

As Cavalhadas de Pirenópolis (Brasil, Goiás): Reflexões Sobre Políticas de Turismo e Patrimoniais em um Rito Equestre

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.7>

Bruno Goulart Machado Silva

Instituto de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-
Brasileira, Redenção, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-0220-6945>

brunogoulart@unilab.edu.br

Resumo

Cavalhada é um auto dramático que encena a luta entre mouros e cristãos, e que compõe a programação da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (Goiás, Brasil), reconhecida como patrimônio imaterial nacional em 2010. Desde a década de 1940, as cavalhadas têm sido organizadas e geridas pelo poder público com um viés turístico e do espetáculo. Esse artigo investiga como ocorreu essa orientação turística das cavalhadas, as tensões entre sujeitos diversos que emergem nesse cenário, assim como os desafios enfrentados na implementação da política do patrimônio imaterial nesse contexto. A discussão é baseada em pesquisa de campo e bibliográfica realizada sobre a Festa do Divino. Os dados e a literatura apontam para uma orientação turística do auto, protagonizada pelo poder público, que ocorre sem participação social; e iluminam atores e interesses sociais diversos no campo patrimonial, colocando desafios para as políticas do patrimônio imaterial.

Palavras-chave

cavalhadas de Pirenópolis (Goiás), turismo, patrimônio imaterial

Introdução

A Festa do Divino Espírito Santo, reconhecida em 2010 como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), acontece em Pirenópolis (estado de Goiás). A “cidade histórica” começa a ter diversas edificações tombadas pelo IPHAN desde a década de 1940. Na década de 1990, temos o auge desse processo, com o centro histórico sendo delimitado e tombado. Juntamente com esse processo, mudanças nos usos sociais dos imóveis do centro histórico também ocorreram, como o surgimento de hotéis, pousadas, restaurantes, lanchonetes, lojas de artesanato, de joias, de roupas, de produtos naturais, entre outros, orientados para o turismo. Outro atrativo da cidade são as cachoeiras, áreas preservadas, trilhas e picos – seu patrimônio natural.

Além das edificações do centro histórico e das belezas naturais do entorno de Pirenópolis, que atraem turistas e visitantes, o poder público tem realizado também festivais e eventos diversos. Esses “eventos culturais” são criados e incentivados com vista a estimular e incrementar o fluxo turístico na cidade. Por fim, as festas populares e tradicionais centenárias da cidade também têm se transformado em atrativos turísticos – seu patrimônio imaterial. Esse é o caso da Festa do Divino Espírito Santo e, principalmente, das cavalhadas (dito também “cavalhada”) – ritual equestre que encena a luta entre mouros e cristãos e faz parte da programação da festa. Em meio a esse contexto, no início dos anos 2010, a Festa do Divino foi registrada enquanto patrimônio imaterial pelo IPHAN.

Esse artigo propõe refletir sobre alguns aspectos da relação entre turismo e patrimônio a partir do caso das cavalhadas, ritual equestre que compõe a programação da Festa do Divino e o momento que mais atrai o interesse do público, de modo geral, e de turistas. As informações e dados etnográficos apresentados aqui resultaram de uma pesquisa inicial, realizada no ano de 2014 na cidade e na festa, além do levantamento bibliográfico concomitante ao trabalho de campo.

O capítulo¹ será dividido em três partes. Na primeira, apresentamos a Festa do Divino e as cavalhadas em Pirenópolis e como elas se tornaram num símbolo da cidade. Na segunda parte, abordo algumas situações mais recentes que são motivo de tensão e que tiveram a questão do turismo no centro do debate. Termino com uma breve reflexão sobre a relação entre patrimônio imaterial e turismo, apontando algumas questões para desenvolvimento futuro no caso das cavalhadas.

As Cavalhadas e a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (Goiás)

A Festa do Divino Espírito Santo acontece em Pirenópolis desde 1819 (Mesquita & Oliveira, 2013). Oficialmente, a festa tem seu início no domingo de Pentecostes, mas os seus preparativos acontecem ao longo de todo o ano, envolvendo uma vasta rede de relações sociais e compromissos sagrados. Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1978), o auto é de origem portuguesa, e veio para o Brasil devido à repressão do seu culto no país de origem. No Brasil, instalou-se principalmente nos estados de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Desse modo, as comemorações relacionadas ao Divino Espírito Santo formam parte importante da paisagem religiosa do estado goiano de maneira geral. A Festa do Divino de Pirenópolis é celebrada pelos mais diversos atores sociais da cidade, pertencentes a origens étnicas, raciais, de classe e geracionais distintas (Brandão, 1978). Temos, então, na festa, diversos grupos de foliões rurais e da cidade, que percorrem diferentes territórios do município nas semanas que a antecedem. Temos também irmandades negras, grupos de catira, cavaleiros (que participam das cavalhadas), mascarados, imperador, padre, fiéis, turistas, entre outros².

