Sendo as mais antigas Cavalhadas dramático-desportivas idealizadas por padres jesuítas, a representação da iminente derrota dos não-cristãos ganha ares simultâneos de celebração (pois cavaleiros e público eram cristãos-velhos e cristãos-novos, nascidos e convertidos) e catequização, lembrete de que fora da *lei do vencedor* não há salvação⁴¹.

A realização de Cavalhadas diante de indígenas aldeados e escravizados africanos aponta para um contexto distinto em demasia do encontrado na península. A necessidade de relembrar ao conquistado de sua condição como tal é um dos elementos que levam a expansão de um grande modelo de Cavalhadas em comparação ao que ocorria na península. Assim sendo, de forma dissonante às Cavalhadas Ibéricas, que mantém especificamente o componente equestre como seu denominador, as Cavalhadas americanas devem ser percebidas como parte de um conjunto distinto de manifestações: celebrações da Conquista do mundo colonial nos espaços submetidos.

Considerar, contudo, que se trata de *reminiscências* é ignorar o principal aspecto de uma tradição: sua mutabilidade. Desde que a celebração passa a ser reencenada, ela é submetida a transformações. Por mais estanques que possam parecer, os detalhes de uma festividade são profundamente dependentes da agência dos principais mantenedores da celebração. Há algumas décadas, a noção de que a tradição é algo “natural”, que algo “novo” é sua antítese, foi substituída pela interpretação que leva em consideração sua mutabilidade. Em outras palavras,

uma falha do entendimento convencional da tradição é que isso supõe uma falsa dicotomia entre tradição e modernidade como estados fixos e mutuamente exclusivos. [...] designar qualquer parte da cultura como antiga ou nova, tradicional ou moderna, possui duas implicações problemáticas. Em primeiro lugar, essa abordagem nos encoraja a ver cultura e tradição naturalisticamente, como entidades atreladas feitas de partes constituídas que são elas próprias objetos atrelados. Em segundo lugar, neste paradigma atomístico, nós tratamos cultura e suas constituições como entidades possuindo uma essência separada de nossa interpretação delas;

⁴¹ Frase que encerra um dos diálogos entre cristãos e mouros nas Cavalhadas de Pirenópolis (Oliveira, 2021).

nós tentamos especificar, por exemplo, qual traço é velho, qual é novo, e mostrar como caracteres se encaixam em grandes entidades que chamamos “uma cultura” ou “uma tradição”⁴².

Considerar como *natural* que uma celebração seja *transmitida* da metrópole para o mundo colonial e aqui se preserve, sem modificações em sua execução ou narrativa, é ignorar o papel da comunidade na definição da cultura e da tradição em si, a *agência do subalterno* (Mignolo, 2005). Isto posto, para além de observarmos os detalhes da celebração que se assemelham à outras manifestações ao redor do continente, é importante considerarmos que tradições como as Cavalhadas de Pirenópolis são constructos sujeitos à passagem do tempo e, conseqüentemente, processos de recrudescimento e acréscimo de personagens e passagens até então inéditas, buscas por repetições e manutenções baseadas em uma esteira de retroalimentações pautadas principalmente pelo público participante da celebração.

Nesse ínterim, as celebrações de modelo único são testemunhas da longevidade do mundo moderno/colonial. Aliás, é importante levarmos em conta que aquilo que consideramos como *Mundo Moderno*, ou *Idade Moderna* é exclusivamente dependente da criação do mundo colonial – e, principalmente, de sua extensão indefinida. A colonização das Américas foi o elemento que tornou possível a construção do capitalismo global, a escravidão atlântica forneceu o sangue que foi combustível da Revolução Industrial, assim como o genocídio dos povos originários antecedeu a extração de matéria-prima que levou à economia moderna, em um padrão que se mantém em nossos dias. É impossível dissociarmos a construção violenta daquilo que convenciamos chamar de continente Americano da observação de celebrações que, utilizando os referenciais mais diversos e significativos para a manutenção da celebração, comemoram a conquista do continente e construção de uma sociedade única.

Isto posto, ao considerarmos esse conjunto de celebrações, devemos perceber que o papel do *medieval* (e, em específico, de sua recepção pelo contexto *pós-medieval*) está, nessas festividades, quando muito, *apenas* no (possível)

⁴² No original: one inadequacy of the conventional understanding of tradition is that it posits a false dichotomy between tradition and modernity as fixed and mutually exclusive states. [...] designating any part of culture as old or new, traditional or modern, has two problematic implications. First, this approach encourages us to see culture and tradition naturalistically, as bounded entities made up of constituent parts that are themselves bounded objects. Second, in this atomistic paradigm we treat culture and its constituent parts as entities having an essence apart from our interpretation of them; we attempt to specify, for example, which trait is old, which new, and to show how traits fit together in the larger entities that we call “a culture” and “a tradition” (Handler; Linnekin, 1984, p. 273-274).

fornecimento de referenciais narrativos. As falas, as embaixadas, parte das armas (mas não todas, como no caso do uso de garruchas), podem ser inspiradas no contexto medieval. Contudo, sua característica *medievaesca* impede que sejam consideradas *medievais* por si só, da mesma forma que o dito Sultão de Constantinopla, Turquia ou Mauritânia não deve ser interpretado como uma referência direta aos contemporâneos estados de maioria muçulmana. Aliás, o acionamento da Idade Média nessas celebrações é muito similar àquilo que Edward Said chamou de *orientalismo* (2007). A Idade Média é um repositório, as personagens estão *representando* a construção de um mundo ideal, onde todos são cristãos, usando essas personagens como receptáculos tais aspirações.

Ademais, a própria participação do público em tais festividades gradualmente modificou-se. Se, há alguns séculos, a presença de uma audiência do restante da comunidade local, com o protagonismo de membros da elite, se dava pelo caráter catequético (mas não só), cabe interrogarmo-nos se o mesmo ocorre ainda no século XXI, ou se o caráter social da festividade, que já era ressaltado em fontes iniciais de celebrações como as Cavalhadas americanas, assumiu o protagonismo entre aqueles itens que justificam o afã de uma comunidade em representar a vitória da “lei do vencedor”.

Outros componentes poderiam perfilar entre as justificativas para a manutenção dessas celebrações. Desde meados do século XX, noções como patrimônio cultural, bens culturais e a salvaguarda de tais elementos (que gravitaram do material ao imaterial) passaram a abarcar festividades que eram consideradas, inicialmente, como idiossincráticas ou demasiado populares. A ascensão da construção da “nação brasileira”, por exemplo, levou à procura pelo registro de festividades cunhadas com o termo *popular*, ainda que os empenhos de grupos como o *Movimento Folclórico Brasileiro* tenham soado como demasiado missionaristas (Alves, 2013). Se a preocupação, no século XX, era registrar para evitar o esquecimento, a ascensão de práticas do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), principalmente no que diz respeito às políticas de tombamento, levaram a outras justificativas para a preservação. Em última análise, o próprio protagonismo do setor privado, via turismo, via atendimento de demandas das próprias festividades (artesanato, produção de bens de consumo, etc.), também deve ser considerado, pois compõem igualmente etapas das comunidades ligadas às celebrações.

Em suma, tendo abordado as manifestações que, em maior ou menor escala, baseiam-se no *Legendário Carolíngio* e nas celebrações da construção do mundo colonial ibérico diante de comunidades que viriam a adquirir agência nessas tradições, é ideal reduzir nosso escopo de análise especificamente para as Cavalhadas Americanas. Já disse, em outro ponto, que podemos identificar dois (ou três) grandes modelos de Cavalhadas. É importante, então, esmiuçá-los na próxima cena, para que possamos comparar suas principais características antes de nos debruçarmos sobre a cidade aos pés dos Pireneus do Goiás.

Cena 1.2 – Cavalhadas dos Brasis (séc. XVI-XXI)

Aqui, começo com um breve aparte sobre o porquê do título desta cena estar no plural. O local de onde se fala é fundamental para o desenvolvimento de qualquer análise. Haja vista a necessária distância entre pesquisador e objeto, há de ser mencionado que o processo historiográfico não se faz no vácuo (Certeau, 1982). Diante do fato de que é impossível produzir uma peça historiográfica de forma completamente objetiva, apartado de qualquer subjetividade, meu posicionamento – em virtude do viés decolonial deste empenho investigativo – está no fato de sentir certo incômodo com relação a algumas concepções sobre *a cultura brasileira*⁴³, a começar por sua singularização. Quando falo, procuro a pluralizar, compreendendo as diferenças profundas que existem nos vários eixos a atravessarem as sociedades que resultam do empreendimento colonial. Posta no singular, *a cultura brasileira* não existe. Colocá-la no singular pressupõe uma simplificação de vários matizes em nome de uma suposta uniformidade, algo que a distinguiria das outras culturas ditas nacionais. Não sou tributário intelectual desses constructos, dessas *comunidades imaginadas* (Anderson, 2006). *As culturas brasileiras*⁴⁴, elas sim, existem. São nítidas, pulsantes. Sem qualquer ufanismo, olhar para as formas de expressão e saberes catalogados pelo IPHAN⁴⁵, por exemplo, é debruçar-se sobre uma das várias bricolagens compostas neste lado do Oceano Atlântico. Há riqueza nessas abstrações e, ao pluralizar sua definição, intento não deixar os mínimos detalhes de fora; interpreto-as ao lado das demais culturas latino-americanas, ainda que a América Latina também se trate de uma construção limitada e limitante (Mignolo, 2007). Insiro-as no conjunto de manifestações do dito mundo *Ocidentalizado* (e não Ocidental), percebendo que não vivemos no Ocidente, mas fazemos parte de um grande terceiro excluído, um *outro* construído pelo violento empreendimento colonial.

⁴³ Entendo a cultura dentro do sentido sintetizado por Roy Wagner (2010, p. 27) ou, ainda, que “a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante” (Fanon, 2021, p. 7).

⁴⁴ Sempre no plural, conforme, resumido por Michael de Certeau (1995), para a cultura plural no geral, e Alfredo Bosi (1992, p. 308), para as culturas brasileiras em específico.

⁴⁵ Dentre o amplo material disponível ao acesso no endereço eletrônico do IPHAN, saliento os dezenove dossiês sobre manifestações culturais que passaram a ser consideradas como Patrimônio Cultural do país. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/publicacoes/lista?categoria=22&busca=>>>. Acesso em 5 fev. 2024.

Outro elemento a se fazer destaque se trata do *Inventário Nacional de Referências Culturais* (INRC), de suma importância para a identificação de detalhes no que diz respeito a abrangência e especificidades de manifestações diversas. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/421>>. Acesso em 5 fev. 2024.

A homogeneização, contudo, faz com que se creia que não existem diferenças nas experiências culturais das elites e dos subalternos, nas práticas dos imigrantes e dos povos originários, nos saberes de descendentes de escravizados oriundos das Áfricas, nas manifestações dos vários grupos religiosos, dentro e fora da cosmogonia abraâmica, nos experimentos que levaram à amálgamas entre o importado e o autóctone, os elementos recentes e milenares dos vários povos que foram anexados pela violência colonial. A homogeneização apaga a possibilidade de vislumbrarmos a fluidez das definições do espaço que alargou-se de um lado a outro do Atlântico. Impede a compreensão do "continente-Brasil" como uma sucessão, expansão e justaposição de *zonas de contato*, e arrasta para o passado uma longevidade que define 1500 como o nascimento da nação-Brasil.

Após perscrutar narrativa e tradições análogas, questiono: como estabelecer um panorama das Cavalhadas dos Brasis?

O ponto de partida para esta análise está na distinção entre os modelos de Cavalhadas. Théo Brandão (1976), ao discorrer sobre as Cavalhadas Alagoanas, aponta para dois conjuntos principais:

- 1) *Cavalhadas Esportivas*: predominante no Brasil Setentrional, tratam-se de festividades que possuem, como etapa principal, torneios de habilidade equestre, dos quais a Corrida de Argolinhas é descrita de forma recorrente desde o século XVI;
- 2) *Cavalhadas Dramáticas* ou *Cavalhadas de Mouros e Cristãos*: predominante no Brasil Central e Meridional, são manifestações que combinam a etapa esportiva com escaramuças simuladas entre cristãos e mouros.

Câmara Cascudo, escrevendo pouco tempo depois, avança algumas etapas, nos verbetes do emblemático *Dicionário do Folclore Brasileiro*, cuja primeira edição é de 1954. Três deles são importantes para compreendermos as distinções entre as manifestações: *Argolinhas* (2011, p. 103-104), *Cavalhadas* (2011, p. 259) e *Cristãos-e-mouros* (2011, p. 320-322). O primeiro verbete possui detalhes que também foram citados posteriormente por outros folcloristas (Brandão, 1976, p. 4; Brandão, 1974, p. 38; Pereira, 1983, p. 17) como sendo os primeiros registros de Cavalhadas, seja na península, mas principalmente no Brasil⁴⁶. Os três autores apontam para a

⁴⁶ A de se fazer nota, contudo, a uma passagem que antecede Cardim em duas décadas, e que é citada por Théo Brandão (1976, p. 4) e Carlos Brandão (1974, p. 38-39), apesar de sua ausência na

celebração que teria sido registrada em 1584, em Pernambuco, pelo Padre Fernão Cardim. O registro do clérigo sobre a região insere a corrida de Argolinhas em uma das atividades que compunham uma celebração de casamento, nos três meses que esteve naquela porção da colônia, antes de seguir viagem para a Bahia, em meados de outubro do referido ano. Desde esse registro, é possível identificar que tal festividade é, antes de tudo, uma ocasião de sociabilidade para a elite colonial.

A gente da terra é honrada: ha homens muito grossos de 40, 50, e 80 mil cruzados de seu: alguns devem muito pelas grandes perdas que têm com escravaria de Guiné, que lhe morrem muito, e pelas demasias e gastos grandes que têm em seu tratamento. Vestem-se, e as mulheres e filhos de toda sorte de veludos, damascos e outras sedas, e nisto têm grandes excessos. As moças são muito senhoras, e não muito devotas, nem frequentam as missas, pregações, confissões, etc.: os homens são tão briosos que compram ginetes de 200 e 300 cruzados, e alguns têm tres, quatro cavallos de preço. São mui dados a festas. Casando uma moça honrada com um viannez⁴⁷, que são os principaes da terra, os parentes e amigos se vestiram uns de veludo carmesim, outros de verde, e outros de damasco e outras sedas de várias côres e os guiões e sellas dos cavallos eram das mesmas sedas de que iam vestidos. Aquelle dia correram **touros**, jogaram **cannas**, **pato**, **argolinha**, e vieram dar vista ao collegio para os ver o padre visitador; e por esta festa se pôde julgar o que farão nas mais, que são communs e ordinarias (Cardim, 1925, p. 334-335, grifos nossos).

Em outra passagem do *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (1925) [1583-1590], o mesmo clérigo aponta, no item XXV (*Dos animaes, arvores, ervas que vieram de Portugal e se dão no Brasil*), vemos outra passagem dedicada às Argolinhas, em tópico dedicado aos cavalos.

Nesta provincia se dá bem a criação dos cavallos e ha já muita abundancia delles, e formosos ginetes de grande preço que valem duzentos e trezentos cruzados e mais, e já ha correr de **patos**, de **argolinhas**, **canas**, e outros torneos, e **escaramuças**, e daqui começam prover Angola de cavallos, de que lá tem (Cardim, 1925, p. 105, grifos nossos).

Esta passagem revela uma série de situações sobre a América do princípio do empreendimento colonial, no que diz respeito às suas tradições. Assim como, no trecho anterior, o registro dos jogos equestres do casamento de 1584 indica que já se tratava de práticas comuns da colônia, a citação de *escaramuças* (única na obra

obra de Niomar Pereira e no *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Em carta para o Padre Provincial de Portugal da Bahia, o jesuíta Antônio Blasquez refere-se ao Jubileu do Espírito Santo ocorrido em 30 de maio de 1564, no povoado de São Paulo (da Bahia), onde os cristãos (convertidos e brancos; referidos como *índios* e *brasilicos* ou ainda, *brancos* e *gentios*) celebraram também correndo argolinhas: “Alguns senhores, para regosijarem mais a festa, depois de comer correram a argolinha na aldêa e os Índios também fizeram os seus bailados e danças, todos e cada um á sua maneira, alegrando-se no Senhor. A elle seja por tudo gloria e louvor sempiterno” (1931, p. 411-412).

⁴⁷ Sobre os *viannezes*, que, ao que tudo indica, como o próprio clérigo, são oriundos de Vianna de Alvaro, Arcebispado de Evora (1925, p. 13) diz ainda Cardim que “são senhores de Pernambuco, e quando se faz algum arruido contra algum viannez dizem em lugar de: ai que d’elrei, ai que de Vianna, etc” (1925, p. 335).

de Cardim) nos coloca no mesmo ponto que alcançou Théo Brandão: não há descrição de que tenham sido lutas simuladas entre mouros e cristãos (1976, p. 3-4). Aliás, a distinção entre *escaramuças* e *justas* se dá não na simulação, mas na quantidade de componentes: as primeiras são coletivas e as últimas individuais (Gonçalves, 2001, p. 956-957). Sem citar fontes lusitanas, Câmara Cascudo define as Argolinhas como

[a]ntiquíssima justa em Portugal, muito citada desde o séc. XV. Pendendo de um arco ou poste enfeitado, uma argolinha deve ser tirada pela ponta de lança do cavaleiro, em desfilada. A argolinha enfiada na lança era oferecida a uma autoridade ou às moças e senhoras, havendo prêmios. Desde o século XVI que se **corre argolinha** no Brasil [...] e vez por outra reaparece, em qualquer ponto do território, pois em todo ele se conheceu e usou (2011, p. 103, grifos nossos).

Avanço alguns séculos depois de Cardim para breve digressão a fim de verificar se, nas Cavalhadas Esportivas (na acepção de Théo Brandão), haveria distinção entre os cavaleiros. Na capital do recém-estabelecido Reino do Brasil, Jean Baptiste Debret⁴⁸ registra a indumentária utilizada por cavaleiros de Cavalhadas conduzidas, conforme assevera Théo Brandão, na ocasião do casamento de Maria Teresa, em 1810, e aclamação de João VI, em 1818 (1976, p. 5). Ricamente ornamentadas, as montarias dos dois cavaleiros encontram-se opostas, sob o título *Cavalhadas (Tournois)* (Figuras 1 e 2). É possível identificar, para além das diferenças no sentido para o qual os cavaleiros seguem na figura, alguns pontos que poderiam sinalizar diferenças sociais entre os cavaleiros (ou as personagens selecionadas).

O cavaleiro que corre para a esquerda, localizado no quadro inferior esquerdo, divide a imagem com um pajem (que possui a tez mais escura que o cavaleiro), a pé, disposto ao lado de uma estrutura de madeira. No topo da estrutura, um arranjo de cordas estabelece uma espécie arco, com um nó no centro e um objeto em suspenso. O nó que mantém o objeto no ar é similar a um alvo. Duas armas são distinguíveis com o cavaleiro: um tipo de espada, que permanece embainhada, e uma lança sem ponta visível. Sua vestimenta lembra, em vários aspectos, conjuntos utilizados no século XVIII, inclusive entre contingentes lusitanos e brasílicos. O cavaleiro tem os cabelos brancos (possivelmente uma peruca) e usa uma espécie de bicorne negro, similar ao prussiano.

⁴⁸ Litografia atribuída a Thierry Frères, em obra editada por Firmin Didot Frères (1839). Disponível em: <<https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/17477/cavalhadas-tournois>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

Figura 1 – Cavaleiro cerúleo, “à francesa”



Fonte: *Cavalhadas (Tournois)*. Disponível em: <<https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/17477/cavalhadas-tournois>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

O cavaleiro que corre para a direita, do quadro inferior direito, é acompanhado por outras três figuras, pajens adultos, com diferenças em vestimentas, e um par porta dois tipos de lanças, uma desprovida de adereços e outra com fitas e uma ponta visível. Para além de cores distintas, que segue o que foi apontado por José Gonçalves (2001, p. 953) sobre Cavalhadas que ocorreram na mesma cidade do Rio de Janeiro, mas em 1762, sua montaria possui também ornamentos no quarto traseiro, a diferença do outro cavalo, que somente possui ornamentos no peitoral e sobre a crina. Contudo, o segundo cavaleiro possui algumas distinções em sua vestimenta. Debet o representou apenas brandindo a lança com a destra, como seu correspondente (lança igualmente ornamentada, com fitas pendendo alguns palmos da ponta). Não possui cabelos brancos ou longos, e a roupa, verde e encarnada, em si parece mais leve. Veste uma espécie de cachecol ou tecido que acompanha o pescoço, vermelha e amarela como as cores dos adereços da cauda de sua montaria e da crina e cauda do cavalo do cavaleiro “à francesa”. Seu chapéu também é um bicorne, mas é mais longo e baixo que o do outro cavaleiro, possuindo visíveis plumas ao centro. As distinções entre as duas representações poderiam ir de acordo com o que Emmanuel Pohl comentaria sobre as Cavalhadas de Santa Cruz, na província do Goyaz⁴⁹, ao descrever “um combate entre mouros e

⁴⁹ Opto pela grafia **Goyaz** quando tratando do período colonial e imperial, à Goiás, que utilizo ao me referir ao estado da República Federativa do Brasil.

portugueses”, com cavaleiros trajando roupas de militares lusitanos (Pohl, 1951, p. 240 *apud* Brandão, 1974, p. 60), ou ainda, sobre uma das partes estar vestida “à francesa”, “espanhola” ou “mourisca” (Gonçalves, 2001, p. 953).

Figura 2 – Cavaleiro verde, “à mourisca”



Fonte: *Cavalhadas (Tournois)*. Disponível em: <https://www.brasiliاناiconografica.art.br/obras/17477/cavalhadas-tournois>. Acesso em: 5 fev. 2024.

Em ambos os casos, ao compararmos com indumentárias militares utilizadas no contexto do Brasil (como parte do Império Lusitano) entre fins do século XVIII e começo do século XIX (Barroso; Rodrigues, 1922), vemos que os cavaleiros eram antes militares do que necessariamente representações de mouros e cristãos, e ainda mais remoto é perceber nas ilustrações de Debret uma evocação aos aspectos “medievalescos”, hoje tão marcantes em boa parte das Cavalhadas dos Brasis, sobretudo nas do Brasil Central. Dado que não dispomos de transcrições de qualquer “programa” daquelas Cavalhadas do Rio de Janeiro, não é possível inferir como denominavam-se os cavaleiros de ambas as hostes, nem se buscavam imitar pares de França combatendo muçulmanos.

É possível assegurarmos, então, que tanto as *Argolinhas* quanto a performance (que pode ser incluída no termo *escaramuça*) se mantiveram parte integral do jogo equestre conhecido como *Cavalhada*. O componente dramático, contudo, não se sobrepôs às outras camadas do mesmo item, ainda que fosse somente determinante dos nomes das personagens ou da indumentária. Entretanto,

não iria ao ponto de colocar como sinônimos *Argolinhas* e *Cavalhadas*, nem consideraria como uma tradição distinta das Cavalhadas a etapa dramática. São as Cavalhadas Americanas que possuem etapas desportivas e dramáticas, e não as Argolinhas e Cristãos-e-Mouros que podem ser jogos equestres⁵⁰. O jogo equestre (com ou sem dramatização, com ou sem argolinhas) é a etapa inicial, antecedendo, inclusive, a motivação religiosa para sua condução⁵¹. Conforme José Artur Gonçalves, a partir do século XVI, na América lusitana

[a]s cavalhadas em festas constantes em quase todos os programas festivos, mas não eram rigidamente fixas no calendário. Celebradas na colônia em ocasiões especiais, ora estavam ligadas à Igreja (**Pentecostes**), ora **vinculadas ao Estado** (aclamações de reis, casamentos e nascimentos de príncipes e princesas). O número de dias para sua execução – geralmente três – era determinado pelos senados e câmaras (Gonçalves, 2001, p. 952-953, grifos nossos).

A tentativa do Estado (ou, melhor dizendo, do meio secular), nas Cavalhadas de Pirenópolis, de colher frutos da celebração – que, inclusive, não pode ser descrita como uma ocasião exclusivamente dominada pela Igreja – será abordada no segundo ato. É interessante, contudo, perceber que, desde o contexto colonial, as Cavalhadas Americanas eram percebidas como ocasião de demonstração de habilidades equestres e, principalmente, sociabilidade.

É interessante ressaltar o levantamento de fontes diversas que Théo Brandão realiza a fim de demonstrar que, enquanto as Cavalhadas Setentrionais são mais longevas, as Cavalhadas Meridionais apresentam, pela similaridade com outras manifestações, sinais de terem se desenvolvido posteriormente. Partindo desse ponto, Carlos Rodrigues Brandão (1974), considera que a distinção entre modelos evidencia a existência de algumas hipóteses para a gênese das Cavalhadas do

⁵⁰ O verbete de Câmara Cascudo parece ir nesse sentido, em sua definição de *Cristãos-e-Mouros*: “Luta simulada entre Cristãos e Mouros, representada por ocasião de festas religiosas ou acontecimento social de relevo. No Brasil eram vistas a cavalo as duas alas inimigas, como Saint-Hilaire assistiu em Minas Gerais, ou de pé, armados os castelos à beira-mar, como Henry Koster presenciou na ilha de Itamaracá. Não conheço registro brasileiro anterior ao século XVIII. Em Portugal, há menção desde o séc. XV, com incontáveis variantes, aparecendo as figuras de Carlos Magno, Oliveiros, Ferrabrás, o Almirante Balão, a princesa moura Floripes, etc. Mouriscada em Portugal. A velha *mourisca* portuguesa, como Bluteau registrou, não a tivemos no Brasil.” (2011, p. 320, grifos do autor)

⁵¹ Niomar Pereira considera, ainda, uma hipótese radicalmente oposta às elencadas anteriormente, a de que a “forma original é a completa, a cavalcada de mouros e cristãos [isto é, as *Cavalhadas Centrais*, como veremos adiante], com acompanhamento dos mascarados, como era na Espanha, desde o século XV. O que pode ter ocorrido é que o senso de disputa que empolga o jogo de argolinhas e demais torneios, haja ocasionado sua apresentação independente. A autonomia da cavalcada de cortejo se explica pela função religiosa de acompanhamento de procissões, ligada que está à festa do Divino, de aculturação portuguesa, e no caso específico à de São João, em Rosmaninhal, na Beira Baixa” (1983, p. 200).

Brasil Central, tomando por empréstimo os conceitos de Lévi-Strauss: a *situação-jogo*, tônica das Cavalhadas Esportivas, que teria sido a versão “original” das Cavalhadas Americanas e, com o tempo, a existência da *situação-rito* levou a mescla de algumas Cavalhadas, dando origem às Cavalhadas Dramáticas; a *situação-rito* e a *situação-jogo* existiriam em paralelo, desde as primeiras Cavalhadas Americanas mas o jogo tendeu a extinguir o rito ou vice-versa, resultando na distinção regional entre as Cavalhadas Esportivas e Dramáticas; por fim, as duas situações teriam se originado e se mantido de forma distinta, o que se verifica na condução das Cavalhadas e da Chegança no Nordeste (Brandão, 1974, p. 40-41).

Considerando a presença de ambas as situações, Carlos Brandão aponta que, no Brasil Central, não há informações suficientes para escolher entre tais hipóteses. De fato, se retomarmos as páginas anteriores, a existência das festas de *Moros y Cristianos* ao redor da América hispânica, aliada a proximidade que a emergência das Cavalhadas Meridionais possuem de impressões em português da *História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, bem como a colonização tardia de tais espaços apontaria para a hipótese de que as primeiras Cavalhadas Americanas seriam bastante similares às Setentrionais. A partir de qual eixo a celebração teria seguido até chegar ao Arraial de Meia Ponte? Théo Brandão (1976) e Carlos Brandão (1974) não chegam a uma conclusão específica quanto a problemática das origens das distinções ou, melhor dizendo, especificações das Cavalhadas Americanas. O primeiro, por exemplo, aponta que “folcloristas do Sul” (sem citar de quais estados) discordariam da posição de que as Cavalhadas Dramáticas seriam fruto de “sincretismo” entre as Cavalhadas Esportivas, que ele aponta como originais, e outras festividades análogas – posição que defenderiam “os folcloristas do Norte” (Brandão, 1976, p. 4).

Presumirmos um terceiro tipo de Cavalhadas, *Cavalhadas Mistas* ou *Centrais*, que equilibram *situação-jogo* e *situação-rito*, parece uma alternativa a recair em certo determinismo, certa dicotomia Norte-Sul, e postular que as Cavalhadas “originais” são as setentrionais e as modificações vieram exclusivamente da influência dos *Moros y Cristianos*, sem levarmos em conta que, mesmo nas Alagoas, o *Legendário Carolíngio* também tem suas representações. Entretanto, há de se ressaltar que a distinção que opto, a partir da dicotomia de Théo Brandão (*Esportivas* e *Dramáticas*) e da posição de Carlos Brandão, é um ponto que se

apresenta ao largo de outra tentativa de diferenciação dos *tipos* da manifestação nos Brasis. Niomar Pereira (1983) também considera a existência de três variantes de Cavalhadas: a *cavallhada de mouros e cristãos*, a *cavallhada de argolinhas* e a *cavallhada de cortejo*.

A primeira, completa, desenvolve-se em várias partes: um cortejo ou desfile; evoluções representando **lutas de cristãos e mouros**; jogos e torneios. A segunda modalidade inclui o cortejo ou desfile e os **jogos de argolinhas** com disputa de prêmios. Na forma de um cortejo, a terceira variante é um **desfile que acompanha procissões ou festeiros**; pode fazer algumas evoluções e até improvisar um jogo de argolinhas. Seu caráter é mais religioso (Pereira, 1983, p. 199-200, grifos nossos).

Como exemplos, a pesquisadora cita, respectivamente, as celebrações de Pirenópolis, Alagoas e Passos (MG) a fim de ilustrar tais distinções, assim como faz referência a especificidade presente nas Cavalhadas de Mazagão⁵², a mais setentrional das Cavalhadas que aponta em seu trabalho⁵³. Nesse sentido, opto pela distinção geográfica (*Setentrional*, *Central* e *Meridional*), à apresentada por Pereira, pela existência das Argolinhas em Cavalhadas da variante *Mouros e Cristãos*, bem como referências a questão dramática nas *cavallhadas de cortejo*⁵⁴ e também *de argolinhas*.

Pois é também Théo Brandão quem informa que, nas Cavalhadas Alagoanas, apesar da ausência da etapa dramática, os cavaleiros são nomeados conforme o *Legendário Carolíngio*, ainda que aponte, como justificativa para tal, a *histórica* condução de Cavalhadas pelo monarca medieval:

Também é tradição oral entre nós que a Cavallhada vem de Carlos Magno e rememora os torneios que os Doze Pares de França realizavam nos momentos de ócio, entre as lutas que empreendiam. Não era, portanto, uma luta entre cristãos e sarracenos. E tanto é assim que entre nós [nas

⁵² Outrora Nova Mazagão, cidade amapaense homônima à praça forte lusitana que retornou ao Marrocos em 1769, atual Al-Jadida.

⁵³ “A cavallhada de Mazagão inclui-se no contexto de mouros e cristãos, com particularidades locais: inserção na festa de São Tiago; o *vominê*; *morte* e *ressurreição* do *Atalaia*” (Pereira, 1984, p. 200).

⁵⁴ Nesse sentido, a Cavallhada de Passos-MG, realizada pela primeira vez em 1835, que é o tipo que a autora cita como distinto das demais (*Cavallhada de Cortejo*), apesar das especificidades, pode ser considerada igualmente como uma Cavallhada Central ou mesmo Meridional (dada a ausência do componente lúdico). Adriana Dias (2008) a considera como uma das únicas duas *Cavallhadas Moriscanas* do país, ao lado das Cavallhadas de Pirenópolis. Celebração natalina, a “festa conta com a participação de cavaleiros que se vestem com uniformes específicos e portam suas patentes militares. Esses cavaleiros seguem um trajeto realizando visitas aos reis e capitães. São homenageados pelas embaixadas dos Ternos de Congo e Moçambique e também pelas Cortes do Reinado. **Simulam a batalha dos Mouros contra os cristãos**. Fazem o levantamento das bandeiras. Formam duas filas, correm, cruzando-se: mouros e cristãos. **A vitória é dos cristãos e os mouros, vencidos, são convertidos e batizados**. Em seguida procede a bênção de Natal e a confraternização dos cavaleiros. Os sinos da igreja tocam anunciando a vitória dos cristãos, enquanto são levantados os mastros com as bandeiras de São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio de Catijeró e Menino Jesus” (Dias, 2008, p. 35, grifos nossos).

Alagoas] correm apenas doze cavaleiros divididos em duas alas de seis cavaleiros chefiados respectivamente por Roldão e Oliveiros. Os restantes cavaleiros têm os nomes dos demais pares de França, segundo a versão portuguesa da *História de Carlos Magno*: Ricardo da Normandia, Gui de Borgonha, Guarim de Lorena, Lamberto de Bruxelas, Urgel de Danoá, Bosim de Gênova, Hoel de Nantes, Duque de Regnier, Trietri de Dardânia e Duque de Nené (1976, p. 14).

Percebe-se, então, a influência de certo elemento dramático, ainda que seja para nomear os cavaleiros em Cavalhadas como as alagoanas⁵⁵. Em que pese o impacto do *Legendário Carolíngio* e da recepção do medieval na concepção da crença de que os cavaleiros alagoanos estariam realizando o mesmo esporte simulado que seus *pares* medievais, é importante considerarmos a antiguidade dos esportes equestres⁵⁶ – e que não foram “inventados” pelos francos medievais –, assim como compreender o papel da associação entre os cavaleiros do passado e os do presente. A identificação com os Pares, recorrente principalmente nas *Cavalhadas Meridionais*, possui o empenho de demonstrar uma conexão multissecular, assim como um distanciamento performático entre o presente e o que imaginam como o passado dito medieval. É assim que, por exemplo, parece transparecer que, não somente o público percebe, no medieval performático, uma espécie de “aura medieval” na celebração colonial, como seus participantes mais importantes, os cavaleiros, buscam representar a refrega entre mouros e cristãos de forma *fidedigna*, seja através da indumentária, seja pela rememoração da narrativa das Cavalhadas.

Nesse sentido, as características dos cavaleiros são, possivelmente, o único ponto em comum entre todas as três formas de correr as Cavalhadas Americanas,

⁵⁵ Luís da Câmara Cascudo chega, inclusive, a registrar que, em Bebedouro (AL), nas Cavalhadas que assistiu em 1952, Roldão é o nome do líder (chamado de *maquinador*) da facção vermelha e Oliveiros a da cerúlea (2011, p. 259). Mas, nas *Cavalhadas Setentrionais*, são todos cristãos. A adoção de cores vermelhas e azuis poderia indicar, então, influência da dicotomia predominante nas *Cavalhadas Meridionais* e das *Centrais*?

⁵⁶ Isolado o elemento do ludo equestre, por que as Cavalhadas são apontadas como tendo origem medieval e não romana? Uma comparação entre a *hippika gymnasia* e os torneios equestres que ganharam o nome de Cavalhadas parece uma alternativa a verificar em todo e qualquer enfrentamento entre cavaleiros uma justa medieval. Registrada pelo governador da Capadócia Flavius Arrianus em 136 EC, as exposições de habilidades e coragem de cavaleiros da aristocracia montada é apontada como tendo influência celta (seja através das Gálias ou da *Hispania*). “As apresentações equestres [...] eram, pela parte mais importante, exercícios de pontaria, realizados com lanças de ponta cega como reais. Cavaleiros envolvidos na performance formavam duas equipes que deveriam realizar manobras complexas, algumas das quais nomeadas a partir de palavras celtas como os *petrinos* ou o *toloutegon*, para não mencionar a “carga cantábrica”, obviamente emprestadas da tribo ibérica dos *Cantabri*” (Petitjean, 2020, p. 51-52, tradução nossa).

da Colônia à República. Tratam-se, como vimos desde Cardim⁵⁷, dos potentados da região, capazes de dispor de recursos financeiros e de tempo para dedicarem-se completamente ao efêmero posto. Retomo José Gonçalves, a fim de ilustrar um dos principais aspectos que se mantêm na definição de um “bom cavaleiro”: ser parte da elite colonial.

Os contentores eram escolhidos **entre os mais “destros” cavaleiros da sociedade colonial, gente da elite**: militares, chefes e senhores de engenho. O próprio governador da capitania de Minas Gerais, Luís da Cunha Meneses se encarregou, para as festas de 1786, de convidar **“os milhores [sic] cavaleiros desta capitania”**. No Rio de Janeiro, em 1641, o Governador Salvador Corrêa de Sá tomou parte dos festejos. Conta a *Epanáfora Festiva*, que para a celebração do nascimento do Príncipe de Beira, em 1762, no Rio de Janeiro, “os cavaleiros que entravão se elegerão **não menos pelo lustre das pessoas, que pela forma do exercício**” (2001, p.953, grifos nossos).

Avançando alguns séculos das Cavalhadas ao Príncipe da Beira, Carlos Brandão nos aponta que

[t]ambém em Pirenópolis foi-me indicado, e pude ver, que todos os Cavaleiros são fazendeiros, comerciantes da cidade, ou filhos de uns ou de outros. **Diz-se em Pirenópolis que qualquer pessoa pode pretender ser Cavaleiro, mas apenas os mais ricos conseguem-no na prática.** Cada cavaleiro, além de precisar possuir um ótimo cavalo, entre arreatas, armas e fantasias, gasta pelo menos uma quantia próxima [a] Cr\$ 2.000,00. [...] A participação nas Cavalhadas exige ensaios que ocupam manhãs e tardes de um período que pode chegar a mais de um mes. **Somente pessoas cuja produção não depende da presença exclusiva de seu trabalho direto podem, como os cavaleiros “do passado” que os de Pirenópolis imitam,** dedicar um tempo tão extenso aos ensaios de um ritual que não produz bens a não ser os da expressão e prestígio que o ritual traduz e atribui (Brandão, 1974, p. 148, grifos nossos).

A questão de predicados ligados ao jeito de lidar com a montaria anda, em Pirenópolis, em paralelo com as posses necessárias para o “cargo”. Há ainda, como me revelaram contadoras e contadores, um custo para ser membro daquilo que foi descrito como uma *Associação* de cavaleiros. Correr as Cavalhadas na cidade goiana exige uma série de critérios percebidos pelos demais cavaleiros, que envolvem a habilidade de lidar com a montaria, a destreza em executar as coreografias em campo e, sobretudo, a capacidade de colaborar com o restante do grupo; as posses são descritas então como secundárias, não bastando apenas ser um potentado para ser cavaleiro. É também nesse sentido que Maia, Lôbo e Curado (2022, p. 108-109) argumentam que a posição adotada por Brandão (1974) – ao dizer que os cavaleiros são da elite – não corresponde ao que Pereira (1983) e Silva

⁵⁷ E, porque não dizer, desde Blasquez (1931), se considerarmos, na expressão “alguns senhores” referência aos senhores de posses da Bahia de 1564.

(2000) haveriam identificado: os cavaleiros pirenopolinos são de faixas de renda distintas, o que inclui tanto elite quanto classes menos abastadas da comunidade.

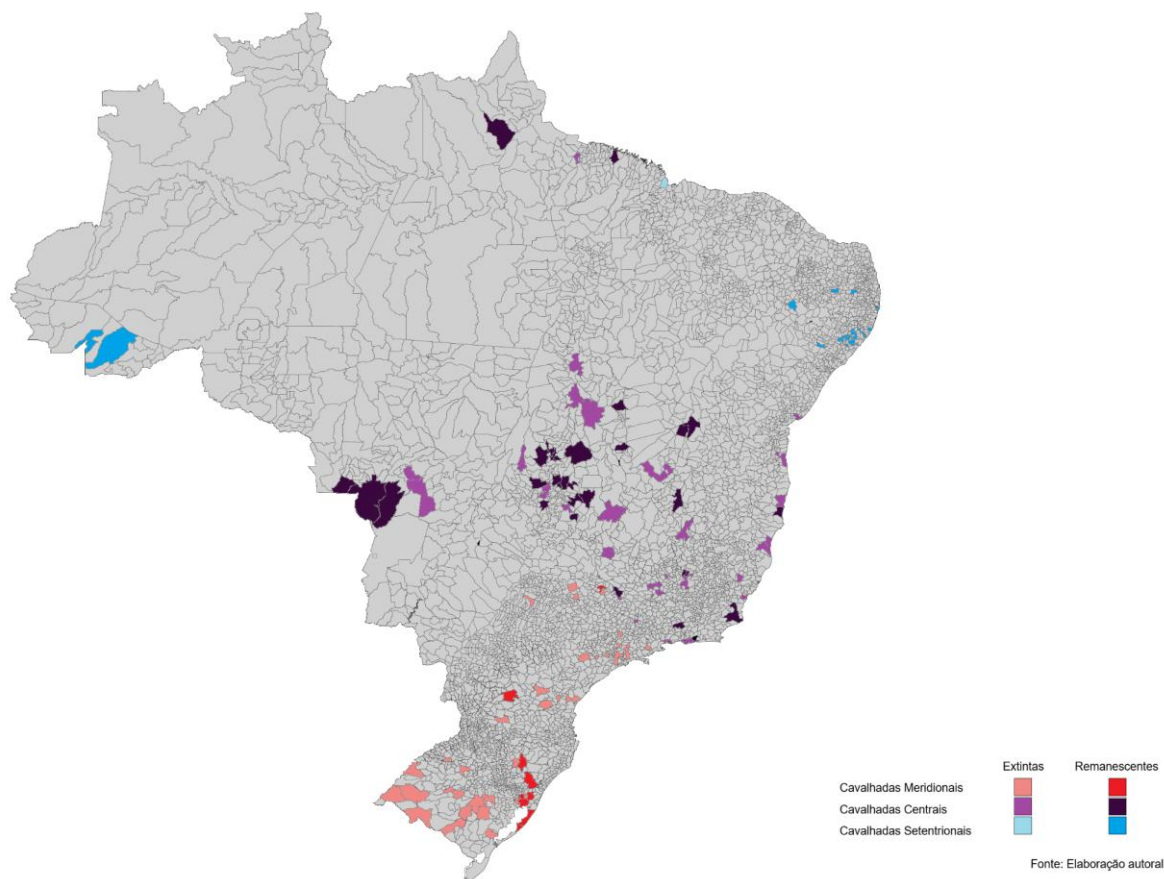
Destarte, a definição da *Cavalaria* das Cavalhadas, em Pirenópolis, é menos estamental que a apresentada por Marina Marconi, ao discorrer sobre as Cavalhadas de Franca, em 1968. Também associada à Festa do Divino, trata-se de uma celebração dramática por excelência, e possui igualmente a definição dos cavaleiros como potentados da região.

As Cavalhadas são corridas geralmente por fazendeiros, seus familiares ou pessoas a eles ligadas por parentesco, relações de amizade ou de trabalho. Naturalmente, isso decorre do fato de ser um folguedo relativamente dispendioso, inacessível às classes menos aquinhoadas. [...] **Todos os elementos são crentes, católicos, em geral, pessoas de posses.** Não se encontra entre os corredores nenhum homem de côr (mulato ou preto) (1968, p. 43, grifos nossos).

Assim, é possível perceber que a festividade mantém, desde o período colonial, certa distinção entre elites e subalternos como sua essência – e também como espaço para subversão, um de seus aspectos principais. O restante da sociedade ocupa ou papéis demasiado passivos dentro do *Campo* (como no caso dos pajens), ou as etapas em paralelo (ou seja, o público). Ainda que as Cavalhadas Guaraníticas pareçam representar, a princípio, uma subversão a tal ordem (pois Pereira não deixa claro quem eram os cavaleiros guarani), percebemos ao menos o protagonismo da Igreja na promoção de ampla maioria das Cavalhadas Americanas coloniais. Além da demonstração da opulência da elite colonial para si e para o restante da comunidade, as Cavalhadas podem ser interpretadas “como um instrumento pedagógico de conversão dos “índios” [...]” (Schipanski, 2009, p. 109). Eis a justificativa, por exemplo, para a permanente associação da realização da celebração com datas do calendário litúrgico, outra característica que se manteve praticamente inalterada desde os primeiros registros das Cavalhadas Americanas. Dito isso, antes de alcançarmos Pirenópolis, é interessante abordarmos brevemente outras Cavalhadas que divisaram os últimos séculos. A extensão continental da ocorrência da ritualização da derrota dos mouros diante dos cristãos se torna mais nítida quando elaboramos uma espécie de cartografia das Cavalhadas, o que pretendi realizar no mapa adiante (Figura 3). É importante salientar, contudo, que se trata de um mapa bastante fluido, representando as tradições que se mantêm e aquelas citadas em fontes documentais diversas. Em nível municipal, ele revela ainda a impossibilidade de traçarmos generalizações sobre espaços estaduais ou

regionais, ao que os modelos de Cavalhadas não correspondem necessariamente às unidades federativas brasileiras. Igualmente, existem distinções entre Cavalhadas de modelo distinto, especificidades que também tendem a ressaltar fronteiras herdadas da expansão colonial lusitana (e, pós-1822, brasileira) sobre o continente.

Figura 3 – Cavalhadas Americanas (séc. XX-XXI)



Fonte: Autoral⁵⁸.

A distribuição das Cavalhadas Americanas no continente seguiu, da mesma forma que o empreendimento colonial como um todo, do Atlântico para o interior do continente. Partindo do princípio de que as Cavalhadas, em sua essência, possuíam apenas o sentido de serem jogos equestres, não é surpreendente que mesclas

⁵⁸ Baseado em Pereira (1984, p. 201) e em sondagem minha, a fim de abarcar recorte subsequente, sobretudo nos estados que não constam no produzido pela pesquisadora (nomeadamente, AC, CE e SE). Optei por mapa ressaltando os 5.570 municípios brasileiros ao uso de unidades federativas como referência, por exemplo, pelos últimos se tratarem de uma visão simplificada do panorama das Cavalhadas Americanas. Não é na totalidade do estado do Rio Grande do Sul, por exemplo, que atualmente nos deparamos com Cavalhadas, restritas principalmente a Península Rio-grandense, área de intensa presença afro-açoriana. Somente um pesquisador (Schipanski, 2009, p. 136) cita Mato Grosso do Sul e Espírito Santo como locais onde as Cavalhadas ainda ocorrem, mas tanto Pereira quanto levantamentos posteriores ao seu não confirmaram tal assertiva.

diversas dos componentes dramático e lúdico tenham se preservado até o século corrente. Além disso, também não é um exercício mental muito absurdo considerar que a expansão de diversos jeitos de se correr as Cavalhadas tenham obedecido à migrações internas, seja de acordo com a captura de gado bravia do pampa rio grandense e cisplatino através do Corredor das Tropas, no século XVIII-XIX, até os ciclos da borracha e a “Marcha para Oeste”, nos séculos XIX e XX, que levaram contingentes populacionais do Atlântico aos interiores, avançando Amazônia adentro, em um contínuo movimento de colonização dos Brasis pelos próprios brasileiros.

Nos municípios onde o componente equestre é abundante, onde correm-se as *Cavalhadas Setentrionais* (Figura 3, em tons de azul), o resultado das corridas a cavalo é aleatório, ainda que as cores ou nomes dos cavaleiros obedeçam, em maior ou menor escala, à essência da celebração (cerúleo e encarnado; cristãos e mouros; Doze Pares de Carlos Magno).

Já nas cidades onde correm-se as *Cavalhadas Meridionais* (Figura 3, em tons de vermelho), as evocações ao *Legendário Carolíngio* são majoritárias, com referências específicas a passagens do drama, como citações a rapto de Floripes ou qualquer personagem identificada como princesa, abundam na fronteira com a América Hispânica, e também podem (pela presença de referências aos torneios equestres) contar com influência das *Cavalhadas Setentrionais*.

Destarte, algumas Cavalhadas combinam a importância de ambas as situações, retomando Brandão (1974). Tratam-se das *Cavalhadas Centrais* (Figura 3, em tons de púrpura), que incluem as “experiências” mais diversas das matrizes forâneas da celebração. De Mazagão à Poconé, Corumbá e Santo Amaro, passando por Passos, Caeté e multifacetadas Cavalhadas de Minas Gerais e Goiás, as *Cavalhadas Centrais* são conduzidas, inclusive, por membros que não se tratavam da elite colonial, ainda que tais manifestações hoje se mantenham em cidades afastadas dos eixos econômicos de suas regiões.

1.2.1 – Cavalhadas Setentrionais

Ao momento em que Niomar Pereira (1984) realizou talvez um dos maiores levantamentos das Cavalhadas do século passado, as mais significativas deste tipo estavam situadas no estado de Alagoas. Quando Théo Brandão (1976) realizou o seu estudo sobre tal manifestação natalina, a quantidade de municípios que corriam

as Cavalhadas no estado era singular⁵⁹. Sobre essas cavalhadas, já vimos que possuem praticamente em sua totalidade o componente equestre, através do jogo das Argolinhas.

Além de referência ao *Legendário Carolíngio*, no século XX as Cavalhadas Alagoanas também possuíam o uso das cores opostas (encarnado e cerúleo) como elementos de distinção entre as facções competidoras. Brandão argumenta que teriam sido influência ou de outras Cavalhadas, ou de celebrações derivadas das mouriscadas (1976, p. 14). Nos anos 1970, a indumentária havia se modificado de trajes mais complexos para elementos mais simples, ainda que os animais mantivessem arreios e outros elementos metálicos. Apesar da supressão do elemento dramático, a performance em si demanda certa “postura”. Os cavaleiros que vencem o jogo de Argolinhas recebem a única premiação da celebração, que, ainda segundo Brandão, se tratava de fitas colocadas “nas lanças, nos braços ou a tiracolo nos cavaleiros”⁶⁰ (1976, p. 17).

Como em outras Cavalhadas, a celebração não consiste meramente em subir no cavalo a caráter. Existem, nas Cavalhadas Alagoanas, quatro etapas: visita à Igreja, corridas, *corridas de pares* e *escaramuças* e retirada. Todas seguem certa liturgia, e a celebração dá-se por encerrada somente após a retirada. A ordem de etapas parece inverter o que é possível identificar em outras Cavalhadas. Retomando Carlos Brandão, é como se, nas Cavalhadas Alagoanas, a etapa da *situação-jogo* fosse antecipada, misturada às etapas de *situação-rito*, em paralelo, vemos Cavalhadas como as de Pirenópolis, no qual a *situação-jogo* somente é conduzida após o rito.

Além dos cavaleiros, as Cavalhadas Alagoanas possuem, como figura principal, os *matinadores*. Brandão o compara com os *mantenedores* ou *mantenas* de outras manifestações. Enquanto na celebração eles são Roldão e Oliveiros, em outras ocasiões são Carlos Magno, o *Rei* dos cristãos, e um Sultão (geralmente anônimo), o *Rei* dos Mouros. O folclorista cita a existência de algumas

⁵⁹ “Ainda hoje, em várias cidades do interior – Viçosa, Capela, Murici, União dos Palmares, São José da Laje, Colônia Leopoldina, Camaragibe, Maragogi, Atalaia, Pilar, Quebrangulo, Palmeira dos Índios, Santana do Ipanema, Pão de Açúcar, etc., municípios tanto da zona litorânea e da mata, quanto do sertão e da ribeira do São Francisco – grupos de amantes do velho torneio equestre continuam a exhibir-se nas festas dos padroeiros locais ou em outras oportunidades festivas, tais como as Festas de Natal, as Semanas Ruralistas e Agrícolas, as Exposições Pecuárias” (Brandão, 1976, p. 3).

⁶⁰ Ato que desapareceu, em Pirenópolis, com as reformas no Campo das Cavalhadas, referido por alguns como *Cavallódromo*. Sobre este espaço e suas implicações nas memórias de indivíduos da comunidade, ver item 2.2.4.

peculiaridades, como as *Cavalhadas dos Bobos* e a *Cavalhada julgada*, que possuía, como juízes, um par de cavaleiros antigos. Sobre a primeira, Brandão diz que

[h]ouve em Alagoas, antigamente, Cavalhadas de Bobos, ou **mascarados**, realizadas geralmente pelo carnaval. A argolinha era uma rosca, e os mascarados, fantasiados à vontade, faziam pantomimas e cenas burlescas. Às vezes, podia aparecer um cavaleiro de fora que, mascarado, mandava um parlamentar ou pajem pedir licença ao matinar para correr (Brandão, 1976, p. 34, grifos nossos).

Paralelo a ser feito sobre essa figura: assim como outro Mascarado, o de Pirenópolis, ele parece representar aquilo que poderíamos considerar como uma forma de subversão à ordem da festa.

Vizinho de Alagoas, Pernambuco é indicado desde as fontes do século XVI como um dos locais das mais antigas Cavalhadas, especificamente as de Argolinhas. No século XVII, durante o domínio neerlandês, vê-se a realização de jogos equestres nos quais neerlandeses (e outros estrangeiros) competem com portugueses. Séculos mais tarde, a partir de 1996, em São José do Belmonte, vê-se a *Cavalhada Zeca Miron*, paralela à Cavalgada à Pedra do Reino (Aguilar, 2021, p. 29). Dotada de referências ao componente dramático em proporção similar às de Alagoas, vemos nessas Cavalhadas Setentrionais os cavaleiros mouros e cristãos em campo para jogar as Argolinhas; o vencedor é coroado por personagens distintas das Alagoanas: a rainha e o rei da equipe vencedora.

Desde 1970, Campina Grande, na Paraíba, mantém suas Cavalhadas, inseridas plenamente no conjunto setentrional. Celebração que ocorre nas festividades juninas, possui

vinte e quatro cavaleiros, divididos igualmente em dois grupos. Cada grupo é composto de um mestre, um contramestre, um lanceiro, porta-estandartes (organizadores do evento), as rainhas e os cavaleiros dos respectivos cordões, azul e vermelho. Os grupos aqui são chamados de cordões (Santos, 2016, p. 7).

Aqui, como similaridade, há distinção de cores – em específico, o acionamento do cerúleo e do encarnado. Assim como em Alagoas, as Cavalhadas de Campina Grande têm duração de apenas um dia.

O ponto possível de considerarmos como elemento comum nessas celebrações está na proximidade geográfica das manifestações e na importância diminuída do referencial dramático. Contudo, há também uma celebração razoavelmente afastada, que merece menção. Tratam-se das Cavalhadas Acreanas.

Existem algumas referências esparsas sobre manifestações das cidades de Sena Madureira⁶¹ e Santa Rosa do Purus⁶². Ambos os exemplos, que não constam no levantamento de Niomar Pereira (1984), possuem idades variadas, com a manifestação de Santa Rosa possuindo menos de doze anos e a de Sena Madureira sendo conduzida desde os anos 1940. Trata-se de corridas de Argolinhas e, provavelmente, as que mais se apartam do componente dramático. A quantidade de cavaleiros varia (se dependermos apenas das fotografias disponibilizadas nos *sítes*) entre doze (seis de cada lado) e vinte e quatro (doze de cada lado). Enquanto as Cavalhadas de Sena Madureira dividem-se entre encarnados e cerúleos, as de Santa Rosa ocorrem entre cerúleos e negros. A última é peculiar em um aspecto, a coleta de argolas reverte em pontos a serem computados para revelar a equipe vencedora, ao invés de serem individuais.

Em suma, a preeminência do componente desportivo permite a possibilidade de movimentações para a especificação da tradição em escala mais elevada que modalidades mais atreladas ao componente dramático. Aqui, a repetição se dá não nas falas a serem repetidas, mas em alguns potenciais que envolvem etapas paralelas à tradição (como o cavaleiro deve se portar, quais atos deve executar, etc.). A competição entre as equipes tende a suprimir o ideal da celebração como ritual de submissão do *outro* diante do marcador identitário da comunidade pois, mesmo que os vermelhos vençam, não há, no jogo, subversão do resultado – que não é esperado.

1.2.2 – Cavalhadas Meridionais

Nas *Cavalhadas Dramáticas do Sul* (Brandão, 1976, p. 16), como vimos ao longo desta cena, a presença do componente mouros e cristãos, rapto de princesa, acionamento direto à Carlos Magno e, em alguns momentos, Fierabrás, Floripes ou Balán, são predominantes. A indumentária dos cavaleiros pode possuir, além das cores, símbolos acionados aos cristãos e mouros: uma estrela ou cruz nas

⁶¹ Cenas contemporâneas da antiga Sena – Miolo de Pote. Disponível em: <<https://colunamiododepote.blogspot.com/2012/10/cenas-contemporaneas-da-antiga-sena.html>>. Acesso em: 13 jan. 2024.

⁶² CAVALHADAS EM SANTA ROSA DO PURUS – Blog do Galvão. Disponível em: <<https://galvaoblog.blogspot.com/2012/04/cavalhada-em-santa-rosa-do-purus.html>>. Acesso em: 13 jan. 2024.

vestimentas cerúleas; uma lua crescente na roupa dos encarnados (Schipanski, 2009, p. 133-134).

Se as *Cavalcadas Setentrionais*, quando associadas às Argolinhas, configuram-se entre as celebrações mais antigas do continente, a variante dramática tende a compor relatos não somente afastados das porções iniciais da colonização, mas também mais ligados à atualidade. Exemplo disso são as Cavalcadas do Rio Grande do Sul. Trabalhadas por Augusto Meyer (1951) e José Carlos Paixão Côrtes (2006), as corridas equestres sul-rio-grandenses são definidas a partir de dois eixos: por um lado, faz-se menção às *Cavalcadas Guaraníticas*, assim como Niomar Pereira (1984). Contudo, a referência principal é a das Cavalcadas com forte presença do drama, que antecede o jogo.

No Rio Grande do Sul, a representação simbólica da luta que a Cavalcada proporciona nos permite caracterizar 5 aspectos distintos: o **dramático**, representado pela troca de embaixadas e lutas; o **tragicômico**, por ocasião da morte do espia, o **recreativo** durante as provas de diversões; o **hilarante** através dos pândegos movimentos dos **palhaços** e **social** na oportunidade do “baile dos corredores” (Paixão Côrtes, 2006, p. 43 *apud* Gonzales *et al.*, 2018, p. 184, grifos nossos).

Ao menos três aspectos elencados pelo folclorista gaúcho podem ser identificados em profusão nas Cavalcadas de cunho dramático (a troca de embaixadas, a morte do espia e a presença de anti-cavaleiros). O aspecto *recreativo* evoca a matriz das Cavalcadas Americanas (o jogo equestre), bem como o aspecto social. Gonzales *et al.* (2018) apontam, como localidades que corriam as Cavalcadas nos anos 2010, “Santo Antônio da Patrulha, Vacaria, Viamão, São Francisco de Paula, Caçapava do Sul e Gravataí” (p. 184-185).

E diz, ainda, Meyer, que

[a]té fins do século passado, raramente havia festa religiosa ou cívica no Rio Grande do Sul, sem cavalcada. [...] As últimas cavalcadas de que há notícia em Porto Alegre, realizaram-se no antigo prado Rio-grandense, do Menino Deus, em 1897 e na Várzea, em 1935, por ocasião do Centenário Farroupilha. Na *Careta* de 7 de setembro de 1912, saiu uma fotografia de um grupo de estancieiros, figurando de mouros numa cavalcada de Bagé. De meados do século passado é a breve referência de Jean Charles Moré; fala por alto no luxo dos cavaleiros e na magnificência do espetáculo, mas infelizmente não descreve pormenores que hoje seriam preciosos para o folclorista. Só em 1901, no *Anuário* de Graciano A. de Azambuja, encontramos uma descrição mais pormenorizada [...]. Segundo essa versão, a que se juntou um desenho a duas cores, para explicar as evoluções em forma de oito, constituíam-se as cavalcadas gaúchas de sete movimentos principais e três provas suplementares. Nos sete movimentos principais, é fácil reconhecer uma **ação dramática**, a luta entre mouros e cristãos, culminando com o assalto ao castelo e a derrota dos mouros, o que nos leva a admitir nessa parte uma sobrevivência ou influência dos

autos bailados ou pantomimas de guerra [...] (Meyer, 1951, p. 29-30, grifos nossos).

José Rivair Macedo (2008) amplia o território das Cavalhadas Gaúchas⁶³, o que aponta para certa problemática. Estabelecidas no século XIX (com exceção das *Guaraníticas*), sua expansão da Campanha às Planícies meridionais, das Missões à Península e, inclusive, na capital provincial e estadual não significou sua sobrevivência na maioria dos casos, alcançando o pródromo do esquecimento completo. São singulares as cavalhadas dos municípios que compõe a chamada Península (Mostardas e Tavares)⁶⁴ e, principalmente, o distrito de Cazuza Ferreira, parte do município de São Francisco de Paula⁶⁵, que conta com uma celebração que segue, em larga medida, o modelo de Augusto Meyer. A região da Península (e, aliás, diversos dos municípios não-missioneiros que mantinham as Cavalhadas) contou com intensa colonização açoriana (Graebin, 2004, p. 236 *apud* Cruz, 2014, p. 33), ponto do qual teriam partido as Cavalhadas associadas ao Divino Espírito Santo⁶⁶. Em suma, as Cavalhadas Gaúchas parecem indicar um eixo de apropriação para além das já citadas influências portuguesas peninsulares ou dos *moros y cristianos* americanos, a influência açoriana, que combinou as Cavalhadas à Festa do Divino.

Em outras porções meridionais do país, as Cavalhadas se expressam pela profusão de elementos dramáticos, como nos casos de Guarapuava, última Cavalhada Paranaense⁶⁷ (Schipanski, 2009, p. 137) e Franca (SP), uma das

⁶³ “No Rio Grande do Sul, era praticada em diversos municípios até as primeiras décadas do século XX. A última cavalhada realizada em Porto Alegre ocorreu em 1935. **Persistiram** por mais tempo em Santo Antônio da Patrulha, Gravataí, Glorinha, Bagé, Uruguaiana, Caçapava do Sul, Vacaria, São Francisco de Paula, Tavares, Mostardas, Rio Pardo, Livramento, Santo Ângelo, São Pedro do Sul, Santa Maria, Cruz Alta, Pelotas e São Borja” (Macedo, 2008, p. 1, grifos nossos).

⁶⁴ Mostra cultural evidencia herança afro-açoriana nas cidades de Mostardas e Tavares – Brasil de Fato. Disponível em: <<https://www.brasildefatores.com.br/2021/04/28/mostra-cultural-evidencia-a-heranca-afro-acoriana-nas-cidades-de-mostardas-e-tavares>>. Acesso em: 14 jan. 2024.

Referências ao site *Rota Afro-açoriana* encontram-se disponíveis em: <<https://web.archive.org/web/20220526215430/https://rotaacoriana.com.br/posts.php>>. Acesso em: 14 jan. 2024.

⁶⁵ Conheça a Festa das Cavalhadas, tradição de mais de 120 anos no interior de São Francisco de Paula – Pioneiro (GZH). Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/pioneiro/cultura-e-lazer/noticia/2019/04/conheca-a-festa-das-cavalhadas-tradicao-de-mais-de-120-anos-no-interior-de-sao-francisco-de-paula-10929651.html>>. Acesso em: 14 jan. 2024.

⁶⁶ Segundo Jairton Ortiz da Cruz, os “açorianos [...] trouxeram na bagagem cultural para o sul do país, além de suas práticas agrícolas e modo de vida também suas práticas culturais entre as quais estão as festas das Cavalhadas, do Terno de Reis e do Divino Espírito Santo” (Cruz, 2014, p. 32-33).

⁶⁷ Em 2016, cogitou-se o retorno das Cavalhadas na cidade de Palma. Disponível em: <<https://rbj.com.br/projeto-pretende-retomar-realizacao-das-cavalhadas-em-palmaspr/>>. Acesso em: 14 jan. 2024.

principais Cavalhadas Paulistas. Pereira (1984) aponta para outras Cavalhadas conduzidas no Paraná e em São Paulo, mas há de ser mencionado um detalhe que aponta a fragilidade da manutenção de tais celebrações.

José Loureiro Fernandes cita, como registro antigo, que na Lapa, PR, as cavalhadas foram praticadas até os últimos anos do Império, porque a campanha republicana e os “trágicos sucessos dos dias fratricidas de 1894”, criaram clima pouco propício a festividades populares, com a família lapaense dividida (Pereira, 1984, p. 35).

A sensibilidade ao contexto político também se encontra como uma das justificativas apontadas para o ocaso das Cavalhadas Gaúchas, que teriam se dispersado e passado décadas no esquecimento após a guerra civil que se abateu no estado em 1923⁶⁸. Outro aspecto, o de infraestrutura, também foi caro para determinar a sorte das Cavalhadas de Sorocaba. Extintas nos anos 1870, foi evocada em 1917, mas retornou ao campo do esquecimento logo em seguida (Mariano, 2012, p. 228-229). Um terceiro aspecto a ser considerado quanto a possibilidade de desaparecimento de uma cavalhada está na identificação da comunidade com a celebração, como o que se sucedeu em Barretos (SP), atualmente uma cidade reconhecida por outra celebração equestre, a Festa do Peão Boiadeiro⁶⁹.

Em um esforço de definição do ponto em comum das *Cavalhadas Meridionais* (e abarcando, também, as *Centrais*), conforme Carlos Eduardo Schipanski, a etapa dramática segue o seguinte roteiro:

Entrada de mouros;
Entrada de cristãos;
Embaixadas;
Guerrilhas – defesa do castelo, X de quatro pelotões, defesa e guarda de campo, quebra de garupa, quatro tornos, alcancilhas de lança e pistola, entrevero.
Retirada dos mouros;
Perseguição cristã;
Ocupação moura do castelo;
Tomada do castelo pelos cristãos;
Prisão e conversão dos mouros (Schipanski, 2009, p. 135-136).

⁶⁸ Informação elusiva, citada em: <<https://blogdoleoribeiro.blogspot.com/2017/07/as-cavalhadas-no-rio-grande-do-sul.html>>. Acesso em: 14 jan. 2024.

⁶⁹ “[Rita de Cássia de Mello Peixoto Amaral] afirma que, ao compararem os rodeios com as Cavalhadas os barretenses alegam que os rodeios tiveram maior repercussão junto à população em geral. Isso se deve, ainda segundo a autora, ao fato de que os rodeios provocam fortes emoções, tanto ao fazendeiro, quanto ao peão, enquanto as cavalhadas, por serem de origens medieval portuguesa, são consideradas de pouca relação com a história e os hábitos dos brasileiros” (Paiva, 2008, p. 61). Adriano Gomes de Moraes aponta que a substituição das Cavalhadas pela Festa do Peão correu entre os anos 1936-1946, uma década antes da primeira edição da celebração que sucedeu as Cavalhadas (2012, p. 1601).

Destarte, estando as Cavalhadas Setentrionais e Meridionais em pontos distintos da predominância do componente dramático ou desportivo, vemos, ainda, a emergência de celebrações que ora mesclam tais componentes, ora apresentam detalhes demasiado específicos para serem consideradas como parte integral de um ou outro modelo.

1.2.3 – Cavalhadas Centrais

A observação de celebrações que escapam de certa dicotomia Norte-Sul, teatro-jogo, levou-me a considerar a existência de um terceiro tipo de Cavalhadas que, tendo a mistura como especificidade, não poderia ser combinado aos tipos supracitados. Considerando, então, tais fatores para a classificação das *Cavalhadas Mistas*, é possível, ainda, subdividi-lo em outros eixos: Atlânticas (Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais), Amazônidas (Pará e Amapá), e Mediterrâneas (Mato Grosso, Tocantins e Goiás).

As Cavalhadas Atlânticas possuem, por especificidade, a recepção da celebração via eixo setentrional e posterior adaptação de elementos dramáticos ou especificação majoritária da celebração. No Rio de Janeiro, apesar de registros consideravelmente antigos de Cavalhadas na própria capital, o século XX testemunhou o ocaso da celebração⁷⁰. Levando-se em consideração a pesquisa de Niomar Pereira (1983) e Gisele Gonçalves (2011), restam, no Rio de Janeiro, Cavalhadas Fluminenses apenas em Campos dos Goytacazes⁷¹, dedicadas à Santo Amaro e Valença, dedicadas à São Jorge⁷².

As Cavalhadas de Santo Amaro possuem alguns elementos que são de importância capital no conjunto de Cavalhadas Centrais. Duas hostes de doze

⁷⁰ Niomar Pereira (1983) aponta poucas localidades fluminenses onde, gradualmente, deixou-se de correr as Cavalhadas: Rio de Janeiro, Niterói e Angra dos Reis.

⁷¹ Gonçalves (2011) aponta como mais antigas Cavalhadas em Campos dos Goytacazes a celebração ocorrida no Solar do Colégio dos Jesuítas, na então Vila de São Salvador, em 1730. A própria autora aponta que a inserção do elemento dramático ocorreu de forma posterior, sendo a etapa desportiva a inicial (2011, p. 55-57).

⁷² As Cavalhadas de Juparanã, dedicadas a São Jorge, aliás, apesar da longevidade e da permanência no século XXI, são a versão mais afastada de todas as demais celebrações citadas tanto no levantamento de Pereira quanto neste trabalho. Tratava-se, nos anos 1980, de cortejo que envolvia representações de romanos, acionamento de fitas vermelhas e um número que alcançou, nos anos 1960, oitocentos cavaleiros (1983, p. 80-81). Aqui vemos cavalhadas não como um sinônimo de festividade equestre mais ou menos ligada à dramatizações ou ao jogo de argolinhas, mas ao sentido que se manteve na península: uma celebração equestre

componentes compõem os partidos (comandados por dois *capitães*), divididos pelas cores cerúlea e encarnada, como se faz comum nessas manifestações. Os cavaleiros não abdicam de suas profissões e alguns não laboram no meio rural, o que levou a redução da quantidade de tempo dedicada ao ensaio. Há, na cidade, uma modalidade infantil, a *Cavallhada Mirim* (Gonçalves, 2011, p. 75), apesar da idade consideravelmente baixa dos cavaleiros que, em 2011, possuía um número notável de estudantes. Durante a encenação, manobras equestres que contam com salto, exibições e golpes de lanças, espadas e tiros sem pistolas (com o dedo indicador em riste), encerrando com um abraço (na verdade, um aperto de mãos). A etapa desportiva, onde há o jogo de Argolinhas e a substituição destas por outros alvos (objetivos da “Carreira do Pão” e da “Carreira do Boião”, que se constitui em um frasco preenchido com papéis das cores da festividade, outrora um pote de barro com animais – gatos, cobras ou pombas – a serem libertados pelo golpe da lança) (Gonçalves, 2011, p. 102). O encerramento se dá em manobras dos capitães e em uma carreira de despedida, com a exibição de um lenço branco ao público, em sinal de gratidão.

Na Bahia, as Cavallhadas do Médio São Francisco, pesquisadas por Pardim (2021), são o principal exemplo, considerando a extinção das Cavallhadas de Ilhéus (Neri, 2014, p. 252) e a antiguidade de referências de outras partes do estado, principalmente levando-se em consideração sua centralidade durante o período de dominação lusitana⁷³. Em Bom Jesus da Lapa, datada de 1906, ela está atrelada à Festa do Divino e, em Serra do Ramalho, à São João, em manifestação desenvolvida posteriormente⁷⁴. Na Lapa, vemos a sequência carreiras/escaramuças → etapa dramática, em uma celebração de dois dias que conta com a essência

⁷³ Ademais, a Bahia é sede de outra dramatização que evoca o *Legendário Carolíngio*, a *Luta de Mouros e Cristãos*, que ocorre em Prado, no sul do estado. Atrelada à festa de Nossa Senhora da Purificação e em homenagem a São Sebastião, a festividade conta com a dramatização da luta entre cristãos e mouros, vestidos de azul e vermelho, diálogos entre embaixadores e os *capitães*, apreensão e (tradicionalmente) venda e batismo dos mouros, para além da puxada de mastro em alusão ao santo; em tudo lembram uma Cavallhada exclusivamente dramática, com exceção do principal componente das celebrações analisadas – toda a *Luta* é feita a pé (Dumas, 2011).

⁷⁴ Sobre a situação da festividade no século XXI, “[a]tualmente, a participação popular no festejo encontra-se em acentuado declínio. Devem ser levados em conta diversos fatores, entre eles, o crescimento de conversão ao neopentecostalismo ao longo dos anos, e também a falta de identificação dos mais jovens aos mistérios e à simbologia da festa, olhada com desprezo, associadas ao atraso e ao passado” (Pardim, 2021, p. 76).

narrativa peculiar: o Rei Mouro se apaixona pela princesa cristã Angélica⁷⁵, em alternativa ao rapto e conversão da moura Floripes. A oferta da conversão, feita por Carlos Magno, é decorrente do matrimônio. Por um revés, ela acaba raptada e, no segundo dia, tem de ser recuperada do castelo mouro pelos cavaleiros cristãos. Situação diversa, nas Cavalhadas Baianas (e, em específico, a de Boa Vista, anteriormente parte de Bom Jesus da Lapa), foi a supressão do jogo de Argolinhas, “tão apreciados em toda região até os anos 1990” (Pardim, 2021, p. 97).

Minas Gerais, atualmente, é uma das unidades da federação que possui um número expressivo de Cavalhadas, das quais podemos citar localidades como Morro Vermelho, Passos, Barão de Cocais e, desde 2023, Montes Claros⁷⁶. Pereira (1983) enumera, ainda, outras quinze Cavalhadas Mineiras. Em diversas localidades do estado, ela está associada à Congada, ao lado dos “Congos, Moçambiques, Marujos, Catopês, Vilões” e “Caboclos” (Ramos, 2011, p. 22). Em Morro Vermelho, distrito de Caeté, as Cavalhadas ocorrem em homenagem à Nossa Senhora de Nazaré. A celebração é completamente dramática, onde o público já tem ciência de que os doze cavaleiros do partido cerúleo (os cristãos) vencerão os doze cavaleiros de branco (os mouros). É nesta Cavalhada que vemos também a essência de outras celebrações que dão ênfase ao componente dramático: a celebração como uma ocasião de sociabilidade.

No caso de Morro Vermelho, o dia da Cavalhada é preparado com grande dedicação por seus moradores e aguardado ansiosamente pelos visitantes. A rotina do lugar se transforma para acolher pessoas da região próxima ou de outras cidades que vão aos festejos de Nossa Senhora de Nazareth motivadas pela devoção ou simplesmente para aproveitar uma oportunidade de divertir-se na festa. Barracas de comida e bebida são instaladas no local, boa parte pertencentes a pessoas de fora da comunidade. Vários moradores aproveitam o grande fluxo de visitantes para transformar suas casas também em postos de venda de alimentos e bebidas, outros buscam organizar o fluxo intenso de carros que por ali circulam, vários se dedicam integralmente aos preparativos da festa (Pereira, 2014, p. 25).

Seguindo para o Extremo Norte do país, as Cavalhadas Amazônicas possuem aspectos que as tornam muito distintas das demais. No Pará, Bragança e Belém constam no levantamento de Pereira (1983), sobretudo a partir da

⁷⁵ Descrita como filha de Carlos Magno. Cabe nota que se trata de personagem inserida muito posteriormente no *Legendário Carolíngio* (a partir de *Orlando Innamorato*, c. 1480), como a filha de Galafronte, rei de Cathay.

⁷⁶ ELA VOLTOU - Volta da “Cavalhada” marca retorno de importante manifestação cultural de Montes Claros – Prefeitura de Montes Claros. Disponível em: <<https://cultura.montesclaros.mg.gov.br/noticia/ela-voltou-volta-da-cavalhada-marca-retorno-de-importante-manifestacao-cultural-de-montes-claros>>. Acesso em: 6 mar. 2025.

contribuição de outros pesquisadores do século XX. Lá, as Cavalhadas são essencialmente dominadas pela etapa desportiva. Em Bragança, estão associadas à Festa de São Benedito, instituída em 1798 por petição dos escravizados (Cruz e Amorim, 2023, p. 26), ao lado de diversas outras etapas, como a procissão, a dança (rito principal) e a esmolação. Conforme Santos e Brito,

A cavalhada [...] lembra o combate entre cristãos e mouros nas batalhas medievais por territórios sagrados. É composta apenas por cavaleiros e suas montarias, que disputam argolinhas nas cores azul e vermelha. Vence quem conseguir alcançar o maior número delas (2016, p. 36).

A mais setentrional das Cavalhadas elencadas neste estudo, as Cavalhadas de Mazagão, são, provavelmente, as mais diversas das demais celebrações. A cidade, fundada a partir da queda de Mazagão do Marrocos, conduz uma celebração voltada ao culto de São Tiago. A festividade constava, nos anos 1980, com três reis cristãos (São Tiago, São Jorge e Atalaia). Pereira (1983) aponta para um componente identitário preponderante em Mazagão: o drama de suas Cavalhadas “revive fatos da vivência de antepassados daquelas pessoas” (1983, p. 83). Diz ainda Vicente Salles (1971) que os emigrantes de Mazagão do Marrocos,

[e]ssas famílias mazaganistas, e seus escravos, foram responsáveis pela introdução de numerosos elementos culturais na Amazônia. Em 1773, por exemplo, realizaram magníficas comemorações na Nova Mazagão durante as quais houve representação de cavalhada de Mouros e Cristãos, descrita por Palma Muniz. Até hoje os negros daquela região promovem torneios de cavalhadas, mantendo ainda a tradição do *marabaxo* (1971, p. 57-58, grifos do autor).

A narrativa das Cavalhadas de Mazagão é complexa. Atalaia, o espião cristão, é morto pelos mouros. Tal incidente ocorre no segundo dia, após uma etapa mais longa da celebração. Conquistado o forte de Mazagão, na Mauritânia, os cristãos impõem um ultimato para a população nativa, os mouros. Comandados por Rei Caldeira, os nativos declaram guerra aos reis cristãos. Não logrando vitória no combate, partem para a entrega de presentes envenenados aos cristãos que percebem o engodo, ainda que tenham coletado parte do material. Os cristãos, então, levam o alimento envenenado e, misturando-se no baile de máscaras dos mouros, envenenam alguns dos inimigos, incluindo diversos soldados e o próprio Caldeira. Assume o trono dos mouros o menino Caldeirinha, seu filho. Os cristãos confessam seus pecados e juram vencer os mouros, ao que o espião dos mouros (*Bobo Velho*) é enviado para tentar converter os cristãos ao lado inimigo, mas é apedrejado e afasta-se apavorado. É então que, antes da batalha, Atalaia é

decapitado, após ter alertado os cristãos assim que recebe um tiro dos mouros. Caldeirinha manda roubar e vender crianças dos inimigos para obter armamento e ocorre a oferta de troca do corpo de Atalaia pela bandeira moura; os cristãos descumprem a parte final do acordo. Na batalha final, o dia é alongado após petição dos cristãos ao seu deus, os mouros são derrotados e Caldeirinha capturado. A festividade é encerrada com um baile (*vomonez*) e etapas subsequentes de louvor à São Tiago (Pereira, 1983, p. 85-89). Vê-se, assim, que a única referência ao *Legendário* está no milagre do dia ter se alongado para submissão dos muçulmanos; no geral, a manifestação é distante tanto do componente dramático *ortodoxo* quanto da etapa desportiva das Argolinhas. É possível inferir, então, que a presença das Cavalhadas em tais extremos da orla norte da foz do Amazonas possui, por justificativa, o fato de que, no século XVIII, a povoação dos futuros Amapá e Pará (e, em específico, de Mazagão e Bragança) se deram, respectivamente, por mazaganistas e açorianos (Salles, 1971, p. 82).

Por fim, as Cavalhadas Mediterrâneas possuem, como distinção, o equilíbrio entre as porções desportiva e dramática. Em Poconé, no Mato Grosso, por exemplo, vemos referências ao rapto da Rainha das Cavalhadas. São doze em cada facção, igualmente divididos entre cerúleos e encarnados, cristãos e mouros. Existem, inclusive, Mascarados, mas, na cidade mato-grossense, estão completamente deslocados das Cavalhadas (Lott, 1987, p. 61 *apud* Amaral; Oliveira, 2018, p. 3). A *Dança dos Mascarados*, no entanto, é também uma celebração que tem como tônica a amálgama entre as culturas da elite e dos subalternos, não se tratando de mera tributária da *Commedia dell'arte*, mas de uma tradição ligada ao âmago da América (Loureiro, 2006 *apud* Amaral; Oliveira, 2018, p. 7).

Último município a manter suas Cavalhadas no Tocantins, Taguatinga conduz uma festividade que lembra em muito às do estado de Goiás. Camargo (2021) aponta a existência de dois *ciclos* das Cavalhadas do local (1936-1947 e 1997-2021), ainda que o marco inicial seja evocado para aplicar a celebração certa longevidade, apesar do hiato de cinquenta anos. Na celebração, há, desde 1997, a presença de anti-cavaleiros conhecidos como *Caretas* ou *Mascarados*, e a narrativa da celebração é similar, também, a de Poconé: ocorre o rapto da Rainha dos Cristãos, escaramuças entre encarnados e cerúleos, eventual vitória dos cristãos, para então ocorrer a etapa desportiva, após batismo dos mouros, já no segundo dia. Além das personagens típicas (reis, embaixadores, cavaleiros), há a presença de

personagens femininas (madrinhas, rainhas e princesas) escolhidas em concurso por seus colegas nas escolas municipais. É ainda Camargo quem aponta uma dissonância das Cavalhadas de Taguatinga de outras análogas: a inserção de novas personagens seria um sinal de “deselitização” da celebração, apesar da resistência de parte da comunidade (2021, p. 53).

Alcançamos, por fim, as Cavalhadas Goianas. Unidade da federação com o maior número de Cavalhadas citadas por Pereira (dezoito), Goiás foi foco de diversos pesquisadores desde, ao menos, os anos 1970. A partir de 2018, a Secretaria do Estado de Cultura concebeu um projeto intitulado *Circuito Cavalhadas*, iniciativa de divulgação das celebrações em uma espécie de calendário cultural. No ano de 2024, o *Circuito* apresentava as seguintes cidades:

Quadro 1 – Circuito Cavalhadas 2024

Cidade	Quinta	Sexta	Sábado	Domingo	Segunda	Terça
Luziânia			11/05			
Santa Cruz de Goiás			18/05	19/05		
Jaraguá			18/05	19/05	20/05	
Pirenópolis				19/05	20/05	21/05
Posse					27/05	28/05
Palmeiras de Goiás		31/05	01/06	02/06		
Hidrolina			15/06	16/06		
São Francisco de Goiás			15/06	16/06		
Crixás			29/06	30/06		
Cedrolina (Santa Terezinha de Goiás)			20/07	21/07		
Corumbá de Goiás	05/09	06/09	07/09			
Pilar de Goiás			07/09	08/09		
Niquelândia			28/09			
Cidade de Goiás		25/10	26/10			

Silvânia ⁷⁷			09/11			
------------------------	--	--	-------	--	--	--

Fonte: Autoral, a partir das datas disponibilizadas no endereço oficial do Circuito Cavalcadas. Disponível em: <<https://goias.gov.br/cultura/circuito-cavalcadas/>>. Acesso em: 24 fev. 2025.

Na então província de Goyaz, as Cavalcadas eram descritas, desde o século XVIII, como festividades equestres rurais que combinavam os componentes dramático e desportivo. Relatos como os de Emmanuel Pohl⁷⁸ e Auguste Saint-Hilaire (1937), sobre as Cavalcadas de Santa Cruz e Santa Luzia (atual Luziânia), dão conta das condições das Cavalcadas Goianas no princípio do século XIX, ocasião em que o fausto atual e as evocações ao medievo, hoje endêmicas da indumentária das celebrações do estado mediterrâneo, ainda se resumiam às espadas e discursos (Brandão, 1974, p. 58-61). Ainda é perceptível, por exemplo, pontos em comum entre os relatos e as manifestações visíveis na contemporaneidade. Das quinze Cavalcadas que fazem parte do *Circuito*, 20% ocorreram no dia ou nas proximidades do Pentecostes. Outras comparações estão na presença de Mascarados, verificadas em Palmeiras⁷⁹, Jaraguá⁸⁰, Corumbá⁸¹, Pirenópolis, entre outras.

Na maioria das cidades goianas, a etapa desportiva é subsequente à dramática. Nesse sentido, a duração da celebração alterna entre um e quatro dias, ocasião em que pode ser, como no caso das associadas à Pentecostes, o pináculo da Festa do Divino Espírito Santo. Em algumas cidades, há referência ao rapto da princesa. Não é o caso, por exemplo, de Pirenópolis, que tem por ponto de partida outra situação. Contudo, sobre a cidade dos Pireneus do Goiás, reservei um trecho à parte, última etapa desta cena, antes de um merecido primeiro intervalo.

⁷⁷ Informações sobre as Cavalcadas de Silvânia não foram inseridas no quadro, mas se encontram em outros endereços *online*. Disponível em: <<https://goias.gov.br/cultura/municipio-de-silvania-encerra-o-circuito-das-cavalcadas-2024/>> Acesso em: 24 fev. 2025.

⁷⁸ Carlos Rodrigues Brandão apresenta um excerto da descrição que o viajante austríaco teria feito da ocasião (1974, p. 58-61).

⁷⁹ CAVALHADAS de Palmeiras de Goiás voltam acontecer nesta sexta-feira (17/6). **Secretaria de Estado da Cultura**, 2024. Disponível em: <<https://goias.gov.br/cultura/cavalcadas-de-palmeiras-de-goias-voltam-acontecer-nesta-sexta-feira-17-6/>>. Acesso em: 13 maio. 2025.

⁸⁰ LINEU Olimpio prestigia as tradicionais Cavalcadas de Jaraguá. **Portal da ALEGO**, 2023. Disponível em: <<https://jaraguanoticia.com.br/cultura-abre-inscricoes-para-mascarados-das-cavalcadas/>>. Acesso em: 13 maio. 2025.

⁸¹ DESFILE dos Mascarados em Corumbá de Goiás. **Prefeitura de Corumbá**, 2021. Disponível em: <<https://corumbadegoias.go.gov.br/desfile-dos-mascarados-em-corumba-de-goias/>>. Acesso em: 13 maio. 2025.

1.2.3.1 – Cavalhadas de Meia Ponte/Pirenópolis

Aproximo-me do final deste ato. Nas cenas anteriores, definimos o plano de fundo narrativo das celebrações da construção de uma sociedade unificada pela fé cristã – através da violência do empreendimento colonial – e como tais manifestações, conduzidas desde a península ibérica até áreas que fizeram parte dos impérios coloniais lusitano e castelhano, possuem o componente mouros e cristãos como efígies do discurso triunfalista cristão pós-medieval, ou seja, durante a modernidade/colonialidade. Nesse sentido, as celebrações equestres que, desde Portugal, recebiam o nome de *Cavalhadas* fazem parte, na América, de manifestações ligadas em maior ou menor escala ao modelo que retoma a construção violenta do empreendimento colonial. As Cavalhadas Americanas distinguem-se, então, de acordo com tal escala. Com incidência na maioria do país, apesar de atrelada ao meio rural e dependente da manutenção da comunidade para sua permanência, as Cavalhadas Setentrionais, Meridionais e Centrais possuem, por essência, o ludo equestre (com ou sem etapa dramática) e são concebidas e preservadas por serem ocasião de sociabilidade, para além de questões identitárias atreladas ao propósito original (que incluía o catecismo coletivo).

Se, na sequência anterior, a obra de Niomar Pereira (1984) foi crucial, aqui recorro, como a abrir a picada à facção, a *Cavalhadas de Pirenópolis*, estudo de Carlos Rodrigues Brandão sobre representações de Mouros e Cristãos na celebração. Contudo, é preciso argumentar que estudos sobre a cidade e sua manifestação popular mais significativa, a Festa do Divino Espírito Santo, foram conduzidos em larga escala ao longo do século XX e XXI, sobretudo nas últimas três décadas⁸². Aliás, é de um desses estudos, inseridos em *Cavalhadas do Brasil*

⁸² Entre livros, artigos, monografias, dissertações e teses, cabe citar alguns: *Cavalhadas do Brasil*, de Niomar Pereira (1983); *As Cavalhadas de Pirenópolis: Um estudo sobre sociedade, festas e espaço urbano (1940-1988)*, de Mônica Martins da Silva (2001); *Mouros e cristãos nas cavalhadas de Pirenópolis e de Franca*, de Rosane Friedrich Câmara Melo e Iná Camargo Costa (2006); *As Cavalhadas da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis/GO: análise do contexto cultural e religioso*, de Kássia Karoline Barreto Silva (2008); *Cavalhadas em Pirenópolis: tradições e sociabilidade no interior do Goiás*, de Céline Spinelli (2010); *Museu das Cavalhadas: um Museu Casa*, de Célia Fátima de Pina (2013); *Batalha das máscaras: animação experimental digital baseada nas cavalhadas de Pirenópolis*, de Iuri Araújo Cardoso Teixeira (2015); *A memória dos objetos: verônicas, máscaras e flores da Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás*, de Amanda Alexandre Ferreira Geraldês (2015); *“Mas e se essa festa se acabar? Ai meu deus o que será de mim?” As tradições da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – GO em registros audiovisuais*, de Ronypeterson Moraes Miranda (2016); *A tradição inventada e o multiculturalismo nas Cavalhadas de Pirenópolis/Go (Brasil)*, de Alexandre dos Santos Gossn (2023).

(1983), que parte uma passagem curiosa: a justificativa para a motivação dos cavaleiros em participar da celebração, sob o olhar de uma pesquisadora:

A princípio, pareceu que a motivação das pessoas que se tornavam cavaleiros era, além da herança cultural, a projeção social, o *status* que a posição lhe conferia. Após entrevistar vários deles, firmou-se outra tese: a principal motivação do cavaleiro é o amor. Amor que lhe veio, por herança cultural, à festa do Divino; à cavalhada em si, como enredo e representação; amor a Pirenópolis e à sua gente, fraternal e solidária; amor aos próprios companheiros, que se tornam como uma família, desde o início dos ensaios até o fim da festa, pois até casa possuem (Pereira, 1983, p. 159).

O apreço à tradição como sua própria razão de ser também foi identificado por mim, sobretudo na etapa presencial de meu empenho investigativo, o que torna-se um dos principais pontos positivos da coleta de relatos orais presenciais. O brilho nos olhos de contadoras e contadores, conforme inquiria sobre a celebração, talvez tenha sido identificado por Niomar quando a pesquisadora, quatro décadas antes de mim, realizou sua própria investigação, ainda que eu tenha optado por não entrevistar cavaleiros, mas o restante da comunidade, indivíduos que tornam, em maior ou menor escala, as Cavalhadas de Pirenópolis o que são, apesar dos hiatos e de todas as possibilidades de exaustão da tradição.

Aqui faço breve aparte sobre a celebração. A Festa do Divino antecede as Cavalhadas, ao menos oficialmente⁸³, em sete anos. Diversas outras manifestações foram associadas à ela, em específico a Folia de Reis, Reinado de Nossa Senhora do Rosário e o Juizado de São Benedito. Somam-se cortejos, Pastorinhas, Congos, Bandas (Banda de Couro e Banda Phoênix) e os Mascarados, sempre em paralelo às Cavalhadas. As etapas infantis encerram a manifestação (Império das Crianças, Reinadinhos e Juizadinhos, Mascaradinhos e as Cavalhadinhas) (Veiga, 2009). Em notório verbete, Cascudo descreve a Festa do Divino como tradição com origem na ocasião do casamento de Isabel com Dom Diniz de Portugal, no século XIV. Logo no começo do empreendimento colonial, a festividade, já bastante difundida na

⁸³ É muito provável que as etapas que vieram a compor o conjunto da Festa do Divino fossem anteriores à 1819. Conforme D'Abadia e Curado: "O fato de não se ter registros, conhecidos, anteriores a esta data, pode ser caracterizado pelo fato da festa constituir-se uma manifestação popular, mas após a passagem dos viajantes pelas terras goianas, e dos apontamentos por eles feitos, uma vez que estas festas não eram mais tão comuns na Europa, tenha alertado os goianos para a necessidade de anotações sobre a cultura local. Destarte, com as Folias ao Divino Espírito Santo acontecia o mesmo anteriormente à data indicada; mas há carências de informações sobre esta manifestação devocional, bastante recorrente em Goiás, anteriores àquela data. A falta ou deficiência documental sobre a Folia do Divino em Pirenópolis e em outras cidades goianas incide sobre o fato de que as práticas do catolicismo popular não eram bem vistas ou aceitas pela Igreja, que em diversas ocasiões propuseram interferências e regulamentações no intuito de *controlar* estas manifestações festivas" (2016, p. 7, grifos dos autores).

metrópole, teria sido transplantada para a colônia lusitana, em modelo que mantém características identificadas também na celebração pirenopolina. Nas palavras do folclorista,

[p]ara organização da festividade havia a *Folia do Divino*, bando precatório pedindo e recebendo auxílios de toda a espécie. A *Folia* constituía-se de músicos e cantores, com a Bandeira do Divino, ilustrada pela Pomba simbólica, recepcionada devocionalmente por toda parte. Essas *Folias* percorriam grandes regiões, gastando semanas ou meses inteiros. Foram festas de alta receptividade coletiva no Brasil e Portugal, mas estão decadentes, relativamente às áreas geográficas de sua existência histórica. De seu prestígio basta lembrar que o título de Imperador do Brasil foi escolhido, em 1822, pelo Ministro José Bonifácio de Andrada e Silva, porque o povo estava mais habituado com o nome do *Imperador* (do Divino) do que com o nome de Rei. A festa, missa cantada, procissão, leilão de prendas, exibição de autos tradicionais, cavalhadas, etc., positivava um centro de interesse real. Em certas vilas ou cidades, o Imperador do Divino, com sua corte solene, dava audiência, com as reverências privativas de um soberano. [...] A festa do Divino é móvel. Quarenta dias depois do Domingo da Ressurreição é a quinta-feira da Ascensão do Senhor (Dia da Hora) e dez dias depois é o Domingo de Pentecostes, dia do Divino Espírito Santo (Casculo, 2011, p. 356, grifos do autor).

Em sua descrição, Câmara Casculo corrobora uma série de comparações possíveis entre as localidades que mesclam o culto ao Divino com o ludo equestre. As recepções do Divino na casa dos fiéis, as Folias e cortejos (realizados inclusive em alusão às Cavalhadas), todos são etapas ainda caras para a celebração em Pirenópolis, por vezes estabelecendo certa hierarquia em relação às Cavalhadas. Cabe citar o quão permeável a Festa do Divino é da agência local, inclusive desde seu estabelecimento, há mais de dois séculos⁸⁴. Neste sentido, apesar das origens no Portugal Medieval, considero ser demasiado simplista reduzir a Festa do Divino Espírito Santo no Brasil e em Pirenópolis à uma tradição medieval brasileira, ignorando as modificações e impactos de um contexto ligado à Colonialidade, bem como a deliberada tentativa de *medievalizar* a tradição (em específico, as Cavalhadas), sobretudo a partir dos anos 1970⁸⁵. Em um empenho que, diferente do meu, tinha por objeto de pesquisa a Festa do Divino, Mônica Martins da Silva (2000) salienta não somente a ampla adesão da comunidade católica lusitana ao culto ao Divino, mas também o protagonismo dos crentes na elaboração das festas, reduzindo o protagonismo da Igreja Latina aos clérigos jesuítas ou aos próprios colonos, que expandiam o culto ao Divino de acordo com o alargamento do espaço

⁸⁴ Sousa e Noronha (2024) chegam a sugerir que a tradição foi idealizada, em Pirenópolis, por judeus convertidos ao cristianismo, o que intensifica o argumento de que a Festa do Divino contou com ativa agência dos subalternos do empreendimento colonial.

⁸⁵ Discutiremos sobre tal processo de reinvenção da tradição no tópico 2.1.1.

colonial, o que diferenciaria as práticas da Igreja europeia das da Igreja americana. Mais heterodoxa e aberta à penetração de práticas leigas, a Igreja Latina na colônia permitiu a consolidação de festividades religiosas que possuíam intenso apelo à sociabilidade da população, aspecto que se mantém nos dias atuais, e gerou inclusive atritos com clérigos mais ortodoxos, sobretudo em fins do século XIX, durante a romanização (Silva, 2000), mas também no século XXI, com o estabelecimento da Folia do Padre (Lôbo; Curado, 2015).

Isto posto, é importante traçar um breve panorama do estabelecimento do que viria a ser a atual cidade de Pirenópolis. Retomo, então, o século XVIII.

A trajetória do assenhoreamento ibérico dos sertões da América Lusitana retoma os avanços sobre os recursos naturais e humanos da colônia. A ocupação da costa Atlântica, por exemplo, obedeceu ao ritmo da extração madeireira e o estabelecimento de feitorias na costa, em condição análoga ao que ocorreu no continente africano, costurando a porção leste do continente americano ao império colonial lusitano no Atlântico⁸⁶. Contudo, os portugueses não se limitaram ao litoral e ao curso dos principais rios. Influenciados pela extração mineral das áreas de colonização castelhana, principia, inicialmente pelo avanço no curso dos rios, a ocupação do interior do continente. Tal situação levou à predação das terras altas da região que, até a atualidade, carrega em seu nome o sinônimo do material explorado, a capitania e, posteriormente, província e estado de Minas Gerais. Lá, os anseios lusitanos por riquezas que Castela espoliava do continente desde o século XVI se materializaram. Prova disso está na substituição da matriz econômica predominante da colônia do açúcar para o ouro, e da elaboração de diversas praças-forte lusitanas que compõem, atualmente, patrimônio cultural marcante no país.

A exploração da província mediterrânica foi determinante para a expansão da colônia para oeste, assim como a presença castelhana além dos Andes seria, posteriormente, o da ocupação das terras além de Tordesilhas (Maluly, 2017, p. 172). No começo do século XVIII, os lusitanos avançam Cerrado adentro, rumo aos territórios de grupos Jê chamados, por Bartolomeu Bueno da Silva (o “Anhanguera”) de Goyazes. Fica estabelecida, a partir de 1726, as *Minas dos Goyazes*, a partir da fundação do arraial de Sant’Anna, subsequente à descoberta de ouro nos rios da região. Após o estabelecimento do arraial de Santa Cruz,

⁸⁶ Sobre a maneira como as margens africana e americana do Atlântico meridional foram forçosamente unificadas pelo empreendimento colonial, ver Alencastro (2000).

o irrequieto companheiro de Bueno [da Silva], Manuel Rodrigues Tomás [sic], descobre as ricas jazidas dos contrafortes da serra dos Pirineus, e junto ao rio das Almas surge o **arraial de Meia Ponte**. Com esse rápido movimento pendular das populações ouro-mineiras, acorrem para lá as multidões (Palacín, 2001, p. 27, grifos nossos).

A matriz econômica aurífera no arraial contribuiu, nesse sentido, para o crescimento populacional inicial. Em poucas décadas, Meia Ponte e Sant'Anna ocuparam posição central nos desenvolvimentos econômicos de Goyaz. Situados, respectivamente, entre os caminhos que ligavam as regiões sul, leste e norte e o extremo oeste da América Lusitana, ambos poderiam alcançar um *status* administrativo mais elevado. Contudo, para dirimir os poderes de potenciais representantes da elite local (e, em específico, de Bueno da Silva) e centralizar a administração colonial, o Império Lusitano opta por elevar apenas o arraial de Sant'Anna a condição de vila (tornada, então, *Villa Boa do Goyaz*), a única de todo o período colonial (Maluly, 2017, p. 157-160).

De acordo com Craveiro (2006), em 7 de outubro de 1727, dia de Nossa Senhora do Rosário, é fundado às margens do Rio das Almas as Minas de Nossa Senhora do Rosário. Posteriormente, uma enchente no Rio das Almas veio a destruir parte da ponte que ligava as margens do arraial, que lhe rendeu o nome Meia Ponte, mantido ao longo do próximo século. Conforme D'Abadia, Valva e Curado (2021), o local torna-se distrito (1732) e, finalmente, arraial (1736), mantendo por ênfase a exploração do ouro e desenvolvendo-se com delimitadores espaciais as igrejas (Figura 10). Em 1832, Meia Ponte torna-se vila e, em 1853, é elevada à condição de cidade. A mudança de nome para *Pirenópolis*, em referência à cadeia de montanhas das cercanias, somente aconteceu em 1890, na alvorada do regime republicano (Curado, 2018, p. 46).

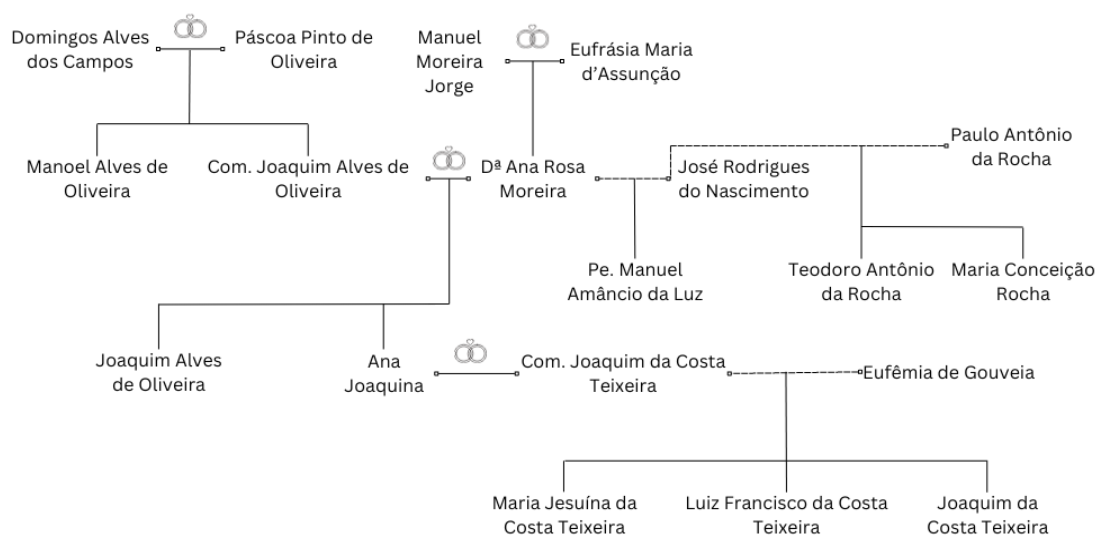
Dentro de praticamente cem anos de “arraialato”, Meia Ponte modifica-se profundamente⁸⁷. Com a exaustão aurífera em Goyaz, a modificação da matriz econômica leva a transformações no tocante à demografia do local, que passou a contar com um número maior de escravizados libertos e adaptação da economia local para a agricultura de subsistência (Curado, 2019, p. 3). Há de se mencionar que tal situação não significou o colapso das escravarias meiapontenses. Com tais modificações e aproveitando-se da posição do arraial entre os caminhos que entrecortavam a América Lusitana, percebe-se a importância que teve, para a

⁸⁷ Retomo, em um esboço das etapas históricas de Pirenópolis, a questão econômica na primeira cena do próximo ato.

localidade, o Engenho São Joaquim⁸⁸, centro produtor de açúcar e algodão, dentre outros – o que inclui, apesar das tentativas em apresentar-se aos viajantes europeus como local de “bons tratos” aos escravizados, o comércio de seres humanos coercitivamente mantidos e traficados (Costa, 1978, p. 49 *apud* Curado, 2019, p. 5) – e atual sede da Fazenda Babilônia (Oliveira, 2018, p. 313), renomeada pelo padre Simeão Estilista Lopes Zedes (Curado, 2019, p. 12).

Ainda que as Cavalhadas tenham sido realizadas, ao longo de boa parte da história meiapontense/pirenopolina, por atores distintos das famílias da elite colonial, é praticamente impossível ignorarmos o papel do Engenho São Joaquim e, principalmente, das famílias que o tutelaram até a venda ao padre Zedes, na promoção das primeiras Cavalhadas, associadas, desde sua concepção, à Festa do Divino Espírito Santo. A partir de Curado (2019), é possível estabelecermos a seguinte genealogia dos detentores do Engenho São Joaquim de sua concepção até a morte do segundo comendador.

Figura 4 – Famílias Alves de Oliveira e Costa Teixeira (séc. XVIII-XX)



Fonte: Autoral⁸⁹.

Os títulos de parte das famílias a controlarem o Engenho São Joaquim no contexto meiapontense merecem destaque. Os comendadores Joaquim Alves de

⁸⁸ Para mais estudos que possuem por objeto o Engenho, atual Fazenda Babilônia, ver os estudos de Paes (2007), Souza (2007) e Souza (2011).

⁸⁹ Em linhas gerais, os matrimônios são representados por alianças e filhos dentro do matrimônio são indicados por linhas contínuas (por exemplo, Ana Joaquina era filha do Comendador Joaquim Alves de Oliveira e de Dona Ana Rosa Moreira). Relações não-matrimoniais são representadas por linhas pontilhadas (por exemplo: o Padre Manuel Amâncio da Luz também é filho de Dona Ana Moreira, mas a partir de sua relação com José Rodrigues do Nascimento).

Oliveira e Joaquim da Costa Teixeira, por exemplo, foram as influentes figuras que receberam, inclusive, os viajantes Auguste Saint-Hilaire e Emannuel Pohl na cidade. Outra personagem que deve ser mencionada é o Padre Manuel Amâncio da Luz⁹⁰, um dos três enteados do Comendador Alves, frutos de relações que Ana Rosa manteve antes de contrair matrimônio com o filho de Domingos e Páscoa. Destarte, vemos, sob tutela da atual Fazenda Babilônia, referências do campo secular e eclesiástico. De acordo com Carlos Brandão (1974, p. 62-63), data de 1819 a primeira Festa do Divino Espírito Santo, promovida pelo Comendador Costa Teixeira; a primeira Cavallhada de Meia Ponte ocorreu sete anos mais tarde, a partir da petição do Padre Manuel Amâncio, o que não quer dizer que não existissem folguedos populares anteriores⁹¹. Não cabe aqui, contudo, realizar um esforço demasiado micro-histórico, caminho traçado por pesquisadores como Curado (2019), e que tenderia a ser uma digressão demasiado grande de nosso objeto de pesquisa. Entretanto, em virtude da centralidade econômica do Engenho e das famílias no contexto meiapontense, não me parece inconcebível seguir o argumento do referido autor quanto à participação direta do comendador ou outros membros da elite colonial nestas celebrações⁹².

Os registros que nos confere Carlos Brandão (1974) nos indicam detalhe crucial sobre as Cavallhadas: sua periodicidade, naquele contexto, era distinta da que a celebração possui na atualidade, não sendo intermitente, como verificado entre os anos 1930 e 1960. A manifestação ocorria em alternância a outros autos dramáticos que, como o *Batalhão de Carlos Magno*, derivaram ao esquecimento (Brandão, 1974, p. 63-65). Nem todos os autos estavam diretamente ligados ao *Legendário Carolíngio*, e o modelo que tornou-se recorrente, mesmo com a

⁹⁰ Seja ele (Santos, 2016, p. 5) ou outros clérigos (Santos, 2008, p. 30), a introdução das Cavallhadas em Meia Ponte é considerada como parte de um movimento da Companhia de Jesus análogo ao que já descrevi anteriormente: uma etapa de catequese coletiva voltada, sobretudo, aos escravizados e nativos forçosamente assimilados (Brandão, 1974, p. 67).

⁹¹ “Provavelmente os primeiros registros sobre a Festa do Divino Espírito Santo que acontece na goiana cidade de Pirenópolis adveio, pelo menos do ano de 1819, segundo documentação encontrada por [Jarbas] Jayme, que expõe o seguinte: “não conseguimos obter, entretanto, a despeito de perseverantes e cuidadosas indagações, notícias exatas, anteriores ao ano de 1819, dessa festa popular” (1971, p. 610)” (D’Abadia; Curado, 2016, p. 6).

⁹² “A religiosidade da família de Joaquim Alves de Oliveira indica ainda o Divino Espírito Santo como fonte devocional, pois o genro Joaquim da Costa Teixeira teria sido Imperador de tal festa em 1819, seguido pelo próprio Joaquim Alves em 1823 e pelo padre Manuel Amâncio da Luz, enteado, no ano de 1826; voltando Joaquim Alves a imperar em 1830, quando passa a coroa ao enteado no ano seguinte” (Curado, 2019, p. 10)

existência de tais referências, foi o auto equestre (e, em específico, o misto entre drama e jogo, ritual e ocasião de sociabilidade).

Em Pirenópolis, as Cavalhadas têm duração de três dias e trata-se do ponto máximo da Festa do Divino Espírito Santo⁹³. De acordo com o Dossiê do IPHAN (2017) sobre a festividade em Pirenópolis, a tradição foi idealizada ainda em meados do século XII, se expandindo da península ibérica aos espaços associados ao empreendimento colonial, ocorrendo cinquenta dias após a Páscoa. No interior da América Lusitana, seguiu o ritmo da exploração aurífera, representando um instante de sociabilidade, culto à religiosidade que possibilitava uma matriz identitária comum, além de ser um instante de partilha de alimentos. Na cidade dos Pireneus, faz parte de uma constelação de outras festividades ligadas à Igreja Latina, mas o culto ao Divino se destaca por abarcar toda a comunidade pirenopolina, sem distinções entre os nítidos estamentos que a compõe⁹⁴.

Da impossibilidade de inferir se, desde o contexto das primeiras celebrações, as Cavalhadas meiapontenses já eram dominadas pelo *motif* medievalesco, a dramatização da conversão e a subsequente etapa de argolinhas, podemos, por comparação com relatos de viajantes sobre outras Cavalhadas contemporâneas, cogitar que, ao menos, aspectos da indumentária e dos discursos presentes em relatos posteriores aos anos 1970 ainda estavam para ser desenvolvidos.

Nos dias iniciais, a manifestação segue o modelo da dramatização. Aqui, não há rapto de princesa (ou quaisquer referências ao que identificamos em outras manifestações). A *Refrega* se inicia ao terem os cristãos abatido um espião

⁹³ “Hoje, a Festa não conta apenas com a parte ritualística e religiosa, como também incorporou com o decorrer dos anos, expressões culturais dos festejos populares dos negros, como é o caso do Juizado de São Benedito e o Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Ainda conta com a tradição teatral, essas representadas pela Cavalhadas [sic], presente na Festa desde 1826 e o auto natalino: As Pastorinhas, encenada em Pirenópolis pela primeira vez em 1923. Também pertence ao mosaico de tradição dos festejos em louvor ao Divino, os Mascarados, os Congos, as Folias que percorrem tanto o meio rural quanto o urbano, além dos elementos sonoros que envolvem a centenária Banda de Música Phoenix, Banda de Couro dentre outros folguedos” (Miranda; Silva, 2015, p. 163-164).

⁹⁴ De fato, quando estive em Pirenópolis, em setembro de 2024, um dos meus contadores me relatou tal transposição de identidades, como iremos ver no Ato II. Há de se mencionar, contudo, uma visão de certa forma idealizada de tal supressão das diferenças em nome do culto ao Divino expressa no Dossiê: O Divino Espírito Santo não é santo de procissão, nem de romaria. Não é santo de brancos ou de negros, nem mesmo santo padroeiro da cidade é. Na forma de pomba, fogo, neblina, nuvem ou vento, anuncia a chegada de um novo tempo através da propagação de seus sete dons: fortaleza, sabedoria, ciência, conselho, entendimento, piedade e temor de Deus. É a chegada do Império do Divino Espírito Santo, marcado pela partilha entre os homens e entre a terra e o céu: o Divino chega ao homem, o homem divino é. [...] Há quem diga que a gesta não tem fim, já que mobiliza permanentemente – e não apenas durante os festejos – toda a comunidade local. A festa faz circular as graças do Espírito Santo, que se multiplicam movendo-se pelo campo e pela cidade, entrelaçando vizinhos e parentes, através da fartura, da oração e da comensalidade (IPHAN, 2017, p. 19-20).

disfarçado de onça. Após o confronto, há a troca de embaixadas entre as partes. Em Pirenópolis, os líderes das hostes, os *Reis*, são identificados como “Carlos Magno” (ou ainda Alexandre Magno, curiosa referência ao monarca macedônio do século IV antes da Era Comum) e “Sultão da Mauritânia”. Ao terceiro dia, após a derrota dos mouros e o batismo (que encerram o segundo dia), vemos a etapa desportiva, com a corrida de Argolinhas e atividades similares. Com o fim de tal etapa, as Cavalhadas são encerradas.

As manobras seguem uma sequência de movimentos que busca demonstrar a destreza dos ginetes. Ora em duplas, ora em coletivo, os vinte e quatro cavaleiros demonstram sua destreza equestre, ao som da Banda Phoenix. As armas utilizadas no confronto simulado – lanças, espadas e garruchas de festim – completam a indumentária que, na atualidade, é exclusivamente *medieval*. Nos registros fotográficos que Carlos Brandão apresenta como Apêndice de sua obra, vemos, ainda, a presença de elementos nas vestimentas dos cavaleiros que foram substituídos nas últimas décadas, como a existência de bicornes estilizados e farda militar decorada. Na Figura 5 (abaixo), vemos em primeiro plano a imagem de perfil do “Carlos Magno” das Cavalhadas do ano de 1973. Trajando roupas “francesas” e de militares, há a profusão de plumas e, como indica o registro do folclorista, trata-se de uma vestimenta nas cores azul e branca. Ao fundo, em segundo plano, o “Sultão da Mauritânia”, com capacete metálico que retoma, inclusive, características “romanas”. Assim como seu par, as cores utilizadas em sua indumentária, o encarnado e o dourado, mantiveram-se em representações modernas das Cavalhadas Pirenopolinas⁹⁵.

⁹⁵ Nas Cavalhadas de 2006, os Reis trajavam roupas deveras distintas das dos anos 1970, com presença mais acentuada de elementos metálicos ou metalizados. Ver: <https://pirenopolis.tur.br/portal/public/images/folclore/divino2006/2006_05_16%20051.jpg>. Acesso em 15 jan. 2024.

Figura 5 – Rei Cristão e Rei Mouro após a reconciliação



Fonte: Brandão, 1974, p. 195.