Esses diferentes atores prestam a sua homenagem ao Divino através de formas particulares de devoção. Por isso, a festa é constituída por uma multiplicidade de eventos religiosos e profanos (missas, procissões, cortejos, apresentações de dança tradicional, feirinhas e *shows*), protagonizados por esses diversos atores sociais.

1 Uma versão desse artigo foi publicada na *Áltera – Revista de Antropologia* no ano de 2018. Aqui retomo algumas reflexões e as desenvolvo a partir das discussões do “Colóquio Internacional Festas de Mouros e Cristãos”, realizado em 2021, na Universidade do Minho.

2 Em seu livro *As Cavalhadas de Pirenópolis*, Carlos Rodrigues Brandão (1974) afirma: “reunindo todos os participantes de uma Festa do Divino em Pirenópolis, vemos que eles vêm de origens diversas, e ocupam posições diferentes, tanto na preparação como na realização da Festa e de seus eventos” (p. 75).

Um desses eventos é o auto das cavalhadas, que compõe a programação oficial das festividades do Divino e encena a luta entre os cavaleiros mouros e cristãos. O auto é de origem portuguesa, com menções desde o século XV em Portugal e, no Brasil, desde o século XVIII (Casculo, 1988). Segundo Brandão (2004), o auto representa a luta de Carlos Magno e os Doze Pares de França – sua tropa de elite pessoal – contra o sultão da Mauritânia, no século VIII – conhecidos como “mouros”. Em Pirenópolis, a performance é realizada por 24 cavaleiros (12 cristãos e 12 mouros) que “formam um grupo de notáveis na cidade, [e] representam as famílias mais tradicionais e a destreza equestre de seus membros” (Veiga, 2012, p. 166).

O ritual ocorre durante três dias, tendo início no domingo de Pentecostes e terminando na terça-feira. O ritual consiste em coreografias a cavalo que encenam uma luta entre os dois grupos. No primeiro dia, a encenação termina com a trégua da luta entre mouros e cristãos, que é retomada no segundo dia, no qual, ao final, temos a rendição e conversão dos mouros em cristãos – quando ocorre o batismo dos cavaleiros mouros pelo padre. O último dia é o dia dos jogos, nos quais os cavaleiros (mouros e cristãos) participam de várias provas de habilidades a cavalo, como pegar argolinhas com a lança, destruir cabeças de papelão com as armas que empunham, entre outras. Dessa maneira o auto dramático contém elementos de um rito e de um jogo (Brandão, 2004).

Durante o auto, acontecem ainda intervalos feitos para os cavaleiros comerem e tomarem água. Nesses intervalos, os personagens conhecidos como “mascarados” podem entrar em campo, o que leva a que estes se apropriem momentaneamente do cavalcadouro – o lugar oficial aonde a cavalhada ocorre. Os “mascarados” são personagens expressivos da iconografia do auto e, geralmente, são pessoas anônimas fantasiadas, não tendo o perfil social dos cavaleiros. Nesse sentido, ao contrário dos cavaleiros (mouros e cristãos) que têm cavalos adestrados e de “raça”, os mascarados entram a pé ou com cavalos comuns para sua performance e, habitualmente, vestem trajes cobrindo o corpo e usam máscaras de bichos, monstros, meias na cabeça, e por aí adiante – de acordo com a criatividade do mascarado³.

A cavalhada ocorre no cavalcadouro da cidade – um local parecido com um campo de futebol construído especificamente para o evento. Em 2014, o lugar era composto por um campo semelhante ao de futebol, aonde ficam os cavaleiros – mouros de um lado e cristãos de outro, cada um em frente ao seu respectivo “castelo”; ao redor das duas entradas do campo ficam

3 Irei retomar o personagem dos mascarados mais adiante, na próxima seção do capítulo.

os camarotes, ocupados por famílias tradicionais da cidade, como donos de comércio, políticos e outras autoridades; ao lado do campo, temos as arquibancadas, onde qualquer pessoa pode assistir ao espetáculo. Acima das arquibancadas temos o camarote reservado às autoridades mais graduadas.