Ao longo do século XX, para além do desenvolvimento de indumentárias *medievalescas*, vemos a presença crescente do Mascarado⁹⁶, que passou a fazer parte definitiva da celebração a partir de 1957 (Silva, 2000, p. 57). Origem dos Mascarados pirenopolinos à parte, é possível considerar que se trata de uma espécie de subversão da hierarquia das Cavalcadas, uma vez que, para ser um dos cavaleiros mouros ou cristãos, se mantém a exigência de atributos que, aos Mascarados, não são necessários. Logo, é possível interpretarmos nos Mascarados atuais representações daqueles que eram excluídos da festividade – escravizados, libertos e pessoas das camadas menos favorecidas dentro da hierarquia estamental da sociedade colonial (Oliveira, 2021, p. 73).

A crença de que a manifestação permaneceu estanque às modificações que o século XX e XXI imprimiram sobre a sociedade pirenopolina não encontra respaldo em evidências como relatos e capturas de imagens, assim como o “mito” de que a festividade se manteve ininterrupta nos últimos dois séculos. Na realidade, ainda que a essência da celebração, ou mesmo as falas declamadas pelos cavaleiros, tenha preservado certa “continuidade”, mesmo o propósito da festividade parece ter se

⁹⁶ Falarei mais sobre esta figura no item 2.2.3.

modificado. Se, no princípio, era crível ponderarmos que a motivação da comunidade em participar da celebração repousava em uma identificação com a narrativa, é possível considerarmos que existem outros fatores sobre a dinâmica da condução da festividade. Poderia argumentar, seguindo caminho traçado por Céline Spinelli (2010) que a tradição é mantida por ter se tornado circunstância de manutenção de sensação de pertencimento, ocasião de sociabilidade e de comunhão que se expressa dos bastidores ao ato de assistir a etapa dramática e desportiva. Poderia, também, ver na condução da chamada *Cavallhadinha Mirim* ponto análogo ao que Camila Lisboa observou no tocante à manifestação similar, a Cavallhada Mirim de Morro Vermelho: “confiança na continuidade de um passado, na integração deste com o presente e com o futuro” (2014, p. 36).

Contudo, somente descrevendo a partir da observação de fontes que *leem* as Cavallhadas, talvez escapasse do meu escopo de análise outros detalhes sobre a percepção de membros da comunidade pirenopolina a respeito de *sua* celebração. É então que chamo as cortinas para nosso intervalo.

Intervalo I

Até aqui, somente *lemos* a celebração e seus principais caracteres, da narrativa às imagens. Do plano do campo dramático até as celebrações similares, das outras Cavalcadas até Pirenópolis, neste primeiro ato, fomos ao encontro do panorama necessário para a etapa seguinte: a compreensão do processo de reinvenção das Cavalcadas a partir de relatos de indivíduos que fazem parte da celebração. A fim de identificar detalhes cruciais em tal processo, iremos recorrer à análise de entrevistas conduzidas de forma remota e presencial, com as Cavalcadas como eixo temático.

Parte-se da provocação inicial: até que ponto a memória que contadoras e contadores possuem da celebração, os detalhes a serem evocados, as lembranças de cavaleiros e Mascarados, de falas, de impressões de seus pares, é capaz de ir de encontro às perspectivas oferecidas por outras investigações ou se, pelo contrário, constituem um panorama distinto do que foi abordado nas últimas décadas em que as Cavalcadas de Pirenópolis tem sido objeto de pesquisa? Quais seriam os elementos ou agentes a conduzirem as transformações nas Cavalcadas?

Cortinas reabertas e sigamos para o próximo ato!

Ato II – Das Lembranças

Até o momento, empreendemos uma jornada desde a narrativa que compõe as Cavalhadas, até celebrações análogas ao redor do “continente-Brasil” para, então, alcançarmos Pirenópolis. Percebemos que a Idade Média, no auto, é mero recurso para a celebração de um mito de uma sociedade unificada pela fé, verdadeira catequese popular voltada para convencer a comunidade colonial do valor da fé cristã diante do *outro*. Esse seria um dos principais motivos por trás da expansão de uma tradição gestada em alhures ao redor da América Lusitana. Há, também, certa fragilidade nas Cavalhadas, dado seu recrudescimento em diversos estados, sobretudo na costa Atlântica. Tem-se, então, impressões gerais da celebração, mas também uma profusão de estudos sobre as Cavalhadas de Pirenópolis em específico, que se ocuparam, nas últimas décadas, de descrever a tradição e buscar testemunhos de cavaleiros, por exemplo⁹⁷.

Mas somente os cavaleiros mantêm a tradição? Aliás, que força há capaz de manter uma celebração aparentemente plurissecular e com poucos hiatos por tanto tempo? Que significa esse auto “importado” para as pirenopolinas e pirenopolinos e de que forma as lembranças da festividade ao longo das últimas décadas revelam a maneira como diferentes agências têm modificado a celebração?

Neste ato, apresento os elementos levantados não somente em inquirições remotas, mas em entrevistas presenciais, após minha breve visita à Pirenópolis, em uma expedição conduzida em setembro de 2024. Expectativas de continuidade, temores por rupturas e, principalmente, relações complexas entre memória e identidade, pontos de vista individuais e coletivos, são alguns dos aspectos que consegui vislumbrar em um empenho comparativo compreendendo a relação diacrônica de membros da comunidade e suas tão celebradas e estimadas Cavalhadas. Buscando, então, perceber nos relatos as modificações e indicações de agências sobre a festividade, em uma espécie de reinvenção da tradição por indivíduos que não fazem parte das demiúrgicas agências que imprimiram sobre ela suas vontades (ou seja, a elite do mundo colonial), este ato divide-se em duas cenas: a descrição dos cenários e das personagens e, por fim, a escuta e

⁹⁷ A citar, dentre os estudos que tratam das Cavalhadas de Pirenópolis, exemplos como as contribuições de Silva (2001), Melo e Costa (2006), Silva (2008), Spinelli (2010) e Gossn (2023).

discussões das contribuições daqueles que gentilmente cederam alguns minutos de seus dias nesta empreitada.

Cena 2.1 – Cenários e Personagens

Estamos na arena onde a multidão prepara-se para assistir as Cavalhadas. Uma verdadeira cacofonia formada por vozes, sons de conversas entre familiares e crianças correndo. Nos camarotes e na arquibancada, há o ponto de vista daqueles que saíram da festa com impressões subjetivas de um constructo inerentemente coletivo. Mas isso é fora do campo.

Dentro dele, reina a aparente ordem entre partes iguais, mas opostas. De um lado, o domínio dos cerúleos, sob a insígnia da cruz e do pássaro (mas não é qualquer pássaro – é o Divino Espírito Santo, representado por uma pomba branca); do outro, o domínio dos encarnados, sob símbolos que incluem meia-luas e dragões chineses. A simetria é rompida quando um elemento singular é identificado pelos cerúleos. Trata-se de um espião mouro, singularmente disfarçado de onça-pintada, que avança pelo campo inimigo e é morto a tiros de garrucha. Sua vestimenta é bastante simples, e sua máscara possui uma espécie de “identidade” com a de outras personagens, ao ponto de algumas contadoras e alguns contadores inclusive traçarem como hipótese de origem para outro conjunto de personagens das Cavalhadas de Pirenópolis, a tentativa de outras pessoas em repetir no Mascarado o próprio espião-onça (Geraldes, 2015). É como se, apesar de executado, o espião tornasse a aparecer – e multiplicado – nos intervalos. Não se trata, contudo, da versão mais estabelecida no imaginário popular: o Mascarado (como indica também o Dossiê do IPHAN) é a personagem que representaria de forma tangível a infiltração dos subalternos em uma tradição da elite. Se, até nos dias atuais, a inserção no conjunto de cavaleiros se trata de um privilégio de poucos (com exceção da participação de infantes na *Cavalhadinha Mirim*), para ser Mascarado bastam apenas recursos para as vestimentas. Sendo possível a participação à pé, nem mesmo a posse de montaria é condição indispensável. Bastaria, nesse sentido, a vontade de correr, de brincar, de ser a anti-festa na mais religiosa data do ano para os pirenopolinos, o que hoje se traduz como o elemento mais característico da cidade encravada nos Pireneus de Goiás, o anti-cavaleiro Mascarado.

Princípio este ato justamente por uma etapa que não vi quando estive na cidade, em setembro de 2024. Já haviam passado, então, alguns meses desde a Festa do Divino daquele ano, o movimento turístico estava bastante inferior ao que imaginava, mas a cidade não estava propriamente vazia. Não vi, então, nenhum cavaleiro – ou melhor, nenhum cavaleiro identificado por suas indumentárias características –, nenhuma onça, e apenas ouvi à distância o sermão dominical do clérigo da cidade. Também ouvi a Banda Phoenix, notória por acompanhar a Festa do Divino de Pirenópolis há mais de século, ensaiando, mas não consegui interagir com seus membros a tempo (desconhecia que o tempo, em cidades menores, funciona de certa forma algo distinto do tempo em que estou habituado).

Alcansei Pirenópolis perto das 19h do dia 18 de setembro de 2024, e tive de fazer uma caminhada para leste que repetiria diversas vezes até minha partida, na manhã do dia 25. Minha “expedição” foi iniciada três dias antes, e a conduzi exclusivamente de ônibus. Saí de Pelotas no dia 15, alcançando São Paulo e São Carlos no dia 16, onde parti para Goiânia no dia 17 e, finalmente, Pirenópolis no dia 18. Prevendo a longa duração da viagem, optei por parar duas noites em hotéis diferentes – um em São Carlos e outro na capital dos goianos – antes de finalmente chegar na cidade dos Pireneus. Em ambas as cidades, pude ir ganhando familiaridade com diferentes culturas, sotaques, panoramas, cosmovisões, jeitos de existir sob o sempre presente fantasma da colonização, à mercê do capitalismo tardio e do colapso climático.

2024, 531 anos depois do *pachakuti* marcado pelo contato entre ibéricos e os povos originários do lado de cá do Atlântico foi definido por intempéries causadas completamente pela ação do criminoso sistema econômico vigente desde o princípio da Colonialidade, mas conduzido também por agentes no continente Brasil. De fato, minha expedição estava marcada para o final do mês de maio, e eu teria conseguido assistir às Cavalhadas em sua integridade. Contudo, se abateu sobre o Rio Grande do Sul tamanha bateria de chuvas e enchentes que levaram ao inevitável adiamento de minha viagem até Pirenópolis. Além disso, parti de Pelotas coberto pelas fumaças dos grandes incêndios na Amazônia e no Cerrado⁹⁸, que me alcançaram no trecho

⁹⁸ Alguns registros das grandes queimadas e seus resultados podem ser identificados em diversos endereços eletrônicos:

FUMAÇA de Queimadas na Amazônia chegam à Pelotas. **A Hora do Sul**, Pelotas, 20 ago. 2024. Disponível em: <<https://ahoradosul.com.br/conteudos/2024/08/20/fumaca-de-queimadas-na-amazonia-chega-a-pelotas/>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

entre São Carlos e Goiânia, permanecendo quase constantes no céu noturno de Minas Gerais e no horizonte não tão azul de Goiás.

O ônibus da viação Goianésia que me deixou em meu destino deu-me o primeiro vislumbre dos Pireneus, serra montanhosa que se encontrava levemente coberta pela fumaça. Somente tornaria a vê-la na última tarde em que estive na outrora Meia-Ponte, quando pedalei, em uma bicicleta alugada, ao largo do sinuoso Rio das Almas. Saber que talvez a única coisa em comum entre o que Saint-Hilaire viu e o que estava vendo pela janela do ônibus também estava ameaçado foi preâmbulo crucial para compreender a natureza de meu empreendimento, naquele ponto tão longínquo, tendo por referência as planícies fluviais no meu extremo meridional.

Assim que desci no Terminal Rodoviário de Pirenópolis, verifiquei que a Suítes Boa Viagem⁹⁹, pousada na qual passaria a próxima semana se localizava quase que em linha reta, há não mais de trinta e cinco minutos de distância. O trajeto passaria pela Rua 5, Beco João Basílio, Rua do Bonfim e, finalmente, a Avenida Prefeito Luís Gonzaga. Faria o caminho entre o Setor Meia Ponte, a Vila Alto do Bonfim, até o Carmo e os Centros Histórico e Municipal em vários momentos, principalmente à pé, ao som das maritacas e das músicas dos aparelhos de som automotivos, gradualmente substituindo meu “tudo bem?” pelo tão facilmente dito “tá bom?”.

Em sua área urbana, Pirenópolis ocupa uma espécie de polígono representado pelas terras mais ou menos baixas ao sul da cadeia de montanhas que possui o Morro do Frota como seu principal representante. Compreender o relevo (Figura 6) e a disposição dos principais bairros da cidade, localizados ao sul do Rio

FUMAÇA até da Bolívia: de onde vem poluição que cobre São Paulo? **Uol**, 10 set. 2024. Meio ambiente. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2024/09/10/ar-insalubre-de-onde-vem-fumaca-que-cobre-sao-paulo.htm>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

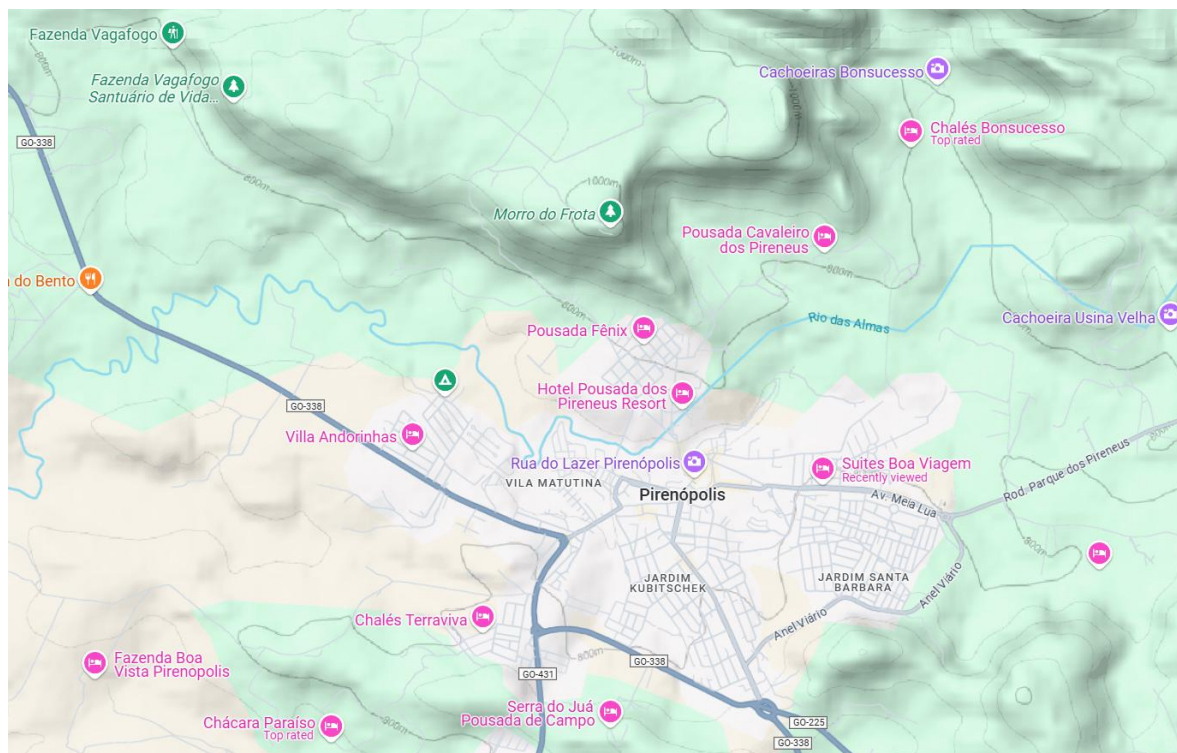
QUEIMADAS e direção dos ventos causam nuvem de fumaça no Triângulo Mineiro e Alto Parnaíba; climatologista explica. **G1**, 9 set. 2024. Triângulo Mineiro e Alto Parnaíba. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mg/triangulo-mineiro/noticia/2024/09/09/queimadas-e-direcao-dos-ventos-causam-nuvem-de-fumaca-no-triangulo-e-alto-paranaiba-climatologista-explica.ghtml>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

FUMAÇA das queimadas provocou 46% de aumento nos atendimentos por náuseas e vômitos em Goiás. **Jornal Opção**, 12 set. 2024. Disponível em: <<https://www.jornalopcao.com.br/meio-ambiente/fumaca-das-queimadas-provocoou-46-de-aumento-nos-atendimentos-por-nauseas-e-vomitos-em-goias-637419/>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

⁹⁹ Rua Luiz Gonzaga Jayme, nº 99, Alto do Bonfim.

das Almas, é fundamental para começar a vislumbrar como a cidade desenvolveu-se e quais rastros de tal desenvolvimento ainda são possíveis de serem identificados.

Figura 6 – Relevo e topografia geral da área urbana da cidade de Pirenópolis



Fonte: Autoral, 2025.

Os principais elementos dos cenários encontram-se dispostos ao sul dos Pireneus, nas margens norte e sul do Rio das Almas. Praticamente todos eles moram próximos de espaços de memória como o Cavalhódromo¹⁰⁰ ou as principais igrejas latinas da área histórica, e são parte do público praticamente assíduo da festividade. Em virtude disso, pude concentrar-me na exploração à pé do cenário, em contato com uma tradição que se faz praticamente tangível, sobretudo nas ruas com forte apelo patrimonial.

Meus quatro entrevistados foram apontados por outros pirenopolinos: a Prof^a Dr^a Tereza Caroline Lôbo¹⁰¹, ela própria indicada pelo remotamente entrevistado Prof. Dr. João Guilherme da Trindade Curado¹⁰², designou-me o fotógrafo Tonianny Vieira, Mascarado, ainda durante meu trajeto até São Carlos; Cristiano da Costa,

¹⁰⁰ Então localizado entre as ruas Sebastião Brandão, Dois, 21 de Abril e a Avenida Benjamin Constant. Ver especificamente sobre o Campo das Cavalhadas no item 2.2.4.

¹⁰¹ Currículo disponível em: <<http://lattes.cnpq.br/3850445522013271>>.

¹⁰² Currículo disponível em: <<http://lattes.cnpq.br/1363363883113612>>.

também entrevistado remotamente, me apontou (dentre uma série de contatos), Dona Marieta de Souza, Mestre Griô de Pirenópolis; João Guilherme ainda me passou o contato de Dona Célia Fátima, sua prima e responsável pelo Museu das Cavalhadas; por fim, aproveitei minha visita até o domicílio de Cristiano para convidar a participação de sua irmã, Vilma da Costa, para contribuir com esta pesquisa. Cada uma das quatro entrevistas presenciais demandou a dedicação de tardes inteiras, sendo subsequente a um breve contato, geralmente conduzido no dia anterior, ou através de redes sociais.

Tinha plena ciência de dois pontos: meu tempo era escasso e meu empenho era, para além da aplicação de pressupostos com a escuta necessária para a tarefa do historiador utilizando a metodologia de história oral, um movimento de certa forma antropológico. Pretendi ao máximo evocar internamente o olhar do observador que busca compreender não somente como a sociedade realiza o intercâmbio entre passado e presente, memória e vivência no dia-a-dia, mas principalmente as distinções que se operam no cotidiano. É assim que, para além de buscar conversar com minhas contadoras e meus contadores, mobilizei forças para compreender o espaço de onde estávamos conversando, qual era a grande arena onde as cosmogonias se enfrentavam continuamente, em ordens que sobrepujassem divisões entre classes, etnias, estamentos, posicionalidades, gêneros, religiosidades, etc.

Ter partido para a procura em ouvir pessoalmente as impressões de indivíduos permitiu, então, um aprofundamento daquilo que já tinha testemunhado nas entrevistas conduzidas remotamente. Em que pese a validade (e, por vezes, fundamentalidade) de trocas de relatos e produção de fontes que compreendem o intercâmbio conduzido utilizando os recursos eletrônicos disponíveis neste crepúsculo de primeiro quartel do século XXI, sobretudo no contexto pandêmico ou diante de impossibilidades financeiras (Santhiago; Magalhães, 2020; Silva, 2022), o mérito da coleta de histórias no local está justamente no contágio do pesquisador pela *atmosfera cultural* de determinada comunidade. Não pretendo, com isso, dizer que uma semana foi o suficiente para me inserir completamente na fileira dos pirenopolinos, nem que as quatro entrevistas conduzidas presencialmente, somadas às três remotas, foram capazes de oferecer panorama único de conjunto que, singularizado, se torna uma perigosa generalização. Na manhã do dia 25 de setembro deixei Pirenópolis com impressões gerais da comunidade que pretendi observar. Mas, mesmo se tivesse passado seis meses ou seis anos realizando o

movimento pendular entre o Alto do Bonfim e o Terminal Rodoviário, do Morro do Frota até os para mim desconhecidos limites meridionais da cidade, conhecendo o sabor das comidas e bebidas típicas do cerrado, me acostumando com o vozerio das enormes araras-canindé (*Ara arauana*) nas frondosas palmeiras diante da Igreja do Bonfim, ainda assim teria somente uma fração da forma como a comunidade se define, de suas ligações com a tradição, de como o passado é linha para a costura da memória e identidade cultural.

É por isso que, ainda que tenha realizado um empreendimento similar ao etnográfico, não o considero como uma imersão na comunidade similar àquelas epopeias dos antropólogos de outrora. Minha interpretação do que conheci de Pirenópolis obedece, então, etapas descritivas e considerações baseadas na comparação, pois também vivo em uma comunidade sujeita a forças muito similares – assim como este estudo também se volta para Pirenópolis observando-a e ao seu auto como simultaneamente únicos e capazes de serem espelhos de tradições e comunidades espalhadas alhures. Nesta ocasião, era a cidade goiana; em outra poderá ser, quem sabe, Mazagão (AP), Prado (BA), Santo Antônio da Patrulha (RS), Poconé (MT), ou tantas outras localidades que possuem como uma de suas essências aquela riqueza que somente nas últimas décadas passou a ser interpretada com a atenção necessária (mas até esta atenção é passível de problematizações).

Falei, então, de certa ordem entre lados, de alguma simetria rompida (e corrigida) pela inserção de elementos externos. Na sequência, abro picada para uma breve digressão sobre as cidades que conheci existindo simultaneamente no mesmo espaço-tempo.

2.1.1 – Cidades dos Pireneus

Esferas concêntricas podem ajudar a definir espacialmente as fronteiras estamentais de uma comunidade. Imagine qualquer cidade idealizada pelo empreendimento colonial ibérico. Na maioria das vezes¹⁰³, a organização parte de uma praça central, próxima de uma Igreja Matriz e, na sequência, edificações de

¹⁰³ Não se trata, contudo, da concepção adotada na América Lusitana, apesar de predominante na América Castelhana. Entretanto, como similaridade entre ambas, há tanto a presença da Igreja e de edificações de administração pública, como de ruas e aglomerados de edificações das elites coloniais. Sobre a construção das cidades coloniais barrocas em Nova Espanha, Caribe e Peru, ver Niell (2019, p. 286-311).

igual importância para a administração municipal. Nas proximidades, algumas ruas adjacentes ou paralelas à praça central, casas de grande porte, pátios grandes, fachadas caprichosas, telhas de barro. Avançando três quadras, casas cada vez mais simples, mas igualmente charmosas, árvores nas calçadas, talvez um ou outro banco para os transeuntes descansarem. São domicílios, mas também podem ser empreendimentos do que hoje chamamos de “setor de serviços”: casas de costura, barbearias, farmácias, etc. Mais algumas quadras e percebemos modificação não somente nos domicílios, mas no próprio calçamento das ruas. Se, ao redor da praça, víamos pedras, aqui as ruas são de chão-batido. As principais, de acesso ao centro, são asfaltadas, permitindo então o fluxo dos habitantes destas localidades afastadas para o centro. Afinal, há certa coesão não somente no atender aos desígnios da principal força motriz identitária (a religiosidade), mas também na necessidade de ter de vender sua mão-de-obra para aqueles que vivem nas cercanias da praça central.

Muito além das cercanias desta cidade imaginada, há outros espaços igualmente importantes. Se imaginamos uma cidade que começou na beira do mar, por exemplo, e cresceu para sertões, alguns destes destinos tornam-se áreas de exploração das riquezas da terra, sejam elas obtidas pela extração, mas também pelo plantio. Estas localidades distantes da praça central igualmente estão costuradas à comunidade, ainda que seus trabalhadores iniciais não tenham habitado nas periferias propriamente ditas. Se colocamos a origem desta cidade na Colonialidade, sabemos precisamente que estes trabalhadores rurais não se tratam de mero campesinato luso-brasílico (liberto). As terras, inclusive, são distribuídas pela administração colonial para alguns potentados da elite; senhores de escravizados que definem posses hercúleas nas proximidades de cursos de água, auxiliando o escoamento da produção. Com o passar do tempo e a eventual abolição da escravidão, as mãos que construíram as riquezas passam a dedicar-se ao cultivo das mesmas terras; seus avós foram forçados ao mais absoluto esquecimento de suas crenças originárias, e eles agora rezam para os mesmos santos que seus pais aprenderam a cultuar; vivem nas cercanias ou sobre as fatiadas herdades de magnatas que perderam suas riquezas para o tempo. Surgem bairros de pretos e pardos, campesinos pobres, mas ainda persistem terras de muitos hectares sob sobrenomes conhecidos desde o regime colonial.

Algumas das casas próximas da praça central são vendidas para novos senhores, inclusive vindos de outras cidades e estados. Os “colaboradores” que

trabalham para as elites no centro adquirem casas na cada vez maior zona periférica. A administração municipal decide cobrir de asfalto as ruas principais. É então que surge um elemento novo também para o aparentemente imutável centro da cidade: certos detalhes passam a chamar a atenção de pessoas vindas de longe, indivíduos que realizam movimento pendular, temporário, mas igualmente impactantes para a comunidade local. Algumas casas na região central passam das mãos da elite aristocrática para a nova elite, que investe no turismo e cria pousadas para estes habitantes temporários. Criam-se novas demandas para trabalhadores que habitam cada vez mais novos bairros construídos na periferia sempre em expansão. Novas matrizes econômicas (digamos, a exploração de algum minério, ou madeira em larga escala) passam a ser exploradas com a mudança de tecnologia, e pessoas se deslocam para a edificação de tal pilar do que é encarado como desenvolvimento necessário para a urbe. Na área da cidade que passa a receber também estes novos habitantes, criam-se comércios voltados tanto para o setor turístico, mas também para a classe operária. Lojas de presente e objetos domésticos, material de construção, lavanderias industriais, farmácias e supermercados. Essas pessoas têm filhos, e apenas uma escola não basta. Surgem instituições de ensino fundamental e médio, ou inclusive escolas de modelo cívico-militar. Aliás, também como parte do contexto corrente, que vê a ascensão de discursos armamentistas e da expansão do neopentecostalismo, surgem novas denominações religiosas na cidade que foi concebida no contexto de supremacia da Igreja Latina, e templos outros são construídos nesta outra cidade – a área colonial, doravante denominada *histórica*, segue aparentemente impermeável a estes elementos alimentados pelo crescimento do município.

O elemento novo, aliás, começa a se imiscuir naquilo que a comunidade interpreta como o cerne de suas tradições. São forâneos (*outsiders*) que vivem nas cidades da cercania (a cidade não se trata, necessariamente, de uma urbe cosmopolita, não há universidades e ela não está situada no centro de uma conurbação continental), mas passam a trabalhar e viver na cidade, começando a sugerir adaptações no modo de vida até então percebido como imutável.

E aqui faço um pequeno aparte sobre a questão dos forâneos e dos estabelecidos (*insiders*). A questão do binômio estabelecidos-forâneos tornou-se cara não somente à antropologia, mas as humanidades como um todo, sobretudo nas décadas finais do século XX em diante, quando, especificamente no Sul Global,

os próprios pesquisadores passaram a realizar um movimento para falar do Sul sendo do Sul, ao invés de dependerem exclusivamente de referenciais do Norte Global (Giwa, 2015). Partindo da questão da posicionalidade, é possível identificarmos diferentes naturezas de membros da mesma comunidade observada, certa trindade, definida pelos termos forâneos, diaspóricos e estabelecidos. Os forâneos são definidos por aqueles indivíduos que nasceram fora da comunidade e se inseriram em um intervalo curto de tempo, o suficiente para serem percebidos como estrangeiros, turistas, *outsiders*. Sua antítese direta são os estabelecidos, “nascidos e criados” na cidade, portadores de memórias formativas ligadas ao ser parte da comunidade. Já os diaspóricos compreendem um grupo possível de ser identificado tanto nas datas da celebração, quanto em memorabilias digitais; são aqueles que, tendo sido previamente estabelecidos, deixaram a cidade mas, em ocasiões como as Cavalhadas, retornam, ocupando, assim, posição ambígua entre as duas categorias anteriores. Contudo, há de se mencionar que a categorização dos contadores meramente como representantes dessas categorias corre em sentido contrário ao que ambiciono nesta pesquisa. As definições de posicionamento são, necessariamente, deliberadas. A condição de estabelecido, forâneo e diaspórico não são naturais, mas construídas. Tais construções são elaboradas continuamente, tratam-se de processos que levam a criação de representações de determinada identidade cultural; estão em constante transformação (Hall, 1990, p. 225). Para o autor, identidade cultural

não é de qualquer maneira uma essência fixa, deixada intacta fora da história e da cultura. Não é algum espírito universal e transcendental dentro de nós no qual a história não deixou marcas fundamentais. Não um de-uma-vez-por-todas. Não possui uma origem fixa para a qual nós podemos fazer um Retorno final e absoluto. É claro, também não é nenhum fantasma. É algo – e não apenas um truque de imaginação. Ela tem suas histórias – e histórias tem seus efeitos reais, materiais e simbólicos. O passado continua a nos falar. Mas ele não se reporta a nós como um “passado” factual, simples, desde que nossa relação com ele, como a relação de um filho com sua mãe, é sempre-já “após a ruptura”. É sempre construída através da memória, fantasia, narrativa e mito. Identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, que são feitas dentro dos discursos da história e cultura. Não uma essência, mas um posicionamento. Desde então, sempre existem políticas de identidade, políticas de posição, que não possuem garantias absolutas em uma não-problemática, transcendental “lei de origem” (Hall, 1990, p. 226, tradução nossa).

As diferenças que separam estabelecidos de forâneos não são as únicas etapas que delimitam a forma como uns e outros se definem e definem o outro. Em última análise, aprofundando o escopo, dentro do conjunto estabelecido existem

outras subdivisões. Ao extremo, chegamos ao indivíduo e especificidades que evitam o emprego de generalizações e apontam para a agência do indivíduo, responsável pela criação de representações da realidade e, principalmente, do outro como diferente de si. Sendo o processo de construção do outro decorrente da linguagem, dentre outros (Hall, 2016), retomo a assertiva de que a cultura não deve ser resumida apenas na interação eu-outro, em um processo que complexifica a análise da criação de representações e de diferenças que escapam o plano do unitário ou das dualidades (Bhabha, 1994, p. 35-36).

Destarte, os mais antigos habitantes de Pirenópolis sentem a transformação – a cidade não é mais como antigamente. A cada movimento dado pelos forâneos, sobretudo no âmbito material (novas edificações ou redesignação do propósito das mais antigas), mas também comportamental (fins de semana com festas agitadas e sons automotivos, baixa observação da fé), os habitantes mais antigos sentem-se como que deslocados em essência daquela cidade que conheceram; sentem a *identidade* da cidade ameaçada pelo novo e, conseqüentemente, percebem a própria identidade em risco. Lamentam os elementos externos em uma espécie de aversão praticamente impotente à mutabilidade de uma comunidade diante do tempo. É aí que surge a ideia – por vezes organicamente, sem necessariamente a ação da academia – da elaboração de mecanismos de defesa da memória e do patrimônio cultural da cidade, percebidos como ameaçados, como espécie de dever individual diante do sempre à espreita esquecimento¹⁰⁴.

Por fim, a projeção da cidade abre uma nova fronteira de influência. Seus habitantes não são, como outrora, meros moradores ou súditos de um monarca distante sentado no trono de um império colonial. São cidadãos, são contribuintes, pagam impostos. São eleitores. Modificações na cidade, quando decididas pela administração municipal, estadual ou federal, possuem reflexo na opinião da comunidade. É então que a tradição passa a ser instrumentalizada não somente como gerador de lucro para uma ampla rede que se expande do empreendimento imobiliário temporário (setor turístico), mas também como potencial captador de votos na economia política municipal ou mesmo estadual.

Poderia estar descrevendo o desenvolvimento de qualquer cidade, especialmente as brasileiras, com o exemplo supracitado. Procurei, contudo,

¹⁰⁴ “Não satisfazer o dever de memória é expor-se ao risco de desaparecimento [...]. O esquecimento pode mesmo estar na origem da perda de si mesmo” (Candau, 2023, p. 125).

demonstrar como modificações econômicas e sociohistóricas tendem a compor a justaposição de cidades que nos deparamos quando alcançamos a cidade de Pirenópolis (assim como o fazem em qualquer outra cidade desenvolvida a partir da Colonialidade). Aliás, considero mais apropriado tratar de Pirenópolis no plural, partindo principalmente das fronteiras não tão invisíveis que se justapõem diante do observador.

Chamarei de *Pirenópolis das Pedras* a cidade das edificações tombadas, das paredes caiadas, das casas valorizadas no centro dito histórico. Além das pedras que marcam o pavimento das principais ruas históricas, existe a *Pirenópolis do Asfalto*, a cidade onde vivem as trabalhadoras e trabalhadores que descem até a cidade histórica para laborar nas pousadas e restaurantes de lugares como a Rua do Lazer, mas que também vivem a experiência pirenopolina para além do onirismo causado pelo turismo: lojistas, cozinheiros, professores, pastores de Igrejas Neopentecostais, ambulantes, adolescentes correndo descalços após a escola; pirenopolinas e pirenopolinos que também vão até o Cavalcadouro para testemunhar a ritualística derrota dos encarnados diante dos cerúleos. Por fim, identifico uma terceira cidade¹⁰⁵, aquela que chamo de *Pirenópolis dos Outros*, que mantém as marcas de antigas fissuras que mantinham operando a ordem colonial. É de difícil vislumbre, mas ainda está lá: além do Rio das Almas, a *Pirenópolis dos Outros* está nos rostos de mulheres e homens negros que carregam a devoção do Divino na superfície e evidências do preconceito de classe e raça de forma tão acessível quanto ainda são os corpos de seus ancestrais abaixo das pedras das calçadas ou enterrados em antigos terrenos da área rural. A *Pirenópolis dos Outros* está também na beira do asfalto ou vagando sobre o pavimento de pedras, sob os pés das pessoas em situação de vulnerabilidade social, observadas de soslaio como se fossem menos humanas. É a cidade que se faz invisível para manter o aspecto unificado, mimetizando a crença que se expressa no auto – e aqui, novamente, não há nada de inédito ou autóctone: todo o continente opera a partir da paradoxal comunhão que mantém as distinções, do ignorar os resultados negativos da

¹⁰⁵ Poderia, ainda, considerar uma quarta versão da mesma cidade dos Pireneus, uma *Pirenópolis dos Livros*, aquela que paira sobre todas as três, restrita aos estudos dos folcloristas, aos levantamentos de geógrafos e antropólogos, às dissertações de historiadores, aos planos de ensino dos professores, aquela que existe em uma dimensão onírica sem, entretanto, considerar-se como tão intangível quanto os mitos e lendas que envolvem e costuram qualquer comunidade.

manutenção da violência colonial apesar da piedade e do apreço que se dá a tradição.

Na cena 1.2.3.1 realizei uma exposição brevíssima de Meia Ponte/Pirenópolis e, principalmente, das Cavalhadas que passaram a ser desenvolvidas por lá. Contudo, cabe neste momento uma exposição mais aprofundada da cidade dos Pireneus.

A ocupação do então arraial de Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte obedece à continuidade da exploração aurífera do Brasil Central, principalmente a partir da expansão do empreendimento colonial após a descoberta de ouro na capitania de Goyaz. De acordo com o Boletim do SPHAN (1988, p. 3-4) do ano que antecedeu o tombamento do Centro Histórico da cidade, o passado meiapontense e pirenopolino pode ser dividido nos seguintes recortes, ou “etapas”, como diria uma das minhas contadoras, e sintetizo no quadro abaixo:

Quadro 2 – Etapas históricas de Pirenópolis, a partir do Boletim do SPHAN

Etapa	Eventos
1721-1731	Nascimento do povoado na margem sul do Rio das Almas a partir do garimpo do ouro de aluvião
1732-1750	Promoção do povoado a Distrito e, posteriormente, Arraial de Meia Ponte; imigração de Portugal e das capitanias de Minas Gerais e São Paulo; consolidação da estrutura básica da cidade
1751-1830	Declínio causado pelo esgotamento aurífero, com depopulação parcial; adoção da agricultura (produção de algodão) e comércio em alternativa à mineração; estilo arquitetônico colonial (em alternativa às casas de pau-a-pique e adobe)
1851-1918	Franca decadência motivada pela diminuição do preço do algodão, ascensão da pecuária; abolição da escravidão; já é referida, como no relatório da <i>Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil</i> ¹⁰⁶ como <i>Pirenópolis</i> (Cruls, 1947); instalação de eletricidade
1935-1970	Estagnação completa da atividade econômica da cidade
1971-1988	Retomada da economia pirenopolina, em consonância ao estabelecimento de Brasília e o crescimento econômico do Centro-Oeste

Fonte: Autoral, 2025.

A história dos quase cem anos de arraialato até a Pirenópolis da VIª República Brasileira (1988-) perpassa, além dos seis momentos citados no boletim

¹⁰⁶ Também chamada de Comissão ou Missão Cruls, tratava-se da expedição conduzida entre 1892 e 1893, peticionada pela Iª República Brasileira (1889-1930). Sob coordenação do astrônomo belga Luiz Cruls, foi motivada pela procura do novo regime em restabelecer uma nova capital, localizada no Brasil Central (Pacheco, De Souza, 2014).

do SPHAN, por aquilo que identifico como dois períodos intermediários (1830-1850 e 1918-1935, respectivamente), e um dos contadores identificou recortes temporais que permitem dois raciocínios: as Cavalhadas não são manifestações intermitentes, ainda que parte do mito construído ao redor da celebração argumente sobre os “séculos” desta etapa da manifestação; a frequência da festividade (o que inclui as festas do Divino Espírito Santo) depende, dentre outros detalhes, dos regimes brasileiros e de seus contextos de escala continental (ver Quadro 3). Essa dependência se deve, possivelmente, tanto por alterações nos recursos financeiros das elites que conduzem a celebração, mas também de questões que alcançam a comunidade como um todo.

Como registra Carlos Rodrigues Brandão, a partir de seu estudo sobre as Cavalhadas de Pirenópolis (1974), a primeira Festa do Divino e as primeiras Cavalhadas ocorreram no terceiro desses momentos (1819 e 1826, respectivamente). A partir da relação que o antropólogo elabora da lista de imperadores e Cavalhadas, é possível traçarmos o seguinte panorama:

Quadro 3 – Relação entre Impérios do Divino, Cavalhadas e outros Dramas

Etapa	Impérios	Cavalhadas	Dramas	Regimes	Contexto Continental
Ciclo do Algodão (1751-1830)	1819 1826	1ª		Colonial (1725-1808) Reino Unido (1815-1822) Iº Império (1822-1831)	Guerra Peninsular (1807-1814) Guerras Cíveis Coloniais (1817-1824) Guerra de Independência (1822-1823) Guerra de Cisplatina (1825-1828)
Primeiro Período Intermediário (1830-1850)	1833 1836 1850	2ª 3ª	1º Batalhão de Carlos Magno	Regência (1831-1840) IIº Império (1840-1889)	Guerras Cíveis Imperiais (1832-1845) <i>Slave Trade Suppression Act</i> (1845) Lei Eusébio de Queirós (1850)
Ciclo Pecuário (1851-1918)	1851 1853 1862 1863 1864 1873 1874 1887 1888 1892 1893	4ª 5ª 6ª 7ª 8ª 9ª 10ª 11ª 12ª 13ª	2º Batalhão de Carlos Magno Poder do Ouro e 1ª Graça de Deus	 Iª República (1889-1930)	Guerra do Prata (1851-1852) Guerra do Uruguai (1864-1865) Guerra do Paraguai (1865-1870) Lei do Ventre Livre (1871) Lei dos Sexagenários (1885) Lei Áurea (1888) Proclamação da República (1889) Guerras Cíveis da Iª República (1891-1897)

	1895 1897 1900 1904 1905 1907 1912 1914 1917	14 ^a 15 ^a 16 ^a 17 ^a 18 ^a 19 ^a 20 ^a	3º Batalhão de Carlos Magno 4º Batalhão de Carlos Magno Lágrimas de Maria e 2ª Graça de Deus		Guerra do Acre (1898-1903)
<i>Segundo Período Intermediário (1918-1935)</i>	1920 1928 1929 1934	21 ^a 22 ^a 23 ^a 24 ^a		IIª República (1930-1937)	Gripe Espanhola (1918-1920) Quebra da Bolsa de Nova York (1929) Golpe de Vargas (1930) Guerra Civil Constitucionalista (1932)
Decadência (1935-1970)	1940 1941 1942 1947 1953 1957	25 ^a 26 ^a 27 ^a 	Demofonte	IIIª República (1937-1945) IVª República (1945-1964)	Golpe do Estado Novo (1937) 2ª Guerra Mundial (1942-1945) Golpe contra Vargas (1945)

	1958 1966 1968 1969			Vª República (1964-1988)	Fundação de Brasília (1960) Golpe Cívico-Militar (1964) AI nº 5 (1968)
Renascimento (1970-1988)	1971 1972 1973			VIª República (1988-)	Redemocratização (1985-1988)

Fonte: Produção autoral, a partir do Boletim do SPHAN (1988) e de Brandão, 1974, p. 63-65.

A análise das etapas da cidade em paralelo com os Impérios as Cavalhadas e o contexto continental me é cara neste empenho investigativo por não somente historicizar os relatos de eventuais hiatos e seus motivos presentes nas histórias de meus contadores, mas também por oferecer o primeiro elemento que me proponho a discutir. Constitui componente crucial do mito que cerca a tradição analisada sua longevidade, mas também a ideia de que a Festa do Divino ocorre de forma ininterrupta. Se levarmos em consideração o levantamento do quadro anterior, percebemos que a repetição, ao menos até o final do registro de Brandão, não ultrapassa três anos. A celebração tem suas origens nos últimos anos do Ciclo do Algodão e nos anos iniciais do Império do Brasil. O primeiro intervalo (1819-1826) pode ser justificado pelo convoluto contexto continental, justamente o ocaso do regime colonial e as guerras que o país emergente mergulhou-se. Tanto o primeiro quanto o segundo período intermediário são aqueles durante os quais a política dos Brasis foi marcada por guerras civis, que possivelmente mobilizaram o coração da província e estado de Goiás.

Como vimos no ato anterior, nem todas as comunidades preservaram suas Cavalhadas após situações análogas – o contexto geral influencia na manutenção da tradição local. O Ciclo Pecuário (1851-1918) é aquele de maior frequência dos Impérios, mas sem alcançar a frequência maior que um triênio. As memórias das minhas contadoras mais longevas (Dona Marieta e Dona Célia) alcançam o período de Decadência de Pirenópolis (1935-1970), quando ela se torna praticamente uma festividade mantida pelos próprios cavaleiros e imperadores da ocasião, e ocorre a mudança de sua realização do Largo da Matriz para o Campo das Cavalhadas, no final dos anos 1950. É também nesse período que se verifica a fundação de Brasília (1960), o golpe de 1964 e o gradual deslocamento da expansão do desenvolvimento agrícola sobre o Cerrado. Na etapa que nomeei como Renascimento (1970-1988), a tradição é registrada por Brandão e Pereira, passa a ser foco de interesse do Estado (através da GOIASTUR) e também de mecanismos federais (SPHAN e, posteriormente, IPHAN). Limito o quadro à 1988, mas poderia avançar para a etapa contemporânea, que incluiria a inscrição das Cavalhadas e da Festa do Divino como Patrimônio Histórico pelo IPHAN, a consolidação do *Circuito Cavalhadas*, a construção (e bloqueio) do Cavalcódromo, e o hiato pandêmico. Em ambos os casos, até 2020, contadoras e contadores me narraram que a tradição não teve hiato algum desde, pelo menos, 1973.

Se a Festa do Divino possuiu tal periodicidade, a mesma lógica não somente pode ser aplicada, como intensificada no caso das Cavalhadas. Somente no terceiro quartel do século XX é que haverá certa intermitência da celebração, e a causa para isso pode ser verificada também na contribuição do contador João Guilherme.

João Guilherme Curado: É, o que a gente tem de informação, inclusive documental, é que a primeira Cavalhada aqui ela aconteceu – a Festa do Divino, não, a Festa do Divino é anterior – mas a Cavalhada, a primeira dela teria acontecido em Pentecostes de 1826... Por ocasião em que o Imperador do Divino foi um padre, né? O Padre Manoel Amâncio da Luz. E aí, nesse momento, teria se inserido a Cavalhada. Agora, a Cavalhada não era recorrente como é hoje, né? Ela tinha alguns períodos que ela não acontecia. E que períodos eram esses? Períodos em que eles não conseguiam reunir vinte e quatro cavaleiros. São doze do lado cristão e doze do lado mouro. Então, tinha épocas em que isso não era possível. Mas já tem um tempo, desde a década de 1970¹⁰⁷, é... o estado de Goiás tem... teve uma agência, né? É... Voltada *pras... pras festas, pra divulgação*, que era a GOIASTUR. E aí a GOIASTUR tinha dinheiro público estadual... é... *pra manter*, né? Essas festas acontecendo, inclusive *pra divulgar o turismo*. Então, desde a década de [19]70, a Cavalhada, em Pirenópolis, ela é recorrente. Todos os anos ela tem, exceto agora nesses anos, né? Nesses dois anos de pandemia.

Tal fala acaba me chamando a atenção, principalmente por ser a primeira a demonstrar a agência do Estado diretamente na manutenção da tradição, o que me leva ao questionamento sobre o papel da GOIASTUR na frequência da tradição antes dos anos 1970. João Guilherme elucida-me, já naquele momento, da existência de intervalos e, principalmente, do crescimento do papel do Estado no fomento das Cavalhadas não somente em Pirenópolis, mas em outras áreas de Goiás.

Gregory Oliveira: Antes... antes da GOIASTUR, ela não era recorrente?

João Guilherme Curado: Não, ela tinha períodos...

Gregory Oliveira: Ah...

João Guilherme Curado: Períodos em que ela... períodos, assim, de dois anos, cinco anos, de intervalo que ela não aconteceu.

Gregory Oliveira: Aham. Nossa, é interessante isso, porque tem a questão do pessoal falar que ela tem duzentos anos... a informação, às vezes, que chega *pra cá*, né? Mais ao Sul do Goiás, vamos dizer assim, de que... é como se fosse intermitente. Como se ela ocorresse há quase duzentos anos...

João Guilherme Curado: Não, ela ocorre, né? A primeira aconteceu há duzentos anos, né?

Gregory Oliveira: Aham.

João Guilherme Curado: Mas ela não é recorrente. Por exemplo, nós tivemos agora... é... a gente tem um outro programa aqui em Goiás que [se] chama *Circuito Cavalhadas*, não sei se você já ouviu falar. O *Circuito Cavalhadas* é... pegou todas essas cidades que tinham Cavalhadas, né? As

¹⁰⁷ Coincidentemente, a época em que Carlos Brandão e Niomar Pereira estiveram na cidade para testemunhar as Cavalhadas de 1973.

que mantiveram eles continuam incentivando, e as que tinham e que *parou*, eles voltam a incentivar. A cidade de Goiás, por exemplo, né? Que era a antiga capital, teve Cavalhada ali até por volta de 1930...

Gregory Oliveira: Aham.

João Guilherme Curado: ... então, mais ou menos por aí... pararam a Cavalhada e, ano passado, voltou a ter Cavalhada de novo, e esse ano [2023], novamente, em outubro, né? Então há uma... uma tentativa de um resgate, de manutenção, por parte do poder público. Mas eu não sei até onde isso seria, né? Uma manifestação da cultura popular. Será que a população dessas cidades – eu não tenho essa informação...

A existência de um mecanismo de manutenção da celebração teria sido uma das responsáveis pela frequência da festividade. A intermitência da Festa do Divino passa, então, a se consolidar na mentalidade da comunidade como espécie de fato longo, em uma lógica que se expandiria para as Cavalhadas, não fosse pela experiência dos contadores, que viveram outros hiatos da celebração, para além daquele que é o ponto central desta pesquisa.

A agência do Estado seria uma das primeiras modificações da celebração na etapa posterior ao levantamento de Brandão. Em algum ponto não especificado da história recente, o poder público sensibilizou-se no que diz respeito ao fomento de mecanismos de proteção de tradições como as Cavalhadas. É assim que surgem mecanismos como o *Circuito Cavalhadas* e frentes de atuação como a GOIASTUR, criada em 1972, citada por três contadores. A atuação de tal agência sobre a Festa do Divino e as Cavalhadas de Pirenópolis merece atenção especial, principalmente através de uma figura em específico, o senhor Possidônio Guilherme Rabelo. Apelidado “Doninho”, foi personagem central na reinvenção das Cavalhadas, conforme registrado por Mônica Martins da Silva (2000). As Cavalhadas fotografadas por Brandão, que ainda possuíam cavaleiros com roupas militares ou romanas, são consideravelmente distintas das atuais, e tais modificações podem encontrar como origem o voluntarismo do então assessor jurídico da GOIASTUR. O ano das modificações foi 1974. O relato de Possidônio, em entrevista coletada por Mônica Martins da Silva em 27 de maio de 1998, é fundamental para compreender o impacto de um indivíduo e uma das agências ligadas ao patrimônio cultural sobre suas transformações:

Eu participei da primeira cavalhada em 1973. E levando-se em consideração a história, eu via que aqui em Pirenópolis as cavalhadas eles usavam as vestimentas que não tinham nada a ver com a tradição ou com a história universal, porque os cristãos representavam as cruzadas, isso aí vem de Carlos Magno e os doze pares de França, e que as vestimentas deles tinham muito a ver, ou eram cópia fiel de soldados! Era colete e chapéu, boné, quepe de exército, resolvi mudar, depois de ampla discussão democrática, entre todos os cavaleiros...

Na sequência, ainda na mesma entrevista, Possidônio justifica que as modificações foram necessárias, no seu ponto de vista, para preservar as Cavalhadas de Pirenópolis de seu fim:

A cavalhada, ela esteve por acabar! E precisava que isso aí se aviventasse. Precisava que agente [sic] trouxesse uma nova conscientização, depois de dicutido aí eu mostrei o livro pra cada uma das pessoas...E a cavalhada é muito mesclada (são pessoas de níveis diferentes, não é?) Então, foi preciso que nós discutiremos muito isso para chegar a esta conclusão de que maneira, nós fizéssemos a cavalhada mudar no seu vestuário e maneira de correr a cavalhada. **Não mudamos a essência da cavalhada** (as carreiras, as evoluções, as embaixadas) mudamos o visual porque nós não tínhamos nada a ver (um fardamento de milícia, de polícia.). [...] ele [o governador Irapuã da Costa Júnior, por meio da GOIASTUR] deu tudo o que nós precisávamos: deu espora, arreio, bota, cabeçada, rédea, e inclusive as roupas e o pagamento das costureiras para a confecção.... Pelo governo do Estado de Goiás através da Goiastur (Silva, 2000, p. 186-187, grifos nossos).

O fomento da tradição pelo Estado, que ocupava inicialmente uma posição de espécie de patrocinador, passou a representar para os contadores uma espécie de intervenção, que culminou, no século XXI, com a construção (e eventual embargo) do *Cavalcódromo*, em substituição ao tradicional Campo das Cavalhadas¹⁰⁸. Outra forma considerável de “infiltração” de agentes externos na tradição, o suficiente para modificá-la e ameaçar sua “essência”, é a dos forâneos, descritos geralmente como turistas ou “gente de fora” pelos contadores.

Mas seria errôneo imaginar que o processo de infiltração do capital na tradição é algo de certa forma recente¹⁰⁹, assim como a presença de certa aliança entre turismo e poder público poderia ser um fenômeno distópico, mas ainda assim localizado no futuro.

Tanto folcloristas quanto as agências ligadas ao patrimônio cultural, passando por indivíduos que até hoje operam como guardiões da tradição, há o empenho em mantê-la ao máximo a salvo de influências dissonantes ou do esquecimento (que realmente se abateu sobre muitas daquelas festividades populares herdadas do período colonial). De fato, o contato no local com a comunidade e, principalmente, seus não-ditos (aspectos da cultura material, hábitos que se traduzem na manutenção ou erosão de fronteiras estamentais e etc.), levaram a certo “choque” e senso de urgência. Urgência em tentar traduzir para o texto as impressões que tive

¹⁰⁸ Retomarei tal discussão no tópico 2.2.3.

¹⁰⁹ Silva (2000), por exemplo, cita formas mais antigas de intervenção, como aquelas promovidas pela Igreja Latina, durante a romanização.

ao me deparar, dentre outros detalhes, com a expressa associação entre a tradição e o governo do Estado, como evidenciado nos três tapumes dispostos na entrada do Cavalcódromo (Figura 7), que mesclam elementos das Cavalhadas com frases de cunho político, como no caso do tapume noroeste, que possuía um Mascarado com cara de boi, voltado para o público, no lado direito do tapume. No lado esquerdo, há, em um dos planos, duas frases, dispostas como a manter certa hierarquia: “As riquezas de Goiás não têm preço./ Mas têm investimento do Estado”.

Figura 7 – Tapume noroeste da entrada do Cavalcódromo



Fonte: Autoral, 2024¹¹⁰.

O empenho do Estado em demonstrar a existência de investimento financeiro na preservação das Cavalhadas em Pirenópolis acabou servindo de reforço em meu esforço investigativo. Estava inicialmente temeroso pela percepção de certa exaustão da tradição (tendo em vista o fim de outras Cavalhadas ao redor dos *Brasis*), considerando não somente a emergência do neopentecostalismo e o subsequente (hipotético) abandono de uma tradição que é, antes de tudo, uma festividade dos fiéis da Igreja Latina. Doravante, havia também o receio de que as Cavalhadas em Pirenópolis haviam se transformado em mais uma arena mercante – compreendendo-se tanto a influência direta do capital, via turismo, mas também indireta, através de políticas neoliberais empregadas pelos governos de direita e

¹¹⁰ Os contadores me relataram que o lugar está em reforma desde o hiato pandêmico, e a pintura levemente desbotada, dotada das cores azul, branco e verde (o Mascarado é branco e preto, mas a cor branca tonificou-se, com o tempo, de azul) dos três tapumes com propagandas governamentais demonstram que ele não havia sido colocado há pouco tempo.

extrema-direita capitaneados pelas elites regionais, como no caso dos governos de Ronaldo Caiado (2019-).

D'Abadia e Curado (2016) realizaram observações sensíveis no que tange a Festa do Divino Espírito Santo e, dentre outros pontos, o impacto de elementos outros na manutenção da celebração. A percepção, por parte da administração pública, de que turismo e patrimônio cultural estariam de certa forma interdependentes traça suas origens aos anos 1990, com o tombamento do centro histórico pelo IPHAN em fins de 1989 (D'Abadia; Curado, 2016, p. 7). A ascensão da VIª República ocorreu em paralelo à novas percepções da herdade material e imaterial do passado que, de certa forma, alcançam o presente e são compreendidas como dependentes de salvaguarda para o futuro. Há, contudo, o surgimento de empreendimentos que se valem deste aspecto para seu crescimento, principalmente objetivando o público cada vez mais crescente que se desloca de locais gradualmente mais distantes para visitar a histórica Pirenópolis.

As Cavalhadas não se encontram impermeáveis. Melhor dizendo, toda transformação nas etapas associadas à Festa do Divino Espírito Santo, toda força a imprimir sobre esta celebração suas exigências tende a modelar a tradição. Com exceção (possivelmente) da narrativa das Cavalhadas, as transformações verificam-se em poucos detalhes, sobretudo no campo do tangível – indumentárias, personagens, etc. Há uma espécie de manutenção, que compõe inclusive parte fundamentalmente mítica dos relatos dos contadores, na essência da tradição. Apesar dos hiatos, apesar da inobservância de alguns ritos, apesar das mudanças de local, há a percepção de que a) a tradição é a mesma há um período recuado do tempo e b) justamente por esta longevidade, a tradição (em específico, a Festa do Divino) é interpretada como impossível de ser extinta. Para observar isso, inquiri a todos os contadores a mesma questão: seria possível uma Pirenópolis sem Cavalhadas? As respostas via de regra eram maiores ou menores negativas diante dessa possibilidade, como no caso da contribuição de Tonianny:

Tonianny Vieira: É, a pandemia mostrou isso pra gente, né? E não foi respeitado. Assim, era pra não ter, mas teve. Então eu até fiz o... fiz os registros, né? Depois se tornou a exposição *A Fé que Move o Enredo*, que é justamente isso. *A Fé que Move o Enredo*, ela traz os registros dos anos de 2020, 2021, que é a Festa do Divino, mesmo que... é... sob restrições ela aconteceu. [Ela] não deixou de acontecer. Então pro... pro pirenopolino, ele não vê a cogitação da festa não acontecer.

Gregory Oliveira: Tu também não enxerga essa possibilidade?

Tonianny Vieira: Não, não enxergo de forma alguma. Inclusive a gente canta, é... durante as celebrações da... das farofadas né? “Essa festa não se acaba/ essa festa não tem fim/ mas se essa festa se acabar/ Ai meu Deus/ ai meu Deus/ o que será de mim?” [risos]

O excerto acima demonstra tanto a percepção de que a festividade teria sua sobrevivência garantida tanto na adesão popular mas, principalmente, na transmissão do apreço da festividade às gerações mais recentes, como no caso da *Cavalhadinha Mirim*.¹¹¹

As modificações que não alterariam, como disse o senhor Possidônio, a essência da tradição, são percebidas de forma distinta pelos contadores, e irei me deter em alguns aspectos adiante. O foco, nesta parte, está no fato de que tanto é possível esboçar, a partir de observações nas justapostas cidades observadas, ao menos três eixos de influências que se abatem sobre a tradição: a) setor turístico e turistas em geral; b) políticas patrimoniais locais e forâneas; c) comunidade pirenopolina em geral.

A influência do setor turístico é interpretada de forma complexa pelos contadores, mas se faz sentir em boa parte da cidade. Em diversos momentos, o observador poderia se perguntar se o que mantém a tradição não é a fé do pirenopolino em seus mitos, a adesão e manutenção em tal identidade por si só, mas a *performance* de adesão, a simulação de culto à tradição, objetivando chamar atenção daquilo que John Urry chama de *olhar do turista*. O autor realiza uma reflexão importante sobre o turismo e as estratégias mercadológicas ligadas a sua atração. Um desses casos é o do que considera como “indústria patrimonial”, ou seja, a procura tanto pelo público em visitar locais ditos históricos quanto de determinadas localidades em emular tal “historicidade”, um reflexo do contexto pós-moderno (Urry, 2002, p. 94-123). Infiro ser possível que tais etapas ocorram simultaneamente, e torna-se impossível que o observador – ou o pesquisador, como no meu caso – consiga distinguir as fronteiras entre tais dimensões.

Se considerarmos que não há organicidade na invenção de uma tradição, e deslocarmos a construção da tradição também para o aspecto material, percebemos que os referenciais às etapas da Festa do Divino e, em específico, às Cavalhadas, que estão espalhados pela cidade também foram colocados deliberadamente para atender à certa demanda de turistas que procuram Pirenópolis, como a outras

¹¹¹ Outra menção às *Cavalhadinhas* ocorrerá no item 2.1.2.

idades como Ouro Preto (MG), Olinda (PE) ou Paraty (RJ), pela preservação de seu patrimônio cultural.

Um detalhe sobre a construção da *Pirenópolis das Pedras* está na presença quase constante do Mascarado, sobretudo do tipo com cara de boi, que muitas vezes parece se sobrepor não somente aos Cavaleiros, mas ao próprio Divino. Ouvi a versão de que as estátuas vistas nas calçadas (Figura 8), seja na frente de empreendimentos ou em praças, algumas mesmo na *Pirenópolis do Asfalto*, se multiplicaram supostamente após uma empresária (forânea) colocar na frente de seu estabelecimento o primeiro desses Curucucus, como também são conhecidos (Geraldes, 2015). Este é um dos exemplos máximos da associação entre turismo, capital, tradição, *performance* de adesão e culto à tradição, e outras ideias apresentadas anteriormente.

Figura 8 – Um dos vários Mascarados na calçada da *Pirenópolis das Pedras*



Fonte: Autoral, 2024.¹¹²

¹¹² O Mascarado fotografado por mim na calçada da Rua Direita, n. 64. Está sentado em um banco de madeira característico de praças, com a perna esquerda cruzada sobre a perna direita, o braço esquerdo repousado sobre o banco, enquanto o direito faz um sinal de positivo. A roupa vermelha com pequenas bolas amarelas contrasta com a parede caiada do empreendimento (uma pousada) e a máscara, amarela com detalhes em preto, mesma cor utilizada nas botas e luvas da figura *minotauresca*.

É, contudo, ao adentrar os domicílios da ampla maioria dos contadores, como na casa de Cristiano (Figura 9), que me deparo com espécie de antítese a ideia de que a comunidade pirenopolina estaria mantendo as tradições objetivando capturar a atenção dos forâneos, dentro daquela suspeita de que o apreço à tradição seria pura e simplesmente motivado a partir da demanda do turismo ligado ao patrimônio cultural. Excetuando-se o Museu das Cavalhadas – por si só espécie de relicário da celebração e, portanto, é preenchido por referências à celebração –, deparei-me com máscaras específicas, localizadas nas paredes das peças principais.

Figura 9 – Parede norte do domicílio de Cristiano da Costa



Fonte: Autoral, 2024.

De certa forma, a presença do Mascarado sintetiza uma espécie de justaposição de identidades que define o processo de construção das Cavalhadas e da Festa do Divino na comunidade. Chamo de justaposição em virtude de não existirem necessariamente fronteiras rígidas entre identidades, aquilo que Stuart Hall chamou de “identidade-mestra” (Hall, 2006), mas há uma complementaridade que obedece, em maiores ou menores escalas, certa hierarquia. Ainda que o Mascarado de calçada possa ter sido idealizado para atender ao olhar do turista, o mesmo não pode ser dito nem sobre a multiplicidade de Mascarados pela cidade, e muito menos por sua presença no interior das casas. Dentro das casas, como no exemplo acima (Figura 9), a Máscara ricamente ornamentada está posicionada ao lado de diversos itens decorativos, que incluem referências ao Cristianismo (em específico, à fé na Igreja Latina) ou à artesanias regionais. Um quadro antigo, com as imagens de Nossa

Senhora do Rosário e Nossa Senhora de Fátima sobrepostas, encontra-se ao lado de três pinturas caprichosas, uma delas representando o embarque de animais na Arca de Noé (que incluem exemplares da fauna típica do Cerrado), uma cruz de material metálico e uma máscara próxima da margem superior esquerda da parede. Em que pese o esmero da própria máscara, ressalto que a Dona Vilma da Costa, uma das contadoras, é uma das artesãs responsáveis pela produção das rosas que ornamentam os chifres deste tipo de máscara, feitas de material metálico, encomendadas pela maioria dos brincantes da comunidade pirenopolina. Assim, esta máscara em específico (se desconsiderarmos os relatos dos irmãos da Costa) ganha atributos também de item em “mostruário”, para além da estimação pela tradição.

A influência do setor turístico é sentida em outros detalhes tangíveis, como no caso da toponímia urbana da *Pirenópolis das Pedras* e, em menor escala, da *Pirenópolis do Asfalto*. Há, por exemplo, uma alameda com o nome de *Vila dos Mouros*, entre as ruas Beira-Rio e Nossa Senhora do Rosário, onde pululam as cores branco e vermelho (as cores das hostes dos inimigos dos cristãos, que usam o azul e o branco), em estabelecimentos exclusivamente comerciais. Alusões à monarquia, aos Cavaleiros e às Cavalhadas fazem parte dos nomes de pousadas, lavanderias e outros empreendimentos que também se voltam aos turistas. A presença de outras referências históricas nos logradouros da cidade não é, entretanto, algo de certa forma incomum. Assim como a formação rochosa mais próxima da cidade faz menção ao escravista Antônio Rodrigues Frota¹¹³, os próprios Pireneus de Goiás evocam locais e contextos outros para compreender o presente e a realidade circundante.

Inclusive, há de ser acionada novamente a terceira divisão, que poderíamos chamar de *Pirenópolis dos Outros*. Mesmo na área tombada, há uma distinção que preexiste a concepção das cidades distinguidas pelo patrimônio. Essa distinção se torna gris em momentos específicos do ano, mas sobretudo durante a Festa do Divino. Aqui há uma singular situação: durante a festa, ignorando-se a manutenção

¹¹³ Notório potentado do século XVIII, o sargento-mor natural de São Miguel de Alfenas, é personagem de mitos relacionados, principalmente, à sua fortuna, mas também à quantidade considerável de escravizados, bem como ao destino de sua família após sua morte. A Igreja de Nossa Senhora do Carmo, assim como toda a margem setentrional do Rio das Almas, foram parte de seu farto patrimônio (Loiola, 2007). Já na ocasião da visita de Saint-Hilaire à Meia Ponte (1937, p. 59-60), a propriedade de Antônio Frota, bem como seu lendário “Castelo” (De Moura, 2021, p. 32), estava em ruínas e as filhas do escravista, ainda vivas, se encontravam na condição de miséria que passou a fazer parte da memória popular pirenopolina (Lima, 2010, p. 12-14).

das diferenças que existem entre aqueles que podem ocupar os camarotes e os que permanecem nas arquibancadas, um tangível marcador de classe¹¹⁴, a comunidade é única – todos são pirenopolinos, fiéis no Divino e em sua tradição –; durante a festa, vemos os estamentos que resistem ao devir – os negros que compõem a Congada vêm de outra localidade, os Mascarados são inclusive representações de indígenas, as mulheres podem ser Pastorinhas – mas não há espaço para Cavaleiras – Carlos Magno ressurreto vêm demonstrar, com a benção de Deus (via seu emissário, o padre de ocasião) que “*A lei do vencedor*” é “*firme e valiosa*”¹¹⁵. Essa *Pirenópolis dos Outros* coexiste sem fronteiras com aquelas que possuem distinções claras. Como “Novos Mouros” integrados em parte à sociedade, eles se afiguraram para minha observação não somente nas áreas tombadas (sobretudo na margem norte do Rio das Almas), mas também nas outras cidades, seja como a mão-de-obra das Pousadas e toda sorte de empreendimento do chamado “setor de serviços”, mas também entre aqueles invisibilizados por esta nova etapa da violência da colonialidade, na forma de pessoas em situação de vulnerabilidade social. Como estes, a *Pirenópolis dos Outros* também exige um olhar acurado, o que nem sempre é verificado quando se objetiva construir uma sociedade unificada, em um empenho identitário que necessita de uma constante reafirmação para manter a coesão da comunidade.

Como elementos em comum entre as diferentes cidades dos Pireneus está a presença da religiosidade colonial como tentativa de unificação da comunidade pirenopolina. Como visto no ato anterior, Pirenópolis iniciou sua trajetória a partir da expansão da mineração na recentemente assimilada capitania de Minas dos Goyazes, em 1727. O arraial de Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte é, basicamente, um assentamento elaborado ao redor do Rio das Almas, de onde o garimpo de ouro de aluvião tornou-se atividade econômica principal, até os anos 1750 (SPHAN, 1988). No século XVIII, as duas margens do rio são territórios

¹¹⁴A permanência das distinções são bastante nítidas para Brandão, ao comparar as relações entre cavaleiros-escudeiros e a disposição do público na arena: “Se quisermos observar um detalhe apenas para ilustrar a tentativa de interpretação feita aqui dos usos do ritual para o re-conhecimento da ordem da sociedade, é interessante fixar a atenção sobre as relações **alto-baixo**. Todo o cenário das cavalcadas é dominado por esta relação. As famílias de mais posses fizeram os seus palanques no alto e assim se colocaram a uma altura aproximada à dos cavaleiros que estão no alto de seus cavalos. Nas arquibancadas sob os palanques ficam as pessoas “mais do povo”, assim como outras delas ficam de pé no chão e junto à corda que separa a assistência dos cavaleiros. Também assim estão os escudeiros durante todo o tempo” (Brandão, p. 1974, p.155, grifos do autor).

¹¹⁵ Frase dita pelo Rei Cristão na etapa de troca de embaixadas, de acordo com o registro de Carlos Rodrigues Brandão (Brandão, 1974, p. 89).

distintos, o que eventualmente definiria espaços de maior e menor urbanização da futura Pirenópolis (ver Figura 6). Na margem sul, desenvolve-se o arraial de forma mais profícua, com população gradualmente crescente, nas mãos de potentados como Manuel Rodrigues Tomar¹¹⁶, e também sob tutela eclesiástica, o que levará em breve a elaboração de quatro das cinco principais igrejas meiapontenses (ver Figura 10)¹¹⁷: I) Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Matriz); II) Igreja de Nosso Senhor do Bonfim; III) Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (destruída); e V) a Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte dos Pardos ou Igreja do Alto da Lapa (nunca concluída e, eventualmente, destruída). Na margem norte, estendendo-se até as cadeias de montanhas mais próximas, situavam-se as terras de um único dono, Luciano Nunes Teixeira e, posteriormente, seu genro, Antônio Rodrigues Frota, responsável pela construção da Igreja de Nossa Senhora do Carmo (IV), em cujo interior repousam fragmentos das Igrejas dos Pretos e Pardos.

A própria questão da preservação de algumas igrejas e descaso de outras é ponto que revela a problemática relação envolvendo os estamentos não somente da comunidade pirenopolina, mas de praticamente todas as comunidades gestadas pela Colonialidade no "continente-Brasil". A Igreja dos Pretos, por exemplo, foi destruída nos anos 1940 e jamais foi reconstruída, e em seu lugar foi construído um coreto. Já a Igreja dos Pardos sequer foi concluída. Aliás, ambas teriam caído completamente no esquecimento, se parte de seu patrimônio não tivesse sido transferido para as igrejas do Carmo e Matriz.

¹¹⁶ À quem Luís Palacín refere, equivocadamente, como Manuel Rodrigues *Tomás* (1994, p. 27).

¹¹⁷ Imagem produzida a partir da captura de tela da plataforma *Google Maps*. Em roxo, Igrejas ativas ou ainda em pé. Em laranja, Igrejas arrasadas.

Figura 10 – Cinco Igrejas de Pirenópolis



Fonte: Autoral, 2025.

A seleção de quais edificações mereceriam a preservação e quais acabaram sendo esquecidas se trata de importante evidência da complexidade que envolve a relação entre os pirenopolinos e suas memórias. Esse movimento de esquecimento seletivo pode ser identificado na questão das cinco igrejas, mas também se trata de movimento que ajuda a consolidar os mitos ligados à identidade cultural pirenopolina, a partir de, por exemplo, impressões relacionadas à longevidade das Cavalhadas ou da adesão dos pirenopolinos à fé no Divino Espírito Santo.

Em minha “expedição” à Pirenópolis, me deparei com tal cenário complexo. As versões que chegaram à mim através dos relatos dos pirenopolinos, tendo por eixo principal a inquirição por suas lembranças das Cavalhadas, perpassou, então, por uma série de divergências e convergências, dependentes, dentre outros detalhes, daquilo que considero como as posicionalidades dos contadores em relação à tradição. Saber de sua importância para indivíduos de profissões distintas perpassa o ímpeto em procurar traçar um paralelo entre visões catastróficas ou indiferentes da celebração diante de cenários que se tornaram tangíveis a partir do hiato pandêmico. Faço esse preâmbulo com o objetivo de expor, a seguir, a apoteose deste ato. Tendo descrito de forma ampla meu empreendimento na cidade dos Pireneus, passarei a discorrer sobre as personagens deste relato, minhas contadoras e meus contadores.

2.1.2 – Contadoras e Contadores

Em meados de 2021, tendo encerrado minha monografia (Oliveira, 2021) sobre as Cavalhadas de Pirenópolis a partir dos estudos de Carlos Rodrigues Brandão (1974), iniciei a longa etapa investigativa para compreender de que forma a tradição havia se modificado. Era imprescindível, então, a procura por relatos da comunidade, ao que me vali, inicialmente, das entrevistas remotas como horizonte metodológico. O método de pesquisa seria bastante simples: faria uma triagem de voluntários em redes sociais, marcaríamos uma entrevista a partir de um roteiro definido, com certa flexibilidade atendendo às necessidades do contatado. De natureza remota, a conversa seria gravada, após termo de cessão devidamente preenchido e vocalizado no princípio da conversa. Com o fim da entrevista, restaria ao pesquisador a transcrição do arquivo de vídeo em um documento de texto, tarefa que prescindiu de tempo considerável para transformar cada palavra ouvida em linhas de texto em editor. As transcrições, bem como gravações, seriam, então, armazenadas em uma pasta utilizando serviços de nuvem, criando uma espécie de acervo que permitiria a comparação e consulta para produção de empenhos investigativos como esta dissertação.

As redes sociais foram importantes ao longo de toda a pesquisa, mas principalmente neste primeiro momento, das entrevistas remotas. Foi então que, para cumprir com uma atividade da disciplina de Laboratório de História Oral, ainda no último semestre do curso de bacharelado em História (2017-2022), me deparei com minha primeira personagem, o contador Carlos Eduardo Naves Dias, então administrador da página do *Instagram Conexão Pirenópolis* (@conexaopiri). Nesta primeira entrevista, com pouco mais de trinta questões, obtive o primeiro vislumbre da maneira como a comunidade pirenopolina lidou com o hiato pandêmico. Contudo, a contribuição deste primeiro contador apontou-me para a necessidade de procurar também por novos olhares, o que faria posteriormente. Carlos Naves contava, na ocasião de nossa entrevista, conduzida em 18 de maio de 2022, com 42 anos, tendo passado apenas os últimos quatro anos em Pirenópolis. Natural de Goianésia, trabalhava com questões ligadas ao setor turístico da cidade, principalmente nas áreas de *marketing*. Nesse sentido, suas respostas contribuíram para realizar o primeiro esboço dos pontos de vista, comportamentos e especificidades da

comunidade em relação à sua tradição. Foi também nesta primeira conversa que identifiquei certa situação contraditória. Não somente Carlos Naves me informou que a comunidade reagiu com profunda aversão à suspensão das atividades, mas também foi a partir dele que pude começar a refletir sobre qual o impacto do eventual fim da tradição para a comunidade.

Gregory Oliveira: Muito bem, muito bem. E aí nossa última questão, né? Até tu meio que já comentou um pouco, né? Mas só pra gente ter assim... Eu te pergunto se é possível a gente imaginar uma Pirenópolis sem as Cavalhadas, né? E qual é o papel dela que tu vê assim na identidade da comunidade da cidade, né?

Carlos Naves: Então, hoje... Pirenópolis é uma cidade que ela vivia somente das pedreiras, né? Era um... algo muito específico, e essas festas que tinham... tradicionais... elas eram muito pequenas. Hoje, o que define mesmo, o que mostra o destino turístico hoje é um turismo de ecoturismo, porque nós temos hoje a melhor (*inaudível*) turística no Brasil eu falo que é Pirenópolis. Ela está próxima a um aeroporto que qualquer lugar que cê sai do Brasil hoje é o destino mais barato, que é Brasília. Ela está localizada entre duas cidades, duas capitais, uma estadual e uma federal, há cento e poucos quilômetros de cada uma. Nós temos gastronomia, nós temos hotelaria, nós temos o ecoturismo, nós temos *cachoeira*. Então, assim, nós temos um produto turístico muito grande, sem contar que temos também arquitetura, história e cultura, né? Então, Pirenópolis hoje, ele é um conjunto muito completo. Então isso aí eu falo que o que dá visibilidade hoje mesmo no município é esse turismo. Aqui você pode viver uma experiência turística aqui dentro que você não imagina em outro local do Brasil.

A questão do ecoturismo é fundamental na Pirenópolis atual, mas é interessante, neste trecho do relato, a aparente descrição de que a cidade sem sua tradição manteria seu repertório *turístico*, haja vista sua localização e a existência de um patrimônio ambiental arrojado.

Ao meu ver, era tangível que a cidade havia se transformado sensivelmente nas cinco décadas que separavam a pesquisa de Carlos Brandão e a conversa que tive com Carlos Naves, mas o que, exatamente, haveria se modificado entre a Pirenópolis de 1974 e aquela descrita pelo primeiro contador? Tendo em vista a presença capital do Mascarado, por exemplo, percebia certo crescimento de personagens autóctones e me era cada vez mais presente a sensação de que aquela tradição imaginada por diversas mentes, cuja suspensão era percebida pela comunidade como uma espécie de tragédia, precisava ser novamente investigada. Mas, apesar dos diversos estudos feitos naquele intervalo de tempo, como disse nas páginas anteriores, meu empenho era o de procurar em relatos daqueles que estavam de certa forma distantes do centro da tradição, o que resultou nos níveis de proximidade que discorro mais adiante (ver Diagrama 1).

Somente em agosto de 2023 consegui realizar minha segunda entrevista¹¹⁸. A partir da indicação de Carlos Naves, obtive o contato de Cristiano da Costa. Desta vez, estive em contato com um natural de Pirenópolis, ainda que se tratasse também de uma entrevista remota. Se, na primeira conversa, logrei bons resultados com a plataforma *JitsiMeet*¹¹⁹ (com exceção do momento em que tive de pedir escusas ao contador por manter minha câmera desligada, a fim de que a conexão não sofresse interrupções), repetir sua utilização se provou algo um tanto desastroso. Optei, então, por utilizarmos a plataforma *Zoom*¹²⁰, cujo plano gratuito não somente limitava a chamada em apenas uma hora, como impedia que uma nova chamada fosse iniciada em um tempo inferior a dez minutos. Apesar da quantidade de perguntas ser praticamente a mesma, a entrevista teve duração distinta, tendo de ser dividida em dois blocos de aproximadamente quarenta minutos. Ainda assim, se tratou de uma oportunidade riquíssima de perceber o significado de uma tradição para um indivíduo. Cristiano da Costa é um dos artesãos responsáveis pelas indumentárias das Cavalhadas, ao lado de seus irmãos Vanderlei e Vilma da Costa. Mas, para além do elaborador de primorosas placas para cavaleiros mouros e elmos de cristãos, em uma criativa mescla de elementos *romanescos* e *medievalescos*, meu segundo contador possui uma forma diferente de se autodescrever:

Cristiano da Costa: Então, eu... eu faço parte da Salvaguarda da Festa do Divino. Foi criado um grupo da Salvaguarda, pelo IPHAN, tá? Então [existem] pessoas que *tão* diretamente ligadas à Festa, né? É... representantes dos cavaleiros, da Igreja [Católica Romana], representantes do folclore... Eu entrei como representante porque eu sou presidente da Associação dos Guias [Turísticos]. E nós, guias, temos uma ligação direta [com a Festa do Divino] porque a gente repassa a história da Festa *pros* visitantes, né? E, no meu caso, a gente têm mais um envolvimento, porque não só eu, como meu irmão e minhas irmãs também, somos envolvidos diretamente com a festa. Meus irmãos... Eu tenho uma irmã que faz as flores *pros* Mascarados, outras que fazem a... as roupas para os Mascarados. Então, assim, minha família, de uma certa maneira, é bem envolvida com a Festa.

A existência de grupos ligados à preservação da festividade não é exclusiva de Pirenópolis. Contudo, diferente do outro contador, Cristiano é o primeiro a demonstrar a existência de uma conexão profunda entre a tradição e o meio de vida

¹¹⁸ Conduzida em 03/08/2023.

¹¹⁹ Disponível em: <<https://meet.jit.si/>>. Trata-se de uma plataforma de livre acesso, onde os usuários podem ou não utilizar plataformas como a *Google* para acessar realizar *log in* e salvar a gravação da sessão em serviço de nuvem.

¹²⁰ Disponível em: <<https://www.zoom.com/pt>>. Trata-se de uma plataforma com itens de acesso livre e pago, normalmente utilizada como *software* a ser instalado no dispositivo do usuário.

daqueles que estão, como me relatou, diretamente ligados à celebração. Na ocasião de nossa entrevista, o artesão contava com 50 anos de idade, “nascido e criado” na cidade dos Pireneus. Comunicativo, soube lidar de forma bastante espontânea com as perguntas e salientou diversos pontos que seriam identificados nos relatos de outros contadores, mas principalmente dos mais próximos da festividade. Em alguns momentos, entretanto, suspeitei que estivesse descrevendo não somente as Cavalhadas, mas toda a Festa do Divino, dadas as ênfases feitas a etapas como a Folia de Reis. Essa suspeita se tratou de um equívoco da minha parte: como me asseverou Dona Célia, as Cavalhadas estão *inseridas* na Festa do Divino. Logo, o culto que se faz a tradição não é unicamente dedicado à representação da vitória dos cavaleiros cristãos sobre os mouros, a repetição da celebração do mito de uma sociedade colonial unificada na fé cristã e estamentada na origem. Como as Folias e todos os cortejos e movimentos associadas à Festa, trata-se de um culto ao Divino Espírito Santo.

Além da valorização da celebração como um todo, Cristiano foi o primeiro a demonstrar um aspecto que seria distinguido nas outras conversas que teria posteriormente, principalmente nas etapas presenciais: a confiança na sobrevivência da tradição.

Gregory Oliveira: Aham. E aí, já... chegando no encerramento... Nossa conversa aqui... deixa muito aberta várias questões possíveis [risos] mas... eu queria te perguntar, então, por exemplo, vocês veem que as gerações mais novas tão participando também? Vocês não tão vendo um declínio... vocês veem, tipo... os jovens tão participando, as crianças tão indo, e isso se mantém, vamos dizer assim? Tu não vê se, daqui uns vinte, trinta anos...

Cristiano da Costa: Cé vê isso nas Cavalhadinhas Mirim.

Gregory Oliveira: Isso! Então não tem o risco dela [a tradição] desaparecer por isso, por exemplo...

Cristiano da Costa: Não, desaparecer não vai não. Não acredito que a festa vai acabar não. É... por conta disso: tá sendo passado de gerações em... pra outras... pras futuras gerações. Então, quando a gente vê as *Cavalhadinhas Mirim*, cé vê o pessoal pequeno, tudo ali, sabe? Crianças ali de cinco anos já participando, sabe? É... é... é muito interessante. E, têm horas que eu vejo, têm horas que as crianças é... saem da fase de criança que não pode mais participar da Cavalhadinha, porque já cresceu, eles ficam muito triste [risos].

Gregory Oliveira: [risos]

Cristiano da Costa: Eu tenho sobrinhos que *foi* cavaleirinhos, né? Mirim. Então, quando eu vi, agora esse ano meu sobrinho falou: “Ah não, tio, eu cresci! Agora não tem jeito de eu ir lá brincar mais”. Porque se é novo, mas já tá o tamanho grande, cresceu na estatura. Então ele já não [se] sentia mais confortável em participar ali, no meio das criancinhas.

Gregory Oliveira: Aham.

Cristiano da Costa: Aí agora já pulo, já tá saindo na de adulto, na tradicional, nós, aqui na festa, né? E assim é! Sai lá, começa pequenininho, depois já passa lá pros adultos. E as crianças, como eu te disse... as crianças ficam no... são as que mais admiram essa festa, são as crianças.

Sem dúvida, sem dúvida. Eu fui assim. Tô te dizendo até por mim. Quando eu era criança, Nossa Senhora! [Quando era] época da Festa do Divino, nada me tirava daqui de Pirenópolis. Jamais. As pessoas... têm gente que... jamais! Cê pode oferecer uma viagem pros Estados Unidos, pra onde for, que a pessoa não vai. Cê pode dizer: “não, cê tem um mês na praia, tudo por conta”, pode ter certeza, muitos não vão. A maioria que gosta mesmo vai falar: “não, não quero, vou ficar aqui, quero Festa do Divino”, tal. Se cê oferecer dinheiro pra ela, é outra coisa bem provável dela não aceitar. Vai dizer que quer participar da festa, quer tá ali, quer ver a festa.

A projeção da certeza da adesão das novas gerações à festividade por já se ter sido jovem é etapa crucial na maneira como a expectativa do futuro mantém-se ancorada em garantias do passado. Em outras palavras, Cristiano confia na sobrevivência da tradição porque ela se manteve desde sua juventude e sobreviveu inclusive ao hiato pandêmico. Até aquele ponto de 2023, entretanto, dispunha de apenas dois pontos de vista sobre a tradição. Somente após contato direto com a Secretaria de Cultura da cidade, igualmente via redes sociais, que obtive o contato do meu último contador remoto, o Professor Doutor João Guilherme.

Por questões diversas, somente durante a entrevista acabei percebendo que estava diante de outro pesquisador das tradições, alguém que me serviu de referência para entender um pouco daquela localidade que um dia já recebeu o nome de Arraial de Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, antes de se tornar Meia Ponte e, finalmente, Pirenópolis. João Guilherme me auxiliou a tomar a decisão de nos reunirmos via *Google Meet*¹²¹ e gravarmos a entrevista¹²² utilizando meu *smartphone* (posicionado ao lado do *notebook*), haja vista as iniciais e profundas interrupções logo no início da conversa. Com 48 anos na ocasião, o contador demonstrou duas possibilidades de perspectivas, o que enriqueceu sobremaneira nosso diálogo. Estava, então, diante de alguém que contribuiria tanto enquanto pesquisador, capaz de observar a celebração de forma praticamente hermética, mas também diante de um pirenopolino com memórias afetivas e sensoriais que me eram profundamente caras. Tal componente pareceu, ao contador, como algo que seria de certa forma demeritório para seu relato, o que discordei desde nossa entrevista até a redação deste esforço investigativo.

João Guilherme Curado: Acho que é interessante você ouvir algum cavaleiro...

Gregory Oliveira: É... verdade... [riso]

João Guilherme Curado: É... mulher de cavaleiro é muito interessante...

Gregory Oliveira: Sim!

¹²¹ Disponível em: <<https://meet.google.com/>>.

¹²² Conduzida no dia 10/11/2023.

João Guilherme Curado:... porque ela vai ter histórias fantásticas pra contar, porque ela fica viúva quinze dias...

Gregory Oliveira: Bah! [risos] Nossa, esse detalhe é que eu não tinha... não tinha pego ainda...

João Guilherme Curado: É... é...

Gregory Oliveira: Mas é... [risos]

João Guilherme Curado: Filho de cavaleiro é interessante também, pessoas que bordam roupa... eu acho que pessoas que tão mais envolvidas diretamente. Porque eu entro enquanto pesquisador de Festa, então eu não vou com o olhar de um pirenopolino normal...

Gregory Oliveira: [risos]

João Guilherme Curado: Né? Eu vou com todo um referencial teórico. Então, de repente, a minha visão não é a visão que pra você interesse, né? Porque ela já é uma visão modificada, tem todo um estudo em cima disso, então tem algumas leituras, então tô acostumado com esses teóricos, pensando como eles, e tudo mais. Então, de repente, essa pessoa mesmo da comunidade, que faz a Festa acontecer, de repente pra você, né? Perceber a essência da Festa, o referencial da Festa, seria importante.

Ainda que realize tal movimento autocrítico, a contribuição de João Guilherme foi fundamental justamente por oferecer a possibilidade de perscrutar uma percepção da celebração de forma abrangente e algo afastada do objeto em questão, sobretudo no que diz respeito à maneira como ele narra as alianças entre componente turístico, político e o patrimônio cultural. Em seu relato há o prelúdio daquilo que somente teria certeza a partir de meu contato presencial com a cidade. Mais do que isso, é em sua contribuição que existe a única descrição da perda de sentido da festividade não como algo remoto – e antessala de algo tão danoso quanto o colapso da celebração – mas como algo presente e que demandaria uma “paradinha”, descrita como algo potencialmente *positivo*.

João Guilherme Curado: A gente tem a Cavahada e depois, em *Corpus Christi*, a gente tem a primeira Cavahadinha Mirim. Então já tem criança que participam das Cavahadas desde criança e, quando ficam adulto, também vão participar. Hoje nós temos três Cavahadinhas em Pirenópolis: de *Corpus Christi*, que é na Vila Matutina, talvez a mais antiga; a gente tem no final de semana seguinte à *Corpus Christi*, a do Centro, né? Que tem uma dimensão talvez hoje maior; e depois nós temos uma do Bonfim que já deve ter uma década, mais ou menos, que acontece, que é um bairro mais distante. Então, acabar, eu acho que ela não acaba. Ela pode perder o incentivo governamental. Ela pode manter o incentivo turístico. Mas a comunidade vai manter isso. Isso faz parte, já, do ser pirenopolino. Não vai deixar de acontecer tão cedo.

Gregory Oliveira: Muito bom, assim espero [risos] e assim...

João Guilherme Curado: Não sei, de repente seria legal dar uma paradinha, né? Pra ver a importância realmente que ela tem pra comunidade, mudar algumas questões que a comunidade não gosta muito, ou... né? Que tá precisando de uma paradinha, mas não sei... acho que ela acontece.

Dotado de três relatos remotos, senti a necessidade de conduzir uma expedição para coleta no local de ao menos uma entrevista. Fecharia um conjunto

de quatro relatos, e prontamente iniciaria a comparação. Com as grandes enchentes da maio de 2024, posterguei minha jornada para o mês de setembro. Ainda antes de chegar à cidade dos Pireneus, retomei os contatos com meus contadores e, com sorte, obtive de João Guilherme a indicação de Tereza Caroline, para tirar dúvidas paralelas sobre as Congadas, que seriam objeto de outra investigação. Não consegui entrevistá-la, mas obtive o contato, por meio dela, de Tonianny Vieira, fotógrafo e Mascarado.

Retomando contato com Cristiano, marquei uma visita ao seu domicílio para minha primeira tarde na cidade, o que resultou em uma lista de possíveis contadores, ligados tanto às Cavalhadas como a outras etapas da Festa do Divino, como as Congadas e a Banda de Couro. Dentre eles, se destacou o contato de dona Marieta do Amaral, Mestre Griô da cidade, moradora da Rua do Carmo. Na casa de Cristiano, tive a oportunidade de conhecer Dona Vilma da Costa e não precisei pensar muito para convidá-la. Ainda em contato com João Guilherme, obtive o nome de sua prima, Dona Célia Fátima de Pina, moradora do Museu das Cavalhadas, e iniciei ainda na noite do dia 18 as tratativas para lhe entrevistar. Em menos de dois dias na cidade dos Pireneus, já estava com praticamente todas as seis tardes que passaria lá ocupadas com entrevistas marcadas.

Na etapa presencial, busquei me atentar ao recorte de contadores e percebi que haviam poucos relatos de mulheres. Fiquei profundamente satisfeito em poder obter a contribuição de mais quatro contadoras, o que pluralizou de certa forma meu empenho investigativo. Mais do que isso, se tratavam de senhoras pirenopolinas com visões que incluem também alguns traumas e aspectos que demonstram o quanto tradição e religiosidade se combinam com sua identidade, ainda que o mais próximo que uma mulher poderia participar da festividade fosse na condição de familiar de um cavaleiro, Pastorinha ou na confecção das Verônicas, estas últimas mais conectadas à Festa do Divino como um todo do que às Cavalhadas em si. Tratam-se de doces ritualísticos distribuídos durante a Festa do Divino, feitos à base de açúcar, assemelhados aos alfenins, mas que diferem destes pelas imagens serem cunhadas a partir de uma espécie de forma. Amanda Geraldês aponta que suas origens na primeira Festa do Divino de Pirenópolis, no ano de 1826, e são produzidas apenas em Pirenópolis e na cidade de Goiás (Geraldês, 2015, p. 85-87). Dona Célia orgulhosamente me mostrou algumas Verônicas que possui no Museu das Cavalhadas como espécie de mostruário.

No dia 20 de setembro, reuni-me na Pousada dos Cavaleiros, localizada diante da Praça da Matriz, com Tonianny Vieira, o mais jovem dos meus contadores, com 32 anos. Em entrevista de 1h26min, o turismólogo possibilitou um vislumbre intergeracional não da condição de cavaleiro, mas do ponto de vista de um Mascarado filho de outro Mascarado, e que tem memórias afetivas diretamente ligadas à tradição.

Gregory Oliveira: Aham. Assim, tu falasse da tua avó preparando as coisas [da Festa do Divino Espírito Santo]. E a pergunta que eu ia te fazer é justamente sobre essa questão, tu lembra... Qual é a memória mais antiga que tu tem das... da Festa do Divino, das Cavalhadas em geral, quantos anos tu tinha?

Tonianny Vieira: Cara, eu acho que com uns... uns três anos a gente já começa a ter memória, né?

Gregory Oliveira: É.

Tonianny Vieira: Cê já [começa a] identificar as coisas. De... de brincar com uma dessas máscaras lá em casa, com uma dessas máscaras aqui do meu pai de eu pegar e ficar brincando com ela.

Gregory Oliveira: Uhum.

Tonianny Vieira: E quando criança, sem entender muito o que que é, eu lembro de eu [estar] brincando com essa aqui¹²³ especificadamente, que tinha um espelho na testa.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: E que esse espelho quebrou...

Gregory Oliveira: Bah...

Tonianny Vieira: E aí ficou perigoso, né? Então, meu pai teve...

Gregory Oliveira: Sim.

Tonianny Vieira: ... que tirar essa e eu comecei a brincar com a outra que era dourada. Aí essa máscara eu gostava demais dela. Porque, assim, o cheiro da máscara e do papel, é depois que o Mascarado, ele sai de... de Mascarado, né? Ela fica com cheiro, né? Porque ele bebe ali uma cervejinha...

Gregory Oliveira: Aham. [riso]

Tonianny Vieira: ... Com a máscara... então esse cheiro é uma nostalgia¹²⁴ ...

Gregory Oliveira: Nostalgia...

Tonianny Vieira: Parece que a gente lembra do cheiro.

Gregory Oliveira: Que legal.

Tonianny Vieira: Com uns três, quatro ano eu lembro de eu... de eu brincando com essas máscara e pondo na cara só pra sentir aquele cheiro.

A lembrança do ato de pegar a máscara do pai, de ser também um anti-cavaleiro é um dos elementos mais destacados na percepção que o contador possui da celebração. Em uma escala maior, consegui também perceber a mesma lógica na conversa que tive com Dona Marieta e sua filha, Marilene, às 14h20min do dia seguinte.

¹²³ Neste momento, ele me mostrou uma foto em seu *smartphone*.

¹²⁴ Outras lembranças de natureza sensorial estão presentes mais adiante, no tópico 2.2.5.

Tanto o relato de Dona Marieta quanto de sua filha foram fundamentais para a expansão da noção que tinha da cidade para além dos limites daquela porção que chamei de *Pirenópolis das Pedras*¹²⁵. Minha conversa com a Mestra Griô pirenopolina teria por eixos tanto perguntas sobre as Cavalhadas quanto sobre as Congadas. Contudo, logo em nosso primeiro contato, tomei a decisão tanto de inserir Marilene na conversa (o que se provou algo extremamente importante, visto que Dona Marieta possuía 87 anos, vinte e sete anos mais velha que sua filha). Esse papel de aparente “mediação” foi gradualmente transformado em contribuição, o que inseriu Marilene em minha listagem de contadoras. Ambas são mulheres negras em uma sociedade marcada pela colonização. O duplo preconceito que elas enfrentam faz parte do relato. Ainda assim, contudo, o culto à tradição e o verdadeiro orgulho e apreço à comunidade são igualmente constituintes de nossa conversa. O relato de Dona Marieta contradiz a compreensão de uma comunidade que não vê limites entre raças, e existe todo um panorama possível de ser esmiuçado no que diz respeito à invisibilização da presença negra na tradição, sobretudo se considerarmos a Congada. Este não se trata, entretanto, o objeto a ser debatido neste empenho investigativo.

É também no relato da poetisa e guardiã da memória da cidade que as Cavalhadas são descritas como dependentes da subscrição de gerações mais novas ao culto à tradição que herdam das que a antecedem.

Marieta Amaral: As pessoas mais novas também quer participar. Aqui eles põem... lá na festa da capela, põe a criança como rainha, já na sorte. Então, é criança, já é rainha, já é rei. E assim, eles quer participar.

Marilene Paranaguá: Mas pra não deixar acabar, né? Pra não deixar acabar, porque se não for, já vai por assim aí. Mas a maioria quer continuar. Então, vai, né? É... Porque os velhos vão ficando velho, vão... né?

Marieta Amaral: Cansando...

Marilene Paranaguá: Tem a época que vão cansando. Então eles estão seguindo, já colocando as *criança* como entra na sorte como você Festeiro. E é por seguir, né?

Gregory Oliveira: Aham.

Marilene Paranaguá: Mas que é fácil não é não. Porque depende de muita lábia, de conversa, precisa de muito dinheiro, né?

A intergeracionalidade da tradição opera, então, como elemento que leva à confiança, por parte das contadoras, da manutenção das Cavalhadas. O aspecto social ganha, então, importância capital para a sobrevivência da tradição.

Gregory Oliveira: Sim. A senhora acha que é possível, então...É possível não, é impossível que acabe?

¹²⁵ Ver tópico 2.2.1.

Marieta Amaral: Não acaba não...

Gregory Oliveira: Não acaba não...

Marieta Amaral: Não acaba não...

Gregory Oliveira: Ah que bom! [*risos*] [Assim] eu tenho uma confiança [que não acabe]. Mas... Ahm... Assim, antes da gente chegar na parte das Congadas, Ahm... eu queria uma memória que a senhora... quando a gente fala assim... quando eu falo sobre Festa do Divino... Cavalhadas... que cheiro, que som que vem na sua memória?

Marieta Amaral: É bom demais!... É... Eu tenho até um poema que eu falo assim: Quando eu falam na Festa do Divino,/ é a mesma coisa que eu tou ouvindo/ o toque do barulho do sino/ da Igreja da Matriz/ e a brisa refrescante/ da cachoeira do Rio das Alma./ É um orgulho para mim ter nascido/ nesse pedacinho de chão/ que é Pirenópolis.

Gregory Oliveira: Muito bom! Muito bom! Então, nossa, e... quando a senhora, a senhora falou quando era criança, né?

Marieta Amaral: É...

Gregory Oliveira: E tal assim, tinha coisa de comer lá? Tinha... nas Cavalhadas, eu não participo, né? No seu tempo.

Marieta Amaral: [*inaudível*] Lá não saem vendendo tem muita coisa de comida não. Não tem comida dada, não. Tem comida dada na casa do Festeiro, né, Marilene?

Gregory Oliveira: [*riso*]

Marilene Paranaguá: É, assim, nas Cavalhada...

Marieta Amaral: não tem...

Marilene Paranaguá:... cada um que vai assim...

Marieta Amaral: Leva o seu lanche.

Marilene Paranaguá: É, leva o lanche ou compra. Agora, antigamente tinha essas coisas, esses ambulante, vendia essa coisa, né? Mas é, cada um tem que levar o seu, principalmente a família que tem criança.

A descrição das Cavalhadas para além do nível da catequese popular, que é descrita em outras lembranças, é atenuada no penúltimo relato. Na tarde de domingo, 22 de setembro de 2024, encontrei-me com Dona Célia Fátima, detentora de um acervo de algumas décadas, no imóvel descrito como Museu-casa¹²⁶. Em vias de fechamento, a longa casa colonial possui roupas, jornais, fotografias, cartazes, manequins e é habitada pela detentora de memórias muito caras da celebração (ver Figura 11). Tentei capturar um bom número de fotografias, mas a sensação de urgência pela preservação somente foi atenuada quando minha contadora relatou-me que o acervo seria salvaguardado por uma instituição educacional. Até que ela me relatasse que uma universidade pública estava criando um projeto para preservação do acervo do Museu das Cavalhadas, a sensação que tinha era de que todos os itens seriam descartados, como tantas outras memorabilias ao redor do continente, tão logo o imóvel fosse vendido e Dona Célia se mudasse de endereço.

¹²⁶ Doná Célia inclusive publicou uma monografia sobre o assunto, em um trabalho orientado por João Guilherme Curado (Pina, 2013).

Figura 11 – Mascarados no interior do Museu das Cavalhadas



Fonte: Autoral, 2025¹²⁷.

Minha conversa com Dona Célia teve duração próxima da que tive com Tonianny, e se tratou de um importante momento para compreender a forma como elementos coletivos se tornam constituintes das memórias individuais¹²⁸. A família nuclear de minha contadora esteve envolvida com as Cavalhadas, de forma que acabei me deparando, através de seu relato, com lembranças que alcançavam outros hiatos da celebração¹²⁹. Talvez seja justamente por tal proximidade com o

¹²⁷ Uma das paredes do interior do Museu-Casa de Dona Célia. Há três máscaras de boi (uma delas, no canto inferior esquerdo, descrita pela contadora como uma das mais antigas que tinha conhecimento), todas amarelas e com detalhes em preto ou vermelho. Na parede, doze fotografias coloridas e monocromáticas, incluindo cavaleiros e mascarados, mas também se destacam um de seus irmãos, na condição de cavaleiro, e as fotografias de seu pai, Sebastião Pompeu Sobrinho, e de sua mãe, Dona Maria Eunice. No centro, entre as fotografias de seus genitores e uma enorme máscara, há um relógio de pêndulo, situado como decoração doméstica entre tantos objetos do acervo do Museu-casa. A imagem resume a tônica do relato de Dona Célia, ao combinar mostruário e memória familiar, coletividade e particularidade.

¹²⁸ Etimologicamente, este movimento é diametralmente oposto à própria tradição (*levar através*), em uma espécie de *introdução* (*trazer para dentro*).

¹²⁹ Dona Célia me relatou, por exemplo, que uma das ocasiões em que não se verificou a realização das Cavalhadas foi no ano em que seu pai, Sebastião Pompeu de Pina Sobrinho, faleceu. Se tratava, então, do Império de seu tio, ocorrido em 1970. Na biografia de José Abadia de Pina, apelidado de “Zé Lulu”, o blogueiro Adriano César Curado argumenta que a tradição havia sido restabelecida em 1966, sendo paralísada somente no mesmo ano. A figura de Zé Lulu, falecido em 1983, é crucial para compreender, tomando o relato de Adriano César, como a tradição sobreviveu à diversos hiatos do século XX: “Em 1934, quando caiu Imperador do Divino, Lulu de Pina salvou as Cavalhadas do fim, ao juntar velhos cavaleiros e alguns moços e fazer com que o evento voltasse a acontecer. O mesmo ocorreu quando, em 1958, houve a última apresentação das Cavalhadas no Largo da Matriz, que em seguida foi ocupado pela praça, salão paroquial e prédio do correio. **e esse folclore foi esquecido.**”

objeto que há a impressão negativa das modificações que a tradição haveria sofrido, tendo a agência de um indivíduo em específico na modificação das Cavalhadas a partir dos anos 1970.

Célia Fátima de Pina: Só que hoje mudou muito, tá? Mudou muito, [ficou] bem diferente da época dos meus irmãos, certo?

Gregory Oliveira: Como é que mudou?

Célia Fátima de Pina: Eu acho que mudou pra pior.

Gregory Oliveira: Mudou pra pior?

Célia Fátima de Pina: É... É... É... naquela [época] da década de [19]60 pra [19]70, teve uma mudança, né? Porque teve uma rapaz que ele era de Goiânia, até que faleceu também com COVID. Chamava Doninho e trabalhava na GOIASTUR, aí ele correu foi uns dois ou três anos, aí ele começou a arrumar e meu irmão também. Aí não tinha peitoral, era só uma... uma... uma peiteira, né? Que a gente fala.

Gregory Oliveira: Uhum

Célia Fátima de Pina: De tecido e tal. E aí ele começou a fazer os peitorais com... com... com couro, latão, que acho que cê viu lá dentro, né?

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: O capacete também, né? Então teve mudança.

Gregory Oliveira: Esse não é o mesmo Possidônio Rabelo, né?

Célia Fátima de Pina: É, Possidônio. É...

Gregory Oliveira: Trabalhou na GOIASTUR.

Célia Fátima de Pina: É, é. Tem foto dele no livro do Carlos Rodrigues.

Gregory Oliveira: Ele é falecido então?

Célia Fátima de Pina: Ele faleceu na época do COVID. Ele faleceu e ele era cunhado do Nininho...

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: ... que correu, que eu tenho uma roupa aqui... Foi ele, morreu, eu falei "o Nininho?". Logo em seguida ele [Possidônio] morreu, o outro morreu também, sabe?

Gregory Oliveira: Aham, sim.

Célia Fátima de Pina: Então como ele tinha ido [para a GOIASTUR] começou a ter... a sair os cartazes. Já tinha cartaz, mas os cartaz mais simples.

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Aí começou a se fazer o cartaz da Cavallhada e o cartaz da Festa do Divino.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Tá? Eles faziam dois cartazes, né? Aí começou com a GOIASTUR, né? Mas continuou. Não tav-... não foi mudando muito.

Gregory Oliveira: Aham.

A agência de um indivíduo na tradição (Possidônio Rabelo), assim como de parte do aparato estatal (a GOIASTUR) não deve ser interpretada, contudo, como

[...] Em 1966, Mauro de Pina foi sorteado Imperador e seu pai, Lulu de Pina, novamente articulou para salvar essa manifestação cultural pirenopolina. Para isso, Lulu deixou a cargo do filho José a difícil tarefa de recriar o evento. Foi preciso trazer de volta os veteranos e garimpar rapazes interessados em participar das apresentações, até completar os 24 cavaleiros. Para ajudar Pirenópolis, vieram bons cavalos de Goianésia e indumentária dos cavaleiros de Palmeiras de Goiás. Deu certo. Venceslau Antônio de Oliveira (Lalau) foi Rei Cristão e Benedito Jayme (Dito de Zafá), Imperador. Zé Lulu foi Rei Mouro e Manoel Mendonça Lopes (Fiíco da Babilônia), Embaixador. As Cavalhadas de Pirenópolis voltaram em 1966 e, salvo uma falha em 1970 (porque morreu o prefeito e irmão do Imperador), nunca mais deixaram de ser apresentadas na cidade. "(Curado, 2012, grifos nossos). PIRENÓPOLIS: Zé Lulu. Disponível em: <<https://cidadedepirenopolis.blogspot.com/2012/07/ze-lulu.html>>. Acesso em: 4 fev. 2025.

garantia de que a comunidade não percebe as Cavalhadas como parte de sua identidade, como algo imposto ou que não lhes diz respeito.

A conversa com Dona Célia Fátima foi marcada pela desconstrução da tese de que seria preciso ser Cavaleiro ou Mascarado para realmente sentir-se parte da tradição. Pelo contrário, a fala de minha contadora revela, por exemplo, que não é condição indispensável para sentir-se parte da tradição ser uma de suas personagens principais, ou ao menos estar na fileira de pessoas que fazem parte da economia cultural da cidade. Mais do que isso, como veremos mais adiante neste empenho investigativo, assim como no relato de João Guilherme, há a percepção, no relato de Dona Célia, de que a tradição estaria sofrendo com uma “perda de sentido” pela interferência do capital nas esteiras culturais¹³⁰.

Por fim, nem toda comercialização deve ser interpretada como espécie de ruptura do apreço de uma comunidade à sua tradição. Foi assim que interpretei o relato de minha última contadora, entrevistada na tarde do dia 23 de setembro de 2024. A artesã Vilma da Costa, como seu irmão, possui uma visão menos negativa das modificações da celebração. Além disso, ela também salienta como algo positivo a transmissão das Cavalhadas pirenopolinas para outras cidades goianas.

Gregory Oliveira: Aham. E... eu estava lembrando que em outras cidades também tem as suas Cavalhadas, daqui do Goiás, né?

Vilma da Costa: Tem várias cidades, várias. Mas é... aumentou mais dez pra essa... agora. Porque já teve e tinha parado há anos. Ano passado parece que começou [em] mais cinco cidades...

Gregory Oliveira: Aham...

Vilma da Costa: Em Goiás. E então a nossa é diferenciada.

Gregory Oliveira: Dessas outras também?

Vilma da Costa: A nossa é diferenciada assim... em luxo, sabe? Em roupas, roupas... que confeccionam mais.

Gregory Oliveira: Mais caprichoso, assim?

Vilma da Costa: Eles estão vindo aqui e também levando as coisas daqui pra ser quase iguais... Tem lugar [que é] quase iguais já.

Gregory Oliveira: E a senhora vê isso aí de que forma? Com...

Vilma da Costa: Eu acho bom pros dois lados, porque não tem problema. Eles lá terem a cultura que nós temos aqui. É uma coisa do nosso estado, do nosso país, né?

Gregory Oliveira: Sim.

Vilma da Costa: Então tem que servir a todos. Não tem problema não. Um tem que ajudar o outro mesmo, né? Pra essa tradição lá também não acabar. Nós tem que pensar no todo.

Gregory Oliveira: É verdade.

Vilma da Costa: Não é querer só a nossa. Quando cê falou aí da... [do] Carnaval, né?

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: O Rio não vive sem o Carnaval.

Gregory Oliveira: Sim [risos]. É verdade.

Vilma da Costa: Goiás Velho não vive sem o Fogaréu.

¹³⁰ Ver item 2.2.4.

Gregory Oliveira: Isso.
Vilma da Costa: E agora voltou a Cavallhada pra Goiás Velho.
Gregory Oliveira: Aham.
Vilma da Costa: Tá sabendo?
Gregory Oliveira: O Tonianny tinha comentado ali das Cavallhadas de Goiás ali que parece que os cavaleiros daqui foram lá...
Vilma da Costa: É.
Gregory Oliveira: Né?
Vilma da Costa: É. Foram...
Gregory Oliveira: Treinaram...
Vilma da Costa: Treinou... Ensaíaram eles lá.
Gregory Oliveira: Aham.
Vilma da Costa: Porque foi esse ano que voltou.
Gregory Oliveira: Sim, que legal.
Vilma da Costa: Mas lá, principalmente, é o Fogaréu lá, né?
Gregory Oliveira: Aham.
Vilma da Costa: Igual tem cidades que é pecuária. Nós não. Nós é as Cavallhadas...

A interpretação da tradição como espécie de *commodity*, outro item de exportação goiano como soja, gado nelore ou quartzo, não parece competir com a especificidade da festividade. Assim como o modelo econômico predominante no “continente-Brasil”, que prioriza a produção de alimentos e itens para atender a demanda global, apesar de quantidade considerável de famélicos sob sua jurisdição, também os bens culturais (através do turismo) passam a serem produtos e, em alguns casos, de exportação, apesar da opinião daqueles que a “produzem”. A própria estimação pelo passado, como naqueles casos em que a indústria cultural capitaliza a nostalgia do público¹³¹, também é uma das variações da “comodificação” de interfaces entre passado e presente, das quais a tradição acaba sendo uma de suas vítimas. Em outras palavras, não há o receio, na fala de Dona Vilma, de que as Cavallhadas de Pirenópolis percam sua importância na constelação de tradições nacionais por realizar tal movimento “pedagógico” pelas outras cidades, o que foi relatado como algo negativo por Tonianny, por exemplo. As modificações, contudo, devem ser tomadas com cautela.

Gregory Oliveira: É muita gente assim. E... tem algo que a senhora acha que deveria mudar na tradição?
Vilma da Costa: Não, eu acho que não tem muito, muito o que mudar, não. Tem que preservar e, às vezes, melhorar, né? Alguns pontinhos aí, mas eu acho que do jeito que está, já evoluiu muito, já melhorou muito...
Gregory Oliveira: Uhum.

¹³¹ Exemplo principal de tal movimento é a tendência do cinema contemporâneo em realizar *remakes*, *live-actions* e sequências sem fim de filmes exibidos há menos de três décadas, em um claro sinal de exaustão criativa e percepção, por parte da indústria, de que a audiência localiza no passado seus pontos de conforto, um “país estrangeiro” (Lowenthal, 2015) preferível ao presente. Sobre reflexões envolvendo o acionamento do passado na mídia, ver Fisher (2014).

Vilma da Costa: Né? Como falei pra você, que o seguimento municipal, estadual, com apoio, né? Com apoio cultural, com apoio financeiro. Então, nunca acaba, né? Se continuar esse apoio.

Gregory Oliveira: Tem que continuar o apoio financeiro.

Vilma da Costa: Tem, tem. Não é só financeiro, tudo também. De tradição. Querer que essa cultura fique. Ela não acaba, ela fica. “Esta festa não se acaba/ esta festa não tem fim!”. Existe a música, sabia?

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Lá na folia, ao redor da mesa, eles carregavam essa mesa de comida, eles cantava essa música.

Gregory Oliveira: Na folia?

Vilma da Costa: Na folia. “Esta festa não se acaba/ Esta festa não tem fim!”
[risos]

A tradição persiste. Essa impressão, que atravessa todos os relatos, esteve presente não somente nas falas, mas nos elementos das casas, na memorabilia construída ao longo dos anos, que tive acesso nos efêmeros momentos em que busquei ouvir as memórias de minhas contadoras e meus contadores sobre um recorte temático específico. Nesse sentido, a impossibilidade de imaginarem o fim da tradição, apesar da comparação com o hiato pandêmico, encontra paralelo com o grau de distância da festividade para os indivíduos. A idade dos contadores também foi fator importante, por possuírem lembranças mais distantes, capazes de indicarem outros momentos cruciais da história da comunidade pirenopolina.

Ouvir e ver minhas contadoras foi fundamental para ir além da suposição sobre sua comunidade, ao que a entrevista presencial possui por mérito justamente esta movimentação, digamos, etnográfica. Nesta cena, identificamos aspectos dos cenários e das personagens, ouvimos um pouco de suas vozes, principalmente para aspectos gerais das cidades dos Pireneus e suas conexões com sua tradição. Mas, pensando justamente em um dos aspectos principais dos relatos, parto para a próxima cena. Tal análise de fontes de naturezas distintas, desde o relato escrito até – principalmente – os depoimentos oferecidos pelos contadores, demanda a centralidade da abordagem da memória e sua conexão com diferentes aspectos da identidade, no grande jogo que envolve coletivo e individual, visões de passado e, principalmente, pertencimento que se reflete na valorização daquilo que se imagina como a herdade material e imaterial (ou seja, a cultura de uma comunidade específica).

Tratarei, então, da memória na próxima cena.