A cavalhada é o evento mais conhecido da Festa do Divino de Pirenópolis, e é o acontecimento responsável pela visibilidade regional e nacional que a festa e a cidade têm adquirido. Sintoma disso é que a iconografia de Pirenópolis e da festa tem cada vez mais se confundido com a da cavalhada: personagens deste ritual, como os cavaleiros e os mascarados, têm se tornado um símbolo importante de Pirenópolis, figurando em estátuas espalhadas pela cidade, em panfletos turísticos, nos artesanatos e até em logotipos de marcas de produtos locais (de cervejas a doces). A cavalhada de Pirenópolis foi inclusive uma das manifestações culturais escolhidas para participar do *Ano do Brasil* na França, em 2005 – uma iniciativa dos dois países para estreitar relações bilaterais econômicas, científicas e culturais.

Se as cavalhadas, contemporaneamente, têm se tornado o evento de maior visibilidade da Festa do Divino, elas não tiveram a mesma importância ao longo da história. Um estudo de Brandão (1974) sobre as cavalhadas de Pirenópolis aponta que apesar do primeiro registro da Festa do Divino ser de 1819, a realização da primeira edição da cavalhada data de 1826. Ainda segundo o autor, até meados do século XX, elas não eram um evento anual das celebrações do Divino. Segundo os dados levantados pelo autor, entre 1819 e 1940 (um período de 121 anos), as cavalhadas foram realizadas apenas 27 vezes. Longe de ser o evento mais importante das festividades do Divino, as cavalhadas eram esporádicas, organizadas apenas em alguns anos.

É apenas a partir da década de 1940 que as cavalhadas passam a acontecer com maior frequência. A partir dessa data, apesar de não se tornar anual ainda, o evento passa a ser cada vez mais representativo da cidade e da Festa do Divino. Em 1942, por exemplo, o grupo de cavaleiros (cristãos e mouros) se apresentou na inauguração da então nova capital de Goiás, Goiânia. Experiências semelhantes irão se intensificar nos anos subsequentes, com a atuação de instituições estaduais e federais dedicadas ao estudo do folclore e da cultura popular, como o Instituto Goiano de Folclore, criado em 1964, e o Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás (Silva, 2001).

Mônica Martins da Silva (2001) defende, diante o contexto apresentado acima, que a realização anual da cavalhada é um sintoma de “um outro papel [que vinham desempenhando], [e] que a transformava em manifestação turística e ‘folclórica’” (p. 149). Uma das explicações dessa transformação na

orientação da cavalcada pode ser encontrada no fato da sua organização e financiamento passar, cada vez mais, a depender do governo municipal (Mesquita & Oliveira, 2013; Silva, 2001).

Um acontecimento expressivo dessa aproximação aconteceu na década de 1960. Desde as primeiras edições da cavalcada, sua apresentação acontecia no largo da igreja matriz — reconhecida como patrimônio histórico desde 1940. Em 1960, como consequência de uma disputa entre igreja e prefeitura em torno da propriedade do terreno do largo da igreja, a cavalcada passa a acontecer no cavalcadão — o espaço aonde ocorre hoje o auto dramático. Segundo Mônica Silva (2001), “a cavalcada, após deixar de acontecer no largo, será amplamente fortalecida por um movimento local aliado ao turismo e ao folclore e a partir daí terá uma sequência praticamente ininterrupta” (p. 149). A partir da década de 1960, a cidade também começa a passar por mudanças estruturais com vista a atender as demandas turísticas crescentes — como a criação de hotéis e restaurantes.

Na década de 1970, a própria Festa do Divino começa a receber investimento público da prefeitura para sua realização, explicitando uma preocupação do governo municipal em fomentar a festa, independente da capacidade de arrecadação tradicional para a realização da festividade (Silva, 2001). Em 1970, no auto da cavalcada, ainda ocorre a incorporação de novos uniformes e fardamentos. Os uniformes dos cavaleiros cristãos e mouros, até então, eram parecidos com fardas militares, mas depois se tornaram mais elaborados. Hoje, os cavaleiros mouros e cristãos vestem uniformes vermelhos e azuis, respectivamente, que possuem detalhes bordados e coroas para os reis. Essa mudança foi protagonizada pelo cavaleiro Possidônio Guilherme Rabelo — que era assessor jurídico da GOIASTUR, “empresa de turismo estadual ligada à Embratur (Empresa Brasileira de Turismo) e ao Movimento Nacional do Patrimônio Histórico” (Silva, 2001, p. 152). Possidônio Guilherme Rabelo, em entrevista com a historiadora Mônica Silva (2001), assim narra as motivações do episódio:

eu participei da primeira Cavalcada em 1973. E levando-se em consideração a história, eu via que aqui em Pirenópolis nas cavalcadas 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, boné, quepe de exército, resolvi mudar, depois de ampla discussão democrática, entre todos os cavaleiros. (p. 152)