Cena 2.2 – Sobre Memórias

A memória não se dissocia dos fenômenos culturais das sociedades e dos tempos em determinadas sociedades; auxilia na reprodução e na dinâmica interpretativa dos mesmos, razão por que defenderemos também a ideia do caráter social das lembranças individuais. As recordações podem também se estabelecer no interior de uma rede de relações sociais, de representações que ganham caráter coletivo e que constituem identidades, configurações sociais e culturais de grupos em tempos e situações variadas (Tedesco, 2011, p. 12-13).

A discussão a respeito dos relatos das Cavalhadas compartilhados comigo por olhares diferenciados perpassa por uma discussão sobre memórias e etapas à ela relacionadas. Este tópico parte de um esforço por identificar as maneiras como o contexto é considerado no processo de definição de si e da coletividade. O papel dos grupos de indivíduos na definição da memória, como sintetizou João Carlos Tedesco, é fundamental para compreender a memória como átomo da tradição e característica principal da identidade cultural daquelas pirenopolinas e daqueles pirenopolinos que subscrevem-se ao culto às tradições relacionadas ao Divino Espírito Santo inclui a abordagem das operações mnemônicas e suas tipologias.

Considerar a memória enquanto categoria de análise perpassa pela compreensão do que se trata essa potencialidade do indivíduo. Sobretudo após o século XX, a memória pode ser interpretada a partir de diversos eixos: fisiológico (memória enquanto função neural), psicológico (memória condicionada pelas operações envolvendo a interpretação da realidade pelo consciente e subconsciente), digital (memória enquanto variedade quantificável de dispositivos eletrônicos), sociocultural (memória enquanto etapa conectada à cultura e sociabilidade do indivíduo ou de uma comunidade ao longo do tempo)¹³². Não pretendo fazer uma descrição esmiuçada destes eixos justamente por escapar do escopo temático desta investigação. Contudo, cabe uma breve relação entre algumas discussões a respeito da memória.

No que diz respeito ao escopo individual, a memória deve ser compreendida como alicerce não somente da autoidentidade (do definir-se *para si* a partir do que se conhece), mas da própria capacidade do ser humano de operar de forma

¹³² “Em seu sentido mais amplo, então, a palavra “memória” abrange desde os ignotos mecanismos que operam nas placas de meu computador até a história de cada cidade, país, povo ou civilização, incluindo as memórias individuais dos animais e das pessoas. Mas a palavra “memória” quer dizer algo diferente em cada caso, porque os mecanismos de aquisição, armazenamento e evocação são diferentes” (Izquierdo, 2018, p. 25).

saudável¹³³. Diz-se saudável pela relação entre as células responsáveis pela interpretação da memória (os neurônios) e a possibilidade (ou não) do aparato mecânico responsável pela lembrança operar de forma plena¹³⁴. Quando tal situação não se faz possível – seja pela decomposição natural das células, que têm por causa o envelhecimento do indivíduo, por exemplo, ou por traumas no órgão mediador da memória, o cérebro – o indivíduo perde o potencial em se compreender no tempo e espaço. Mais do que isso, esta forma de perceber-se no tempo a partir da apreensão de experiências pretéritas também confere ao ser outra forma de capacidade, a expectativa de resultados diversos para frente no tempo.

O passado, nossas memórias, nossos esquecimentos voluntários, não só nos dizem quem somos, como também nos permitem projetar o futuro; isto é, nos dizem quem poderemos ser. O passado contém o acervo de dados, o único que possuímos, o tesouro que nos permite traçar linhas a partir dele, atravessando, rumo ao futuro, o efêmero presente em que vivemos. Não somos outra coisa se não isso; não podemos sê-lo (Izquierdo, 2018, p. 22).

A projeção do futuro a partir da interpretação das experiências pretéritas confere à memória individual a capacidade de definição de sua identidade a partir de elementos distantes do contexto em que realiza a evocação. Há, contudo, certa decomposição do que pode ser obtido por meio dessa espécie de “escavação” que ocorre quando alguém busca lembrar de uma experiência deslocada do presente em anos ou mesmo décadas no passado. Via de regra, quanto mais afastada, maior as chances de que as etapas que antes eram facilmente identificáveis se tornem cinzentas¹³⁵; é consideravelmente mais fácil recordar o cardápio do dia anterior que em um dia aleatório na quinzena passada. Ainda assim, datas que consideramos como importantes (por exemplo, um feriado em família) possuem maior “capilaridade” em nossas memórias do que datas mais corriqueiras, e tal situação

¹³³ A questão da memória é discutida, em âmbito ocidental, desde a Antiguidade. É no século XIX, contudo, que há a discussão entre a memória reduzida à subproduto material (via Théodule Ribot) e a memória como instância intangível da mente (via Henri Bergson). Seria o trabalho do último, sobretudo, “Matéria e Memória”, publicado em 1896, aquele que eventualmente influenciaria, por exemplo, Maurice Halbwachs, cujos seminiais “Os quadros sociais da memória” e, principalmente “A Memória Coletiva” seriam fundamentais nos estudos sobre memória no século XX. Sobre a contribuição de Bergson e Halbwachs a partir das obras supracitadas, ver Bosi (1994).

¹³⁴ “Nas ciências neuronais, costuma-se enfrentar diretamente o problema dos rastros mnésicos, visando a localizá-los ou a subordinar as questões de topografia às de conexidade, de hierarquia de arquiteturas sinápticas; daí, passa-se às relações entre organização e função e, com base nessa correlação, identifica-se o correspondente mental (ou psíquico) do cortical em termos de representações e de imagens, entre as quais as imagens mnésicas. O esquecimento é então evocado nas proximidades das disfunções das operações mnésicas, na fronteira incerta entre o normal e o patológico” (Ricœur, 2007, p. 428).

¹³⁵ Há de ser mencionada a existência de um processo de inflexão no resgate mnemônico, sobretudo o que acomete indivíduos idosos: nesses casos, há muita facilidade em lembrar-se da infância (por vezes em detalhes) e dificuldade em recordar-se do presente. Neste sentido, ver Bosi, 1994.

influencia na evocação mnemônica. A definição, contudo, da importância dessas datas pode resultar da influência do contexto sobre o indivíduo. Nesse sentido, cabe ressaltar que as demais tipologias ligadas à memória dão conta justamente do caráter coletivo da memória. Tanto a memória cultural quanto a memória social possuem por similaridade o caráter plural da percepção que um conjunto de indivíduos possui de si sobre suas modificações, patrimônios, saberes e fazeres ao longo do tempo.

Ao discorrer sobre o conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs, Jan Assmann (2016) aprofunda as distinções entre níveis de memória, bem como os relaciona com outros contextos fundamentais: identidade e tempo.

Quadro 4 – Níveis de memória segundo Jan Assmann

<i>Nível</i>	<i>Tempo</i>	<i>Identidade</i>	<i>Memória</i>
interno (neuromental)	interno, tempo subjetivo	self interno	memória individual
social	tempo social	self social, pessoa como portadora de papéis sociais	memória comunicativa
cultural	tempo histórico, mítico, cultural	identidade cultural	memória cultural

Fonte: Assmann, 2016, p. 177.

A especificação da memória coletiva dentro de outras esferas plurais (social e cultural) é um aprimoramento que Assmann confere à picada aberta por Halbwachs. Nesse sentido, considerar a dimensão cultural da memória é observar no processo de transmissão de saberes de avó para as netas, ou a construção de um monumento ao soldado desconhecido como exemplos de como a memória e a identidade de uma coletividade podem ser definidas a partir de temporalidades e indivíduos distintos, em grupos específicos e atendendo a propósitos diversos. O autor ainda considera que a institucionalização de mecanismos de salvaguarda são fundamentais para a preservação da memória cultural diante do esquecimento, o que a distinguiria da memória comunicativa.

A memória comunicativa **não é institucional**; não é mantida por nenhuma instituição que vise ensinar, transmitir ou interpretar; não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais; não é formalizada ou estabilizada por nenhuma forma de simbolização material; ela vive na interação e na comunicação cotidiana e, por essa única razão,

tem uma profundidade de tempo limitada, que normalmente alcança retrospectivamente não mais que 80 anos, o período de três gerações que interagem. Há ainda estruturas, “gêneros comunicativos”, tradições de comunicação e tematização e, acima de tudo, **laços afetivos** que ligam famílias, grupos e gerações (Assmann, 2016, p. 119, grifos nossos).

Aleida Assmann (2006) parte da complexa dicotomia entre os planos individual e coletivo para traçar um panorama tipológico que inclui, além da memória individual, social, e cultural, a memória política. Assim como a memória cultural (na acepção de Jan Assmann), sua forma política dependeria não somente de repositórios institucionais, mas de certa reprodução de determinado repositório mnemônico do meio coletivo ao individual, como, por exemplo, através da educação, mas também de propagandas, discursos midiáticos e outras formas de construção de adesão à determinada memória coletiva. A memória política (como a memória nacional) é, como a memória individual, um constructo igualmente vulnerável ao esquecimento, em um processo que passa pela seleção e descarte deliberado daquilo que não está alinhado às definições que se ambiciona para, por exemplo, a nação – o que varia da lembrança da vitória diante do inimigo comum ou a derrota de um empenho independentista.

A seleção do que deve ser recordado – e acaba constituindo parte da memória de uma coletividade – é resultado de diversas forças, que são responsáveis tanto pela inserção de determinados elementos no repositório memorial de determinado grupo, mas também pelo esquecimento daquilo que é considerado como descartável por agentes distintos¹³⁶.

Não é correto considerar, contudo, a memória como este objeto sólido, transmitido de pessoa para pessoa, ou ainda impermeável, que não pode ser revisitado pelo próprio indivíduo. Se, tempos depois, conduzisse com os mesmos contadores entrevistas sobre as mesmas questões, as respostas seriam diferentes. E, em âmbito coletivo, tal volatilidade mnemônica é etapa fundamental para compreensão dos elementos apresentados nos relatos dos contadores. Contudo, conforme Tedesco,

¹³⁶ Connerton (2006) fala de seis tipos de esquecimento da memória cultural: 1) apagamento repressivo; 2) esquecimento prescritivo; 3) esquecimento como etapa constituinte da formação de uma nova identidade; 4) amnésia estrutural; 5) esquecimento como anulação; 6) esquecimento como obsolescência programada; e 7) esquecimento como silêncio humilhado. Em todas as formas, há como elemento comum o poder exercido sobre a comunidade para a consolidação de formas cânones memoriais, principalmente através da negação de memórias culturais divergentes, que são lançadas ao esquecimento.

a memória não pode ser reduzida na totalidade à sua dinâmica coletiva, ainda que tenhamos alguns autores que centralizam essa dimensão. Ao insistirmos na noção de memória com mudanças e dinamismo, queremos enfatizar que as lembranças, ao serem revistas, podem se alterar ou podem se alterar sem serem revistas, ou seja, o que menos possuem é fixidez, a cristalização e meramente transmissão. O relembrar não é algo flexível, que atua sendo movido por múltiplas implicações. As experiências subsequentes ao fato incorporado e significado na memória permitem-nos reinterpretar em decorrência das necessidades e situações que o presente apresenta (2011, p. 13).

A compreensão da pluralidade da memória e de sua dimensão como algo construído e em complexa e permanente relação dialógica é fundamental para perceber a problemática de visões totalizantes da memória, evitando-se, por exemplo, generalizações sobre o ponto de vista da comunidade e de seus estamentos sobre sua tradição. A problemática de conceitos totalizantes está na aparente generalização dos processos de armazenamento e esquecimento, mas também na primazia de mecanismos ligados à salvaguarda memorial em detrimento da agência tanto de conjuntos de indivíduos quanto de indivíduos em si. Uma organização estatal pode instrumentalizar a tradição, mas se ela não tiver significado para a coletividade, seu esquecimento e mudança de sentido o precedeu há muito. Logo, não haverá lamento caso desapareça por completo. Será uma morte que não causa espanto; espantoso acaba sendo quando alguém lembra que um dia ela existiu. Essa relação de aparente desdém que uma comunidade acaba desenvolvendo por uma tradição que já não lhes diz mais respeito pode ser identificada tanto pela descrição que fazem do presente, mas principalmente no apreço que dão às lembranças que possuem dela em relação ao passado. Nesse sentido, há de se ir além da concepção de um tempo linear, isto é, da crença de que existe uma visão única de indivíduos do presente sobre o seu passado, ao que as mediações entre experiência pretérita e vivência atual acabam adquirindo aspectos múltiplos, derivados do indivíduo ou de um grupo. Em outras palavras, conforme Elizabeth Jelin,

A experiência humana incorpora vivências próprias, mas também a de outros e outras pessoas que lhe transmitiram. O passado, então, pode condensar-se ou expandir-se, segundo a maneira como essas experiências passadas sejam incorporadas.

Estamos falando, então, de processos de significação e ressignificação subjetivos, de onde os sujeitos atuantes se movem e orientam (ou se desorientam e se perdem) entre “futuros passados” (Koselleck 1993), “futuros perdidos” (Huyssen 2000) e “passados que não passam” (Connan e Rousso 1994), em um presente que tem que se aproximar e afastar

simultaneamente desses passados recolhidos nos espaços de experiência e dos futuros incorporados em horizontes de expectativas. Esses sentidos se constroem e mudam em relação e em diálogo com outros, que podem compartilhar e confrontar as experiências e expectativas de cada um, individual e coletivamente. Novos processos históricos, novas conjunturas e cenários sociais e políticos, ademais, não podem deixar de produzir modificações nos marcos interpretativos para a compreensão da experiência passada e para construir expectativas futuras. Multiplicidade de tempos, multiplicidade de sentidos, e a constante transformação e troca de atores e processos históricos, estas são algumas das dimensões da complexidade.¹³⁷

A existência dessas camadas complexas de perceber o passado derivou na percepção de que as questões ligadas ao hiato pandêmico, e a resposta quanto a possibilidade de fim da tradição, transformaram-se em formas por vezes dissonantes de criarem expectativas em relação ao futuro, geralmente demonstrando certa impossibilidade de existir uma Pirenópolis sem suas tradições (Cavalhadas e Festa do Divino como um todo). A próxima seção se ocupa em discutir brevemente sobre essa realidade quase impossível de ser imaginada, resultado de temores de rupturas e expectativas de continuidade da celebração.

2.2.1 – Perspectivas de Ruptura

Francisco Goya e Ilya Repin produziram, em pontos distintos do século XIX, dois quadros que utilizarei de metáfora para explicar a questão do medo identificado nos relatos dos contadores. Logo após sua morte, descobriram nas paredes da casa do pintor espanhol quatorze telas, todas nomeadas postumamente, das quais *Saturno devorando a seu filho/Saturno devorando a su hijo* (c. 1820-1822)¹³⁸ demonstraria o pavor de cometer o ato de assassinato e canibalismo daquele que

¹³⁷ No original: “La experiencia humana incorpora vivencias propias, pero también las de otros y otras ajenas que le han sido transmitidas. El pasado, entonces, puede condensarse o expandirse, según cómo esas experiencias pasadas sean incorporadas.

Estamos hablando, entonces, de procesos de significación y resignificación subjetivos, donde los sujetos de la acción se mueven y orientan (o se desorientan y se pierden) entre “futuros pasados” (Koselleck 1993), “futuros perdidos” (Huyssen 2000) y “pasados que no pasan” (Connan y Rousso 1994), en un presente que se tiene que acercar y alejar simultáneamente de esos pasados recogidos en los espacios de experiencia y de los futuros incorporados en horizontes de expectativas. Esos sentidos se construyen y cambian en relación y en diálogo con otros, que pueden compartir y confrontar las experiencias y expectativas de cada uno, individual y grupalmente. Nuevos procesos históricos, nuevas conyunturas y escenarios sociales y políticos, además, no pueden dejar de producir modificaciones en los marcos interpretativos para la comprensión de la experiencia pasada y para construir expectativas futuras. Multiplicidad de tiempos, multiplicidad de sentidos, y la constante transformación y cambio en actores y procesos históricos, estas son algunas de las dimensiones de la complejidad”(Jelin, 2012, p. 47, tradução nossa).

¹³⁸

Disponível

em:

<[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Francisco_de_Goya,_Saturno_devorando_a_su_hijo_\(1819-1823\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Francisco_de_Goya,_Saturno_devorando_a_su_hijo_(1819-1823).jpg)>. Acesso em: 23 nov. 2024.

seria naturalmente encarado como o perpetuador de si no futuro. Olhos perdidos como os cabelos, “Saturno” (pois não sabemos seu nome, uma vez que Goya não colocou título nesta ilustração) observa algo muito ao longe, como se contemplasse a profundidade de seu ato. Tal pavor em romper com a trajetória apropriada do tempo e, em um arroubo de profunda violência, executar o próprio sucessor está presente na obra *Ivan, o Terrível, e seu filho, Ivan, em 16 de novembro de 1581/ Иван Грозный и сын его Иван 16 ноября 1581 года* (c. 1883-1885)¹³⁹, do pintor russo supracitado. Diferente da cena na pintura de Goya, a morte do herdeiro do Czarado pelas mãos do próprio pai possui diversos detalhes, mas que desaparecem pela magnitude dos olhos do Czar homicida. Nos dois casos, a reflexão sobre o crime cometido provoca olhares de profundo pavor. Se, no mito grego, Saturno foi levado a cometer seus crimes a partir do puro receio de amargar (como acaba posteriormente ocorrendo) sua deposição do poder pelos seus filhos, assim como havia feito com Urano, a morte de Ivan Ivanovich após discussão com seu pai representa certa movimentação contrária na expectativa que o presente deposita sobre o futuro e, conseqüentemente, uma ruptura da continuidade causada pela aversão de antecessores por sucessores. Atitude que causa pavor ou mergulha o referencial em certo estado de negação.

Ambas as obras resumem a impressão presente não somente no que é possível de ser identificado nos relatos, mas em nossa própria ligação com o passado e, conseqüentemente, em nossa expectativa (ou temor) pelo futuro. Observamos com frequência certo desassossego diante da perspectiva de esquecimento. Se, em algum momento, tínhamos confiança na perpetuação da memória – e, conseqüentemente, da identidade e das tradições – o contexto corrente nos coloca em condição de perceber a hipótese da extinção da memória-identidade com profundo e dissociado pavor. Pavor da perda de tudo aquilo que poderia ser de certa forma útil para o futuro parece mover inclusive o nosso empenho de manutenção e preservação de toda a contemporaneidade¹⁴⁰. O abraço macabro na obra de Repin é, nesse sentido, similar àquele que nós, o presente, envolvemos àquele passado que sabemos impossível de alcançar o futuro, como idealmente alcançaria. É então que o pavor da perda nos leva diretamente ao furor

139

Disponível

em:

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Iv%C3%A1n_el_Terrible_y_su_hijo,_por_Ili%C3%A1_Repin.jpg>. Acesso em: 23 nov. 2024.

¹⁴⁰ O que poderia inclusive levar à reflexão do ofício do historiador.

pela preservação de tudo ao nosso alcance, ou a negação do próprio passar do tempo. Em outras palavras, a

perda é um dado antropológico universal: desde o nascimento, irremediavelmente e sem esperança de domesticá-la, todo ser humano faz dela sua companhia obrigatória, abandonando sucessivamente a juventude, a saúde, os amigos, os pais, os amores, as ilusões e ambições, antes de **perder-se a si próprio**. A maneira pela qual os grupos e indivíduos fazem frente à perda nos informa sempre sobre **o jogo da memória e da identidade** no interior da sociedade considerada, em particular quando se trata de heranças do passado. [...] Queremos tudo abraçar do nosso passado e sem dúvida prestamos mais atenção do que antes ao que já foi perdido. Por essa razão, não podendo tudo guardar, é despertado em nós um sentimento de dispersão, de esfacelamento daquilo que é impossível captar em sua totalidade. Por outro lado, se o que é transmitido não é estruturado é porque, obcecados pela perda, queremos tudo transmitir sem hierarquia nem discernimento. (Candau, 2023, p. 189-190, grifos nossos).

O que Joël Candau sintetiza na passagem acima acompanha a interpretação que tive em diversos momentos, inclusive no empenho em registrar o processo de reinvenção das Cavalhadas. Certo, se trata de uma tradição plurissecular, que gradualmente transmitiu-se da elaboração e seio de significâncias exclusivamente da elite para tornar-se parte de uma celebração do restante da comunidade. Tal movimento só é identificado nas memórias dos contadores; mas como definir, então, o que se mantém daquilo que possivelmente cairá no esquecimento?

E parto da possibilidade de esquecimento a partir da percepção de que muitas etapas mesmo da Festa do Divino pirenopolino já atravessaram há muito o limiar do que foi considerado pela comunidade como essencial e o que foi perdido. E, em se tratando de Cavalhadas, sei que se tratam de resquícios de tradições populares pastoris que demonstram sobrevida diante do quadro prenunciado por Araújo sobre as Cavalhadas de São Luís do Paraitinga¹⁴¹, nos anos 1960.

Quando lanço mão da metodologia de história oral, especificamente da história oral temática, não é com o empenho de registrar ao máximo toda e qualquer impressão, mas é justamente para capturar, nos relatos, impressões como as de pavor diante do esquecimento, negação e mesmo de esperança sobre a sobrevida da festividade, principalmente a partir da descrição da participação de crianças em etapas da Festa do Divino voltadas aos infantes¹⁴². A ampla maioria desses aspectos poderia ser capturada se lançasse mão da metodologia de história oral de

¹⁴¹ “Infelizmente, essa tradição da terra onde nasceu Osvaldo (sic) Cruz tende a desaparecer, como desapareceram a dança do caiapó, dança-dos-velhos, congadas, touradas e tendem a se extinguir as folias de Reis, do Divino Espírito Santo, o bailado do moçambique e a dança do jongo” (2004, p. 327).

¹⁴² Nomeadamente, as *Cavalhadinhas Mirins*, as Pastorinhas e as Congadas infantis.

trajetória de vida. Supondo, por exemplo, que minha pesquisa gravitasse em torno da experiência de uma/um pirenopolina/pirenopolino em específico, inquirindo desde sua infância até os dias atuais, alguns aspectos ligados à Festa do Divino e suas etapas talvez estivessem presentes. Meu empenho investigativo corre em sentido oposto, ao que ocorrem inclusive (bem-vindos) atravessamentos do aspecto das trajetórias individuais dos contadores a partir da centralidade da tradição nos relatos. Conforme Meihy e Ribeiro (2021), justamente por se ocupar de um recorte específico,

a história oral temática se compromete com o esclarecimento ou opinião do entrevistador sobre algum evento definido. A objetividade, portanto, é mais dirigida, ainda que seja inviável supor objetividade absoluta em expressões da fala espontânea. A hipótese de trabalho neste ramo da história oral é testada com insistência e, por isso, o recorte do tema deve ficar de tal maneira explícito que conste das perguntas a serem feitas ao colaborador. [...] Mesmo considerando que a história oral temática é narrativa de uma variante do fato, pretende-se que ela busque a versão de quem presenciou um acontecimento ou que pelo menos dele tenha alguma variável que seja discutível ou contestatória. [...] Dado seu caráter específico, a história oral temática ressalta detalhes da história pessoal do narrador que interessam por revelarem aspectos úteis à instrução dos assuntos centrais (2021, p. 88-89).

Partindo do exposto, ressalto que as interfaces entre coletivo e singular, lembrar de si e lembrar da comunidade e, principalmente, falar de si *a partir* do ato de falar sobre a comunidade está presente na própria escolha metodológica desta pesquisa. A opção pela história oral, contudo, demanda alguns parágrafos sobre tal metodologia.

Em artigo publicado em 1998, Marieta Ferreira traça um breve panorama da emergência da história oral como metodologia, sua legitimação e expansão para o Brasil. A segunda metade do século XX vê a emergência do campo nos Estados Unidos da América e Europa Ocidental, a ampliação do estudo no então Terceiro Mundo e, apesar de primeiros movimentos no sentido de seu estabelecimento nas universidades e meios acadêmicos brasileiros, somente na VIª República percebe-se, correndo ao largo da constituição de acervos voltados à memória da ditadura civil-militar que caracterizou a Vª República (1964-1988), a história oral passa a figurar, de forma mais organizada, entre as ferramentas de preservação da memória e estudo do passado por especialistas das humanidades. A fundação da *Associação Brasileira de História Oral* (ABHO), por exemplo, ocorre somente em 1994, dois anos antes da *International Oral History Association* (IOHA) (Heymann, Alberti, 2018, p.

12) e dezenove anos depois dos primeiros movimentos de difusão da metodologia no Brasil, sob o auspício da Fundação Ford e Fundação Getúlio Vargas (Ferreira, 1998, p. 19-20).

Se, nos anos 2020, a história oral encontra tal institucionalidade, os anos 1990 eram ainda instâncias de discussão sobre o mérito do campo. Na realidade, parecia existir entre os ofícios do historiador oralista e do historiador “de gabinete” franco antagonismo. Norberto Guarinello (1998) apontava tal situação como resultado do conflito não somente entre as disciplinas voltadas ao passado, mas aos aspectos da memória em si. Nesse sentido, a

história oral é, inevitavelmente, uma zona de fronteira, não tanto entre disciplinas, mas entre a própria academia e o mundo real, entre a memória legítima, cientificamente produzida, dos historiadores e as memórias individuais, no que tem de pessoal e de coletivo. Se há, como muitos defendem, um confronto entre essas memórias, a história oral se localiza em pleno *front*. Os modos desse confronto interessam, obviamente, a historiadores e arqueólogos, mas para os oralistas não se trata de questão meramente teórica. Estes devem decidir, de pronto, em que medida submetem a memória não científica a seus ditames e regras ou em que grau se rendem a sua riqueza e sabor “espontâneos”.

Daí advém aquela que, a meu ver, é a maior dificuldade com que se defronta a busca de um consenso entre os oralistas: a da forma legítima de “documentalizar”, ao mesmo tempo, as informações obtidas e a relação entre historiadores e entrevistado. Daí as diferentes doutrinas sobre a produção documental e sobre o quê constitui, propriamente, o documento produzido pelo oralista (a fita, a transcrição da fita, a transcrição da narrativa ou da relação de narração, etc.). O traço mais distintivo da História Oral é, precisamente, a extrema maleabilidade com que produz os próprios vestígios, a partir dos quais cria sua documentação (Guarinello, 1998, p. 63).

Assim, discorrer sobre a metodologia selecionada torna-se, inevitavelmente, perpassar a forma como a memória e os relatos produzidos a partir dela são ou não considerados como “científicos” ou não, o que gravita nas distinções entre objetividade e subjetividade. Poderia tecer longos comentários sobre tal cisão, que avançaria (novamente) para discussões a respeito do ofício do historiador, se o que produz é relato puramente objetivo, praticamente apartado, de forma hermética, de qualquer subjetividade, ou se a produção do historiador é similar à de um artífice, ciente de que o relato por ele escrito é permeado por subjetividades, seja da fonte de estudo, seja do próprio pesquisador.

A antiga deslegitimação da produção do historiador oralista se dava, como apontei anteriormente, pela percepção de que a produção acadêmica deveria se manter distante dos objetos de pesquisa. Argumento, contudo, que a subjetividade é

de certa forma inescapável. Não há como conduzir uma entrevista desconsiderando, por exemplo, aspectos humanos presentes na maneira como a resposta às inquirições é constituída ou evitada, que silenciamentos e esquecimentos podem ou não serem deliberados, que tais decisões escapam da seara do meramente orgânico, que, enfim, o próprio processo de transcrição, assim como o da elaboração de perguntas e da realização de inquirições pelo historiador oralista é permeado por subjetividade¹⁴³.

2.2.2 – Expectativas de Futuro

A questão da memória e sua relação com o trauma são fundamentais para compreensão do processo de modificação da tradição (e da identidade) através do tempo. A sobrevivência do indivíduo não diz respeito somente a sua condição fisiológica, mas abrange aspectos mais amplos. Nesse sentido, parto do ponto de que a identidade individual está inescapavelmente conectada a certa sensação de *estabilidade*. No momento em que tal estabilidade é ameaçada, decorrem os cenários que chamo de *tanatópicos* – a ideia de que a ruptura de certa repetição significaria necessariamente a própria morte.

Não por acaso, a relação entre experiências traumáticas e a memória opera no escopo individual e coletivo. Em ambos os casos, é capaz de gerar silenciamentos, assim como podem se tornar o elemento basilar para uma comunidade¹⁴⁴. O trauma está por trás da mutação da memória em algo reprimido, subterrâneo nos dizeres de Michael Pollak (1989), que tende a dificultar a coleta de determinada lembrança, para além do esquecimento orgânico, ainda que os efeitos do trauma para o primeiro caso não devem ser considerados como definitivos¹⁴⁵. Os silenciamentos ganham, então, atributo de proteção do indivíduo diante da desestabilização causada pelo trauma. Joël Candau (2023) aponta que, diante de traumas (uma situação de abuso na infância, por exemplo), o esquecimento é

¹⁴³ Sobre a questão da subjetividade no ofício do historiador oralista, ver: Ferreira, Grossi, 2004.

¹⁴⁴ “Se os traumas impõem um desafio especial para a lembrança – e criam vínculos especiais entre aqueles que estavam lá – eles definitivamente não são únicos no poder de criar uma comunidade de memória. De fato, o que estas experiências trágicas compartilham pode ser encontrado em uma variedade de eventos desprovidos de encontros fatais com a morte e o mal, mas ainda assim dotados de “força formativa” o suficiente para se tornarem a base de uma autodefinição coletiva” (Irwin-Zarecka, 2017, p. 52, tradução nossa).

¹⁴⁵ “[...] existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, “não-ditos”. As fronteiras desses silêncios e “não-ditos” com o esquecimento definitivo e reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento” (Pollak, 1989, p. 8).

mecanismo de defesa que opera justamente no sentido de manter certa *coesão* da própria autoimagem, ao que a recordação poderia significar a *retraumatização* da vítima.

Minha abordagem no que diz respeito às lembranças da suspensão das Cavalhadas voltou-se, inicialmente, a sua interpretação como uma espécie de trauma coletivo. Contudo, salvo uma única exceção, o hiato pandêmico foi considerado dentro do circuito de impressões do tempo que dizem respeito à ruptura de certa ciclicidade, em uma dimensão antes estritamente coletiva do que necessariamente individual. Diante da necessidade de compreender como o contexto traumático impactou na definição das lembranças de uma amostra da comunidade sobre as Cavalhadas (e episódios da pandemia) antes e depois do hiato, faço então, uma digressão sobre o luto.

A questão do luto aponta, necessariamente, para certa problemática que deixa de envolver a relação do indivíduo com a coletividade para o campo do individual e sua psiquê. Procurando então compreender a relação entre si e eventos que eventualmente levem ao desassossego do indivíduo que me valho, inicialmente, da definição de Sigmund Freud de luto. Discorrendo no célebre ensaio *Luto e Melancolia* (*Trauer und Melancholie*), publicado em 1917, o psicanalista retrata distinções e semelhanças entre os quadros de desordem mental presentes em seu título. A principal similaridade está no fato de que, em ambos os casos, há a sensação de perda, de ausência de referencial, de algo que leva certo desconforto e desalinho entre pessoa e o que a cerca. Contudo, distingue-se melancolia¹⁴⁶ do luto justamente, segundo Freud, pela causa ser desconhecida e, conseqüentemente, interna. A melancolia seria espécie de resultado de um confronto interior, o que seria evidenciado pela capacidade do melancólico em se auto-depreciar. Já o luto teria uma causa exterior, identificável e, apesar dos sintomas similares, justamente por ter origem conhecida (um término de relacionamento, a morte de um familiar, o desemprego, a reprovação em um exame admissional, etc.) tende a ser superado através, por exemplo, da passagem do tempo ou da substituição do objeto de estimação perdido por outro equivalente. O enlutado, destarte, não está em confronto consigo – e sabe identificar a causa do luto em um instante catártico –,

¹⁴⁶ Em tudo descrita de forma similar ao que hoje conhecemos como depressão, mas de certa forma melhor ilustrado por Paul Ricœur (2007, p. 89), ao descrever o quadro *Melencolia I*, de Albrecht Dürer (1514). Ver a ilustração com detalhes em: <<https://www.metmuseum.org/pt/art/collection/search/336228>>. Acesso em: 9 mar. 2025.

mas com o mundo exterior. Logo, a superação do luto é mais tangível que a do estado melancólico, que pode chegar às raias do suicídio.

Ainda assim, confunde-se, em ambos os casos, a perda de algo com a perda de si. É que no luto, a perda de uma pessoa amada, ou mesmo de um ideal (Freud, 1917 [1915], p. 243) leva à mesma reação de dor profunda e incapacidade de adotar qualquer outro objeto de apreço em seu lugar – nada substitui, em primeiro momento, o que foi perdido; justamente porque a perda não se trata do objeto em si, mas da energia motivada pelo indivíduo em relação àquela *representação* do objeto. Assim, perder o objeto de interesse acaba sendo indistinguível de se perder (Freud, 1917 [1915], p. 249). Nesse sentido, as recordações de quando se tinha o objeto tornam-se o principal elemento que leva à dor do luto¹⁴⁷.

A pandemia em si pode e deve ser encarada como um trauma coletivo. Se é necessário evocarmos números para tanto, temos notificados aproximadamente 700 mil brasileiras e brasileiros entre os que não sobreviveram à infecção pelo SARS-CoV-2. Seria o equivalente a cidades brasileiras de porte considerável (para termos de comparação, aproximadamente duas Pelotas ou vinte e oito Pirenópolis) exterminadas de forma lenta, angustiante, diante da deliberada inação de um regime militaresco e que, até o momento de redação desta peça, não encontrou a punição devida. No contexto pandêmico, houve uma ruptura da crença de que a interdependência que constitui o tecido social garantiria que alguém cuidasse da própria saúde para cuidar da sociedade e vice-versa. Em seu lugar, o individualismo passou a imperar de forma irremediável. Para além das vidas ceifadas e das sequelas causadas pelos impactos do vírus em milhões de infectados, os efeitos no tecido social tornaram-se presença não somente no cotidiano dos indivíduos, mas se transformaram em marcas na memória dos que sobreviveram aos anos agudos da pandemia. Em outras palavras, as

imagens dos mortos são inesquecíveis por muitas gerações. O medo de morrer, a destruição de famílias em que as perdas se multiplicaram, a súbita interrupção de vidas de pessoas jovens, o sacrifício de vidas abandonadas à própria sorte, sem o devido atendimento de saúde, as covas rasas e o impedimento dos rituais fúnebres, tudo isso permanecerá na memória

¹⁴⁷ “Cada uma das memórias e situações de expectativa que demonstram o apego da libido ao objeto perdido é encontrado com o veredicto da realidade que o objeto não mais existe; e o ego, confrontado como se fosse com a questão de que ele deva compartilhar do mesmo destino, é persuadido pela súplica das satisfações narcísicas que deriva de estar vivo para servir ao seu apego ao objeto que foi extinto. Nós podemos possivelmente supor que este trabalho de ruptura é tão lento e gradual que quando acaba a disposição de energia necessária para isso, ele também se dissipou” (Freud, 1917 [1915], p. 255, tradução nossa a partir do inglês).

individual e coletiva durante um longo tempo. Como havia percebido Freud diante do trauma da guerra, não temos ainda um repertório de manejo psíquico do sofrimento que se apresentou a nós na pandemia (Rodrigues, 2023, p. 20).

As memórias que temos (todos) sobre os anos 2020 e 2021 (e até meados de 2022), em maior ou menor intensidade, são marcadas por cenas de verdadeiro pessimismo e sensação de que o futuro não somente é negativo, mas está morto. Dentro do conceito de luto, perdemos não um objeto propriamente dito, mas a sensação de certeza da estável repetição do cotidiano; perdemos o amanhã. Tivemos, então, de realizar um trabalho para superar o luto, conforme a realidade abatia-se sobre nós e as cinzas da vida que imaginávamos que viveríamos não fosse a pandemia eram levadas pelo chamado, com desconcertante eufemismo, “novo normal”.

A reação dos pirenopolinos e pirenopolinas, entretanto, pareceu seguir por um caminho que Ailton Krenak (2019) havia indicado¹⁴⁸. Diante do “fim do mundo”, a comunidade traçou suas estratégias, teceu seus “paraquedas coloridos” (Krenak, 2019, p. 15), a reação criativa em frente ao abismo, a resistência lúdica (mas ativa) perante a tanatopia, representados, por exemplo, pela transgressão dos Mascarados, mas também por novenas *online*, ou até pela fé em dias melhores, concretizados (de certa forma) pelo retorno das Cavalhadas após o hiato.

É importante frisar, por fim, que a superação do luto não se trata, necessariamente, do esquecimento, ao que corro nas mesmas linhas de Judith Butler¹⁴⁹, ao discutir sobre a questão do luto e interdependência. Lamenta-se não somente pela ausência algo, mas por perceber que, perdendo-se algo, perde-se o

¹⁴⁸ “Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. [...] Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos” (Krenak, 2019, p. 15).

¹⁴⁹ “Não tenho certeza se sei quando o luto é bem-sucedido, ou quando alguém pranteou outro ser humano por completo. Freud mudou de ideia sobre este assunto: ele sugeriu que luto bem-sucedido significa ser capaz de alternar um objeto por outro; mais tarde ele afirmou que a incorporação do objeto, originalmente associada à melancolia, era essencial no trabalho do luto. A esperança inicial de Freud de que um apego pudesse ser recolhida e então ressignificado implicava certa substituição de objetos como um sinal de esperança, como se a perspectiva de recomeçar a vida pudesse utilizar algum tipo de promiscuidade do alvo libidinal. Isso pode ser verdade, mas eu não acho que um luto bem-sucedido implique em esquecer por completo outra pessoa ou que outra coisa tenha entrado no caminho e tomado seu lugar, como se completa possibilidade de substituição fosse algo que devemos ambicionar alcançar” (Butler, 2004, p. 20-21, tradução nossa).

eu – e a descoberta de que o que foi tolhido é também a si mesmo, o que é melhor representado pela extinção do *laço*, é o que resultaria na perturbação do luto.

Quando perdemos certas pessoas, ou quando somos privados de um lugar, ou uma comunidade, nós simplesmente sentimos que estamos passando por algo temporário, que o luto vai terminar e alguma restauração da ordem anterior vai ser alcançada. Mas talvez quando passamos por isso, algo sobre quem nós somos é revelado, algo que delinea os laços que temos com os outros, que nos mostra que esses laços constituem o que nós somos, laços e elos que nos compõem. Não é como se um “eu” existe independentemente por aqui e então simplesmente perde um “você” por aí, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe quem “eu” sou. Se eu te perco, sob essas condições, então eu não apenas lamento a perda, mas eu me torno inescrutável para mim mesmo. Quem eu “sou”, sem você? Quando nós perdemos alguns desses laços a partir dos quais somos constituídos, nós não sabemos quem nós somos ou o que fazer. Em um nível, creio que perdi “você” apenas para descobrir que “eu” me perdi também. Em outro nível, talvez o que eu tenha perdido “em” você, o que para isso não tenho vocabulário pronto, seja a relacionalidade [*relationality*] que é composta nem exclusivamente por mim, nem por você, mas é para ser concebida como o *laço* pelos quais aqueles termos se diferenciam e se identificam (Butler, 2004, p. 22, tradução nossa, grifos da autora).

Assim, torna-se mais nítido não somente as reações coletivas de desespero diante da negativa da celebração, como da própria aversão pelas transformações das Cavalhadas, bem como a seguinte inferência: quanto mais estreito é o laço entre eu e objeto, maior não somente o medo de sua decomposição e eventual rompimento, o que de certa forma independe do hiato pandêmico, ainda que este tenha representado um instante de “teste” das certezas de que o laço, se não eterno, teria seu fim ignorável, mas justamente a confiança (aureolada pela fé no Divino e percepção de continuidade tendo em vista longevidade da festividade religiosa) da manutenção da tradição, independente das situações que se abaterem sobre a comunidade.

A relação que se dá entre individual e coletivo, esse *laço* que, quando rompido, é pranteado no processo de luto, encontra eco significativo na rememoração, ao que Paul Ricœur (2007) busca em Freud os argumentos para exemplificar a transposição do “trabalho do luto” individual para o plano coletivo. Se, no individual, a superação do luto exigiria um *trabalho*, ou seja, um movimento que necessariamente se ocupa da rememoração e da cognição da realidade de que perdeu-se o objeto de apreço, de que houve certo desperdício de energia e que esta deve ser remanejada para um novo objeto, Ricœur, a partir da interpretação de dois

ensaios do já referido psicanalista austríaco¹⁵⁰, compreende que a mesma operação pode ser identificada em uma comunidade, o que inclusive justificaria a própria razão de ser dos conjuntos de indivíduos. A ponte através da qual tal lógica pode operar encontra-se na maneira como os indivíduos *identificam-se*, bem como do necessário trabalho de rememoração que abarca diferentes e patologizadas lembranças. Em suas palavras, é

a constituição bipolar da identidade pessoal e da identidade comunitária que, em última instância, justifica estender a análise freudiana do luto ao traumatismo da identidade coletiva. Pode-se falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva, não apenas num sentido analógico, mas nos termos de uma análise direta. A noção de objeto perdido encontra uma aplicação direta nas “perdas” que afetam igualmente o poder, o território, as populações que constituem a substância de um Estado. As condutas de luto, por se desenvolverem a partir da expressão da aflição até a completa reconciliação com o objeto perdido, são logo ilustradas pelas grandes celebrações funerárias em torno das quais um povo inteiro se reúne. Nesse aspecto, pode-se dizer que os comportamentos de luto constituem um exemplo privilegiado de relações cruzadas entre a expressão privada e a expressão pública. É assim que nosso conceito de memória histórica enferma encontra uma justificativa *a posteriori* nessa estrutura bipolar dos comportamentos de luto (Ricoeur, 2007, p. 92).

A compreensão de que luto e memória operam tanto nos níveis individual e coletivo, como a comparação entre tais escalas torna-se possível ao considerarmos a maneira como os indivíduos identificam-se a si e ao *outro*. Tal concepção é fundamental para termos um panorama da maneira como a perspectiva de ruptura da tradição, bem como o impacto do hiato pandêmico nos relatos dos contadores, além de outras etapas ligadas à memória, como o esquecimento, a inobservância de outros membros da comunidade, e etapas que atravessam as inquições acabam sendo corporificadas nas conversas que tive com indivíduos da comunidade.

É preciso fechar esta digressão a respeito do luto. Para tanto, cabe ressaltar, então, que o instante fulcral não somente das perguntas ligadas à manutenção da tradição, mas deste empenho investigativo, partiu da possibilidade de identificar, nas descrições de reações de indivíduos ao cancelamento das Cavalhadas – cancelamento causado pela pandemia de SARS-CoV-2 – elementos ligados ao luto, ao trauma e às estratégias da comunidade diante de um infortúnio que escapasse completamente de sua agência.

A fim de melhor ilustrar minha linha de raciocínio, retomo, então, uma passagem do primeiro relato, que obtive com o contador Carlos Naves. Inquirido

¹⁵⁰ A citar, *Rememoração, repetição, perlaboração* (*Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*), de 1914 e do já citado *Luto e Melancolia*.

sobre como a população reagiu ao anúncio de que as Cavalhadas do ano de 2020 seriam suspensas, o contador descreveu um quadro de tangível luto da comunidade:

Carlos Naves: É, foi algo tão interessante, porque você via os, as, os moradores da cidade chorando por não realizar essa festa. As crianças, os pais, porque pra eles... Por exemplo, eu tenho um vizinho que esse vizinho ele vive intensamente essa festa, e ele traz essa cultura pros filhos deles que são aí entre três e sete anos. As crianças ali, elas estavam chorando, os pais chorando. Por quê? Porque a sensação foi de que perdeu algo e não teria essa situação mais na vida deles. Foi... o impacto para o município foi muito grande. [...] É, a sensação que a cidade tinha era que não iria retornar mais com essa história, né? Por que, assim, imagina você viver isso a vida inteira e, de repente, *Pam!* Do nada, não existe mais? Porque não foi algo que acabou naturalmente, foi algo que [se] retirou de uma vez. Então, pra eles é... pra sociedade, foi aquela mesma coisa de falar assim: morreu, acabou. De uma vez só. E... eles sofreram muito. Era muita gente chorando, era... é porque, assim, eles se preparam o ano inteiro, eles preparam o cavalo, eles preparam as roupas, eles passam trezentos e sessenta e cinco dias do ano [se] preparando pra festa. E na hora que chega na próxima... “não, não vai ter mais”. Então foi um impacto muito grande. Eles ficaram assim... a cidade ficou triste.

Aqui há tanto o luto pela retirada do objeto, mas também a incerteza do que ocorreria posteriormente. O trauma seria causado não diretamente pela pandemia, mas pela remoção de um instante fundamental para a manutenção da própria noção de tempo da comunidade (ou seja, a Festa do Divino) e o vazio deixado em seu lugar. Em uma cidade que, além de sua tradição, também vê no turismo uma de suas principais atividades econômicas e, conseqüentemente, a alegria de receber forâneos como ponto central de sua identidade cultural, o vazio causado pelo *lockdown* de 2020 também trouxe uma atmosfera de certa forma não-familiar e, conseqüentemente, perturbadora para a comunidade.

A descrição oferecida pelo contador foi fundamental para motivar a pesquisa pela compreensão da relação entre uma comunidade e sua tradição apesar de uma situação tão impactante quanto o hiato pandêmico, que representou não somente o óbito de 65 pirenopolinos até 8 de junho de 2022¹⁵¹, o que incluiu figuras marcantes das Cavalhadas, como momentos de desassossego coletivo. Evocar esses instantes na memória das contadoras e contadores se tratou de uma tarefa consideravelmente desafiadora. Tal foi o caso da contadora Marilene Paranaguá, que relata o impacto profundamente negativo em sua saúde mental causado pelos isolamentos e notícias ligadas ao morticínio. Tratou-se de um momento bastante singular, sobretudo pela pergunta ter sido voltada inicialmente para sua mãe, Dona Marieta. Mesmo assim, como em outros momentos, as inquiuições ocorriam em certa complementaridade, o

¹⁵¹ Dados disponíveis em: <<https://pirenopolis.go.gov.br/coronavirus/>>. Acesso em: 7 mar. 2025.

que tornou o relato carregado de detalhes subjetivos de ambas sobre as mesmas passagens ao longo de nossa conversa.

Gregory Oliveira: Mas eu queria saber da... da senhora [Dona Marieta] assim, como é que a senhora percebeu que a comunidade lidou com esses anos que não teve? Com um anúncio assim “ó, não vai ter Cavalhadas”. Como é que foi?

Marieta Amaral: Quando falou que não ia ter, todo mundo ficou muito triste, né, Marilene?

Marilene Paranaguá: É, então assim, mas... você ir contra... como? É aglomeração... aquela coisa teve que se passar, né?

Gregory Oliveira: Aham.

Marilene Paranaguá: Então, teve que aceitar. Porque... é... então, mas as pessoas... acharam ruim, mas aí não tem como cê... né? Era uma doença, né?

Gregory Oliveira: É, não tinha...

Marilene Paranaguá: É, então, passou. Não tinha como. Passou, né? “A gente tem que aceitar”. “Não vai ter, então, não tem como brigar”. Achou ruim, falaram... É, não, né? Mas cê tem que seguir, né?

Gregory Oliveira: Pior, foi bem assim.

Até aquele momento, a impressão que a contadora me relatava era a da comunidade diante da pandemia, e em certa divergência do comportamento do próprio governo central, no que diz respeito a crença de que o isolamento era necessário. Com bastante rapidez, contudo, há a descrição do impacto individual daquele contexto sobre a saúde mental da contadora, além da situação financeira periclitante que se abateu sobre a cidade dos Pireneus, apesar da maneira irreverente de parte de seu relato.

Marilene Paranaguá: Foi, ficou tudo sem graça, ficou... Eu tive crise que eu fui parar... porque ficar fechado demais, né? Apesar de eu não sair muito, mas eu me sentia presa, como se tivesse numa jaula. Então, e aí, eu... eu tenho uma imunidade muito baixa. Aí meu filho falou assim “Mãe, a senhora vai... pelo amor de Deus! Não vai sair, vai ficar”. E aí ele ia trabalhar. Aí ele tava trabalhando em pousada, e como todos... todo, mais ou menos, aqueles que tem um emprego fixo, não tavam indo, mais ou *meno*, aquela coisa, e todo mundo foi passando dificuldade, porque o salário não ia ser o mesmo.

Gregory Oliveira: Sim.

Marilene Paranaguá: Aqueles... aí os *turista* que já tava agendado, aquelas coisa, que já tinham reserva na pousada, teve que cancelar.

Marieta Amaral: Teve que espera...

Marilene Paranaguá: Teve que *cancela* e *espera* pra quando, né? Voltar ao normal, porque a esperança é voltar ao normal, senão a gente ia tá perdido.

Gregory Oliveira: [riso]

Marilene Paranaguá: E aí, assim, é, ele falou “não vai sair”. Aí, como eu ficava só dentro de casa, e olhando só a notícia ruim. Eu fui passando... aí vai enterrar as pessoas, tava fazendo valeta...

Marieta Amaral: Eu fiz até um, uma poesia dessa... dessa doença.

Gregory Oliveira: Ah, a senhora fez? A senhora lembra?

Marieta Amaral: Não, só lendo [riso]

Gregory Oliveira: [riso]

Marieta Amaral: Depois cê pega pra ler.

“Como se *tivesse numa jaula*”. Figura de linguagem bastante potente, que ecoou em meus ouvidos, imediatamente se conectaram à experiência de muitos de nós que mantiveram a postura mais indicada, ou seja, buscaram isolar-se para preservação da própria saúde e da saúde da coletividade. Ainda assim, tal movimento não foi gratuito; o preço acabou sendo cobrado através de marcas em uma *memória ferida* (Ricœur, 2007, p. 83), cuja rememoração não elimina o *status* traumático das lembranças dos anos 2020-2021.

Apesar do desesperador contexto pandêmico, o bloqueio sanitário motivou os Mascarados à subversão, fato ressaltado em outros relatos, como veremos mais adiante. Em todo caso, a relação da comunidade com a pandemia, que *atravessa* aquele momento tanatópico e emerge em seguida, retomando a ciclicidade da rotina, obedece à lógica expressa pela relação dos indivíduos com o luto.

Meu objeto perpassava o instante traumático, mas não era o instante em si, sendo apenas alguma das perguntas, e não a totalidade da entrevista. A dimensão traumática estaria, então, situada não somente na pandemia propriamente dita, mas também na perspectiva de ruptura da continuidade das Cavalhadas de Pirenópolis, ao que seu retorno, a partir de 2022, demonstrou certa “superação” da possibilidade de exaustão da tradição, bem como uma espécie de trabalho de luto bem sucedido que não passa pelo esquecimento.

Tendo realinhado os ponteiros deste empenho investigativo, procurei, então, me debruçar sobre a ruptura desta estabilidade enquanto parte do horizonte analítico. Romper a estabilidade do indivíduo em sua malha cultural (isto é, aqueles elementos coletivos ligados aos bens culturais e sua ciclicidade no tempo – suas tradições e cosmovisões definidas a partir do contato intergeracional) provoca tal estado de desconforto que é similar ao desenraizar de uma planta do solo, ou capturar um peixe do rio e trazê-lo à tona – e daí resulta uma espécie de luto. A repetição de uma tradição mantém certa noção de constância, mas não só. O tempo regular, o calendário, a rotina de dias de trabalho e dias de descanso são, igualmente, circuitos cronológicos que oferecem um profundo senso de estabilidade. Foi justamente este rompimento que, no hiato pandêmico, impactou sobremaneira o comportamento de parte da comunidade, principalmente por afetar não somente as Cavalhadas, mas a Festa do Divino (esta sim percebida como ininterrupta pelos contadores).

Em longa duração, trajetórias de vida (infância-juventude-maturidade-velhice) e profissionais (admissão-estabelecimento-desemprego e/ou aposentadoria) constituem igualmente elementos que costuram o indivíduo ao coletivo. Uma tragédia forçosamente remove-o dessas estruturas. Não que a pessoa tenha garantia da extensão de sua rotina (ninguém o tem), mas, em tempos considerados como normais, a observação da repetição e a sensação de invariabilidade da rotina lhe confere certa *confiança* de que a cadeia de eventos adiante no tempo é tão tangível quanto a corrente *para trás* do tempo (a soma de todas as etapas que foram até então vividas). Contudo, enquanto um infortúnio individual (digamos, a morte de um filho ou uma demissão inesperada) tem também certa carga traumática (e certo desassossego, que acarreta também um processo de luto), uma tragédia não somente arranca-o de súbito daquela certeza, mas também coloca em suspenso a relação de seus pares com aquilo que confere estabilidade ao coletivo, sejam os circuitos cronológicos, sejam os símbolos e signos que compõem identidades coletivas nos campos da materialidade e da imaterialidade.

É assim que situações como as guerras civis da Velha República, o biênio pandêmico (2020-2021) ou as Enchentes de 2024 no Rio Grande do Sul podem ser colocados em paralelo, principalmente pelo seu impacto direto na relação entre indivíduos tolhidos de certa estabilidade cultural e o binômio memória-identidade. Destarte, dentre diversos cenários, emergem as tanatopias, ou seja, a ideia de que a tragédia tornará inviável o restabelecimento e, conseqüentemente, levará a morte da memória-identidade. O temor pela ruptura decorre necessariamente da sensação de tangibilidade da extinção das formas pelas quais uma coletividade se interpreta.

A resposta a tal temor está necessariamente ligada à outra realidade intangível nas expectativas: a garantia de continuidade através da observação do presente (assiduidade do público, reação de turistas e de outros membros da comunidade, etc.) e, principalmente, a crença de que a festividade (em especial, a Festa do Divino) ocorre de forma ininterrupta há alguns séculos. O que verificamos, por exemplo, na relação das Cavalhadas e Impérios (Quadro 2), é que não somente a frequência da tradição é algo consideravelmente recente, como há uma constante penetração de modificações no contexto regional e continental em sua condução, sobretudo no século XX. A negação é então amparada em um passado seguro, constante, *estável*, o que torna a confiança na continuidade da tradição mais do que um empenho de fé, uma realidade baseada no estado atual da tradição.

A impressão de que tais realidades são finitas (e inclusive ameaçadas) é produto de uma força que se relaciona com outros conceitos que pretendem-se naturais. A identidade, por exemplo, apresenta-se e é interpretada por uma coletividade como inerente, e não como um constructo, uma realidade *imaginada* (Anderson, 2006). Elas não pretendem-se eternas, mas perpassa entre os indivíduos a ideia de certa longevidade. O reforço a tal concepção é, no contexto da Modernidade/Colonialidade, meticulosamente trabalhado através do ensino formal, por exemplo. A identidade é naturalizada em escolas, através da mídia, nas relações familiares e comunitárias. Apesar de apresentar-se como natural, contudo, ela rapidamente demonstra sua fragilidade diante de uma adversidade de grande extensão. Não é o mesmo que dizer que os indivíduos deixam de saber quem são quando um incidente lhes remove brevemente da estabilidade – sua identidade *para si* é praticamente indelével. Contudo, a *impressão* que possuem é a de que ela está ameaçada e que, caso alguns elementos sejam permanentemente atingidos, se extinguirá. Retomando a analogia do luto, trata-se da súbita ansiedade ao *relembrar* que o laço entre nós e nossos objetos de afeto é finito, de que nossos familiares mais velhos morrerão, antecipando-se o luto e todo o trabalho que será necessário para superá-lo.

Como vimos anteriormente, pessoas em plenas condições fisiológicas realizam o tempo todo o ato de lançar mão da memória para afetar seu modo de vida corrente; utilizam o passado buscando resultados diversos no presente. Seja no plano do consciente ou do inconsciente, do deliberado e do instintivo, nos voltamos às impressões que nossa experiência no passado teve para compreendermo-nos no presente. O docente *precisa relembrar* antes de expor o conteúdo aos discentes. Os discentes *precisam recordar* do que o docente expôs para suas atividades. Realizar quaisquer abstrações, por exemplo, exige a realização de uma retomada de certa experiência. Um paciente que se dispõe à psicanálise, um motorista de aplicativos de transporte, um escritor de ficção... Todos realizam operações utilizando a memória como instrumento.

A presença perpétua da memória, para o bem e para o mal-estar, em todos os parâmetros da experiência das pessoas no tempo é um aspecto que justifica, por exemplo, a angústia pelo esquecimento, etapa última da possibilidade tanatópica da tradição deixar de existir. Sendo, pois, a memória a partícula da identidade, a perspectiva da extinção da identidade é, acima de tudo, a possibilidade de certa

obliteração em vida. O fim da memória é percebido como o fim da existência, por mais que se sobreviva. O contrário também é válido, haja vista a interpretação de que a preservação da memória de determinado indivíduo – conhecido ou anônimo – seria a garantia se não de sua imortalidade, mas de sua sobrevivência à longuíssimo prazo¹⁵².