Segundo Rabelo, a nova indumentária foi implementada com vista a resgatar ou conservar uma suposta autenticidade histórica, desvirtuada pelas roupas militares de então (Silva, 2001). Contudo, o “histórico” aqui foi buscado, ainda de acordo com o cavaleiro, na história dos livros e relatos de viajantes. Desse modo, a busca da “autenticidade” histórica dos uniformes foi inspirada nos relatos de intelectuais que falaram sobre as cavalcadas, como, por exemplo, de Câmara Cascudo (1988). O autor, ao se referir às vestimentas usadas no auto da cavalcada de cristãos e mouros, que ocorreu na comemoração da aclamação de D. João VI, descreve-as de maneira muito próxima ao que foi incorporado no auto de Pirenópolis: “cristãos e mouros vestiam veludo azul e vermelho, bordados a ouro” (Cascudo, 1988, p. 262). Contudo, a esse interesse de “resgate histórico”, se soma ainda o fato de que as novas indumentárias (Figura 1) são mais luxuosas e dão mais beleza visual ao auto dramático.



Figura 1 Cavaleiros mouros e cristãos durante a cavalcada de 2014.
Créditos. Bruno Goulart

Durante todo esse processo de reorientação turística da cavalcada e da Festa do Divino, as políticas patrimoniais estiveram presentes, tendo seu ponto alto na década de 1990, com o tombamento do centro histórico da cidade. No contexto das cavalhadas, outro evento importante ocorrido foi a reforma do cavalcadrome nos anos 2000.

Desde 1966, o auto dramático deixou de ser realizado no largo da igreja matriz, passando a ocorrer num campo, fora do centro histórico da cidade, conhecido como “cavalcadrome”. Nos anos 2000, o governo do estado de Goiás aprovou um projeto de reforma do cavalcadrome, que se iniciaria em 2003 e seria inaugurado em 2006. Apesar de aproveitar o espaço no qual vinham acontecendo as cavalhadas, a reforma do campo provocou mudanças substanciais na interação entre público e ritual. Aumentou-se a capacidade de público do cavalcadrome para 2.000 pessoas, fora os espaços de camarotes com espaço para mais ou menos 200 pessoas (Spinelli, 2008).

Foi em meio a esse contexto de proximidade entre turismo e cavalcada que a Festa do Divino Espírito Santo foi registrada como patrimônio imaterial em 13 de maio de 2010, num dos quatro livros de registro⁴, o das celebrações. Os proponentes do pedido, aqueles que deram entrada ao pedido de reconhecimento junto ao IPHAN, foram o Instituto Cultural Cavalhadas de Pirenópolis, a Prefeitura Municipal de Pirenópolis, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário e a Superintendência do IPHAN em Goiás.

Nosso intuito até aqui foi mostrar algumas transformações que ocorreram nas várias edições das cavalhadas com vista a fomentar o turismo no evento e na cidade. Nesse cenário, o poder público, principalmente em nível estadual e municipal, tem sido o agente principal desse projeto, mas nas últimas décadas temos a presença de instituições nacionais, como o IPHAN. Essa configuração e projeto turístico, bem como as políticas patrimoniais, ocasionam, por sua vez, tensões entre diferentes atores e grupos sociais. Abaixo pretendo abordar alguns eventos que iluminam esses conflitos.

Tensões no Projeto de Espetacularização das Cavalhadas: Reforma do Cavalcadrome e Controle dos Mascarados

Dizer que as cavalhadas vêm se orientando por uma demanda do turismo desde 1940 não significa que os seus sentidos se têm reduzido ao

4 Os quatro livros de registro são os de saberes, celebrações, formas de expressão e lugares.

espetáculo. Apesar do evento da cavalhada ser compartilhado por turistas e população local, os sentidos que permeiam a vivência com o auto dramático muitas vezes não o são. Esses sentidos não compartilhados podem ser vistos de forma mais explícita em momentos de tensão, nem tanto entre turistas e população local, mas entre população, festeiros, mascarados e cavaleiros e poder público. Aqui gostaríamos de analisar alguns momentos em que podemos perceber essas tensões.

Como argumentamos, foi inaugurado, em 2006, o cavalcódromo destinado a abrigar as cavalcadas (Figura 2). O novo espaço, que passou a acolher até 2.000 pessoas, é produto de uma reforma feita no antigo local de realização do ritual, com vista a incrementar a estrutura do lugar para atender às demandas de um público de turistas cada vez mais numeroso.