Mas devo pontuar que não se trata de simples resposta: o esquecimento pode ser, muitas vezes, acionado pelo organismo para garantir a própria sobrevivência de sua psiquê, como dito anteriormente. Nesse sentido, a operação mnemônica é forçosamente evitada, como a procurar não submeter o organismo a reviver o trauma de determinada situação. Isso não quer dizer, contudo, que a memória não esteja aí presente, ou melhor, que a amnésia do instante traumático, que interdita o acesso às lembranças, signifique sua obliteração. Pelo contrário, é justamente pela presença desta que o esquecimento (e, por vezes, o silenciamento) é acionado (Pollak, 1989), assim como outras estratégias de manipulação da memória, como a atribuição de uma experiência traumática à trajetória de outra pessoa (Pollak, 1992).

A presença da memória em todos os aspectos humanos necessariamente aponta para as maneiras complexas pelas quais os indivíduos lidam com o passado. Em sociedades ocidentais e ocidentalizadas, o recurso à memória ocorre, por exemplo, na concepção da História¹⁵³. É importante ressaltarmos que nossa impressão do passado e a perspectiva de sua instrumentalização levou a concepção de campos inteiros de interpretação do meio que nos rodeia, de nossas culturas e sociedades. Escapou-se inclusive dos limites da memória propriamente dita; ao sistematizar o intercâmbio entre experiências do passado para o presente, evitou-se (parcialmente) o esquecimento que se verifica na transmissão puramente oral ou familiar de determinadas vivências. Em outras palavras, não é preciso que alguém tenha vivido no Império do Brasil para conhecermos, no século XXI, seu principal aspecto socioeconômico (a escravidão), assim como não foi preciso ter vivido os

¹⁵² Que se expande, entre ocidentais, desde a Antiguidade Clássica, com os empenhos dos poetas romanos aos “historiadores” gregos, até a modernidade, quando a identidade nacional passa a requerer monumentos a dinastas ou soldados desconhecidos (Assmann, 2011).

¹⁵³ Ciência ou não, não me cabe aqui discorrer em debate assaz definido por certo ranço positivista, do qual não sou tributário. Aliás, a ideia de que uma área do saber *precisa ser ciência* para obter mérito é talvez o elemento mais nocivo a atravessar os estudos em humanidades. Isso porque o ímpeto por eliminar a subjetividade em nome de certa objetividade – como se existisse objetividade nas ditas “ciências brutas” – tendeu justamente a relativizar a distinção entre a produção acadêmica e dileitante, e colocou no mesmo patamar epistemológico pesquisas de historiadores, sociólogos, filósofos e geógrafos com teóricos da conspiração e influenciadores digitais.

dias iniciais do empreendimento colonial para perceber, nos atuais genocídios dos povos originários de territórios sob jurisdição do estado brasileiro, uma manutenção da violência colonial.

Equivoca-se, contudo, aquele que considera que a sobrevivência da memória é dever do historiador oralista (ou de qualquer outro acadêmico). A sobrevivência de uma tradição depende, então, não somente da memória cultural (em escala individual e coletiva), mas também de sua relação com a identidade de uma coletividade, em uma ligação que necessariamente perpassa pelo esquecimento e seu temor, bem como pela tentativa de antecipação ou superação de processos de luto.

2.2.3 – Da Manutenção da Tradição

Elaborando sua relação consigo e com o mundo, o homem deve fazer frente a duas verdades as quais tem dificuldade de suportar: 1) **que morrerá**; 2) **que será esquecido. Ambas significam a destruição de sua identidade.** Talvez a segunda seja mais terrível que a primeira, donde o desejo permanente de fazer memória, quer dizer, deixar seu traço, sua marca, seu sinal, criar, construir, ter filhos, transmitir, assumir sua posteridade, esperando assim afastar o esquecimento ou pelo menos atenuar sua brutalidade. **Do ponto de vista da identidade, como de muitos outros, o esquecimento é ambivalente:** é necessário à vida – logo, a afirmação identitária em perpétua construção – e, ao mesmo tempo, é o signo da perda, do desaparecimento, do abandono de alguma coisa que fazia até então parte de si. **Esse esquecimento acompanha inevitavelmente uma perda identitária que é um enfraquecimento memorial, a qual talvez seja necessário saber assumir até suas últimas consequências.** Evidentemente, não compete ao antropólogo julgar a maneira pela qual os indivíduos e os grupos lidam com esse dilema trágico, e sim definir termos, sempre diferentes de uma sociedade a outra e mesmo de um indivíduo a outro, bem como tornar evidentes as modalidades de acordo com as quais os homens contemporizam com a memória e a morte (Candau, 2023, p. 203-204, grifos nossos).

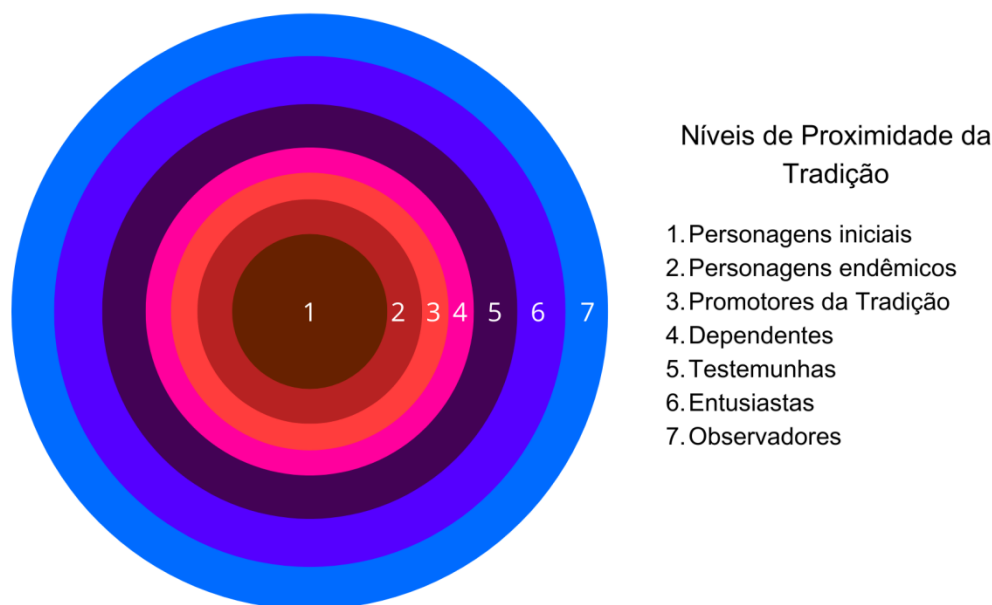
De que forma os relatos dos contadores dão conta das memórias das pirenopolinas e dos pirenopolinos, no que diz respeito à manutenção da tradição? Fato é que mesmo que tivesse conduzido vinte e cinco mil entrevistas, com o mesmo tema de perguntas, o panorama obtido impediria a concepção de uma memória (e, por conseguinte, identidade) singular. A própria singularização generaliza e oculta a complexidade e as possibilidades de análise da mesma tradição.

A ausência de uma memória-tipo, isto é, uma espécie de denominador comum entre os relatos não impede, contudo, a percepção de certas similaridades (e

diferenças) presentes na maneira como a tradição se apresenta como fundamental – ou não – para as identidades dos contadores.

O primeiro ponto está na distância entre as vivências dos contadores e a tradição (Figura 11), ao que os indivíduos mais próximos da tradição (Cavaleiros e o Padre) foram evitados em meu empenho de pesquisa sem, com isso, compreender os demais participantes da tradição como detentores de agência reduzida na manutenção das Cavalhadas. Neste sentido, o esquecimento tem os aspectos tanatóticos que Joël Candau relaciona ao medo da perda. Olvidar aspectos da memória e ser esquecido após a morte ocupa um espaço nas expectativas negativas que um indivíduo nutre sobre seu lugar no tempo-espaço que o leva a manutenção, às vezes a qualquer custo, das memórias. Ainda que se tenha noção da inevitabilidade da morte e do esquecimento, a preservação das (suas) memórias parece fazer com que a correnteza do Lete não cumpra com seus objetivos. Infiro, então, que a repetição de uma celebração ocupa a lógica da sobrevivência da identidade coletiva e é possivelmente percebida como a preservação da própria comunidade por seus partícipes.

Figura 12 – Diagrama de proximidade dos contadores à tradição



Fonte: Autoral, 2025.

Mas, apesar da longevidade e da repetição, o quadro que se desenha nos processos de tentar segurar o vento do tempo com as mãos nuas da salvaguarda

patrimonial (por exemplo) faz com que se investigue os sentidos da preservação. Retomo a proximidade entre depoentes com a manifestação. Quanto mais espaço ela ocupa em suas lembranças, ou seja, quanto mais a identidade do depoente se torna envolvida pela tradição, mais sua extinção é vista como inconcebível e suas mutações são malquistas. Os níveis de proximidade arbitrados durante a coleta serviram de norteador para evitar, por exemplo, que apenas as vozes de personagens centrais fossem perscrutadas. Um panorama geral desses níveis obedeceu aos seguintes critérios:

Quadro 5 – Níveis de proximidade da tradição

Nível de proximidade		Exemplos
1	Personagens iniciais	Cavaleiros, Padre
2	Personagens endêmicos	Mascarados, Onça
3	Promotores da Tradição	Igreja Católica Romana, poder público (Prefeitura, SECULT, GOIASTUR), equipes organizadoras
4	Dependentes	Artesãos, familiares dos participantes, setor privado, divulgadores
5	Testemunhas	Público local, setor hoteleiro, influenciadores e administradores de memorabilias digitais
6	Entusiastas	Forâneos temporários (turistas e diaspóricos), produtores de conteúdo secundário
7	Observadores	Pesquisadores

Fonte: Autoral, 2025.

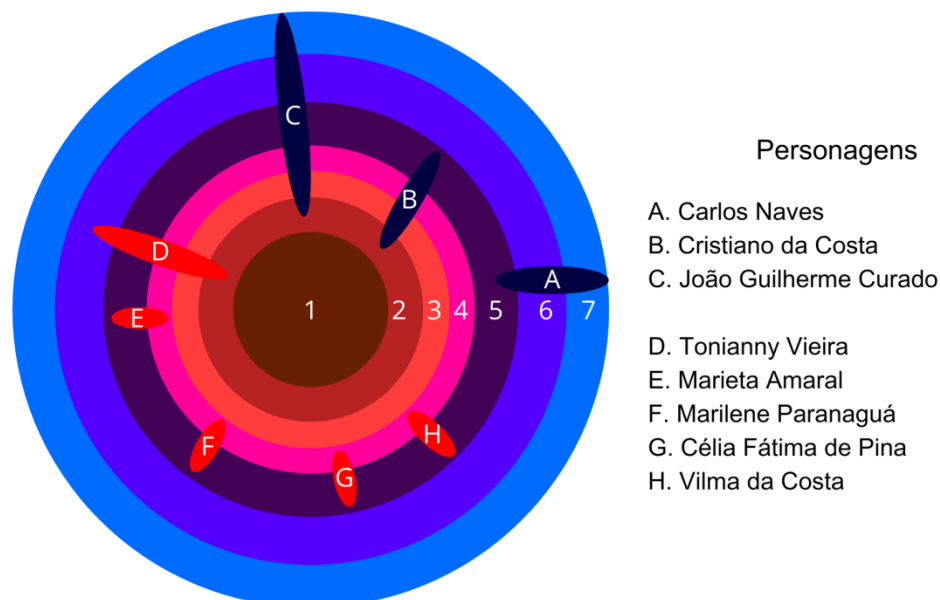
Em linhas gerais, enquanto os níveis 1 e 2 correspondem às Cavalhadas em sua “essência”, o restante da comunidade igualmente compõe a tradição, alcançando até o último nível, que se resume aqueles indivíduos que têm contato com ela de forma praticamente indireta. Contudo, a observação dos relatos e mesmo a prospecção por entrevistados (sobretudo na etapa presencial) demonstrou que é possível que alguém faça parte de diversos níveis simultaneamente (Figura 12).

Assim, dentre as personagens, temos dois extremos opostos: por um lado temos Carlos Naves, natural de Goianésia; por outro, Dona Célia de Pina, pirenopolina e moradora do Museu das Cavalhadas. Se, em um caso, a perspectiva da extinção da celebração pareceu algo completamente possível de ser superado¹⁵⁴, no outro caso a possibilidade da ruptura da tradição é percebida como evento remotíssimo o suficiente para ser descartado de pronto, como veremos no exemplo

¹⁵⁴ Como visto anteriormente, na cena 2.1.2, onde Carlos salienta o ecoturismo como alternativa às Cavalhadas.

adiante. Inclusive, tal impossibilidade foi destacada na maioria das entrevistas presenciais, assim como a associação direta entre as Cavalhadas e a Festa do Divino Espírito Santo como um todo.

Figura 13 – Relação de Personagens nos níveis de proximidade



Fonte: Autoral, 2024.

Está no relato de Dona Célia a principal evidência de como essa associação implica na hierarquização da tradição dentre as lembranças criadas sobre a festividade. Em mais de uma ocasião, a contadora demonstrou sua fé no Divino Espírito Santo como um dos elementos que justificaria sua adesão à celebração. Logo no começo de nossa conversa, indago sobre desde quando a moradora do Museu das Cavalhadas participa das Cavalhadas, ao que ela me relata que

Célia Fátima de Pina: Bom, desde menina, né? Que a gente já nasce...

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: ... com a Festa, né? Do Divino, como eu digo, [como] que eu falo, que ela tá no sangue, a festa toda. Porque aqui pra nós... sempre eu falo aqui em casa, quando eu atendia gente no museu, que não é só a Cavalhada, é a Festa do Divino Espírito Santo.

Gregory Oliveira: Uhum.

Célia Fátima de Pina: Que a Cavalhada é uma das coisas que acontecem na Festa do Divino. Tanto a Festa do Divino acontece muita coisa. Uma das coisa é a Cavalhada.

Gregory Oliveira: Sim, perfeito.

E tal lógica é expressa novamente, justamente na passagem em que inquiri sobre a possibilidade das Cavalhadas deixarem de serem corridas:

Gregory Oliveira: Sim... E assim, vamos pensar num... vamos tentar não ser pessimista, mas...

Célia Fátima de Pina: [risos]

Gregory Oliveira: [risos] ... a senhora consegue imaginar como seria Pirenópolis sem as Cavalhadas, sem a Festa do Divino?

Célia Fátima de Pina: Olha, como eu falei pra você, eu não ponho a Cavalhada acima da Festa do Divino.

Gregory Oliveira: Sim [risos]... é o contrário.

Célia Fátima de Pina: É a Festa do Divino, aí dentro da festa acontece a Cavalhada.

Gregory Oliveira: Sim.

Esta é uma sequência bastante curiosa, principalmente por anteceder um dos momentos em que a contadora revela um aspecto que identifiquei de forma sutil em outras conversas. A Festa do Divino – com as Cavalhadas – se manteria inalterada, apesar da sensação de que todo o restante do patrimônio cultural estaria sendo alterado graças ao elemento forâneo.

Célia Fátima de Pina: Então, ela vai continuar do mesmo jeito. Porque aqui é uma cidade que perdeu muita coisa e está perdendo. Né? A parte de cultura [material] mesmo, os casarios estão mudando. Vendendo *pro* povo de fora. Vai mudando. Então assim, mas aqui é uma cidade alegre, aberta. Porque o pirenopolino recebe bem o turista.

Gregory Oliveira: É verdade.

Célia Fátima de Pina: Sabe? Ele recebe bem. Isso toda vida foi assim. Então, desde quando fundou Pirenópolis, quando veio para demarcar a Brasília, foi uma Comissão Cruls, ficaram aqui em Pirenópolis, né? Então vieram vários... né? Gente de tudo quanto é país naquela época para Pirenópolis, ela é diferenciada nisso. Entendeu? A Cavalhada, ela... como... assim... ela chama [turistas], mas ao mesmo tempo ela é para nós.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Não é para o turista. Porque o turista fica só domingo. Segunda e terça-feira ele assiste, vai em um pedacinho, ele acha até enjoado, porque não sabe a história.

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Entendeu? Ele vê, acha bonito, mas não sabe a história. Então, a Cavalhada não é *pro* turista, é *pro* povo da cidade.

O turista, descrito como elemento bem-vindo, é apontado praticamente como um dos responsáveis não só pela manutenção da celebração pelo investimento na cidade, mas também é identificado praticamente como uma ameaça à manutenção da tradição. Em outro ponto, entretanto, a questão da percepção de que a festividade seria importante por sua longevidade, ocorre quando inquiri sobre a reação da comunidade diante do hiato pandêmico:

Célia Fátima de Pina: Então, não teve jeito. Teve só a parte religiosa, mas dentro da igreja. Ninguém ia, e o povo que ia também, só de máscara, [com] todo cuidado, né?

Gregory Oliveira: Pois é, eu tava... Eu conversei com outras pessoas e eles me disseram que foi um baque muito grande, né?

Célia Fátima de Pina: É, foi. É porque, a festa... porque como a Cavalhada já faltou, mas a Festa do Divino, não. Desde 1819 ela acontece, né? A

Festa do Divino, principalmente a parte religiosa da Igreja, né? É Procissão, umas coisas, tem as crianças que vestem de virgem, né? Tem um docinho que chama **Verônica**, o João Guilherme falou pra você...

A percepção da ausência de hiatos na Festa do Divino, em comparação com os intervalos nítidos entre as conduções das Cavalhadas demonstram a fragilidade das últimas em relação às primeiras. Conduzir as Cavalhadas exige, como discorri anteriormente, recursos, espaço apropriado, tempo para a condução dos ensaios e a adesão a uma série de requisitos como aqueles apontados tanto pelo contador Tonianny Vieira quanto por Cristiano da Costa. Contudo, a Festa do Divino como um todo prescinde de elementos outros, que envolvem a adesão da comunidade principalmente sobre a conexão da identidade cultural através da religiosidade. Ao contrário das Cavalhadas, onde o elemento religioso aparece de certa forma difuso, o componente religioso é a tônica principal da Festa do Divino. O que não impede, por exemplo, a subscrição de fiéis de outros credos à manifestação¹⁵⁵.

Há outro detalhe sobre as distinções entre hierarquias da tradição para os contadores. Ao longo de toda minha prospecção, inquiri-me sobre a centralidade da tradição para cada contador, sobre a forma como as Cavalhadas acabariam (ou não) se combinando com as identidades dos membros da comunidade, o que resultou nos níveis citados anteriormente (Quadro 5). As diferentes gradações entre os relatos apontam, infiro, para maiores ou menores centralidades, e foram construídas com o passar das décadas, principalmente via transmissão intergeracional. Em outras palavras, em alguns casos, o apelo da tradição para indivíduos no passado influenciou sobremaneira a forma como os contadores compreendem a celebração no presente. Há a percepção de que, quando a tradição toma a centralidade da identidade do entrevistado (viver no Museu das Cavalhadas, trabalhar com a produção das indumentárias dos cavaleiros e Mascarados, etc.), ela se torna de certa forma tão definidora que a perspectiva de sua extinção é em todo similar à antevisão de sua *própria* morte. É então que o esquecimento, a mutação, a transformação que reformataria e descaracterizaria as Cavalhadas são mal vistos e lamentados.

Percebendo a conexão entre individual e coletivo, esquecimento e morte, a ruptura do fluxo entre o tempo de realização da festividade e o tempo de preparação,

¹⁵⁵ Sobre isto, contudo, há de se mencionar a passagem do relato de João Guilherme, que salienta o fluxo de moradores neopentecostais de Pirenópolis para Caldas Novas durante os dias da festividade da Igreja Latina.

realização e repouso torna-se tão impactante como se o esquecimento (coletivo) da tradição fosse sinônimo do colapso (individual) da identidade. É nesse sentido que o hiato pandêmico ocupa centralidade em minha análise, justamente por representar não somente o último episódio de ruptura da sequência praticamente anual da condução das Cavalhadas (ao menos desde a ascensão da tutela da GOIASTUR sobre a celebração), mas também pela possibilidade de mimetizar o cenário mais próximo da eventual extinção da tradição¹⁵⁶.

As inquirições feitas a partir dessa possibilidade (*Você consegue imaginar como seria se a cidade cancelasse permanentemente as Cavalhadas? e Você acha que é possível que as Cavalhadas deixem de existir?*) sempre retornaram resultados que gravitam da expectativa objetivamente negativa ao temor. Se a utopia pressupõe uma realidade absurdamente melhor, preferível ao corrente, e a distopia funciona como uma anti-utopia, se tratando de uma versão profundamente pior do que a vigente, a tanatopia não vê continuidade. É a morte da possibilidade. O fim iminente que aguarda, assim como nós (via morte do corpo e esquecimento da identidade), todo constructo humano, das toponímias aos cantares, de receitas derivadas de matrizes transatlânticas até cosmovisões dependentes de repetições e transmissões que foram extintas quando os últimos guardiões de memórias pereceram¹⁵⁷. A tanatopia, nas respostas dos contadores, apresenta-se como tangíveis impossibilidades: via de regra, não é possível imaginar a cidade sem as Cavalhadas (e, por extensão, sem a Festa do Divino). Apesar das mudanças de público, da diminuição da adesão, ressignificação (catequese popular → ocasião de sociabilidade), a maior parte dos contadores não vê Pirenópolis sem a tradição,

¹⁵⁶ Se estivesse percorrendo sobre as Cavalhadas do Rio Grande do Sul, já em franco processo de declínio em comparadas com a quantidade verificada em fins do século XIX e princípio do século XX, perceberia não apenas um episódio de ruptura na percepção coletiva da continuidade temporal, mas **dois**, ao ter de observar também impacto das Grandes Enchentes de 2024, por exemplo, na manutenção do tecido que une uma comunidade às suas tradições. Ademais, no caso das Cavalhadas gaúchas, há outra sorte de perturbação coletiva – a deformação *física* da comunidade (pensando naquelas atingidas diretamente pelas intempéries), que tende a afetar os lugares (Nora, 2008) e espaços da recordação (Assmann, 2011) propriamente ditos, se soma aos danos impostos na ruptura da rotina, isto é, no deslocamento forçado dos tempos da festa e cotidiano (o que era verificado sobremaneira durante o biênio pandêmico 2020-2021).

¹⁵⁷ A salvaguarda da memória cultural não deve ser interpretada como invenção moderna da sociedade ocidental: “A participação de um grupo na memória cultural, em contraste, é sempre altamente diferenciada [...]. A preservação da memória cultural do grupo era, originalmente, tarefa dos poetas. Até hoje, os griôs africanos preenchem essa função de guardiães [sic] da memória cultural. A memória cultural sempre tem seus especialistas, tanto nas sociedades orais como nas letradas. Isso inclui tanto xamãs, trovadores, griôs, como sacerdotes, professores, artistas, clérigos, estudiosos, mandarins, rabinos, mulás e outros nomes para portadores especializados de memória” (Assmann, 2016, p. 123).

ainda que tenha, em alguma escala, ocorrido algo similar em 2020 e 2021. E aqueles que veem são justamente os mais afastados, dentro dos níveis esboçados. Digo em alguma escala porque, dentro do pensamento tanatópico decorrente da falta de perspectiva de futuro causada pela ruptura da rotina durante os anos mais angustiosos da pandemia de SARS-CoV-2, ocorreram episódios de subversão. Subversão que levou tanto à reações de certa forma pacíficas de tentativas de manutenção da festividade (em específico, de algumas etapas da Festa do Divino, conduzidas *online*, como me relatou João Guilherme e Dona Célia), mas também episódios ruidosos como o desfile de Mascarados apesar das restrições sanitárias, como citou (e mostrou algumas fotografias dos incidentes) o contador Tonianny Vieira¹⁵⁸. A forma como a personagem narra o incidente é permeada por referenciais temporais e físicos.

Tonianny Vieira: Então, de repente as portas e janelas, grande parte ficou aí com esses estandartes. Teve no domingo que seria o primeiro dia de Cavallhada, surpreendeu porque naquele silêncio total da cidade onde ninguém é... esperava nada, a gente ouve os Mascarados na rua.

Gregory Oliveira: Sim...

Tonianny Vieira: Então isso... até [me] arrepio, cara! [risos]

Gregory Oliveira: Ali! [risos] Que legal!

Tonianny Vieira: Porque realmente é, naquele silêncio que a cidade tava já...

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: há quase... *vamo* colocar aí... é, então bloqueou...

Gregory Oliveira: 31 de maio... foi março, né? Já eram dois meses...

Tonianny Vieira: Então março abril. Então já [eram] dois meses, né? Daquela incerteza. Isso que ele ia vir mais um ano e meio pela frente ainda.

Gregory Oliveira: Sim.

Tonianny Vieira: Então esse momento foi muito emocionante...

O Mascarado como contravenção por excelência. O Mascarado como anti-festa, ou como a verdadeira festa, caótica, se corporificava no relato de Tonianny. Como a maioria das pirenopolinas e pirenopolinos que contatei, o contador asseverou o aspecto subversivo do anti-cavaleiro, associado, então, à sua origem

Gregory Oliveira: É muito legal de ouvir... Porque o Mascarado, ele é essa contravenção.

Tonianny Vieira: É, de... É, é a revolta também, né?

Gregory Oliveira: "Ah, não pode!", "não, *vamo* lá, *vamo* lá!", tipo...

Tonianny Vieira: "*Vamo* lá!".

Gregory Oliveira: É... não podia o escravizado, correr... é uma *transversão*, né? O escravizado correu...

Tonianny Vieira: É... Então, aqui já é um fim de tarde, beleza. Esse dia aqui foi muito emocionante. Tá bom, a gente achou que ficaria por isso mesmo, você vê nenhum carro na rua Direita aqui, não passava nenhum carro. Algumas ações aconteceram.

¹⁵⁸ Entrevista conduzida em 20/09/2024.

E, logo adiante, ao me mostrar uma das fotografias de reprodução temporária (um *story*) arquivada em seu perfil de *Instagram*, Tonianny narra um dos incidentes de subversão relacionado aos Mascarados, ocorrido no segundo dia das Cavalhadas:

Tonianny Vieira: Vou voltar nessa foto, tá? [Vou] Te explicar... é... então é, é... essa cena que também, né? Do cortejo saindo da igreja vazia, as pessoas em silêncio, muito silêncio. Bom? Até aqui tudo bem.

Gregory Oliveira: Essa foto?

Tonianny Vieira: Essa aí aqui foi o seguinte, cara. E, no segundo dia, esse pessoal que costuma sair no segundo dia de Cavalhada...

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: ... Que é chamado [de] os *índios*. É onde eles apenas colocam a máscara, saem no cavalo à pelo, geralmente... grande parte das vezes...

Gregory Oliveira: Ah sim. Por isso o nome, não?

Tonianny Vieira: Isso. Pintam o corpo, né? É um grupo muito grande. Hoje dá mais de mil Mascarados.

Gregory Oliveira: Ah, eles têm essas divisões então?

Tonianny Vieira: É. Tem o primeiro dia de Cavalhada...

Gregory Oliveira: Tá...

Tonianny Vieira: ... que geralmente o pessoal gosta de sair de terno e tal. Tem o segundo dia, que é só, em grande parte, os *índios*, têm os outros grupos, mas os *índios* predominam.

Gregory Oliveira: Aham.

Foi com considerável surpresa que tomei conhecimento da existência de divisões entre os Mascarados, dos quais os ditos *índios* seriam um dos grupos. Desconheço o motivo que levou a elaboração de divisões entre os Mascarados, sobretudo a definição de um dia em específico sua participação. Contudo, o ineditismo das informações que o contador me informava não se limitavam a este momento. Logo em seguida, tomo conhecimento da ativa participação feminina nas Cavalhadas:

Tonianny Vieira: Então hoje tem até divisão do... das mulheres de *índios*, homens de *índios*.

Gregory Oliveira: Tem, tem Mascaradas?!

Tonianny Vieira: Tem também.

Gregory Oliveira: Que legal.

Tonianny Vieira: Então elas *ganhou* grande proporção, porque os *home*, é... eles entravam numa loucura tão grande antes deles saírem...

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: É... que elas já não tavam comportando, então elas *pegou e falou* assim “ó, *vamo* reunir nosso grupo aqui, a gente vai e... e faz mais bacana”.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: Porque eles são loucura total, cara. Eles se encontram, é... num terreno, pegam uma caixa d'água grande, coloca a bebida nela até o topo, vai pegando com o copo...

Gregory Oliveira: Meu deus! [*risos*]

Tonianny Vieira: Então se eles desmaiam de loucura.

Gregory Oliveira: Caramba!

Tonianny Vieira: É, é surreal.

As Mascaradas pareciam, para mim, uma inovação muito recente, mas tornou-se tópico praticamente por acidente de outro relato, contribuição de Dona Vilma da Costa. Ao ser inquirida se seus familiares já haviam corrido as Cavalhadas, a artesã prontamente responde que

Vilma da Costa: Sim, como Mascarado. Sim, tem alguns que sim, que é... meus sobrinhos. Já saiu de Mascarado. Até eu já saí de Mascarado, até!

Gregory Oliveira: A senhora já saiu de Mascarada?

Vilma da Costa: Eu já! Nós éramos seis mulheres. Vesti bem... coisa assim... fiquei bem... Eu não sabia que era mulher. [risos]

Gregory Oliveira: [risos]

Vilma da Costa: Eu saí foi uns três anos.

Gregory Oliveira: Quando foi isso?

Vilma da Costa: Fantástico... Hã?

Gregory Oliveira: Quando foi?

Vilma da Costa: Ah, faz tempo, uns vinte *ano* atrás ou mais.

Gregory Oliveira: Ah faz pouco tempo, então. Eu estou com vinte e seis, não faz muito tempo [risos].

Vilma da Costa: [risos] Maravilhoso.

Gregory Oliveira: Aham [risos].

Tomando o trecho do relato de Dona Vilma, pareceria que a participação feminina fosse restrita à troca de roupas por gênero oposto, como ocorre em diversos outros locais durante o carnaval¹⁵⁹. Na conversa que tive com Dona Marieta e sua filha, há o relato de Mascarados homens colocando roupas associadas a vestimentas femininas. A máscara, então, garante, ainda no século XXI, um anonimato que anda a par com o aspecto subversivo – seja em relação à ordem social geral, mas também entre a estabelecida nos núcleos familiares – e, principalmente, descontraído dos anti-cavaleiros.

Marilene Paranaguá: Que a festa é bonita, mas com os Mascarado é que...

Marieta Amaral: Anima...

Marilene Paranaguá: Anima...

Marieta Amaral: A gente não conhece ninguém. Se eles põe as *máscara*, *cê* não conhece, porque eles vestem totalmente diferente, né?

Gregory Oliveira: Aham.

Marieta Amaral: E põe a máscara no rosto e tens uns que *faz* a roupa até escondida. O meu neto, que é o filho dela, né? Então ele guarda a roupa dele aqui. Ele, o Carlos Henrique, que a mulher dele não gosta que ele sai. Ela é evangélica. E ele, depois que veio do serviço, ele veio e vestiu a roupa. Então eu tinha ganhado um vestido longo, grande...

Gregory Oliveira: Aham.

Marieta Amaral: Então eu ia cortar ele, ele foi. Ele... “Põe a roupa minha, eu não me importo não”, “o que *cê* quer, *cê* quer, ponha brinco, põe tudo”. Aí eu vinha da rua, *tô* vendo aquela mulherzona *memo*, fechando a porta, eu falei “ó gente, que mulher é aquela?” [risos]

Gregory Oliveira: [risos]

¹⁵⁹ Seria realizar uma digressão demasiadamente grande, mas há toda uma tradição correndo ao largo do carnaval, no que diz respeito ao ato de travestir-se durante as folias sem, com isso, deixar de definir-se enquanto heterossexual (Santos, 2019, p. 36).

Marieta Amaral: “Será que ela tá entrando na minha casa?” Quando eu cheguei aqui, que ele virou assim com aquele pano amarrado na cabeça que eu vi que era ele!

Gregory Oliveira: Ah! [risos]

Marieta Amaral: Então é assim, totalmente veste é diferente.

Gregory Oliveira: Que legal [risos]

Marilene Paranaguá: [risos] É porque tem uns que veste de mulher, né?

Gregory Oliveira: Aham.

Marilene Paranaguá: É aquela coisa, fica aquela coisa, veste de mulher.

Gregory Oliveira: É que nem o carnaval.

Marilene Paranaguá: É, que nem o carnaval.

Marieta Amaral: É.

A irreverência dos Mascarados é marca principal deste trecho, assim como o objetivo, da parte do anti-cavaleiro, em não ter seu anonimato rompido pelo reconhecimento do público.

Marilene Paranaguá: É um lugar [o Campo das Cavalhadas] que eles jogam futebol, que coloca, põe um sutiã, põe a roupa, sai todo mundo jogando ali, né?

Gregory Oliveira: Aham [risos].

Marilene Paranaguá: Tem um lugar aí que faz isso...

Gregory Oliveira: No carnaval...

Marilene Paranaguá: Então tem uns rapazes aqui que faz isso, veste de mulher, vai com bolsa, faz tudo. Então é festa, né? É diferente, né? E aí de repente você tava vendo lá no campo e *cê* vê a roupa de um jeito e fala “*uai*, minha roupa! É minha!”

Gregory Oliveira: “O que que ela tá fazendo [sozinha]?” [risos]

Marilene Paranaguá: É tipo assim, eles ficam juntando... os rapazes, aí vai para casa...

Marieta Amaral: Meu filho fala, “*vó...*” ah, “Mãe! Vai logo, senão *cê* não acha lugar para sentar, vai logo!” Eu achei que ele tava incomodado comigo, [mas é] porque queria pôr a roupa minha [risos].

Gregory Oliveira: [risos]

Marilene Paranaguá: Aí teve um ano... desse ano, eu falei “ah, meu vestido, gente!” Aí era um que ele emprestou, pra um rapaz que eu nem sei quem que é vestido com ele, meu Deus do Céu!

Assim como nem todos os Mascarados saem com roupas femininas, dada a existência dos *índios*, o mesmo vale para o componente citado por Tonianny, que aparece no relato de Dona Vilma.

Vilma da Costa: Aqui tem, assim, durante as mulheres [Mascaradas] que saem agora a pé são as índias.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: *Cê* ouviu falar nas índias?

Gregory Oliveira: É, eu ouvi... um dos entrevistados, ele comentou sobre isso.

Vilma da Costa: As índias... as índias saem na segunda... seiscentos, quinhentos mulheres de índia.

Gregory Oliveira: Nossa! É bastante!

Vilma da Costa: Então, os *índio*, tudo a cavalo, sem pelo... no pelo!

Gregory Oliveira: Sim.

Vilma da Costa: Não tem nenhum... nada.

Gregory Oliveira: Direto no cavalo?

Vilma da Costa: Direto no cavalo. Então pintam o corpo... tudo... como índio. Então, eu... falam os índios. Eu... eles vêm do Bairro do Bonfim... mas não é só do Bonfim, mas é mais lá.

Gregory Oliveira: É mais do Bonfim. Aí do Bonfim eles descem pra cá.

Vilma da Costa: É, começou com os *índio*, aí formou as *índia* também.

Mais adiante, retomo a passagem sobre a participação feminina, e sou esclarecido pela contadora que o protagonismo delas na festividade não é uma inovação das últimas décadas.

Gregory Oliveira:... achava que era uma coisa mais recente, assim.

Vilma da Costa: Não, não.

Gregory Oliveira: Não, faz tempo isso aí.

Vilma da Costa: Não, não... Eu saía, uai! *[risos]*

Gregory Oliveira: *[risos]*

Vilma da Costa: É divertido demais!

Mas nem toda a comunidade tem uma visão positiva sobre os novos mascarados, como no caso de Dona Célia, que é explicitamente contrária:

Célia Fátima de Pina: Mas tem a hora do Mascarado, que o Mascarado entra, fica correndo, fazendo brincadeira e tudo, só para alegrar o povo. Aí tem Mascarado que demora muito para sair e tal, enrola um pouco. Mas mesmo assim, agora começou a ter... até o rapaz fala que isso é tradição de Pirenópolis. Não é tradição não, está virando *vacalhação*!

Gregory Oliveira: *Vacalhação* *[risos]*

Célia Fátima de Pina: É! *[riso]* Agora sai duzentas, trezentas moça, tudo a pé, com... com... índia, sabe? Aí fica no campo. Aí vira aquela anarquia, e demora para entrarem os cavaleiros. Então assim, isso não é... Porque meu irmão fazia máscara... que ele fazia... eu falei para você das máscaras que ele fazia, né? Ele fazia cara de boi, e fazia também. Tem do PC [Paulo César Farias], tem a de bruxa...

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Tudo ele criava, né?

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: E ele fez de índio, de papel.

Gregory Oliveira: Sim...

Célia Fátima de Pina: Agora tudo tão colocando um pano na cabeça e põe... e sai disso aí, e fala que é índio, que é tradição nossa. Não é tradição nossa! *[riso]*

Gregory Oliveira: *[riso]*

Célia Fátima de Pina: Isso não é tradição, isso está acabando com a nossa festa.

A subversão não se trata de inovação do hiato pandêmico, se considerarmos a longa trajetória que marca a própria elaboração dos Mascarados e de suas mutações. Quando estive em Pirenópolis, ouvi mais de uma versão sobre sua elaboração. Conversar com um Mascarado foi o mais próximo que estive de compreender como os “anti-cavaleiros” conduzem a celebração. Se as Cavalhadas ocupam a centralidade das descrições de Dona Célia, se elas são parte integral da linha que compõe o tecido que costura sua identidade à tradição, o Mascarado esteve, nos relatos de Tonianny, em posição igualmente singular. Sua memória mais

antiga da tradição é marcada pelo Mascarado (no caso, seu pai), assim como a memória mais recente. A transmissão intergeracional de aspectos do coletivo ultrapassa inclusive as definições de credo (sua mãe, apesar de fiel do neopentecostalismo, auxilia na confecção das vestimentas).

Uma das questões das sete conversas que tive com minhas contadoras e meus contadores – remota e presencialmente – se tratou especificamente dessa figura centralizada na tradição após sua elaboração. A inconformidade com o estabelecido é, argumento, uma das marcas mais tangíveis da agência dos subalternos do processo colonial. O Mascarado não faz parte da matriz ibérica, sendo encontrado somente em poucos exemplos além de Pirenópolis, como vimos no primeiro ato.

A versão presente no Dossiê do IPHAN (2017), por exemplo, aponta a origem dos Mascarados entre aqueles que tinham sua participação como Cavaleiros interdita. Escravizados, libertos pobres, todos aqueles que não possuíam condições de serem reis, embaixadores e etc. acabaram desenvolvendo personagens próprias, que correm a festividade em paralelo. É Dona Célia que apresenta uma tese de certa forma alternativa a essa narrativa. O Mascarado pirenopolino, que possui alguns estilos principais¹⁶⁰, seria derivado do espião mouro, que se fantasia de onça, e é executado pelos cristãos (cena que serve de prólogo para o auto). João Guilherme, em seu relato, hipotetiza que só existiria onça nas Cavalhadas de Pirenópolis como uma representação regional, representação que teria se tornado distinção das demais. Especificidade de origem recuada no tempo, a ligação entre onça e Mascarados em geral justificaria a inexistência de Mascarados em outras Cavalhadas. Há ainda certa ironia na única figura morta no drama reaparecer aos milhares durante os intervalos¹⁶¹.

“Qualquer um pode ser Mascarado?”, inquiri algumas vezes. As respostas são marcadamente complexas, e devem ser lidas como uma alternativa ou complemento

¹⁶⁰ Máscara de Boi, Máscara de Homem/Demônio e Máscara de Onça.

¹⁶¹ De acordo com Amanda Gerales, “Não existem registros históricos que expliquem a origem desses mascarados e o início de sua participação na festa. Segundo Alves (2004) alguns mitos de origem circulam coletivamente, como a suposição de que os mascarados seriam negros escravos que se disfarçavam para participar da festa. Outra hipótese afirma que esses mascarados seriam algumas pessoas excluídas da formação dos vinte e quatro cavaleiros das cavalhadas. Há também quem conte a história do surgimento dos mascarados a partir de um ataque realizado por homens com o rosto pintado de preto a uma mina de ouro que sujava as águas do Rio das Almas, principal rio da cidade. E ainda há a origem considerada a mais aceita, que afirma que os mascarados seriam uma recriação da figura do espião, personagem presente na encenação entre mouros e cristãos” (2015, p. 115).

à questão dos cavaleiros. Se o cavaleiro tem uma série de requisitos e poderia inclusive considerar o atual conjunto como uma releitura das antigas ordens de cavalaria¹⁶², o Mascarado seria (em parte) marcado por não prescindir de atributos. Não é necessário nem mesmo um cavalo para ser Mascarado.

E disse em parte justamente por ainda existirem etapas para a participação, como aquelas que distinguem, por exemplo, o folião comum de um carnaval na costa Atlântica daqueles que fazem parte dos desfiles fantasiados em menor escala dos que estão em carros alegóricos. Tive a sorte de conversar com pessoas de duas etapas distintas do processo, faltando apenas descobrir o elo entre cavalo e (anti-)cavaleiro: um Mascarado e uma artesã.

Gregory Oliveira: Perfeito. As rosas, essas... é papel alumínio, né? Não... eu esqueço o nome...

Tonianny Vieira: Essa é de papel... papel crepom, né? Só que... exato. Inclusive quem faz é a irmã do... do Cristiano.

Gregory Oliveira: Isso, isso! A dona Vilma.

Tonianny Vieira: Exato. Quem... quem confeccionou foi ela e a gente tem que ir bem antes também pra poder encomendar.

Gregory Oliveira: Sim.

Tonianny Vieira: É... Por exemplo ano passado, se não me engano, ela falou que ela só pra um grupo de mascarado que ela ia fazer sessenta *dúzia* de flores.

Gregory Oliveira: Uhum.

Tonianny Vieira: Então, quando dá fevereiro, março, a gente já tem que começar na costureira e já é comprar o tecido, já começar a ir em quem faz a flor quando é isso a gente vai fazendo a máscara em casa, né?

E, do ponto de vista da artesã¹⁶³.

Vilma da Costa: Nossa... é bonito. O Cristiano faz as máscaras, eu faço as flores, minha irmã [que] é costureira faz as roupas dos Mascarados.

Gregory Oliveira: Dos Mascarados, que legal. Então, quem quer sair de Mascarado, já vem aqui.

Vilma da Costa: Nós... já fiz flor também, dessa aqui, pros cavaleiros.

Gregory Oliveira: Ah, pros cavaleiros também.

Vilma da Costa: Eu fiz uns três já. A laminada, depois que eles descobriram que eu faço.

Gregory Oliveira: Aí o pessoal, ele vem e vê com a senhora, encomenda com a senhora.

Vilma da Costa: Encomenda.

Gregory Oliveira: Aham.

Na comparação entre as duas passagens, fica explícito que mesmo os anti-cavaleiros seguem etapas complexas que envolvem a produção de vestimentas (a troca comercial) e demandam dois tempos – o tempo da festa propriamente dita e o tempo da preparação para a festa. Ainda aqui, fica de certa forma aparente que não

¹⁶² Com toda a vênica, tentando evitar a comparação com ordens cavaleiras medievais.

¹⁶³ Entrevista conduzida em 22/09/2024.

se trata de uma troca do frio capitalismo tardio (como no caso da indústria turística), mas de uma comercialização mais antiga e, nesse sentido, menos predatória, que se trata do artesanato. Há a competição entre vestimentas, como ressalta o trecho abaixo, no relato do contador Mascarado:

Tonianny Vieira: Com... com um contexto mais atual. E tem o concurso de beleza e originalidade, né? Também, dos mascarados.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: É até uma forma de incentivo. E nesse ano eu fiquei em primeiro em beleza.

Gregory Oliveira: E tem um concurso de mascarados. Olha só, eu não sabia disso!

Tonianny Vieira: É uma forma de incentivo.

Gregory Oliveira: Que legal!

Tonianny Vieira: São prêmios simbólicos. Mas... mas é bacana.

Gregory Oliveira: Sim, não deixa de ser muito massa ali.

Tonianny Vieira: Então, dentro das duas máscaras de boi aqui, a máscara de onça, ela... ela ficou em primeiro. Então, que realmente foi uma releitura muito bacana.

O incentivo narrado acaba sendo percebido, novamente, no relato de Dona Vilma, que também sente orgulho de sua produção.

Vilma da Costa: É *Mascarado* e *Cristão*. Tem vez que sai os dois, só [que] bem fantasiado e fica um concurso, né?

Gregory Oliveira: Ah, tem um concurso!

Vilma da Costa: Os mais bonitos...

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Os mais bem arrumados, os mais luxuosos. Cada categoria é julgada, tem um julgamento. E ganha prêmios, nos dois dias de Cavalhadas, os Mascarados.

Gregory Oliveira: Esses concursos são nos três dias ou só no último dia?

Vilma da Costa: No último dia.

Gregory Oliveira: No último dia tem um concurso então?

Vilma da Costa: No último dia... Tem sempre os que *vai* e *volta* no último dia.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Então tem os que vem a equipe, o individual. É maravilhoso.

Gregory Oliveira: Sim, que legal.

Vilma da Costa: Eu fiz, assim... Sessenta dessas [flores] *dourada*. Meu Mascarado ganhou, ficou bonito! [risos]

Gregory Oliveira: [risos]

Mas, ainda assim, a conexão entre Mascarado e Artesão opera de forma que merece destaque, principalmente pela produção de adereços na indumentária do Mascarado ser também uma etapa de reprodução de saberes que compõem o patrimônio cultural como um todo. E, nesse sentido, a manutenção da artesanaria encontra sua salvaguarda na transmissão do saber conduzida organicamente da contadora para seus familiares mais jovens, assim como ela havia aprendido o ofício com indivíduos que a antecederam.

Vilma da Costa: Nossa, eu fiz flor demais e nem faço [sozinha]. Eu vou ter que começar em janeiro, a festa é em junho.

Gregory Oliveira: Meu Deus!

Vilma da Costa: Não dou conta de pegar tudo [riso].

Gregory Oliveira: [riso] Sim.

Vilma da Costa: Eu faço *pros* meus sobrinhos, umas quantas, tem outra aí... Faço duas dúzias... duas pra um, duas pra outros. Eu fiz, mais ou menos, cinquenta dúzias.

Gregory Oliveira: Cinquenta dúzias? Meu Deus, é bastante coisa.

Vilma da Costa: Eu... eu fiz. Eu. E as outras, quando não dei conta, dei *pros* meus sobrinhos fazer, porque eu ensinei eles também.

Gregory Oliveira: A senhora, então, ensinou eles a fazer e eles estão fazendo também.

Vilma da Costa: Estão fazendo.

Gregory Oliveira: Que legal.

A adesão ou não da juventude à celebração ocupa pontos que alternam do temor pelo abandono da observância (como descrito por Dona Célia) à confiança na participação infantil na *Cavallhadinha Mirim* (como dito por Cristiano e Dona Vilma). A aparente certeza de que a tradição estaria preservada principalmente por este motivo leva a reflexão sobre as combinações entre tempo, tradição, memória e identidade. A confiança depositada (e porque não dizer, fé na tradição) embasa-se não somente na expectativa pela manutenção da tradição (via repetição), mas também na verificação (via memória) de que, apesar dos obstáculos no passado, a tradição persistiu. As Cavallhadas de Pirenópolis sobreviveram a contextos diversos, à decadência material que impedia indumentárias consideradas dignas pelos seus corredores, ainda que seus hiatos não tenham sido suficientemente marcantes para desconstruir a impressão de que a festividade, como a Festa do Divino, “não tem fim”.

A questão da decadência e da confiança no futuro ganha uma dimensão distinta quando os pontos de discussão dizem respeito sobre dois aspectos abordados nos relatos: o primeiro deles diz respeito à um ponto de convergência (impressões sobre o dito Cavallhódromo); já o segundo parte de aparentes divergências, as lembranças praticamente formativas da tradição. Falarei de ambas adiante.

2.2.4 – Do Cavallhódromo

Gregory Oliveira: [risos] Ahm, e aí a gente conversou já, *noutro* momento, no começo ali, sobre não ser intermitente, né? E eu fiquei me perguntando... ahm... como é que seria... se tu consegue imaginar como é que seria se a cidade decidisse cancelar permanentemente as Cavallhadas, assim...?

João Guilherme Curado: Não, cancelar hoje é impossível, né? Hoje não se cancela. A gente teve... é... esse hiato por causa da pandemia, mas porque a gente também tava em *lockdown*.

Gregory Oliveira: Uhum.

João Guilherme Curado: Porque talvez se a gente não tivesse em *lockdown*, né? Se a gente tivesse circulando pela cidade com a intensidade do cotidiano, a gente queria Cavallhada, né? Então, não aconteceu por isso. Porque se a gente não tivesse *lockdown*, teria acontecido tranquilamente. Agora, parar Cavallhada em Pirenópolis hoje, eu acho meio difícil. Ela tá uma manifestação hoje que não é popular, a gente sabe disso, né? Ela foi cooptada, né? Por tudo... por todos os sistemas, político, econômico...

Gregory Oliveira: Uhum.

João Guilherme Curado:... turístico. Então, hoje ela é um espetáculo, ela foi espetacularizada. Tanto é que já tem até um Cavallódromo, né?

Gregory Oliveira: Aham.

João Guilherme Curado: Mas, é... ela não deixa de acontecer. Ela mudou o significado pra um monte de gente, tá? Que tinha outras relações com a Cavallhada, mas foram se estabelecendo novas relações também, não é? Deixou de ser, de repente, pra algumas pessoas (e eu... não é comigo, não posso te dizer [exatamente quem disse]), mas eu já ouvi pessoas que iam pela questão da religiosidade, da conversão, e que... e que hoje vão pela diversão e porque virou uma tradição local das pessoas irem pra esse espaço [para] ver essa manifestação. Então eu acho [que] se ela mudar, né? Se ela mudar de lugar, né? Esse ano de 2024 provavelmente vai acontecer, se a reforma começar, então ela vai pra um outro lugar, o público vai atrás...

No dia 19 de setembro de 2024, após ter estabelecido contato com Cristiano, procurava por uma lavanderia que já havia identificado *online*. O caminho era consideravelmente curto, apesar do calor naquela tarde de quinta-feira. Eventualmente, indo até a Rua Comendador Joaquim Alves, alcancei o um tanto caótico centro da *Pirenópolis do Asfalto*, passando por lojas de ferramentas e material escolar, postos de gasolina e supermercados, bares, restaurantes ainda abertos, barulho de moto e um crescente arrependimento de ter saído da pousada de chinelos, além da mochila um pouco pesada com as roupas para lavar acompanhavam-me ao longo do trecho inicial da Avenida Benjamin Constant, três quadras antes de meu objetivo.

Quis o destino que eu acabasse me deparando com uma espécie de recuo poligonal na calçada, utilizado, então, como estacionamento. Atônito, constatei que as enormes figuras de dois cavaleiros, respectivamente os reis mouros e cristãos, e um Mascarado (ver Figura 7) eram os tapumes do mítico Cavallódromo, do qual apenas consegui vislumbrar a torre dos mouros.

Figura 14 – Tapume sudoeste da entrada do Cavalcódromo



Fonte: Autoral, 2024.

Assim como no exemplo apresentado na Figura 7, o elemento folclórico é acompanhado de uma mensagem política. No tapume sudoeste, no lado esquerdo de um Rei Cristão, leem-se igualmente as frases “*Novo Cavalcódromo:/ Investimento de R\$ 30 milhões/ Dá certo investir nas tradições goianas.*” Há adereços cerúleos, cruzes e a indumentária identificada em cavaleiros em Cavalcadas recentes, o que me auxiliou a deduzir que o tapume não havia sido inserido nos últimos anos. A ordem da frase, como na Figura 7, também ressalta o investimento do estado na tradição, criando certa impressão de hierarquia, ao mesmo tempo que a qualificação do espaço como *Novo*, antecede o montante de recursos aplicados, que possui fonte ligeiramente maior, gerando uma sensação de ênfase. A frase que encerra a imagem complementa o sentido expresso no tapume sudeste e no terceiro tapume (Figura 14), que possui um Rei Mouro: “Na batalha entre mouros e cristãos,/ quem ganha são as tradições goianas”.

Figura 15 – Tapume sudeste da entrada do Cavalcódromo



Fonte: Autoral, 2024.

A Arena Multiuso Ulisses Jayme – o Cavalcódromo – é um espaço de aproximadamente 6.900 m² que, em março de 2020, foi vistoriado pelo Governo do Estado de Goiás, através da Companhia de Desenvolvimento de Goiás (CODEGO), e previsto o investimento de R\$ 2.000.000,00, valor consideravelmente inferior ao indicado no tapume. O *site* da companhia¹⁶⁴ traz um relato crucial para compreendermos a problemática do Cavalcódromo, por meio do então secretário municipal de Cultura, Esporte, Lazer e Juventude, Carlos Rego:

O secretário ressalta que a revitalização da arena foi iniciada há 15 anos pelas gestões estaduais passadas.

– Mas na realidade ela nunca foi entregue. Ela é do Estado [de Goiás], a Prefeitura ajuda, e tem uma Associação esportiva que toma conta. Então essa proposta chega em um momento importantíssimo para nós. Estava realmente precisando, porque temos um problema sério de infiltração e pintura. E depois utilizaremos também em outros eventos esse espaço. É um benefício para a população. A arena é utilizada nos campeonatos de futebol amador, treinos da escolinha de futebol e principalmente para as Cavalhadas (CODEGO, 2020).

As notícias dão conta do incremento de investimentos na reforma do Cavalcódromo pelo Estado a partir de 2020. Em 2023, ocasião em que o governador Ronaldo Caiado visitou o local, em comitiva que incluía vice-governador e

¹⁶⁴ Governo de Goiás restaura o Cavalcódromo de Pirenópolis para a 200ª edição das Cavalhadas. **CODEGO** – Companhia de Desenvolvimento Econômico de Goiás. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20250212112941/https://www.codego.com.br/governo-de-goias-restaura-o-cavalhodromo-de-pirenopolis-para-a-200a-edicao-das-cavalhadas/>>. Acesso em: 4 jun. 2025.

secretários, são anunciados os valores divulgados nos tapumes, conforme registro do *Jornal Opção*¹⁶⁵, de Goiás. No primeiro semestre do ano seguinte, o governo do Estado anunciaria mais um investimento, em aproximadamente R\$ 1.300.000,00 para as Cavalhadas, dois quais R\$ 78.000,00 seriam destinados à Arena¹⁶⁶.

O voluntarismo do governo do Estado no investimento sobre a tradição possui pontos de vista diversos para a comunidade. Contudo, as interpretações das modificações do local de condução da festividade estiveram presentes em praticamente todos os relatos das contadoras e contadores pirenopolinos.

Gregory Oliveira: Muito bom. E, assim, eu vi numa reportagem até comentando que eles vão mudar de lugar, né? Vai sair do Cavalcódromo esse ano. Tu acha que a modificação do local, ela vai alterar, digamos assim, a essência das Cavalhadas, ou vai seguir a mesma coisa?

Carlos Naves: Não. Até, assim, pra justificar o porquê que tá mudando o local... é... o local das Cavalhadas, o Campo das Cavalhadas, ele tá passando por algumas... por alguns processos de mudança dele, devido à estrutura. A estrutura não tá muito confiável. E como é uma estrutura ainda que tem, que eram feito os camarotes com palha, é algo assim, muito fácil de, por exemplo, ocasionar um incêndio ou cair uma estrutura por falta de tá, por estar abalada essa estrutura, eles estão tirando do Campo das Cavalhadas e levando para outro local, mas a estrutura vai ser gigante, uma estrutura muito bem feita, que vai continuar sendo a mesma coisa a festa, o foco da festa, tudinho, e eu não vejo que isso vai alterar na realização do evento não, nada, nada.

¹⁶⁵ “O governador de Goiás, Ronaldo Caiado (UB), acompanhado por engenheiros, condenou a atual estrutura do Cavalcódromo de Pirenópolis e prometeu uma obra que “seja compatível” com a tradição local. É lá onde ocorrem anualmente as Cavalhadas – que retrata a disputa entre cristãos e mouros –, e cuja estrutura foi classificada como deteriorada e com sinais de ferrugem, o que pode comprometer a segurança do público. [...] “Vamos derrubar tudo e agora sim fazer uma obra que seja compatível com Pirenópolis, que é uma referência das Cavalhadas não só em Goiás, mas em todo o Brasil”, determinou Caiado. Para tanto, o governo de Goiás irá investir, inicialmente, em R\$ 30 milhões para execução de um novo projeto. [...] O secretário da Retomada, César Moura, expressou sua satisfação com a iniciativa: “Hoje a gente trouxe vários pacotes de entrega para cá. Estou muito feliz por estar aqui em todas as entregas”. A SECRETARIA de Estado de Cultura (Secult), Yara Nunes, completou: “Cultura não é gasto, é investimento.” Após avaliação de engenheiros, Caiado anuncia novo projeto para o Cavalcódromo de Pirenópolis. **Jornal Opção**, 8 out. 2023. Disponível em: <<https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/apos-avaliacao-de-engenheiros-caiado-anuncia-novo-projeto-para-o-cavalhodromo-de-pirenopolis-538213/>>. Acesso em: 5 fev. 2025.

¹⁶⁶ “O governador Ronaldo Caiado anunciou novos investimentos na infraestrutura do Cavalcódromo durante a abertura das Cavalhadas de Pirenópolis neste domingo (28/05). “Fizemos a demolição da parte inicial e tão logo passe as Cavalhadas, vamos fazer toda uma nova estrutura, que vai ficar definitivamente na cidade. Será uma obra linda, com referência na segurança e na parte arquitetônica. Será um marco histórico”, destacou Caiado sobre o local que voltou a ser palco da encenação da batalha entre mouros e cristãos após dois anos fechado. O governador comentou ainda que o investimento de R\$ 1,3 milhão do Governo de Goiás no evento visa dar condições para que o espetáculo seja cada vez mais lindo para a população e os turistas. “Tudo aquilo que é cultura e tradicional de Goiás têm nosso apoio e motivação”, afirmou. A secretária de Cultura, Yara Nunes, disse que a volta para o cavalcódromo atende pedido da população. “A tradição acontece aqui dentro e ter esse espaço é fundamental, porque movimenta a economia e o turismo de forma mais intensa”, afirmou. “Essa será uma arena multiuso que poderá receber diversas agendas culturais. É um local estratégico para o Estado”, destacou o presidente da Goiás Turismo, Fabrício Amaral.” CAIADO anuncia reestruturação de Cavalcódromo durante abertura das Cavalhadas de Pirenópolis. **Goiás**, 4 abr. 2024. Disponível em: <<https://goias.gov.br/cultura/cavalhadas-de-pirenopolis/>>. Acesso em: 5 fev. 2025.

A interpretação da modificação como uma melhoria é única no relato de Carlos Naves. A ampla maioria das pirenopolinas e pirenopolinos entrevistados viram com ares que iam da crítica ao local até a interpretação de que a agência do Estado na celebração haveria ultrapassado o limite da razoabilidade. Já na segunda conversa, um dos contadores relata a maneira como a mudança no local esteve entre as principais modificações ocorridas na tradição.

Cristiano da Costa: Então, mudou... muita coisa mudou, tá? Nas Cavalhadas. As vestimentas, hoje, elas são mais incrementadas, né? São mais bonitas, né? Do que anos atrás. É... vem tudo se dando uma inovada, né? Nas vestimentas. No espaço em que acontece as Cavalhadas já foi alterado algumas vezes. As Cavalhadas aconteciam no largo atrás da Igreja da Matriz. Nesse largo foi feito uma Praça, e as Cavalhadas *passou* a acontecer num campo de futebol. Esse campo, ele foi, no começo, ele era campo de terra, né? Não tinha gramado... não era grama, era campo de terra, então era muita poeira. E, o que que acontece: essa... as vestimentas, tudo, todo mundo sofria com essa poeira, aí eles gramaram o campo. E os camarotes das pessoas eram feitos de madeira com palha. Então era bem, bem rústico, mas era muito bacana!

Gregory Oliveira: Aham.

Cristiano da Costa: Né? E agora por último, nesse campo, foi feito estruturas de concreto. Fizeram arquibancadas de concreto, que cabe vinte e cinco mil pessoas, se não me engano. E, nessa arquibancada, fizeram, do lado, fizeram uma torre moura, uma torre cristã, tá? E plataformas pra colocar os camarotes em cima. Fizeram camarotes embaixo e em cima. Aumentaram o número de camarotes. Então, o local, que é o Campo das Cavalhadas, também sofreu alterações. Perdeu muito na originalidade da Festa, né? Eu lembro que o Sérgio Mamberti, que era consultor do Ministério da Cultura, né? Acho que ele era embaixador do Ministério da Cultura, coisa assim, não sei o que era... mas ele veio aqui e falou, uma vez, "você vai perder muito com a construção desse", entre aspas, vamos dizer "Cavalcódromo", né?

Gregory Oliveira: Aham!

As alterações estruturais que a Arena sofreu foram descritas de forma bastante marcada por Cristiano, utilizando inclusive a opinião de um renomado ator e político como elemento que justificasse seu posicionamento contrário ao que havia sido transformado. Entre retomar elementos de alterações na vestimenta, Cristiano aponta o próprio nome do espaço, associado à sua identidade, como um dos itens que caracterizam este processo de adaptação da tradição, com o nome recente (Cavalcódromo) sendo descrito de forma negativa e em grau de importância oposto à designação "tradicional", de acordo com o contador.

Cristiano da Costa: Nem gosto de falar Cavalcódromo, pra mim é sempre Campo das Cavalhadas, que é o nome tradicional do local. Então, ela mudou na questão do espaço, da estrutura, né? Os cavaleiros já têm uma vestimenta mais incrementada. Isso foi bom pros cavaleiros, nesse caso. A gente vê com bons olhos porque deu mais pompa pra festa, né? Ficou mais bonita, as vestimentas, realmente. Eram muito simples, né?

Gregory Oliveira: Uhum...

Cristiano da Costa: Os Reis, às vezes, que eram mais incrementados. Hoje, todos eles são bem... são bem bonitas as roupas. E, os Mascarados também, melhoraram muito. É, [com] a construção dessa estrutura lá no Campo, os Mascarados mesmo já... já perdeu a liberdade, porque eles rodeavam o Campo, passando na frente dos camarotes. Isso já não acontece mais como era, né? Já não tem... tem uma certa proximidade, mas antes era melhor, quando era... quando era de terra, era mais emocionante, eu acho, sabe?

Gregory Oliveira: [risos]

Cristiano da Costa: Era bem original, mas era bem bacana. É... nesse ano, por exemplo... aí o bombeiro... foi instalado o bombeiro na cidade, o bombeiro proibiu os camarotes de madeira com palha, sabe?

Gregory Oliveira: Bah...

Cristiano da Costa: “É perigoso e tal”, mas nunca aconteceu nada demais com... de pegar fogo, coisa assim. Uma vez pegou fogo em um, mas o povo na mesma hora apagou ali, já jogou água [e] apagou, né? Nunca ninguém se machucou, assim, com os camarotes feitos de madeira e cobertos de palha. E os [membros do corpo de] bombeiros proibiu, então tão usando agora tenda. Então perdeu um pouco na originalidade, né? Da festa ali, na questão das Cavalhadas.

O relato de Cristiano dá conta de uma visão quase ambígua do papel do Estado na festividade. O investimento é visto como positivo, no que diz respeito às indumentárias, mas negativo na questão das transformações ao qual o espaço da Arena foi submetido. A supressão de mobilidade dos cavaleiros e Mascarados, com o acionamento da *liberdade* dos últimos como algo tolhido pela reforma – que é caracterizada como idealizada por agência forânea – é denotada neste trecho do relato, assim como a questão da *originalidade*. O que ele considera como uma perda dessas especificidades das Cavalhadas de Pirenópolis causada por uma espécie de exagero de cuidados por parte do poder público, por exemplo, ganha contornos mais específicos no relato de João Guilherme:

João Guilherme Curado: E aí o que acontece: mais ou menos ali por volta de... [19]92, [19]94... não sei a data, é... o governo do Estado de Goiás... é... o que que acontece... ele é casado (ele era né? Porque não é mais, o governador)... mas esse governador desse período, ele é casado com uma pirenopolina. Então ele fez um movimento pra construir um Cavalcódromo...

Gregory Oliveira: Ah, é verdade!...

João Guilherme Curado: Substituiu toda aquela estrutura, né? De... artesanal que a gente tinha, de madeira, de palha, e fez um concretão. E isso não ficou muito bem terminado, né?

Gregory Oliveira: Aham.

João Guilherme Curado: Então eles gastaram, ao longo desse tempo, eles já gastaram, mais ou menos, uns dez milhões [de reais] com esse “elefante branco”, né? E, agora, tem um projeto do governo atual pra revitalizar isso – destruir, fazer outro, não sei ainda o que que ele quer...

Gregory Oliveira: [riso]

João Guilherme Curado: E tem, mais ou menos, uma verba de mais... uma cotada, acho que de trinta milhões [de reais], se não me engano. Eu posso conferir depois e te mandar o *banner*, né? Desse programa. Então, assim... tá esse impasse. Então, a Cavalhada, inicialmente, ela acontecia atrás da Igreja da Matriz, que era no Largo da Matriz.

Gregory Oliveira: Aham.

João Guilherme Curado: E isso aconteceu até [19]58, 1958. Em [19]59, começa a construir uma praça nesse local, e a Cavahada muda pra esse local que acontece hoje, que é no centro da cidade. Ela fica ali acontecendo durante um tempo. Quando começam as obras desse Cavahódromo, em [19]94 ela acontece na [Avenida] Beira-rio, né? Lá na beira do Rio das Almas, onde a cidade começou... ficou até bonitinho, né? O local...

Gregory Oliveira: [risos]

João Guilherme Curado:... depois voltou pra esse espaço. É... depois da pandemia ela aconteceu em um outro espaço, já que esse, que a gente usa há um tempo, tava interditado, né? Porque a estrutura, segundo dizem os laudos, tavam comprometidas. Então aconteceu num lugar super distante, assim, em relação ao centro, [em] um local que nunca tinha acontecido antes. Foi um problema, foi uma polêmica na cidade, né?

Gregory Oliveira: Uhum.

João Guilherme Curado: Muita gente boicotou, não foi. Muita gente tentou ir, não conseguiu, porque fez um mega engarrafamento...

Gregory Oliveira: Nossa...

João Guilherme Curado:... porque o espaço só tinha uma pista, né? Mão-única... é, uma pra ir, uma pra voltar, então não dava pra transitar... foi bem confuso. Mas, ao que tudo indica, se essa obra for começar mesmo, ela vai ter que voltar pra lá, porque não vai ter condições de fazer no espaço em que acontece.

Os relatos remotos ofereceram um panorama complexo sobre a forma como a comunidade estava lidando com a interferência do Estado naquele *espaço da recordação*¹⁶⁷. João Guilherme, por exemplo, ultrapassa o limite da própria memória ao relatar a primeira modificação de local das Cavahadas (do Largo da Matriz ao Campo das Cavahadas), mas igualmente oferece ponto de vista análogo ao de Cristiano: a população foi sensível ao que o Estado (e mesmo o primeiro contador) considerava como algo positivo. As informações partilhadas pelas minhas contadoras e contadores presenciais, contudo, salientam ainda mais a impressão de que a comunidade não percebeu de forma positiva a agência do aparato governamental.

A adesão do povo à celebração, sobretudo das pessoas com idade mais avançada, acabou sendo dificultada pela mudança de local, o que aponta para certa insensibilidade (do Estado) também em relação à acessibilidade.

Gregory Oliveira: E agora a gente vem pro outro lado. A... a última vez que a senhora assistiu presencialmente ali...

Marieta Amaral: Vou ali todo ano!

Gregory Oliveira:... [A senhora] foi esse ano?

Marieta Amaral: Todo ano, todo ano eu vou...

Marilene Paranaguá: Não...

Marieta Amaral:... todo ano eu vou...

¹⁶⁷ Ao ocupar, de forma simultânea, a posição de repositório de lembranças e gerador de memórias, o Campo das Cavahadas é tanto um *lugar de memória* (Nora, 1993) como, principalmente, um *local de recordação*, na acepção de Aleida Assmann (2011), que aqui utilizo. Nesses locais, determinada memória é cotejada, seja pela agência do Estado ou pela aversão à memória dita oficial, passando a ser arena de confronto entre representações do passado, em verdadeiras batalhas de memória (Arrieta Uritzbera, 2017, p. 16-17).

Marilene Paranaguá: Esse ano a senhora *num* foi na Cavalhada, esse ano, Mãe...

Marieta Amaral: Mas... fui!... [Foi na] *marginar*.

Marilene Paranaguá: Ah, é, foi. É mesmo.

Marieta Amaral: Que coisa...

Marilene Paranaguá: É que ficou um tempo sem...

Marieta Amaral: É porque o campo mudou, esse...

Gregory Oliveira: Aham.

Marieta Amaral: Esse Cavalcódromo, e eles *fico* com medo de sentar lá e cair. Então foi... foi feito lá na saída de Goianésia ou foi outro campo diferente... Mas teve a Cavalhada.

Dona Marieta não foi a única a não participar das Cavalhadas de 2022 com a mudança do local, o que demandou atitudes por parte do governo municipal no ano seguinte. O Cavalcódromo apareceu nas respostas dos meus contadores quando inquiria sobre modificações que a tradição teria sofrido desde as lembranças mais antigas, mas também quando a questão gravitava sobre a participação da comunidade após a pandemia, como no relato de Dona Vilma:

Gregory Oliveira: Daí a gente avança um pouco no tempo, né? Porque acabou a pandemia...

Vilma da Costa: Acabou a pandemia...

Gregory Oliveira: e nas primeiras Cavalhadas depois da pandemia, [20]22. [Em] 2022.

Vilma da Costa: [20]22. Ah, mas foi bom demais! [*risos*]

Gregory Oliveira: [*risos*]

Vilma da Costa: Nossa! O povo aqui foi *num* desejo! Falar pra você, aí deu até mais gente!

Gregory Oliveira: Deu mais gente?

Vilma da Costa: Tanto que o povo ficou ansioso por esse acontecimento novo.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Nossa, mas foi bom!

Gregory Oliveira: Foi bom?

Vilma da Costa: Foi bom. Eu particularmente [*achei*] bom. Mas eu vi o tanto que o povo ficou satisfeito.

Gregory Oliveira: O povo gostou?

Vilma da Costa: O povo foi com vontade. Foi até mais gente *pros* campos, na Cavalhada, esperando esses *cavalheiro*, todo mundo ansioso. Foi uma festa linda.

Gregory Oliveira: Sim. E a de 2022...

Vilma da Costa: É...

Gregory Oliveira: E foi aqui no Cavalcódromo?

Vilma da Costa: Não, a gente tá fazendo em outro setor agora, que era lá no... no... como que chama? No estádio ali que tem, sabe? E foi nele. E tá sendo nele, porque o Cavalcódromo foi pra reformar.

Gregory Oliveira: Aham.

Até o momento, considerava que a descrição das Cavalhadas subsequentes ao hiato pandêmico se encerraria por aí. Fui surpreendido, entretanto, não somente pela constatação, por parte da contadora, de que a reforma do Cavalcódromo iria ser postergada, como estaria sendo utilizada de forma análoga à uma espécie de

moeda política, algo que considerava mera suspeita de minha parte, ou opinião isolada de alguns contadores em específico.

Vilma da Costa: Não vai sair dessa reforma mesmo...

Gregory Oliveira: Não vai sair?

Vilma da Costa: É. Desmancharam a parte dele e não fez mais.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Então, só tem uma porta que está condenada, que o bancar é pra ter feito. O governador falou que em dois anos ele ia sair, dois anos e meio de novo, não. Mas vai entrar pros dois anos, e não mexeram nele ainda, então não vai sair.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Então, nós estamos no setor mais longe, né?

Gregory Oliveira: Sim.

Vilma da Costa: Lá do estádio, que é da saída de Goianésia.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: É mais longe, o espaço não é melhor que aqui não, mas tem que ser. [...] É, o Aeroporto, então. Fica de frente ao aeroporto. Aqui, essa entrada, é bom demais, né? Mas isso aí, não sei, é luta política...

Gregory Oliveira: É luta política?

Vilma da Costa: Um [governador] fez, o outro desmancha. É do estado, é do estado. Não é do [governo] municipal.

Gregory Oliveira: Não é da cidade. A cidade...

Vilma da Costa: Não, o Cavalcadouro é do estado.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Ele lá é o estado, né?

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Ele é um... uma... ele é do estado. Ele tem muita preservação pelo estado aqui, mas ele não tem o que fazer.

Gregory Oliveira: Sim. E o que a senhora acha dessas mudanças de lugar, assim? Foi ruim?

Vilma da Costa: Não, foi ruim. Foi ruim. A mudança de lugar da Cavalcadoura, o Cavalcadouro, pronto. Pra lá foi ruim. Só que esse aqui foi... tá condenado. Tanto que a arquibancada poderia cair.

Gregory Oliveira: É. Tem essa questão.

E, como no relato de seu irmão, ocorre menção à vistoria realizada pelos bombeiros, com uma verve irreverente, mas igualmente significativa. A questão da acessibilidade também se apresenta, mas com uma reviravolta que não havia sido descrita na conversa que tive com Dona Marieta e Dona Marilene.

Vilma da Costa: Teve que fazer vistoria. Teve tudo isso. Ele trouxe especialistas, tanto que foi bombeiro... Mas muita gente nem acreditou muito nisso...

Gregory Oliveira: [risos]

Vilma da Costa: Eu falo mesmo! [risos]

Gregory Oliveira: Não, mas é ...

Vilma da Costa: E então, não é? Porque aqui é central. Aqui, ó.

Gregory Oliveira: Sim, é perto, né?

Vilma da Costa: Pertinho aqui, ó. Essa rua principal, da lavanderia.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Sabe onde que é, mais pra baixo?

Gregory Oliveira: Sim, sim.

Vilma da Costa: Pois é. Então, era central, era fácil o acesso das pessoas que moram aqui. Tem mais idosos pra ir. Pode ir lá sozinho, voltar. Lá não, tem que ir de carro.

Gregory Oliveira: Sim, é mais difícil.

Vilma da Costa: É longe, mas o povo vai assim mesmo.

Gregory Oliveira: O povo foi assim mesmo.

Vilma da Costa: Foi assim mesmo. E... Esse ano foi melhor porque o prefeito foi e levou de ônibus...

Gregory Oliveira: Ah!

Vilma da Costa: Fez uma melhoria.

Gregory Oliveira: Sim.

Vilma da Costa: Uma coisa que ele fez com os ônibus. Aí eu vi muita gente... idoso chegando, porque eles pode ir e voltar.

Gregory Oliveira: Sim.

Vilma da Costa: Depois dos horários. Meio-dia o povo vai, né?

Gregory Oliveira: Sim.

Vilma da Costa: E depois lá vamos pro povo. Então, já deu uma melhoria.

Gregory Oliveira: Bom que ele conseguiu pensar nisso aí rápido.

Vilma da Costa: É.

A desconfiança quanto ao laudo técnico que orientou pela reforma do espaço ocorre em paralelo com a crença de que as reformas constantes do espaço se tratam de uma “luta política” que outros contadores já haviam relatado. Tonianny apresenta um panorama ainda mais denso. Em sua opinião, como inferi anteriormente, as Cavalhadas de Pirenópolis estariam sendo instrumentalizadas como espécie de *commodity*, levando uma tradição com especificidades locais para outros pontos de Goiás, diante de comunidades que não veem sentido no que é apresentado na Cidade dos Pireneus.

Gregory Oliveira:... eu queria saber assim, o que tu acha que torna as Cavalhadas daqui diferentes das outras? Tu chegasse a citar Corumbá, por exemplo, né? Então creio que tu já teve nesses lugares aí...

Tonianny Vieira: É. Goiás tem, se eu não me engano, catorze cavalhadas. E a de Pirenópolis, ela pode-se dizer que foi uma das primeiras do Estado, né? Então, como a cidade é do ciclo da mineração, é... se for colocar no contexto histórico com as outras cidades, então ela é considerada uma das primeiras. Algumas coisas de historiadores até referenciam alguns que vêm mais ou menos no mesmo ano, se eu não me engano Pilar, Hidrolina, foi mais ou menos o mesmo período. É... Só que a Cavalcada e a Festa Divino de Pirenópolis... a Festa do Divino, por exemplo, ela não parou até então. Ela não teve interrupção, a Cavalcada sim. A Cavalcada já teve interrupções justamente porque ela acontecia se o Imperador tivesse condição de fazer a Cavalcada. Mas a Festa do Divino não. Então ela já acontece aí, é... há quase trezentos anos sem interrupção. A Cavalcada teve um período que tinha, outro não, e quando voltou também nunca mais parou. É... e outras cidades não. Tiveram grandes intervalos que... é... não conseguiram retornar. E, quando retornou, elas precisavam de referência. E qual era a referência até então? A de Pirenópolis.

Gregory Oliveira: Pirenópolis. Aí elas passaram a se inspirar em Pirenópolis.

Tonianny Vieira: Exatamente! Passaram a ter inspiração na cavalaria de Pirenópolis. É... Até teve uma grande polêmica, uns dois anos atrás, que foi no retorno das cavalhadas da cidade de Goiás.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: Que até então já não acontece... Que até então não... não acontecia, né? Goiás Velho tem uma outra tradição que é muito valiosa também, que é a dos Farricocos, por exemplo, que acontece na Semana Santa, né?

Gregory Oliveira: Sim.

Tonianny Vieira: É, é... e a Cavallhada já não é algo que a cidade não se via mais praticando.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: Eu não sei o quanto tempo ao certo que não tem... não tinha as Cavallhadas lá mas que o governo do estado [de Goiás] é, achou que é... deveria ter a Cavallhada lá e queria por tudo fazer essa Cavallhada lá.

Gregory Oliveira: Então o governo do Estado, ele foi lá e impôs, vamos dizer assim, as Cavallhadas?

Tonianny Vieira: Essa é a palavra! Eu ia buscar a palavra exata, mas você falou ela. Ele quis impor a Cavallhada lá e onde que eles vieram? Aqui em Pirenópolis.

Gregory Oliveira: [Vieram] buscar...

A reforma do Cavallhódromo seria, então, uma moeda de troca para a manutenção dessa expansão da tradição coordenada pelo Estado. É curioso retomarmos dispositivos como o *Circuito Cavallhadas*, criado pela GOIASTUR em 2018, e o incremento de cidades que passam a correr as suas próprias Cavallhadas. Se, em sua concepção, onze cidades manifestaram interesse em participar do projeto¹⁶⁸, em 2022, após o hiato pandêmico, o total de municípios apontados na relação eram doze¹⁶⁹, dois anos mais tarde já são descritas quinze cidades (ver Quadro 1).

Tonianny Vieira: Beleza. É... Na promessa de... de reforma do Cavallhódromo, né? “Vamo pegar os reis, vamo levar lá, eles ensaiam os cavaleiros de Goiás Velho, leva tudo, é... leva as carreira, leva até a banda...”

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira:... “pra ensaiar os cavaleiros de lá e a gente vai impor a Cavallhada lá em Goiás Velho”. Inclusive foi quase um desastre se for olhar na... nas fotografias é... ninguém no campo, só meio que uma meia dúzia ali de... de gente e tal, mais ligada à comitiva do governador mesmo...

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: Do que da população em si. Acho até que na época o João Guilherme foi também pra... pra ver a reação lá. Não sei se foi por causa disso ou se ele foi por alguma outra ocasião e se deparou com a Cavallhada. É... E os cavalei... os reis daqui levaram o... a Cavallhada pra lá, só que isso gerou um... um impacto muito grande...

Gregory Oliveira: Um desconforto...

Tonianny Vieira: Um desconforto: “Pô, como assim?” É... é... Muita gente ficou... ficou... com o outro... ficou... ficou... brava. “Não faz isso, não dá pra fazer isso”.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: “Não, é... mas era como uma forma de uma troca de moeda. É... A gente dá uma ajuda lá, eles ajudam aqui”, só que essa ajuda não aconteceu, né?

¹⁶⁸ CIRCUITO Cavallhadas de Goiás 2018 será lançado nesta sexta-feira (4) em Goiânia. **Jornal Opção**, 3 maio 2018. Disponível em: <<https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/circuito-cavallhadas-de-goias-2018-e-lancado-nesta-sexta-feira-4-na-capital-124294/>>. Acesso em: 26 fev. 2025.

¹⁶⁹ CIRCUITO das Cavallhadas 2022 começa em junho e vai percorrer doze cidades. **Goiás**, 4 abr. 2022. Disponível em: <<https://goias.gov.br/cultura/circuito-das-cavallhadas-2022-comeca-em-junho-e-vai-percorrer-12-cidades/>>. Acesso em: 26 fev. 2025.

Gregory Oliveira: Não, eu fiquei pensando como que [a cidade de] Goiás ia ter ajudado... [como] Goiás Velho...

Tonianny Vieira: É, Pirenópolis, né?

Gregory Oliveira: É.

Tonianny Vieira: Mas como eu disse, que o governo é do Estado até então, é... com a Secretaria de.. de Cultura, é... vem com essa promessa: “Não, vocês ajuda lá e a gente vai reforma o Cavalcadrome”, vamos supor isso, “numa troca de favor, a gente vai ser bonzinho aqui, cês é bonzinho aí também e todo mundo se ajuda”. Só que dentro dos grupos de salvaguarda não... não foi bem aceito isso.

Gregory Oliveira: Sim.

Tonianny Vieira: Até na época o... o Secretário de Cultura, ele ficou tão, tão, chateado assim com o que o pessoal tava colocando, que ele saiu do grupo da salvaguarda pra não ter que... que ouvir assim, “pô Ronaldo, como assim, cara? Océ tá vendendo a nossa originalidade?” Então a gente pode-se dizer que é... é uma palavra forte mas a gente é muito bairrista também, entendeu? A gente é apegado às nossas tradições e a gente quer elas pra nós. É, é... beleza, se às vezes, por exemplo, o... o irmão do Cristiano, o Derlei, que confecciona a... as coroas, né? Até o pessoal já deu o toque nele: “Cara, faz diferente. Não faz a mesma coisa que você tá fazendo aqui. Daqui você faz de um jeito, pra lá você faz de outro jeito”. Pra cada um ter sua peculiaridade”...

Gregory Oliveira: Sua especificidade...

Tonianny Vieira: É, ter sua... sua linha. Mas, enfim. Então, voltando ao início da pergunta, que todas se referenciam em Pirenópolis...

Gregory Oliveira: Aham...

Tonianny Vieira:... E é justamente por esse motivo que a Cavalcada...

Gregory Oliveira: Que ela é diferente.

Tonianny Vieira: Que ela é diferente.

Gregory Oliveira: [Como] um modelo...

Tonianny Vieira: Ela é... é... como se fosse modelo. Às vezes tentam fazer uma coisa ou outra diferente, mas a referência sem sombra de dúvida é a de Pirenópolis.

Desastre. Desconforto. Troca de favores. As críticas à instrumentalização da tradição pelo Estado não são únicas no relato de Tonianny. A percepção da modificação das Cavalcadas para atender interesses políticos e comerciais diversos da comunidade, a “cooptação” descrita por João Guilherme, é presente no relato de Dona Célia.

Célia Fátima de Pina: Agora, de uns anos pra cá, tá tendo muita ajuda do governo...

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Sabe? Não só a Cavalcada como a Festa do Divino toda. Então tá se tendo ajuda e ajuda demais. Meus irmãos não tinha ajuda. Cada cavaleiro fazia a sua roupa, entendeu? Então tinha que reformar. Então hoje tá tendo ajuda, ajuda até demais pro meu gosto, tá?

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Então tá virando a festa... porque igual como eu falei pra você, tá no nosso sangue, tá aqui, ó.

E, neste momento, Dona Célia faz um gesto profundamente significativo, apontando as veias do antebraço esquerdo com os dedos da mão direita. Para mim, o gesto representou de forma tangível como esta tradição idealizada alhures, traduziu-se em algo que constitui sua essência individual. Como as Cavalcadas de

Pirenópolis são interpretadas como tal. A mescla entre tradição e identidade, memória cultural e memória singular, coletivo e indivíduo se faz praticamente tangível diante de meus olhos. Logo, faz sentido que a percepção de que a tradição teria sido cooptada pelo capitalismo, como espécie de pequeno inseto parasitado por um fungo do gênero *Cordyceps* seja o principal lamento, para além do mero temor pelo esquecimento.

Célia Fátima de Pina: A gente nasce, cresce com isso. Não é comércio. Hoje infelizmente tudo tá virando comércio. Então eu não corro [as Cavalhadas] se eu não receber, eu não toco [nas bandas] se eu não receber, eu não danço se eu não receber, eu não faço isso se eu não receber, entendeu?

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Então esse lado que pra mim perdeu o sentido. Tanto que, quando eu tinha gente no museu, eu falava, e falo mesmo...

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Né? Então, tanto que esse sentido mudou muito, infelizmente, pro meu gosto.

A mudança é caracterizada quase como um ato de traição, que se corporifica nas modificações que o Campo das Cavalhadas foi vítima.

Gregory Oliveira: Pois é. Eu tava... até tinha comentado com o Tonianny na... na outra entrevista a respeito da questão do... do *outdoor* que tem na frente do Cavalcódromo, que fala dessa questão do investimento, né? E enfim, a senhora acabou chegando [risos]...

Célia Fátima de Pina: [risos]

Gregory Oliveira:... no ponto é, que ele também tinha expressado essa questão, né? A senhora acha então que o investimento ele tem descaracterizado a celebração?

Célia Fátima de Pina: Muito. Esse aqui, esse Cavalcódromo não era Cavalcódromo, é um campo de futebol.

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Tá? É um campo de futebol. Como eu falei pra você na década de [19]50, era um aqui atrás da igreja [da Matriz].

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Nessa praça horrorosa que tem aqui.

Gregory Oliveira: [risos]

Logo em seguida, com surpresa análoga a de um garimpeiro de outrora encontrando uma pepita no Rio das Almas, me deparei não somente com descrições das modificações do espaço onde as Cavalhadas eram encenadas, mas também a descrição de um dos hiatos na celebração longínquos em relação ao último, e mesmo um dos motivos para o retorno das Cavalhadas, que repousou, de acordo com o relato da contadora, na agência de alguns indivíduos da família Pina, como vimos brevemente na cena 2.1.2.

Célia Fátima de Pina: Né? Aí da época de... de... de [19]40, de [19]50 tudo era ali. Depois que passou. Porque ficou uns tempos sem ter Cavalcada... Ficou um tempo sem ter Cavalcada. Porque as pessoas mais velhas não tavam querendo participar, não tavam correndo mais, e as pessoas jovens

não... não tava que... não participava. Então quando meu irmão começou, ele começou com catorze anos, aí começou a despertar nas pessoas...

Gregory Oliveira: Uhum.

Célia Fátima de Pina: Entendeu? Foi aí que ele começou a ter. Foi até na festa do imperador, Imperador primo meu, [que se] chama Mauro de Pina, que tem aquela casa vermelha desse lado de cá, bem na esquina. Então ele era bem novo ainda, o pai dele que fez a festa e quando voltou a Cavalhada.

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Né? Então aí era um campo de futebol, acontecia lá no campo e todo mundo fazia lá o camarote. O camarote era de madeira, de palha, de chitão, tudo bem colorido. Esse que é o nosso camarote.

Gregory Oliveira: Uhum, sim.

Célia Fátima de Pina: Até lá dentro tem a foto, depois vou mostrar para você. Esse que era o nosso camarote, que todo mundo gostava.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Que, aqui na praça, eu lembro, eu era muito pequena. Eu não tenho lembrança da Cavalhada em si. Eu tenho lembrança do acontecimento, que aconteceu com uma amiga nossa. Que ela era... a gente era muito pequena, ela desceu do camarote, o Mascarado pegou ela.

Gregory Oliveira: Olha!

Célia Fátima de Pina: Ela [se] machucou. Graças a Deus não teve nada assim [tão grave], mas [se] machucou na época.

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Na década de [19]60. Aí depois passou para o campo. Então assim, quando o meu irmão, esse que foi rei dos mouros... ele foi prefeito duas vezes. Então acho que na segunda administração dele, ele deu... a prefeitura ajudou os cavaleiros, mas um... um valor simbólico.

Gregory Oliveira: Uhum.

Célia Fátima de Pina: Sabe? Um valor simbólico que ajudou.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Aí veio o governo do Estado que fez o Cavalcódromo, tá?

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Mas ninguém gostou desse Cavalcódromo.

Gregory Oliveira: [risos].

Célia Fátima de Pina: Na realidade, muita gente deixou de ir na Cavalhada por causa do Cavalcódromo.

Gregory Oliveira: Aham.

As alterações estruturais poderiam apenas ter contribuído para a mudança de perspectiva que a comunidade possuía do lugar. Alterar palha por cimento, por exemplo, seria uma descaracterização que outros contadores lamentaram. Contudo, Dona Célia indica outra alteração física (e, conseqüentemente, lógica) na tradição: a reforma no Cavalcódromo apartou os cavaleiros do público, sobretudo aqueles que estavam nos camarotes.

Célia Fátima de Pina: Ninguém gostou de cimento armado. Isso não é a nossa festa. Então mudou muito. Porque [a] gente estava muito próximo aos cavaleiros. Porque fazia a... a... os camarotes *tinha* uma arquibancada. Aí os cavaleiros, na hora da Argolinha, ele tinha como chegar até os camarotes e entregar.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Então a gente estava muito *próximo* aos cavaleiros. Aí fez o Cavalcódromo, ficou muito distante, sabe?

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Ficou muito distante da... da... dos camarotes. Então perdeu já o encanto, né? Então assim, esse Cavalcódromo foi feito, mas ninguém gostou dele. Aí toda vida eu fui a favor de desmanchar mesmo, sabe?

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Como esse governador que está aqui não gosta do outro governador que fez... aí ele já estava condenado. O Cavalcódromo tinha uma parte que não estava dando, sabe?

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Já estava com problema. E aí desmancha, não desmancha, desmancha, não desmancha, eu sou a favor de desmanchar tudo! Tudo, tudo, tudo, tudo... E deixar... A gente... O pirenopolino quer o quê? O espaço para fazer e montar o camarote, como era antigamente.

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Ninguém quer que faz coisa estrondosa, gasta milhões lá. Ninguém quer isso...

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Entendeu? Quer que deixa fazer... Porque quem vai pegar a madeira, as palhas, isso já é uma festa para as pessoas.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Então eu já conversei com várias pessoas. É a reunião das famílias, é povo que vai preparar. Então isso faz parte também da nossa festa.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Mas que infelizmente mudou. Aí tá lá, fechado. Teve 2022, já foi lá no Módulo Esportivo. Até eu não estava aqui, estava em Goiânia.

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Passei a Festa do Divino e o Corpus Christi lá e não estava aqui porque o sobrinho meu adoeceu. E esse ano passado... esse ano, né? Foi lá também, no Módulo Esportivo. Então eu nem fui, porque é muito distante para a gente ir. Então aqui... aqui é que é o ponto. É estar dentro da cidade, esse aqui que é o lugar, tá? Então assim, vamos ver o que vai acontecer, sabe? Então esse Cavalcódromo, muita gente deixou de ir na Cavalcada e não... não gostou, a cidade gostou, mas tá aí, vamos ver.

[risos]

As transformações da tradição operam-se, a partir dos relatos, em um sentido que demonstra o deslocamento das atitudes do Estado e da vontade da população. Perceber tal situação foi um momento de inflexão em meu empenho investigativo, principalmente pela quantidade de caminhos possíveis para a interpretação da relação entre indivíduos e seus bens imateriais. Até onde uma tradição é mantida por ter um significado para uma comunidade, por representar sua memória mantida em operação através do tempo, e onde principia a *performance* pela manutenção da tradição? O próprio nome *Cavalcódromo* parece evocar outra estrutura de concreto que transformou uma tradição popular no orgulhosamente descrito como “maior espetáculo da Terra”. Outras tradições estariam em risco de se tornarem mero produto de larga escala, voltado antes para a expansão do capital político e turístico, alienando a vontade da comunidade? Quando inquiridos sobre o que manteria a tradição por tantos anos, alguns dos contadores relataram a questão dela ser

mantida *pela e para* a comunidade. Por mais incomum que possa parecer, a primeira vista, que uma cidade no meio do cerrado realize anualmente uma encenação de míticas batalhas envolvendo um imperador medieval, um panorama amplo faz com que se perceba que está em jogo a forma como uma comunidade mantém seu patrimônio – algo que, nas últimas décadas, foi percebido por agências que não as dos subalternos da colonialidade como verdadeiro veio de ouro nas margens do Rio das Almas.

A deformação e sequestro do *Campo das Cavalhadas* ecoam outras formas de vilipêndio de *lugares de memória* (Nora, 1993), que forçam a comunidade a tomar estratégias diversas, seja pelo boicote, ou pela manutenção da memória de que a situação era melhor “antigamente”. Antes de ser um “elefante branco”, os camarotes do Campo eram cobertos de palha, eram locais de sociabilidade que geraram memórias na infância daqueles que haviam participado das Cavalhadas desde seus anos mais recuados. São essas longínquas lembranças que tomo por objeto no próximo tópico.

2.2.5 – Lembranças Sinestésicas

Ao longo deste empenho investigativo, a observação do processo de transformação das Cavalhadas passou pela questão do quanto um indivíduo pode perceber sua identidade como interligada à tradição. Onde começa o plural e onde termina o singular? O que faz com que alguns membros da comunidade interpretem de forma tão próxima a si (a tradição como algo que “está no sangue”)?

Este aspecto da mediação entre coletivo e individual, que justificaria, por exemplo, expectativas de continuidade da tradição apesar de obstáculos à sua realização, bem como uma possível percepção de certa decadência da tradição, é identificado em diversas etapas das conversas que tive com minhas contadoras e contadores. Seja nas perguntas ligadas às lembranças mais antigas que possuíam da festividade, mas também naquelas ligadas ao que percebiam que havia se modificado desde aquela ocasião até o contexto presente, a conexão entre tradição e identidade é uma constante. Em vista disso, procurei conduzir perguntas de natureza sinestésica, ligadas aos sons e cheiros que fariam parte das lembranças que possuíam da celebração. Por meio de tal rumo, obtive conhecimento de outra dimensão da tradição para pirenopolinas e pirenopolinos: para além de evento de

demonstração de celebração religiosa, ou oportunidade de captação de capital político e turístico, as Cavalhadas são uma ocasião de sociabilidade da comunidade pirenopolina. Os três dias na Arena, com suas longas horas de observação do auto e de sua etapa desportiva, são momentos em que a comunidade estreita seus laços, crianças brincam, famílias levam alimentos ou compram no local.

A procura por inquirir meus contadores sobre perguntas de tal natureza iniciou a partir da entrevista com Cristiano da Costa, mas somente foi conduzida na conversa subsequente. Antes da questão que encerraria os roteiros de todas as entrevistas com pirenopolinas e pirenopolinos¹⁷⁰, a presença de elementos sensoriais já ocorria em outras questões.

Gregory Oliveira: A tua família, assim... ela – esse sobrenome [Curado]... acabei lembrando [de] alguns trabalhos, principalmente do Seu Brandão, Carlos Rodrigues – mas, enfim, os seus parentes, eles já participaram da celebração?

João Guilherme Curado: É, a gente participa enquanto público assistente, né? A gente... na minha família paterna [Curado], a gente não tem nenhuma... nenhum registro de ca- de pessoas cavaleiras, né?

Gregory Oliveira: Aham.

João Guilherme Curado: E, do lado materno [Trindade], não. Do lado materno é um pouco diferente. Eu tenho... existe sim, vários parentes, né? O meu bisavô materno é... correu Cavalhada, é... dois primos, né? Correram Cavalhadas durante vinte e cinco anos, né? E, assim, eu me lembro desse período em que eles correram. Inclusive a mãe deles, né? Que é a Maria Eunice Pereira e Pina (não sei se você já [conhece], nessas pesquisas, todas...) ela fundou o Museu das Cavalhadas, exatamente...

Gregory Oliveira: Sim, sim...

João Guilherme Curado:... pelo acúmulo de material que ela foi tendo em função dos filhos serem cavaleiros, né? Então... é... do lado materno, a gente tem uma ligação maior com a questão dos cavaleiros, né? Do que a [família] paterna.

Minha conversa com João Guilherme, conduzida remotamente, prontamente me fez perceber como a memória familiar pode estar ligada às Cavalhadas, sobretudo pelo contador, ao contrário de Cristiano, não trabalhar diretamente com a festividade. Ainda assim, lá estavam, em episódios de sua infância, lembranças de Cavalhadas.

Gregory Oliveira: Sim... nossa, muito... muito interessante... e, assim... Então, tu tens aí lembranças da tua infância... tu lembra, mais ou menos, qual foi a... a ocasião mais antiga assim que tu assistiu [as Cavalhadas]... quantos anos tu tinha na tua primeira... na primeira vez que tu foi assistir as Cavalhadas?

João Guilherme Curado: Ah... de repente uns seis, sete anos, né? E eu ia com os meus avós maternos...

¹⁷⁰ “Por fim, na sua memória, que sensações (sons, cheiros, imagens) estão diretamente ligadas às Cavalhadas? São coisas que você gostaria de preservar ou não teriam impacto na sua trajetória se fossem esquecidas?”.

Gregory Oliveira: Aham...

João Guilherme Curado: Eu não ia com meu pai e com minha mãe. Eu ia com os avós maternos. É... tem uma diferença do espaço que acontece a Cavallhada, né? Que era um espaço mais rústico, ele era elaborado pela comunidade pra poder receber a Cavallhada. Então tinha arquibancada, né? Assim como a gente tem em estádios, mas toda feita de madeira e com estrutura de ferro, e a gente tinha o que a gente chama aqui de camarote¹⁷¹...

Gregory Oliveira: Aham.

João Guilherme Curado: O camarote, ele era feito de madeira também, com uma distância do chão pra passar alguém embaixo, e ele era coberto por palha. Ou palha de coqueiro, ou também, é... de jasmim, porque o jasmim, aqui, é muito comum na nossa área e ele refresca, além de ter um cheiro bom...

Gregory Oliveira: Sim, sim...

João Guilherme Curado: Então eu me lembro que a gente ficava na arquibancada, né? A gente não tinha camarote. Aí, com o passar do tempo, pessoas que tinham camarote, que foram desistindo, foram morrendo, foram, né? Liberando vaga pra outras pessoas. Então já deve ter uns vinte anos, trinta anos que a gente... hoje, a família tem um camarote. Mas é, como eu te disse, é um camarote da família do lado materno, né? Que vem aí desse meu bisavô, que eu não conheci, dos meus tios-avós, e agora tá com a nossa família. Então é uma família muito grande, né? Que é a família Pina – parte dela, né?

A conexão entre a celebração e as memórias afetivas tornaram-se, a partir deste ponto, muito caras para meu empenho investigativo. O espaço no qual João Guilherme assistia as Cavallhadas ganha profunda relevância em seu relato, e lembrar-se das tardes torna-se uma lembrança não de elementos da narrativa, mas uma lembrança da convivência em família. O cheiro de jasmim torna-se um dos elementos que eu não poderia desprezar na busca por uma evocação mais sensorial da memória do contador.

Gregory Oliveira: Aham. Muito bom. Então a gente... já chegando na última pergunta, né? Já vou te... já vou te liberar aí [risos]... e fazer os agradecimentos finais, né? Eu queria só puxar assim um último detalhe, pensando na memória – eu vi que tu citou o cheiro do jasmim, por exemplo – ahm... na tua memória, então, que sensações, cheiros, imagens, tu vê que elas tão diretamente ligadas às Cavallhadas? São coisas que tu queria que se preservassem na tua memória ou elas não têm muito impacto na tua trajetória? Se, vamos supor, tu esquecesse desses detalhes, né? Elas... é... algumas memórias... elas definem, assim, quem é o João?

João Guilherme Curado: Acho que não, né? É... eu não tenho uma memória pessoal ligada às Cavallhadas. É, assim, eu, em relação à Cavallhada. E nem sou visto na cidade como, né? Alguém ligado à Cavallhada. Sou alguém que estuda as manifestações culturais locais. Que

¹⁷¹ A questão do camarote demanda breve digressão. Brandão (1974) já havia definido o espaço sobre as arquibancadas como gerador de distinção entre classes. Ao encerrar as corridas do terceiro dia, como havia nos relatado Dona Célia, os Cavaleiros erguiam suas lanças para determinadas pessoas nos camarotes, obtendo delas itens. No nível do solo, onde estava o restante da população, há a identificação com os pajens. Os camarotes eram, então, obtidos por aquisição pecuniária familiar, como ressaltava Curado. Dona Vilma igualmente descreve a obtenção do camarote para sua família de artesãos e Mascarados, mas algo que demandou tempo. Com a construção do Cavallódromo, entretanto, os camarotes ocupavam altura inalcançável para os cavaleiros, como vimos no tópico 2.2.4.

observa as mudanças, né? Às vezes eu faço algumas críticas a essas mudanças, mas também não sou saudosista. Mas algumas coisas, elas são de tempo, né? Elas acontecem, elas deixam de acontecer. É... voltando, né? Já que você tocou, ali, no jasmim, que era o momento em que a gente tinha os camarotes, [o] que que a gente tinha no momento dos camarotes? Ele tinha uma... um vão na frente que era um intervalo, um espaço entre o camarote e o Campo. Então ali a gente tinha vários vendedores, né? Temporários. Então você tinha churrasquinho, que enchia seu camarote de fumaça, então ninguém queria que o churrasquinho ficasse perto do camarote...

Elementos efêmeros, vendedores passaram a fazer parte dessas memórias sinestésicas. Seus nomes não faziam parte de memoráveis e apenas suas descrições restam nas memórias compartilhadas pelo contador. Conforme o relato avança, há a criação de verdadeiro quadro, no qual cores, sons e texturas fazem parte do que é posto na tela mnemônica criada. A alimentação que se alterou, as vestimentas do público, itens que foram gradualmente substituídos pelo passar do tempo.

João Guilherme Curado: Você tinha ali... é... o sorvete, aquele sorvete que parece sorvete italiano, que tem em festa popular...

Gregory Oliveira: Aham...

João Guilherme Curado: Não sei se você sabe qual é. Então ali ninguém queria que ficasse perto porque junta abelha, né? Então tem todas essas... tinha vendedor de laranja, tinha o vendedor de brinquedo, que passava, o de algodão-doce, que tampava sua visão...

Gregory Oliveira: [risos]

João Guilherme Curado:... às vezes em algum momento muito específico que *cê* queria ver e não podia ver. Então, assim, são coisas que aconteciam. O... na Cavallhada a gente tinha um tocador de caixa de couro que colocava um ritmo nos cavalos. Então... é... o ritmo do cavalo era marcado; hoje essa figura não tem mais porque você tem o som e tem muito barulho, né? Ao redor do campo, porque tem muita gente envolvida. Você tinha a pessoa que levava água pro... pros cavaleiros em campo, que vestia metade de uma roupa vermelha, metade azul, que hoje não existe mais, [por]que hoje, nos intervalos, vai água mineral, vai uísque, vai salgadinho... Então, assim, até a alimentação alternou dentro do campo, né? Isso é bastante visível. Então tem algumas coisas que sim, eram personagens que faziam parte da nossa história e que, né? Faleceram e não tiveram substituto, mas...

Gregory Oliveira: Uhum.

João Guilherme Curado:... existem outras possibilidades, né? Então também acho que esse saudosismo, ele é interessante pro referencial, mas não sei se esse saudosismo, não é? Ele é bom. De repente, nesse novo momento... novas perspectivas, né?

A palavra “saudosista” ecoa em meus ouvidos e aquela espécie de escusa jamais retorna. Talvez seja pela expansão de João Guilherme nos níveis de proximidade da tradição (Figura 12), mas talvez pela própria personalidade do contador, há uma clara consciência de que, apesar da nostalgia, a mudança e a perda de determinadas características da tradição é algo a ser tratado com menos

pesar. As referências que faz ao passado operam quase de forma estoica, o que poderia ser resultado de sua condição de pesquisador e observador da tradição, não apenas como membro da comunidade.

A conexão afetiva com a tradição acaba variando de forma considerável em relatos como no de Tonianny, que apresenta outra dimensão das memórias sensoriais: a dos sons. Inicialmente, a inquirição ocupou-se dos cheiros e sua ligação com a memória que o contador possuía das Cavalhadas, e acabei obtendo uma contribuição singular do Mascarado:

Gregory Oliveira: E aí eu queria te perguntar assim, na tua memória, quais as sensações, né? Dessas cheiros, desses sons e tal, hã... tu mais associa às Cavalhadas, tipo se eu falar aqui “Cavalhadas” te dá um [*estalar dos dedos*] estalo assim, que te lembra assim e que se são essas coisa que tu gostaria ahm... que se preservasse ou se as cavalhadas, tipo existindo ou não, pra ti tanto faz?

Tonianny Vieira: Cara, acho que... vou falar um negócio aqui muito interessante. É. Cheiro de pólvora.

Gregory Oliveira: Pólvora? [*risos*]

Tonianny Vieira: [*risos*] Porque é muito, a Festa do Divino ela é celebrada, é... tem um documentário que se chama *O Divino e sua Corte*, e ele não tá disponível aí nas plataforma mas é muito bonito porque relata a história do Pompeu de Pina. O Pompeu de Pina era um historiador, né? Que... é... como que se pode dizer, Pirenópolis é uma antes de Pompeu e uma depois de Pompeu, porque realmente lutava pelos direitos, é... da cidade. Ele era advogado, tinha as influências dele também com os governantes da época. É... que ele fala que a Festa do Divino, ela tem que ter um – antes... antes dele falecer, né? De iniciar com esse documentário – aí... aí ele fala que a Festa do Divino tem que ter muito fogos, tem que ter muita comida porque é a festa da celebração [*sic*]...

Gregory Oliveira: Aham.

A pólvora mescla não somente o potencial olfativo da memória, mas também o aspecto sonoro. Também há de se mencionar a forma como a agência de um historiador, Pompeu de Pina, é citada no relato de Tonianny. Aqui, contudo, como nas passagens que diziam respeito ao papel do corpo dos bombeiros sobre o Campo das Cavalhadas, o contador ressalta como o Estado coibiu a explosão de fogos de artifício. Não se trata, contudo, da única força por trás das modificações da tradição, o que fica explícito também neste trecho de nossa conversa.

Tonianny Vieira:... E por algumas questões, né? Lógico que a gente sabe que, é... ambientais, questões de animais também... é... que os fogos hoje tiveram que ser controlados.

Gregory Oliveira: Sem barulho.

Tonianny Vieira: É. Exato, até tem uma lei estadual, não sei se ela é nacional ou é estadual, com relação à proibição dos fogos. Porém que seria aberto uma exceção pras festividades, é tipo patrimonial, né? É, então o... o... a... esse cheiro aí dos fogos é... uma coisa também que a gente sente falta. Até do barulho! Como é interessante, das bandeirolas. Porque essas bandeirola, elas são de... é... papel de seda.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: E elas fazem barulho “tá-tá-tá-tá”

Gregory Oliveira: Sim.

Tonianny Vieira: Fica batendo. E esse barulho das bandeirola, pra gente, é algo que... é... no subconsciente, na memória afetiva, a gente lembra dele.

Gregory Oliveira: Que legal.

Tonianny Vieira: E, pela facilidade, hoje em dia, de encontrar essa bandeirola de pano...

Gregory Oliveira: Aham...

Tonianny Vieira: ... elas não fazem barulho mais...

Gregory Oliveira: As de papel faziam e as de pano não?

Tonianny Vieira: Exato. Então, por exemplo, a hora que cê tá ali na porta do... da Igreja esperando o Reinado acabar, é... às vezes tá em silêncio, que se dava, mas às vezes ficava um “tá-tá-tá-tá-tá”.... que é o barulho das bandeirola batendo. É... Então desses som, do cheiro, é.... às quatro horas da manhã, é... a cidade é acordada com o tiro de toco. Tiro de toco...

Gregory Oliveira: Ah sim!

Volver à questão da pólvora, em uma espécie de elipse do relato, tende a sintetizar de forma bastante sutil todo o processo de transformação e manutenção das Cavalhadas de Pirenópolis nas últimas décadas. Não basta somente a agência do Estado ou a mera vontade dos participantes; por fim, pressões financeiras estão ligadas à forma como a celebração transcorre – ou não.

Tonianny Vieira: ... é uma grande quantidade de pólvora colocada em... um... um... numa madeira com cano de ferro, onde ela é bem socada e se interliga numa linha de quarenta tocos mais ou menos, *boom-boom-boom*...

Gregory Oliveira: Que legal! [riso]

Tonianny Vieira: E... e quatro horas da manhã isso acontece, meio dia também.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: E ultimamente a gente não ouve o do meio-dia mais. É, não tem mais o tiro de toco do meio-dia. A queima do... do... dos *toco* do meio-dia. É...

Gregory Oliveira: Sabe por que não tem mais?

Tonianny Vieira: Por... às vezes pelo... por questões até de... financeiro.

Gregory Oliveira: Financeiro.

Tonianny Vieira: Do imperador não ter as *condição* de comprar o mantimento ali pra fazer as pólvora, não ter o... a doação.

Gregory Oliveira: Aham.

Tonianny Vieira: É... das *proibição* que impede também. Acho que, por ser proibido, as pessoas até ficam acanhadas de... de fazer a doação de pólvora, vamos supor. E, antigamente, os *fazendeiro* vinha e doava a pólvora. Aí que já que tem tanto burocracia “não, então não vou doar também não”. [Para] Não ter que passar por burocracia pra fazer uma doação. E vai acabando. É... a facilidade da bandeirola... Essa é uma coisa que foi muito interessante. Na Festa do Divino desse ano, nós tava na porta da igreja ali e tava muito silêncio e muito... falei pra minha mãe: “tá vendo? tá em silêncio porque não tá ouvindo o barulho da bandeirola”.

A ausência de sons das bandeirinhas, aliada ao da pólvora fazem com que o contador lamente as modificações de uma forma menos estoica que João Guilherme, mas por questões que ele reconhece escaparem de seu controle. Há em seu olhar uma indisfarçável nostalgia quando faço tais perguntas, algo que não preserva-se no corpo do texto transcrito. Evocar, então, as lembranças – e a epifania

– desse antes e depois da tradição é algo que verifiquei com maior acuidade nas entrevistas presenciais.

O relato de Dona Vilma traz não somente os aspectos sonoros, mas visuais. A contadora não retorna em um momento recuado no tempo para responder a inquirição, mas creio que seja o acionamento da segunda parte da pergunta (em específico, a questão do esquecimento) que acione a lembrança de duas etapas que ela julga como fundamentais na celebração – seu princípio e seu encerramento:

Gregory Oliveira: Uma pergunta mais... sinestésica, assim, vamos dizer. Quando eu falo sobre Cavalhadas, qual é a memória que a senhora tem, tipo, de cheiro, de sons? O que é que lhe vem em mente? Se... Essas coisas é que a senhora gostaria que fossem preservadas, assim, né? Que não fossem esquecidas...

Vilma da Costa: Uai! Eu acho que nunca pode ser esquecidos, sabe? Quando começa a Cavalhada mesmo, você chega naquele campo bonito, sabe?

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Ali todo mundo esperando. Aí entra os cavaleiro, entra todo mundo. Se toca o Hino do Divino¹⁷², que é muito bonito.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Sabe? E outra imagem que eu tenho também tem a bonita da chegada quando é a *pista* de despedida.

Gregory Oliveira: Ah, sim.

Vilma da Costa: No dia que termina a Cavalhada, os vinte e quatro cavaleiros percorrem o campo todinho, todo mundo com o seu celular aceso, com o lencinho branco se despedindo. É até triste.

Gregory Oliveira: Ah, hoje em dia tem o celular, então!

Vilma da Costa: Tem também. Aí eu acho essa imagem, assim, ó, todo mundo esperando o outro ano.

Gregory Oliveira: Aí tem que esperar o outro ano.

Vilma da Costa: O outro ano.

Gregory Oliveira: Que bacana...

Vilma da Costa: Tem, né? “Mas... ah, mas foi pouco, queria mais...”

Gregory Oliveira: [*risos*]

Vilma da Costa: “Foi pouco, queria mais”. Então, tem essas imagens da entrada bonita como também, claro, da saída, né? Mas a saída é “que tristeza”, que a gente queria sempre que tivesse mais.

Gregory Oliveira: Aham.

Vilma da Costa: Quer dizer que é o que eu te falei várias vezes. Nós gostamos mesmo.

Asseverar a tristeza da comunidade com o fim de uma edição é algo que me é dito também de forma bastante emotiva, apesar de igualmente animada, pela artesã, o que inclusive remonta ao que Niomar Pereira (1983) havia apontado em sua própria pesquisa, sobre o amor da comunidade às Cavalhadas ser o motivo por trás de sua preservação, conforme vimos no primeiro ato. Aliás, uma descrição alegre das Cavalhadas é uma das marcas constantes no relato de Dona Vilma. Sendo uma ocasião de sociabilidade ou catequese popular, a festividade não deixa

¹⁷² De Antônio da Costa Nascimento, conforme dados disponíveis em: <<https://pirenopolis.tur.br/multimidia/musicas>>. Acesso em: 6 fev. 2025.

de ser percebida como uma *festa* popular, uma ocasião que traz diversão e que, apesar da confiança em sua realização no próximo ano, também carrega uma sensação agri-doce ao alcançar seu encerramento.

Por fim, o relato de Dona Célia combina elementos sonoros, visuais, olfativos e, principalmente, a maneira como a recordação de seus familiares encontra-se costurada à tradição.

Gregory Oliveira: Uma pergunta sinestésica, vamos dizer assim. Ahm... Quando a gente fala em Cavalhadas, né? O que vem na sua memória? Quais sons, cheiros, imagens, né? São coisas que a senhora gostaria que fossem preservadas ou assim não tem nenhum impacto na sua vida?

Célia Fátima de Pina: Que tudo continua como era antigamente...

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Né? É Só *cê* ver, na época que eu fui criada, a Cavalhada e Mascarado... a rua fica infestada de cavalo. Só aquele cheiro da... da... *[risos]*

Gregory Oliveira: *[risos]*

Célia Fátima de Pina:... do cavalo, né?

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Do barulho do cavalo, do guizo... Porque o... o cavaleiro, ele põe no cavalo, é o guizo.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: É o peitoral, que é enfeitado de rosa e tem o guizo. O Mascarado já é o polaque. São sons diferentes que eu tenho aqui que eu vou mostrar para você, que são sons diferentes.

Gregory Oliveira: Sim.

A cacofonia de guizos e outros sons é bastante tangível no relato de Dona Célia, mas suas lembranças sinestésicas acabam apontando para um aspecto marcante da conversa que tivemos. Para a contadora, há uma ligação direta entre a tradição e a recordação de seus familiares.

Célia Fátima de Pina: Tá? Então é tudo. É as músicas, a memória, a lembrança. A lembrança do meu pai, que era apaixonado *[pelas Cavalhadas]* , dos meus irmãos, da minha mãe...

Gregory Oliveira: Deviam sair perfumados, né?

Célia Fátima de Pina: Hã?

Gregory Oliveira: Deviam ser perfumados pra correr as Cavalhadas, né?

Célia Fátima de Pina: É, não, aprontava, passava a manhã toda aqui. Inclusive tem até *[tosse]* uma amiga nossa que é de São Paulo, que ela mora aqui até hoje, né? Ela vinha todo ano de São Paulo, ajudava arrumar meu irmão, sabe?

Gregory Oliveira: Aham.

Célia Fátima de Pina: Então esse que foi embaixador dos mouros, deixa eu só sair aqui pra *[tosse]* . É... Essa amiga nossa, ela vinha todo ano trazer até a gente, a família dela, mas ela vinha para ajudar arrumar meu irmão.

Gregory Oliveira: Sim.

Célia Fátima de Pina: Esse que foi embaixador dos mouros, né? Então vem a lembrança de tudo...

Gregory Oliveira: Uhum.

Célia Fátima de Pina:... daquela época, que os cavaleiros cantavam na rua depois do ensaio.

As lembranças com características contrárias ao ritmo natural de passagem do tempo são bastante nítidas no relato de Dona Célia. Viver no Museu das Cavalhadas, cheio de itens que evocam em todo momento a tradição torna a celebração muito cara para minha contadora. O eixo comparativo entre os relatos, contudo, segue sendo o fato de que não há um limite propriamente dito entre singular e coletivo, identidade individual e do grupo. As recordações e o temor do esquecimento são da comunidade, mas também são de cada indivíduo. Temor do esquecimento do que os irmãos tanto adoravam, celebração dos cheiros de jasmim e algodão-doce, nostalgia pelo som das bandeirinhas... os exemplos que estiveram na contribuição dos meus contadores reforçam a maneira como a tradição é percebida como algo que faz parte de um conjunto de práticas que operam uma espécie de autoconsciência do grupo e, por isso, são dotadas de questões ligadas à noções de pertencimento que demandam a sobrevivência de uma memória que pode, gradualmente, tornar-se evanescente. Bastaria, então, a perda de legitimidade da tradição para que ela fosse perdendo a verve, a potência em sentidos capaz de obter a adesão da comunidade, o que não verifico no presente. Nesse sentido, os comentários das modificações das tradições – que poderiam apontar para a possibilidade de sua exaustão – encontram por campo oposto os relatos profundamente emotivos da tradição, obtidos por meio de questões sensoriais.

A dependência que uma tradição possui de tal legitimidade pode ser sintetizada por Joël Candau, ao argumentar que

[p]orque a tradição se remete a um passado atualizado no presente, ela “incorpora sempre uma parte do imaginário”[...]. Como se pode ainda verificar em muitos rituais de memórias migrantes que conjugam habilmente as incorporações e as rejeições da novidade através de ideologias de conservação da herança, ou ainda na constante reinterpretação de usos “ancestrais” – como, por exemplo, a troca e a ajuda mútua, a casa em montaria – que assegura a vitalidade da identidade da Vendeia, a tradição é então “tradicionante”, ou seja, modo de legitimação da tradição “tradicional”, referência legitimadora no presente. Na ausência dessa legitimação, a tradição não é mais do que uma forma vazia de todo conteúdo compartilhado pelo grupo. Em razão dessa perda de sentido, ela se torna uma “memória historicamente consciente dela mesma”, uma herança objetivada, um “traço cultural sem aplicação no presente”, um simples objeto de nostalgia ou “uma confusa consciência de si”. Portanto, ela não é mais, de acordo com a expressão de Balandier, geradora de continuidade e não consegue mais se ancorar na vida quotidiana. Ela se transforma, então, em uma memória vulnerável, enfraquecendo um pouco mais a cada dia, em uma sobrevivência que, pouco a pouco, se descola da vida do grupo até seu desaparecimento completo (Candau, 2023, p. 122-123).

Em outros momentos, vemos a tradição ser descrita como vulnerável ou mesmo cooptada por agentes diversos. Ao perguntar sobre questões que evocaram

certa nostalgia, contudo, pude perceber que, ao contrário do que de certa forma temia, a tradição ainda mantém-se, ao menos entre meus contadores, pouco vulnerável ao esquecimento. Talvez seja a mesma percepção de que a tradição ainda faz sentido para a comunidade que tenha motivado as certezas de outros contadores de que as Cavalhadas não deixarão de existir. Nesse sentido, o que as memórias sinestésicas revelam não é necessariamente o papel da agência de indivíduos não-conectados à tradição em sua preservação ou em suas modificações ao longo das últimas décadas. Elas oferecem, contudo, um vislumbre na maneira como uma tradição é interpretada de forma subjetiva, contribuindo para a percepção do que a preservação de sua memória e a perspectiva de esquecimento, via expectativas de continuidade ou temores de ruptura, representam para um pequeno cotejo da comunidade pirenopolina.

Intervalo II

Em linhas gerais, a manutenção da tradição não é impermeável às modificações impressas ao longo dos anos, e a comunidade percebe tais transformações, como apontamos no princípio deste ato. Uma ou várias, as Cidades dos Pireneus oferecem o vislumbre de um processo de complexificação da tradição colonial que hoje distingue Pirenópolis das demais. As Cavalhadas tornaram-se espécie de “produto cultural”, mas sua comunidade ainda cultiva sua tradição por fazer sentido para si, e não pensando exclusivamente na figura do turista. Ademais, este forâneo é descrito, via de regra, como aquele que é bem-vindo, conquanto não interfira na celebração. Caminho similar, por exemplo, ao dos recursos empregados pelo Estado.

Este ato ocupou-se pela descrição do cenário e das personagens (meus contadores). Suas falas ecoaram pelo palco, assim como o som dos cascos dos cavalos e a batida dos tambores de couro. Passamos por máscaras e tapumes, sorrisos anônimos e fotografias de políticos. A presença constante do Divino, ao fundo do palco, marcou presença ao lado das cores cerúlea e encarnada, mas os cavaleiros em si não foram vistos e nem ouvidos. Afinal, o auto teatral plurissecular podem ser sobre eles, mas este empenho investigativo não exatamente. E justamente por isso, o que as lembranças das Cavalhadas me revelam é que a celebração somente mantém-se viva à medida que for capaz de gerar significados, à medida que o contexto presente, amparado em vivências ou sonhos do passado, for capaz de criar pontos que se converterão em seu turno nas memórias que indivíduos ou coletividade terão.

Nas próximas páginas está o ato final desta jornada.

Então, sem mais digressões, peço à audiência que tenha atenção às cortinas, por gentileza!

Ato Final

Vilma da Costa: Então o povo jamais vai deixar acabar.

Gregory Oliveira: O povo não vai deixar acabar...

Vilma da Costa: Tem que ser uma coisa muito superior a ela! [risos]

Gregory Oliveira: [risos]

Vilma da Costa: Que não vai não... Sem tempo de Cavalhada? Não, é... tá no sangue.

Por três dias, dezenas de milhares de pessoas se reúnem na beira de um gramado para ver vinte e quatro homens vestidos de cavaleiros medievais, trajando roupas brilhantes e divididos em dois grupos. Fatalmente, nos dois primeiros dias, os que vestem azul vencem daqueles que usam vermelho, e uma etapa desportiva se segue às falas e manobras coreografadas dos primeiros dias. A tradição pode, à primeira vista, ser uma repetição curiosa de algo que não parece dizer respeito à pequena Pirenópolis – e nem à qualquer outra cidade do lado de cá do Atlântico. Na visão dos turistas, se trata de mais um aspecto pitoresco, mais uma idiossincrasia em um local que vê no seu patrimônio cultural também uma oportunidade de incremento de receita. As paredes caiadas das casas e igrejas, os Mascarados nas calçadas, a sensação de que se trata de um lugar *preservado* – o que é válido também para os espaços além da cidade (cachoeiras, trilhas, fazendas, etc.) –, apesar das sensíveis modificações, tudo chama a atenção dos forâneos efêmeros, que poderiam ver nas Cavalhadas somente mais um desses itens incomuns, que não fazem sentido.

Há, contudo, um “tempero” que passa despercebido pelo olhar pouco treinado de quem visita Pirenópolis para fugir do agito de Brasília ou de Goiânia. Como disseram as personagens desta peça, deste empenho investigativo sobre o auto plurissecular que se traduz como *Histórica Refrega entre Mouros e Cristãos*, as Cavalhadas – e, entende-se igualmente, a Festa do Divino Espírito Santo como um todo – não foram feitas para os turistas. Elas não foram feitas para serem “entendidas” e, muito menos, consumidas ou exportadas como produto. As Cavalhadas de Pirenópolis são expressão feita pela e para a comunidade pirenopolina. Ainda que tenha sido trazida pelas esteiras da violência colonial, que viu na dramatização de uma versão mitificada de uma batalha de mais de mil e duzentos anos uma oportunidade de reforço da catequização dos novos “mouros”

transformados em cristãos sob a cruz dos jesuítas e a espada dos bandeirantes, as Cavalhadas rapidamente se especificaram, adaptando-se ao público e tensionadas por diferentes forças.

Estas forças, estas agências, eram e seguem sendo impressas pela elite colonial, ao que 1822, assim como 1888 e 1889, foram somente números na esteira do tempo. Ainda vivemos, tantos séculos depois do *pachakuti*, sob a Colonialidade – nossas elites ainda são herdeiras daquelas elites, o que em muitos lugares se revela de forma bastante nítida, através dos sobrenomes. Ao observarmos o que está presente neste conjunto que imprime, por violência direta ou simbólica, as suas vontades sobre todas as comunidades de *condenados da Terra* (Fanon, 2022), “continente-Brasil” adentro, vemos potentados de extensos hectares, investidores de imóveis, turistas que constroem *resorts* e se mesclam aos herdeiros de vastos terrenos nos melhores pontos das cidades; vemos também um dos antigos braços da elite colonial (a Igreja Latina), ainda fazendo parte das definições sociais, ainda que com impacto incomparável ao que possuía outrora. Mas, ao fundo, como um dia foi a Igreja, há a extraterritorial e praticamente demiúrgica agência do Estado, que no mais das vezes age sobre a tradição apesar dos anseios da comunidade.

Mas, se há um vetor por vezes oposto ao que os moradores desejam, também há espaço para a subversão e, em Pirenópolis, essa força delinquente, essa caótica vontade de se desinvisibilizar, de relembrar à elite que não, as coisas não serão aceitas tão passivamente, corre ao largo da própria história da tradição. A sempre viva agência subalterna não somente distinguiu as Cavalhadas de Pirenópolis das demais, criando figuras que se tornaram símbolo da criativa contravenção popular, como segue operante. Se Dona Vilma (dentre outras personagens que tornaram este trabalho possível) me disse que não haverá tempo sem Cavalhadas pois ela está no sangue pirenopolino, vou mais adiante e considero que não haverá Cavalhadas sem os Mascarados, assim como não há nenhuma das duas sem a basilar fé no Divino – o que costura elite e subalternos, nascidos na cidade e visitantes de um só dia, cavaleiros e anti-cavaleiros, e até mesmo católicos romanos e fiéis de outras crenças.

Ainda que os cavaleiros no campo estejam laudando a conquista espiritual e física do continente, a violenta invenção da América e dos Brasis, através da representação da vitória do “bem” contra o “mal”, o que pirenopolinas e pirenopolinos fazem, na verdade, é reafirmar sua identidade cultural e a posse do patrimônio

cultural que, ainda que imposto pela colonização lusitana, são de Pirenópolis e para Pirenópolis.

As Cavalhadas são uma metáfora sobre como o processo de construção da ordem colonial levou a formas inesperadas de respostas por parte dos povos à ela submetidos. Na cidade dos Pireneus, elas não somente são evidências do passado – do *nosso passado* ocidentalizado, da violência e da simulada união em nome da fé – mas também trazem consigo as marcas do presente, desta etapa aguda da Modernidade/Colonialidade, onde tudo é percebido, concebido e vendido como um produto em potencial, o que inclui as tradições de toda a sorte. As memórias dessa tradição, então, demonstram os diferentes aspectos a atravessarem não somente as Cavalhadas, mas toda a identidade cultural de uma comunidade. Este ponto é fundamental para ser compreendido. Toda alteração na tradição é percebida, em maior ou menor grau, como uma modificação no indivíduo. As lembranças são sempre evocadas em primeira pessoa do singular, e é com os olhos das diferentes personagens consultadas que devemos perceber esse laço entre coletivo e singular, social e particular.

Chego ao fim desta peça com sensação remotamente semelhante ao que Dona Vilma me disse que sente a comunidade ao encerrar o último dia, após turnos inteiros na arena, comendo salgados e socializando com vizinhos e parentes, rindo dos mascarados na tentativa, como me disseram Dona Marieta e sua filha, Marilene, de reconhecê-los e surpreender-se com suas roupas por lá. Nos atos e cenas que perfilaram neste palco, vimos cavaleiros e Mascarados, através, principalmente, das memórias compartilhadas por artesãos, professores, turismólogos e testemunhas do passado sempre presente em ambas margens do Rio das Almas. Toda a poética inserida nas linhas deste trabalho, contudo, não se compara nem aos versos escritos e declamados por Dona Marieta, ao bom humor de Dona Marilene, nem às flores de papel laminado de Dona Vilma, aos arranjos de fotografias cuidadosamente salvaguardados no Museu-Casa de Dona Célia, para citar algumas das obras-primas que busquei registrar. Para além disso, o ofício de pesquisador de João Guilherme, a artesanaria de Cristiano, as máscaras e capturas de Tonianny e a capacidade de apresentar-me a cidade de Carlos igualmente contribuíram e muito para que os cenários – as cidades dos Pireneus – não fossem somente conjuntos sem significado de casas, pedras, asfalto e aspectos do cerrado. Em virtude disso, este empenho não poderia ter somente o apanágio da escrita acadêmica dita

“tradicional”, ele exigia um palco, cortinas, e tudo aquilo que caracteriza a plataforma necessária para a visualização de um auto teatral.

Pretendi, ao longo deste trabalho, tornar um pouco mais tangível este aspecto da tradição. Busquei registrar as lembranças de elementos que nem sempre são escutados não somente com o empenho, talvez limitado, de fazer ouvir-se e inserir-se na história as vozes dos subalternos. Percebo que, de todos os caminhos e interrogações que deparei-me ao longo de todo o processo de elaboração deste empenho investigativo, a questão daquilo que chamei de decolonização da tradição – uma reinvenção das Cavalhadas que afastaria os referenciais de certa matriz ibérica para outros centros, que dizem antes sobre identidades locais do que identidades continentais ou ainda transcontinentais – acabou sendo um eixo que emergia de forma profundamente natural nos relatos. Há, contudo, aspectos que escapam dessa problemática, mas que igualmente foram fundamentais para este trabalho. Da ideia de que a comunidade havia reagido de forma bastante negativa à primeira interrupção das Cavalhadas em décadas partiram reflexões sobre a experiência da comunidade durante aquele instante traumático da história mundial recente (a pandemia de SARS-CoV-2), bem como das possibilidades de esquecimento e do fim da tradição, horizontes de morte cultural que, justamente pela associação entre coletivo e indivíduo, são em tudo sentidos (e evitados) como reflexões sobre a própria morte. Em outro sentido, da inquirição sobre as modificações que foram submetidas à celebração, obtive panoramas amplos, voltados à memórias afetivas, mas também bastante sensíveis, descrevendo de forma positiva e negativa a “cooptação” da tradição por diferentes agentes; das diferenças mais amplamente lamentando, a que foi submetido o local onde correm as Cavalhadas, esse *espaço da recordação* que serviu de plano de fundo de tantas lembranças, foi o mais pontuado. E isso ocorre justamente pelas modificações serem praticamente uma antítese da tradição: se as Cavalhadas foram reelaboradas pela e para a comunidade, as modificações impostas por agentes forâneos não são feitas nem pelos pirenopolinos e muito menos atendem à demanda dos pirenopolinos, ao menos considerando-se os relatos das personagens.

Ainda há horizontes possíveis de serem perscrutados, mas não pretendi e nem pretendo encerrar este tópico a ser consultado assim que as cortinas se fecharem pela última vez. Aliás, as transformações que levaram as Cavalhadas de Pirenópolis para a situação que Carlos Brandão e Niomar Pereira conheceram, que

todas e todos as pesquisadoras e pesquisadores que se sucederam, que eu acabei tendo uma espécie de vislumbre à partir das lembranças de Cavalhadas, com seus cavaleiros e Mascarados, presentes na memória de não-cavaleiros também não se encerraram em 2024. Outro ponto a ser levantado é que o processo igualmente não se limita à Pirenópolis. Tradições diversas, inseridas pela violência do empreendimento colonial e hoje salvaguardadas pelos diversos *condenados da Terra* ao redor do globo igualmente passam pelo choque entre agências das elites e dos subalternos, igualmente estão sendo cooptadas pelo mesmo capitalismo que se abate sobre a cidade dos Pireneus. Mas, além disso, talvez diferentemente de Pirenópolis, por falta de escuta, estão realmente passando por aquilo que temia até ser apascentado pelas personagens, ao me garantirem que as Cavalhadas não tem fim. Outras comunidades vivem o esquecimento de suas tradições, outras celebrações não sobrevivem aos hiatos e redesignações das identidades culturais, outras Pirenópolis, neste ou em outros hemisférios, demandam que seus mantenedores sejam escutados, que suas visões sobre si e sobre suas tradições sejam colhidas e, como mudas de plantas talvez pouco familiares aos habitantes das zonas densamente ocidentalizadas, possam ser preservadas, para que se obtenha um panorama de como, apesar de toda violência e toda cooptação, seus habitantes ainda dançam e cantam suas próprias e cada vez mais decolonizadas tradições.

Entrevistas

AMARAL, Marieta; PARANAGUÁ, Marilene. **Marieta Amaral; Marilene Paranaguá**: depoimento presencial [21 de setembro de 2024]. Entrevistador: Gregory Ramos Oliveira.

COSTA, Cristiano da. **Cristiano da Costa**: depoimento remoto [3 de agosto de 2023]. Entrevistador: Gregory Ramos Oliveira.

COSTA, Vilma da. **Vilma da Costa**: depoimento presencial [23 de setembro de 2024]. Entrevistador: Gregory Ramos Oliveira.

CURADO, João Guilherme da Trindade. **João Guilherme da Trindade Curado**: depoimento remoto [10 de novembro de 2023]. Entrevistador: Gregory Ramos Oliveira.

DIAS, Carlos Naves Eduardo. **Carlos Naves Eduardo Dias**: depoimento remoto [18 de maio de 2022]. Entrevistador: Gregory Ramos Oliveira.

PINA, Célia Fátima de. **Célia Fátima de Pina**: depoimento presencial [22 de setembro de 2024]. Entrevistador: Gregory Ramos Oliveira.

VIEIRA, Tonianny. **Tonianny Vieira**: depoimento presencial [20 de setembro de 2024]. Entrevistador: Gregory Ramos Oliveira.

Referências

CARTAS avulsas, 1550-1568. Publicações da Academia Brasileira. Cartas Jesuíticas II, Officina Industrial Graphica: Rio de Janeiro, 1931.

AGUILAR, Guilherme Trancozo. **A Cavalgada à Pedra do Reino na Longa Duração**: tragédia, festa e recepção seletiva no sertão pernambucano (séculos XVI, XIX, XX e XXI). Monografia (História – Memória e Imagem). Universidade Federal do Paraná – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Petrolina, 2021.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVES, Elder Patrick Maia. O Movimento Folclórico Brasileiro: Guerras Intelectuais e Militância Cultural entre os Anos 50 e 60. **Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio – Desigualdade & Diversidade**, n. 12, p. 131-152, jan/dez. 2013. Disponível em: <<https://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/11%20-%20artigo%207%20-%20Elder%20Alves.pdf>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

AMARAL, Ivoneides Maria Batista do; OLIVEIRA, Maurício dos Santos de. História da Dança Performática do Grupo dos Mascarados de Poconé - MT. **IX Simpósio Nacional de História Cultural**: Culturas – Artes – Políticas: Utopias e distopias do mundo contemporâneo: 1968 – 50 anos depois. Cuiabá: UFMT, 2018. Disponível em: <<https://gthistoriacultural.com.br/IXsimposio/anais/Ivoneides%20Maria%20Batista%20do%20Amaral%20&%20Mauricio%20dos%20Santos%20de%20Oliveira.pdf>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. 3 ed. London: Verso, 2006.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional II**: danças, recreação e música. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ARRIETA URITZBEREA, Iñaki (ed). **Lugares de memoria traumática**: Representaciones museográficas de conflictos políticos y armados [recurso eletrônico]. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2017.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 115-128, 2016. Disponível em: <<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/642>>. Acesso em: 28 jan. 2025.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília: UnB, n.11, mai-ago. 2013, pp. 89-117.

BARROSO, Gustavo; RODRIGUES, J. Wasth. **Uniformes do Exército Brasileiro (1730-1922)**: Obra comemorativa do centenário da Independência do Brasil. Rio de Janeiro: Ministério da Guerra; Paris: A. Ferroud, F. Ferroud, 1922.

BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. Londres: Routledge, 1994.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembranças de Velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representação de Cristãos e Mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

_____, _____. **O que é folclore**. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BRANDÃO, Théo. Cavalcadas de Alagoas. **Cadernos do Folclore**, n. 24. Rio de Janeiro: MEC, 1976.

BUTLER, Judith. **Precarious Life**: The Powers of Mourning and Violence. London: Verso, 2004.

CAJAVILCA NAVARRO, Luis. Ceremonias y teatro medieval en el Perú contemporáneo. **Investigaciones Sociales**, v. 18, n. 33, p. 155-166, 2014.
Disponível em:

<<https://ojsvrip.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/download/10991/9888/38639>>. Acesso em 26 mar. 2025.

CAMARGO, César Floriano de. **As Cavalcadas de Taguatinga do Estado do Tocantins como Patrimônio Cultural Imaterial**: uma proteção necessária? Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Tocantins – UFT. Porto Nacional, 2021.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2023.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Introduções e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolpho Garcia. Rio de Janeiro: Editores – J. Leite & Cia., 1925.

CARVALHO, Jerônimo Moreira de. **Primeira parte da História do Imperador Carlos Magno, e dos doze pares de França**. Lisboa. 1863.

_____, _____. **Segunda parte da História do Imperador Carlos Magno, e dos doze pares de França**. Lisboa. 1863.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10 ed. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S.A. 2011.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A Cultura no Plural**. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2008.

CONNERTON, Paul. Seven Types of Forgetting. **Memory Studies**, [S. l.] v. 1, n. 1, p. 59-71, 2008. DOI: 10.1177/1750698007083889. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/1750698007083889>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

CRAVEIRO, Fernanda Alvarenga. **A percepção dos moradores da histórica cidade de Pirenópolis acerca do turismo numa perspectiva etnográfica**. 2006. 152f. Dissertação (Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural). Universidade Católica de Goiás – Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia. Goiânia, 2006.

CRULS, Luiz. **Relatório da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1947. Disponível em: <<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/344/1/258%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2024.

CRUZ, Jairton Ortiz da. **A festa do Divino Espírito Santo em Gravataí/RS ao longo dos séculos XX-XXI**. 2014. 140f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Programa de Pós-Graduação em História. São Leopoldo, 2014.

CRUZ, Marcos Murelle Azevedo; AMORIM, Lena Claudia dos Santos. **Festas e expressões sacro-religiosas na Amazônia paraense**. [ebook]. Itapiranga: Schreiben, 2023. DOI: 10.29327/5314138.

CURADO, João Guilherme da Trindade. Viagem aos 200 Anos dos Relatos de Viajantes Europeus sobre Meia Ponte/GO. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, v.7, n.1, jan.-abr. 2018, pp. 37-57. DOI: <http://dx.doi.org/10.21664/2238-8869.2018v7i1.p37-57>.

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

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira; CURADO, João Guilherme. Manifestação religiosa em Pirenópolis: a Folia do Divino Espírito Santo pelas ruas da cidade. **Anais dos Simpósios da ABHR**, [S. l.], n. 2, 2016. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1351>>. Acesso em: 20 maio. 2025.

_____; VALVA, Milena D'Ayala; _____. Pirenópolis/GO: de antigas Minas de Nossa Senhora do Rosário a circuito de turismo

nacional. **Dimensões**, Vitória, n. 46, p. 196-216, 2021. Disponível em:
<<https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/36292>>. Acesso em: 9 jun. 2025.

DIAS, Adriana de Oliveira. **Nos passos dos congos**. 2008. 168f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Universidade Estadual Paulista – Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Franca, 2008.

DIAS, Janise Bruno; ANDRADE, Luiza Magalhães Almeida e. Rota de fuga de vidas rompidas: A comunidade Socorro as paisagens destroçadas dos seus arredores, Barão de Cocais (MG). **Revista UFMG**, v. 27, n. 2, mai-ago. 2020, pp. 754-777.

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

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

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

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

FANON, Frantz Omar. **Os condenados da Terra**. Tradução de Lúcia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____, _____. **Racismo e cultura**. Editora Terra sem Amos: Brasil, 2021.

FERREIRA, M. M. Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: O caso do Brasil. **História Oral**, v. 1, 1998, p. 19-30. Disponível em:
<<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/90/93>>. Acesso em 24 nov. 2024.

FERREIRA, A.C., Grossi, Y. S. A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafios. **História Oral**, v. 7, 2004, p. 41-59. Disponível em:
<<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/75/67>>. Acesso em 24 nov. 2024.

FERREIRO, Alberto. The siege of Barbastro 1064-65: a reassessment. **Journal of Medieval History**. North-Holland: Elsevier Science Publishers B.V., v. 9, p. 129-144, 1983.

FISHER, Mark. **Ghosts of My Life**: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures. Alresford: Zero Books, 2014.

FLAVIENSE, Alexandre Caetano Gomes. **Verdadeira segunda parte da história de Carlos Magno**: em que se escrevem as gloriosas acções, e victorias de Bernardo del Carpio, e de como vencio em batalha aos doze pares de França. Office Sylviana, 1746.

FRANCO JR., Hilário. Raízes Medievais do Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n.78, jul-ago 2008, p. 80-104. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i78p80-104. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13680>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

FREUD, Sigmund. Mourning and Melancholia (1917 [1915]). Traduzido por Joan Riviere. In: STRACHEY, James (ed). **The standard edition and complete psychological works of Sigmund Freud – Volume XIV (1914-1916)**: On the History of Psycho-Analytical Movement, Papers on Metapsychology and Other Works. Londres: The Hogarth Press Ltd., 1957. p. 243-258.

GERALDES, Amanda Alexandre Ferreira. **A memória dos objetos**: verônicas, máscaras e flores da Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás. 2015. 215f. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2015.

GILES, Ryan D. Converting the Saracen: The Historia del emperador Carlomagno and the Christianization of Granada. In: BAILEY, Matthew; _____, _____. (ed). **Charlemagne and his legend in Early Spanish literature and historiography**. Cambridge: D. S. Brewer, 2016. p. 123-148.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIWA, Aisha. Insider/Outsider Issues for Development Researchers from the Global South. **Geography Compass**. v. 9, n. 6, 2015. p. 316-326. DOI: 10.1111/gec3.12219. Disponível em: <<https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/gec3.12219>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

GONÇALVES, José Artur Teixeira. Cavalhadas na América portuguesa: morfologia da festa. In: KANTOR, Íris; JANCSÓ, István (org). **Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa**, vol. II. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, Imprensa Oficial, 2001. p. 951-965.

GONÇALVES, Gisele da Silva. **A Cavallhada de Santo Amaro**: uma cultura viva na Baixada Campista. Campos dos Goytacazes, 2011. 150f. Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais). Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – Centro de Ciências do Homem, Campos dos Goytacazes, 2011.

GONÇALVES, Daniele Gallindo; OLIVEIRA, Gregory Ramos. A propósito do tropo da conversão: breve análise da cristianização dos muçulmanos em recepções franco-ibéricas do Legendário Carolíngio (séc. XII-XVI). **Revista de História Comparada**. PPGH-UFRJ. v. 17, n. 1. 2023, pp. 171-199. Disponível em:

<<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/61814>>. Acesso em 14 mar. 2025.

GOSSN, Alexandre dos Santos. A tradição inventada e o multiculturalismo nas Cavalhadas de Pirenópolis/Go (Brasil). **Revista Parajás**, v. 6, n. 1, 2023, pp.159-171.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Breve arqueologia da história oral. **História Oral**, v. 1, 1998, p. 61-65. Disponível em: <<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/92/96>>. Acesso em 24 nov. 2024.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

_____, _____. **Cultura e Representação**. Organização e Revisão Técnica de Arthur Ituassu. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

_____, _____. Culture Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed). **Identity: Community, Culture, Difference**. London: Lawrence & Wishart, 1990, p. 222-237.

HANDLER, Richard; LINNEKIN, Jocelyn. Tradition, Genuine or Spurious. **The Journal of American Folklore**, v. 97, n. 385, jul-sel. 1984, p. 273-290. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/i223728>>. Acesso em 26 mar. 2025.

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

HEYMANN, Luciana; ALBERTI, Verena. Acervos de história oral: Um patrimônio silencioso? In: BAUER, Leticia; BORGES, Viviane Trindade (org.). **História oral e patrimônio cultural: Potencialidades e transformações**. São Paulo: Letra e Voz, 2018, p. 11-29.

HOLANDA, Fabíola; MEIHY, José Carlos Sebe. **História oral: como fazer, como pensar**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

HOBSBAWM, Eric. Introduction: Inventing Traditions. In: _____, _____. RANGER, Terence (ed). **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 1-14.

IPHAN. **DOSSIÊ IPHAN 17: Festa do Divino Espírito Santo – Pirenópolis, GO**. Brasília: IPHAN, 2017. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie17_pirenopolis.pdf>. Acesso em 15 de jan. de 2024.

IRWIN-ZARECKA, Iwona. **Frames of remembrance: the dynamics of collective memory**. Londres: Routledge, 2017.

IZQUIERDO, Ivan. **Memória** [recurso eletrônico]. 3 ed. Porto Alegre: Artmed, 2018.

JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. 2 ed. Lima: IEP, 2012.

JONES, John Spencer. **Noble Pagans and Satanic Saracens: Literary Portrayals of Islam in Medieval Italy and Iberia**. 2022. Honors Theses. Universidade de Richmond – Departamento de História. 75 f. Disponível em: <<https://scholarship.richmond.edu/honors-theses/1613>>. Acesso em 14 mar. 2025.

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

KRENAK, Ailton. **Ideias Para Adiar o Fim do Mundo** [recurso eletrônico] São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Elder Rocha. **Guia sentimental da cidade de Pirenópolis**. Goiânia: IPHAN/14ª Superintendência Regional, 2010.

LISBOA, Camila Pereira. **Renovando a Tradição: o caso da Cavalhada Mirim na comunidade de Morro Vermelho**. Dissertação (Mestrado em Psicologia). UFMG – Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 2014.

LÔBO, Tereza Caroline; CURADO, João Guilherme da Trindade. As Folias do Divino em Pirenópolis, Goiás: Memória, cultura e patrimônio. **Revista Geonordeste**, São Cristóvão, a. XXVI, n. 2, p. 75-86, ago-dez. 2015. Disponível em: <<https://ufs.emnuvens.com.br/geonordeste/article/view/5335>>. Acesso em: 9 jun. 2025.

LOIOLA, Maria Lemke. A morte branca do escravo negro: considerações sobre escravidão no Brasil: Meya Ponte (1760-1776). **Revista Brasileira do Caribe**, Goiânia, v. 8, n. 15, p. 245-265, 2015. Disponível em: <<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/2427>>. Acesso em: 20 maio. 2025.

LOWENTHAL, David. **The Past is a Foreign Country**. Revisited. New York: Cambridge University Press, 2015.

MAIA, Carlos Eduardo Santos; LÔBO, Tereza Caroline; CURADO, João Guilherme da Trindade. Cerúleos e encarnados cavalgam lado a lado: *Ficta veritas est!* **Latitude**, Maceió, v. 15, n. 2, p. 94-116, 2022. DOI: 10.28998/lte.2021.n.2.13138. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/13138>>. Acesso em: 4 mar. 2025.

MACEDO, José Rivair. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA**. n.2, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/cem.8632>. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cem/8632>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

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

MALULY, Vinicius Sodré. **Como se fossem para o cabo do mundo**: geohistória e cartografias sobre os caminhos e os descaminhos de Goyaz (1725-1752), 250 p., (UnB-GEA, Mestre, Gestão Ambiental e Territorial, 2017). Brasília-DF, 2017.

MARCONI, Marina de Andrade. Cavalhadas de Franca. **Revista Brasileira do Folclore**, n. 20, p. 43-62, jan-abr 1968. Disponível em: <http://acervosdigitais.cnfcp.gov.br/Revista_do_Folclore>. Acesso em: 26 mar. 2025.

MARIANO, Neusa de Fátima. O Divino Faz Festa em Sorocaba. **Cadernos Ceru**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 223-238, 2012. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2595-2536.v23i1p223-238>. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/51597>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

MARTÍNEZ POZO, Miguel Ángel. Las prohibiciones de Carlos III y su repercusión en las fiestas de moros y cristianos. El teatro y los autos sacramentales en el siglo XVIII. Las representaciones de Benamaurel y Zújar (Granada-España). **Boletín Antropológico**, v. 34, n. 92, p. 125-146, jul-dez. 2016. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/712/71249541007/html/>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

MELO, Rosane Friedrich Câmara; COSTA, Iná Camargo. Mouros e cristãos nas cavalhadas de Pirenópolis e de Franca. **Magma Revista**, n. 9, p. 111, 2006. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/magma/issue/view/5237/334>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

MEYER, Augusto. **Guia do folclore gaúcho**. Rio de Janeiro: Aurora Ed., 1951.

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

MEIHY, José Carlos Sebe B. Meihy, RIBEIRO, Suzana L. Salgado. **Guia prático de história oral**: para empresas, universidades, comunidades, famílias. São Paulo: Contexto, 2021.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A, 2007.

_____, _____. On subalterns and Other agencies. **Postcolonial Studies**, v. 8, n. 4, 2005, pp. 381-407.

MIRANDA, Ronypeterson Moraes. “**Mas e se essa festa acabar? Ai meu Deus o que será de mim?**” As tradições da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – GO em registros audiovisuais. Dissertação (Mestrado) do Programa de Pós-Graduação TECCER - Universidade Estadual de Goiás – Mestre em Ciências Sociais e Humanidades. Anápolis, 2016.

_____, _____; SILVA, Ademir Luiz da, Turismo em Festejos Populares: o caso da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis-GO. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, n. 4, v. 2, 2014, pp.158-170.

MORAES, Adriana Gomes. Turismo de Eventos: Um análisis del impacto económico en el comercio de la ciudad de Barretos (Brasil) durante la fiesta del peón rural. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, v. 21, n. 6, p. 1594-1608, 2012. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5254000>>. Acesso em: 12 maio. 2025.

MOURA, Nádia Mendes de. A cidade enquanto artefato: o que evidenciam as décimas urbanas acerca da decadência na capitania de Goiás. **Anais do Museu Paulista**, v. 29, 2021, p. 1-62. DOI: 10.1590/1982-02672021v29d1e11. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-02672021v29d1e11>>. Acesso em: 20 maio. 2025.

NERI, André Mariano. Olhar de um viajante do século XIX: as vilas de Nova Olivença e São Jorge dos Ilhéus nos relatos do Príncipe Maximiliano de Wied-neuwied. **Revista Eletrônica Cadernos de História: reflexões e experiências de escrita**, v. 9, n. 1, p. 234-255, jun. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br/cadernosdehistoria/article/view/5338>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

NIELL, Paul. Ibero-American Architecture and Urbanism. In: LYONS, John D. (ed). **The Oxford handbook of the Baroque**. Nova York: Oxford University Press, 2019. p. 286-311.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Revista Projeto História**, São Paulo, n. 10, dez. 1993, p. 7-28. Disponível em: <<https://www4.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf>>. Acesso em: 5 fev. 2025.

OLIVEIRA, Gregory Ramos. “**A lei do vencedor será firme e valiosa**”: tradições inventadas, celebrações da (re)conquista e o medievo imaginado nas cavalhadas de Pirenópolis (1973). Pelotas, 2021, 90f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

OLIVEIRA, Maria de Fátima. Uma releitura dos viajantes europeus: nem tudo era decadência em Goiás no século XIX. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 11, n. 11, 2018 DOI: <https://doi.org/10.22228/rtf.v11i1.678>. Disponível em: <<https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosedefronteiras/index.php/v03n02/article/view/678>> Acesso em: 19 maio 2025.

OLIVEIRA, Ricardo de. Euclides da Cunha, *Os Sertões*, e a invenção de um Brasil profundo. **Revista História do Brasil**, São Paulo, n. 22, v. 44, 2002, p. 511-537. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000200012>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/QGgVdsncR3FwRdf6tLLhZwy/?lang=pt>>. Acesso em: 28 fev. 2025.

PACHECO, Sâmará Roberta Lacerda, DE SOUZA, Rita de Cássia Martins. Urbanização e ocupação do interior brasileiro: os trabalhos da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil (1892-1893). **Anais do II Colóquio Brasileiro de História do Pensamento Geográfico**. 2014. Disponível em: <https://www.academia.edu/attachments/58126597/download_file?st=MTczNjYyNzA2NSwxODEuMjIwLjQuMTA5&s=profile&ct=MTczNjYyNzA2NiwxNzM2NjI3MDczLDgwNjU4NDI2>. Acesso em: 11 nov. 2024.

PAES, Adriana Santos Gama. **Fazenda Babilônia**: Preservação do Patrimônio Histórico e Cultural na percepção do visitante. Brasília, 2007, 40f. Monografia (Turismo) – UniCEUB, Centro Universitário de Brasília, 2007.

PAIVA, Lilian da Silva. **As festas de clubes do laço de Mato Grosso do Sul**. 2008. 75f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – Programa de Mestrado em Geografia, Aquidauana, 2008.

PALACÍN, Luís. **O século do ouro em Goiás**: 1722-1822, estrutura e Conjuntura numa capitania de minas. 4 ed. Goiânia: Editora da UCG, 2001.

PARDIM, Lucélia Borges. **Inimigos fiéis**: rupturas e permanências nas Cavalhadas do Médio São Francisco – BA. 2021. 128f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo – Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, São Paulo, 2020. Versão Corrigida.

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

PEREIRA, Niomar. **Cavalhadas no Brasil**: de cortejo à cavalo a lutas de mouros e cristãos. São Paulo: Escola do Folclore, 1983.

PETITJEAN, Maxime. The Pantomime of War: Thoughts About the Horse Games of the Roman Army and the Origins of Imperial Mask Helmets. **International Journal of Military and Historiography**. Leiden, v. 40, n. 1, 2020, p. 50-73, DOI:10.1163/24683302-20190004, Disponível em: <<https://doi.org/10.1163/24683302-20190004>>. Acesso em: 12 maio, 2025.

PIEMONTE, Nicolás de. Historia de Carlo Magno y los Doce Pares de Francia. Texto preparado por Enrique Suárez Figaredo. **Lemir**, n. 24, 2020 [c. 1525]. Disponível em: <https://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista24/Textos/01_Carlo_Magno.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2025.

PINA, Célia Fátima de. **Museu das Cavalhadas**: um Museu Casa. Trabalho de Conclusão de Curso (Tecnologia em Gestão de Turismo) – Universidade Estadual de Goiás (UEG) Pirenópolis, 2013.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <<https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

_____, _____. Memória e identidade social. . **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <<https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941>>. Acesso em: 28 maio. 2025.

PORTELLI, Alexandre. **História oral como arte de escuta**. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRATT, Mary Louise. A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. Tradução de Luiz Felipe Guimarães Soares. **Travessia**. n. 38, 1999, pp. 7-29. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/14665>>.

RAMOS, Jarbas Siqueira. **No passo do giro**: um olhar sobre o ritual festivo dos Ternos de Catopês de Bocaiúva/MG. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas). 164f. Universidade Federal da Bahia – Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Salvador, 2011.

RICŒUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____, _____. **Memory, history, forgetting**. Tradução para o inglês de Kathleen Blamey e David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

ROCHA, Beliza Gonzales; MANZKE, Sabrina Marques; JESUS, Thiago Silva de Amorim. Folgedos no Rio Grande do Sul: estudos iniciais sobre folclore de margem. **Visualidades**, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 169-190, 2018. DOI: 10.5216/vis.v16i1.47193. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/47193>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

RODRIGUES, Carla. Notas sobre o tempo e o luto no mundo pós-covid. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 52, p. 7-22, jan.-jun. 2023. DOI: 10.32334/oqnfp.2023n52a944. Disponível: <<https://doi.org/10.32334/oqnfp.2023n52a944>>. Acesso em: 8 mar. 2025.

RUBIERO MATA, María Jesús. El Califato Nazarí. **Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes**, [S. l.], v. 29, n. 2, p. 293–305, 2008. DOI: 10.3989/alqantara.2008.v29.i2.59. Disponível em: <<https://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/59>>. Acesso em: 14 mar. 2025.

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

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

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**, sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro: FGV, 1971.

SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. Rompendo o isolamento: reflexões sobre história oral e entrevistas à distância. **Anos 90**, [S. l.], v. 27, p. 1-18,

2020. DOI: <https://doi.org/10.22456/1983-201X.102266>. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/102266>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

SANTOS, Agnaldo Barbosa dos. Ressignificação das Cavalhadas de argolinhas me Campina Grande-PB. **Minerva: Magazine of Science – Estudios e Investigaciones**. n. 4, v. 2, 2016, pp. 1-16.

SANTOS, Kássia Karoline Barreto. **As cavalhadas da festa do divino espírito santo de Pirenópolis/GO**: Análise do contexto cultural e religioso. 2008. 45 f. Monografia (Turismo) - Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2008.

SANTOS, Helane Súzia Silva dos; BRITO, Maria dos Remédios. Bragança e a Marujada: pedaços de imanência. **Linha Mestra**. v. 10 n. 28, p. 35-42, 2016. DOI: <https://doi.org/10.34112/1980-9026a2016n28p35-42>. Disponível em: <<https://www.lm.alb.org.br/index.php/lm/article/view/866>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

SANTOS, Thiago Henrique Ribeiro dos. Prazer, eu sou arte, meu querido: apontamentos historiográficos para uma genealogia da travestilidade *drag queen*. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 2, n. 11, p. 17-44, 2019. DOI: 10.9771/peri.v2i11.28252. Disponível em: <<https://revbaianaenferm.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/28252>>. Acesso em: 7 mar. 2025.

SCHIPANSKI, Carlos Eduardo. **Cavalhadas de Guarapuava**: história e morfologia de uma festa campeira. (1899-1999). Tese (Doutorado em História). 273 f. 2009. Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Niterói, 2009.

SILVA, Adriana Casini da. Um zoom nos desafios metodológicos de fazer História Oral em tempos de pandemia: confluências e adaptações tecnológicas de uma investigação de História da Educação. **História Oral**. v. 25, n. 2, jul/dez. 2022, p. 153-172. Disponível em: <<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1271/106106106332>>. Acesso em 24 nov. 2024.

SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves. Sobre “cavaleiras”: a (re)criação do medievo em Cornelia Funke. **Pandaemonium Germanicum**. DOI: <https://doi.org/10.11606/1982-883719291>. São Paulo, v. 19, n. 29, p. 1-20, 2016. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/pg/article/view/128165>>. Acesso em 26 mar. 2025.

SILVA, Mônica Martins da. **A Festa do Divino**: Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988). Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de Goiás – Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias, 259p, Goiânia, 2000.

_____, _____. As Cavalhadas de Pirenópolis: Um estudo sobre sociedade, festas e espaço urbano (1940-1988). **História Revista**, v. 6, n. 1, p. 135-162, 2001. DOI: <https://doi.org/10.5216/hr.v6i1.10572>. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/historia/article/view/10572>>. Acesso em 26 mar. 2025.

SOIHET, Rachel. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 44-59, 1992. Disponível em: <<https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2332>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

SOUSA, Cleusa Teixeira de; NORONHA, Gilberto César de. Reminiscências do Portugal medieval nas práticas culturais e festejos do Brasil contemporâneo: possíveis conexões – A festa do Divino Espírito Santo em Portugal e no Brasil (Pirenópolis-GO). **Revista Brasileira do Caribe**, v. 25, n. 1, p. 1-21, 24 jul. 2024. Disponível em: <<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/22882>>. Acesso em: 6 jun 2025.

SOUZA, Marcos André Torres de. A vida escrava portas adentro: uma incursão as senzalas o Engenho de São Joaquim, Goiás, século XIX. **Maracanan**, v. 7, n. 7, p. 83-109, 2011. DOI: <https://doi.org/10.12957/revmar.2011.12895>. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/maracanan/article/view/12895>>. Acesso em: 6 jun. 2025.

_____, _____. Uma outra escravidão: a paisagem social no Engenho de São Joaquim, Goiás. **Vestígios**, v. 1, n. 1, p. 60-92, jan-jun. 2007. DOI: <https://doi.org/10.31239/vtg.v1i1.10735>. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/11932>>. Acesso em: 6 jun. 2025.

SPINELLI, Céline. Cavalhadas em Pirenópolis: tradições e sociabilidade no interior de Goiás. **Religião & Sociedade**, v. 30, n. 2, p. 59-73, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000200004>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/twgdBgBWYs73y9wgHXthqL/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 26 mar. 2025.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEDESCO, João Carlos. **Passado e presente em interfaces**: Introdução a uma análise sócio-histórica da memória. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo; Xanxerê: Editora Unoesc; Porto Alegre: Suliani Letra & Vida, 2011.

TEIXEIRA, Iuri Araújo Cardoso. **Batalha das máscaras**: animação experimental digital baseada nas cavalhadas de Pirenópolis. Dissertação (Mestrado de Artes Visuais). Universidade Federal de Goiás – Faculdade de Artes Visuais – Programa de Pós-Graduação em Cultura Visual. Goiânia-GO, 2015.

THOMPSON, Paul; BORNAT, Joanna. **The Voice of the Past**: Oral History 4 ed. New York: Oxford University Press, 2017.

URRY, John. **The Tourist Gaze**. 2 ed. Londres: SAGE Publications Ltd., 2002.

VEIGA, Felipe Berocan. “Essa festa não se acaba, essa festa não tem fim”: Pirenópolis e a alegria da fé no Divino Espírito Santo. In: BRASIL, Ministério das Relações Exteriores; ZETOLA, B. M.; SEIXAS, A. M. (org.). **Revista textos do Brasil n. 15**: Festas Populares. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2009, p. 89-99.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu, 2017.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Apêndices

Apêndice A – Roteiro de Entrevista Remota I (Carlos Eduardo Naves Dias)

1. Nome:
2. Idade:
3. Qual sua ocupação?
4. Qual sua formação?
5. Tem familiares?
6. É natural de Pirenópolis?
7. Sua família está na cidade há muito tempo?
8. Ao longo da pandemia, praticou isolamento? Quanto tempo durou o período mais intenso?
9. Você sentiu alguma mudança na sua vida e na cidade antes e durante a pandemia?
10. A pandemia afetou diretamente seu meio de trabalho?
11. Falando sobre Cavalhadas. Você já participou do evento? Se sim, qual foi o seu papel?
12. A partir de que idade, mais ou menos, você se recorda das Cavalhadas?
13. Pode-se dizer que elas são uma tradição familiar? Sua família participa/participava ativamente da celebração?
14. O que as Cavalhadas significam para você?
15. As Cavalhadas mais antigas que você se recorda são muito diferentes das realizadas nos últimos dez anos?
16. Nos dois primeiros anos da pandemia de COVID-19 (2020 e 2021), o evento foi cancelado. Se recorda de outras ocasiões em que as Cavalhadas não puderam ser realizadas?
17. Quais os custos para a participação do evento? Existem diferenças entre participar como Mascarado, por exemplo?
18. Nas últimas décadas, você acha que a participação do público externo aumentou ou diminuiu? E a participação dos moradores?
19. Nas últimas décadas, as roupas, armas e cenários se modificaram, ou seja, ficaram mais sofisticados do que há, digamos, uns vinte anos?

20. Sobre os Mascarados: você acha que eles têm um papel maior nas Cavalhadas do que os outros cavaleiros? Eles distinguem as Cavalhadas de Pirenópolis das outras Cavalhadas?
21. Qualquer um pode participar de qualquer papel nas Cavalhadas? Não existe uma “hereditariedade” dos papéis?
22. Existe um “vencedor” nas Cavalhadas? O resultado é sempre o mesmo?
23. Sobre Cavalhadas e a Pandemia. Qual foi o efeito imediato do cancelamento do evento em 2020?
24. A comunidade pirenopolitana tentou evitar o cancelamento das atividades em 2020? Houve algum protesto ou incidente semelhante?
25. Qual foi o principal efeito do hiato que existiu em 2020-2021? As pessoas acharam que a tradição seria perdida? Cogitaram uma versão “remota” do evento?
26. Acha que a comunidade está ansiosa pelas Cavalhadas deste ano?
27. Quais são as suas expectativas pelas próximas Cavalhadas?
28. Você pretende participar do evento?
29. Acha que a modificação do local de realização do evento irá alterar a essência das Cavalhadas?
30. Digamos que, no pior cenário possível, a pandemia piore e novas restrições sejam necessárias. Consegue imaginar um cancelamento do evento? Quais seriam as reações da comunidade sobre isso?
31. Se você pudesse alterar uma característica do evento, qual seria?
32. Por fim: é possível imaginar uma Pirenópolis sem Cavalhadas? Qual o papel delas na identidade da comunidade pirenopolitana?

Apêndice B – Roteiro de Entrevista Remota II (Cristiano da Costa e João Guilherme da Trindade Curado)

1. Nome
2. Idade
3. Ocupação
4. Formação
5. Renda mensal aproximada
6. Filiação e núcleo familiar
7. Cidade de origem
8. Anos de vivência na cidade (se cidade de origem for diferente da observada)
9. Já participou das Cavalhadas de Pirenópolis? Como?
10. Como você descreveria a celebração para um turista?
11. Quanto tempo a comunidade se prepara para as celebrações?
12. Qual o grau de engajamento da comunidade com tais celebrações?
13. Sabe dizer quando e como elas surgiram?
14. Seus parentes (pais, tios, avós) já participaram da celebração?
15. Seus filhos (se tiver) já participaram?
16. Quando foi a ocasião mais antiga que você assistiu? Quantos anos você tinha? Você estava sozinho ou com familiares/amigos?
17. Quando foi a última vez que você assistiu? A celebração se modificou desde aquela vez ou se manteve a mesma?
18. Sua cidade se modificou desde aquela vez (se industrializou, estagnou, diminuiu sua produção)?
19. Desde aquela vez, você mudou sua percepção da celebração?
20. Que importância você acha que ela tem para a sua comunidade?
21. Que importância ela tem para você?
22. No biênio pandêmico (2020-2021), diversas cidades cancelaram suas Cavalhadas. Como a comunidade lidou com isso?
23. Como a comunidade lidou com o retorno das Cavalhadas após os cancelamentos? Houve maior ou menor engajamento?
24. Você consegue imaginar como seria se a cidade cancelasse permanentemente as Cavalhadas?

25. O que você acha que torna as Cavalhadas diferente de outras tradições (ex. Carnaval)?
26. Você acha que a longevidade da celebração é algo que justifica sua realização? Existiriam outros fatores?
27. Você se vê como parte da celebração, mesmo que na audiência?
28. Como você interpreta o papel dos cavaleiros? Qualquer um pode ser cavaleiro?
29. O que você acha da narrativa das Cavalhadas? Existem papéis definidos ou são todos cavaleiros?
30. Sobre os Mascarados, o que você acha que representam? Sabe de onde vieram?
31. O que o espetáculo representa para você? Você se vê representado na história que está sendo contada?
32. Existe algo que você gostaria que fosse mudado na tradição?
33. Por que você acha que uma tradição tão antiga não modifica sua essência (os cristãos sempre vencem) e nem é esquecida?
34. Você percebe que o turismo ou medidas como o reconhecimento desta tradição como *patrimônio cultural* pelo IPHAN tiveram algum impacto na forma como as Cavalhadas são construídas?
35. Para você, o que é mais importante nas Cavalhadas? Ser uma festividade religiosa, uma oportunidade de socializar, parte de uma memória da comunidade?
36. Você acha que o interesse de Pirenópolis em manter as Cavalhadas está ligado a um senso de comunidade ou a outras razões?
37. Você considera as Cavalhadas algo imprescindível na essência da sua cidade, algo que a diferencia das demais?
38. Você percebe um declínio ou uma ascensão das Cavalhadas? As novas gerações têm interesse em preservar essa tradição?
39. Você acha que é possível que as Cavalhadas deixem de existir?
40. Por fim, na sua memória, que sensações (sons, cheiros, imagens) estão diretamente ligadas às Cavalhadas? São coisas que você gostaria de preservar ou não teriam impacto na sua trajetória se fossem esquecidas?

Apêndice C – Roteiro de Entrevistas Presenciais (Tonianny Vieira, Marieta Amaral, Marilene Paranaguá, Célia Fátima de Pina e Vilma da Costa)

1. Nome
2. Idade
3. Formação
4. Filiação e núcleo familiar
5. Cidade de origem
6. Anos de vivência na cidade (se cidade de origem for diferente da observada)
7. Já participou das Cavalhadas de Pirenópolis? Como?
8. Como você descreveria a celebração para um turista?
9. Quanto tempo a comunidade se prepara para as celebrações?
10. Qual o grau de engajamento da comunidade com tais celebrações?
11. Sabe dizer quando e como elas surgiram?
12. Seus parentes (pais, tios, avós) já participaram da celebração?
13. Seus filhos (se tiver) já participaram?
14. Quando foi a ocasião mais antiga que você assistiu? Quantos anos você tinha? Você estava sozinho ou com familiares/amigos?
15. Quando foi a última vez que você assistiu? A celebração se modificou desde aquela vez ou se manteve a mesma?
16. Sua cidade se modificou desde aquela vez (se industrializou, estagnou, diminuiu sua produção)?
17. Desde aquela vez, você mudou sua percepção da celebração?
18. Que importância você acha que ela tem para a sua comunidade?
19. Que importância ela tem para você?
20. No biênio pandêmico (2020-2021), diversas cidades cancelaram suas Cavalhadas. Como a comunidade lidou com isso?
21. Como a comunidade lidou com o retorno das Cavalhadas após os cancelamentos? Houve maior ou menor engajamento?
22. Você consegue imaginar como seria se a cidade cancelasse permanentemente as Cavalhadas?
23. O que você acha que torna as Cavalhadas diferente de outras tradições (ex. Carnaval)?

24. Você acha que a longevidade da celebração é algo que justifica sua realização? Existiriam outros fatores?
25. Você se vê como parte da celebração, mesmo que na audiência?
26. Como você interpreta o papel dos cavaleiros? Qualquer um pode ser cavaleiro?
27. O que você acha da narrativa das Cavalhadas? Existem papéis definidos ou são todos cavaleiros?
28. Sobre os Mascarados, o que você acha que representam? Sabe de onde vieram?
29. O que o espetáculo representa para você? Você se vê representado na história que está sendo contada?
30. Existe algo que você gostaria que fosse mudado na tradição?
31. Por que você acha que uma tradição tão antiga não modifica sua essência (os cristãos sempre vencem) e nem é esquecida?
32. Você percebe que o turismo ou medidas como o reconhecimento desta tradição como patrimônio cultural pelo IPHAN tiveram algum impacto na forma como as Cavalhadas são construídas?
33. Para você, o que é mais importante nas Cavalhadas? Ser uma festividade religiosa, uma oportunidade de socializar, parte de uma memória da comunidade?
34. Você acha que o interesse de Pirenópolis em manter as Cavalhadas está ligado a um senso de comunidade ou a outras razões?
35. Você considera as Cavalhadas algo imprescindível na essência da sua cidade, algo que a diferencia das demais?
36. Você percebe um declínio ou uma ascensão das Cavalhadas? As novas gerações têm interesse em preservar essa tradição?
37. Você acha que é possível que as Cavalhadas deixem de existir?
38. Por fim, na sua memória, que sensações (sons, cheiros, imagens) estão diretamente ligadas às Cavalhadas? São coisas que você gostaria de preservar ou não teriam impacto na sua trajetória se fossem esquecidas?

Apêndice D – Termo de Cessão



TERMO DE CESSÃO

Considerando o depoimento que concedi a Gregory Ramos Oliveira, em _____, eu, _____, CPF número _____, autorizo a sua utilização para fins acadêmicos.

_____, _____ de _____ de 202_.

Assinatura

O material ficará salvaguardado junto ao Laboratório de História Oral, do Núcleo de Documentação Histórica da UFPel.