Figura 2 As arquibancadas do cavalcódromo antes do começo do ritual em 2014.
Créditos. Bruno Goulart

Essa reforma é um bom evento para começarmos a pensar os processos desencadeados através da transformação do auto em espetáculo turístico. Segundo Céline Spinelli (2008), as “opiniões a respeito do cavalcadouro são diversas entre os habitantes, mas costumam se dividir em duas categorias opostas: aprovação e desaprovação” (p. 9). Sobre os elementos de insatisfação é enfatizado, prossegue a autora, “a perda de alguns elementos tradicionais decorrentes do modo como a estrutura de concreto foi projetada” (Spinelli, 2008, p. 9); seu caráter desproporcional em relação à cidade; e a própria iniciativa do governo, considerada autoritária, já que a população local não foi consultada para manifestar seu interesse em alterar o espaço onde ocorrem suas tradicionais cavalhadas. Em linhas gerais, as críticas que a reforma do cavalcadouro recebeu dizem respeito à sua estrutura de megaevento, construída sem consulta à população.

No dossiê da Festa do Divino, elaborado para o seu registro como patrimônio imaterial, a discussão sobre o espaço aparece. No documento, a crítica reside na mudança da relação entre o ritual e o público, pois “os camarotes e arquibancadas foram construídos em um nível muito superior à arena, restringindo o papel da plateia mais a ‘assistir’ do que a participar do espetáculo” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009, p. 54).

Essa configuração do ritual ainda altera, como apontado no dossiê (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009), a performance dos mascarados, pois “a ausência de espaço e passagem livres pela frente e por detrás dos camarotes, impede a livre circulação dos mascarados – a pé ou a cavalo – que, tradicionalmente interagiam permanentemente com o público” (p. 54), dificultando ainda o seu acesso ao campo. Com as modificações, a entrada dos mascarados passa a ocorrer de forma institucionalizada, com acesso através do portão dos cavaleiros cristãos.

Outros eventos que merecem destaque envolvem os personagens dos mascarados. Os mascarados são pessoas que saem, durante os dias de festa, fantasiados pelas ruas de Pirenópolis fazendo algazaras e brincadeiras. O costume é usar fantasias que escondem totalmente o corpo, além de disfarçarem a voz para não serem identificados. O anonimato é assim a principal característica dos mascarados. Pelo menos desde a década de 1970, os mascarados participam ativamente do ritual da cavalhada.

Ao contrário dos cavaleiros, que são pessoas que participam do ritual por vínculos familiares e tradicionais, qualquer pessoa pode se vestir de

mascarado. As máscaras que dominavam as fantasias até há alguns anos eram feitas de papelão, com formato de cabeças de boi ou de onça, principalmente. Contudo, de há uns anos para cá, as fantasias têm incorporado máscaras de figuras monstruosas industriais feitas de borracha.

Como vimos anteriormente, os mascarados se apresentam durante a cavallhada a pé ou a cavalo, em fantasias individuais ou em grupo. Eles entram em campo durante os intervalos das carreiras dos cavaleiros e realizam uma performance caótica, correndo em várias direções e sem construir nenhuma narrativa aparente – ao contrário da performance dos cavaleiros (Figura 3).



Figura 3 Mascarados dentro do cavallhódromo, durante um intervalo das carreiras, em 2014.
Créditos. Bruno Goulart

É importante apontar também que já é algo incorporado ao ritual o costume dos mascarados permanecerem em campo durante o intervalo das carreiras dos cavaleiros o máximo de tempo possível – ainda que isso gere atritos entre a organização do evento, por supostamente atrasar o regresso dos cavaleiros ao recinto.

O interessante é que os mascarados, nos últimos anos, são o grupo mais impactado pela orientação turística que a cavalhada tem adquirido. Além da regulamentação da sua entrada em campo, ocasionada pela mudança da estrutura física do evento, como já apontado, eles também têm sofrido um forte controle das autoridades locais. Como exemplo, cito o prêmio de melhor fantasia de mascarado do ano, concedido pela prefeitura da cidade. O prêmio limita-se às fantasias consideradas “tradicionais” (um dos critérios é que elas têm que ser fabricadas de papelão e com a forma de boi ou onça, ver Figura 4).



Figura 4 Mascarado “tradicional” no último dia de festa, a caminho do cavalhódromo, em 2014.
Créditos. Bruno Goulart

As fantasias mais comuns, feitas de borracha ou improvisadas, não concorrem ao prêmio. Dessa forma, a premiação é uma forma de manter o espetáculo dentro dos limites do que os produtores do evento e o público turista consideram ser “tradicional” ou “autêntico”. O prêmio é, assim, uma forma de recompensar aqueles mascarados que agradam visualmente e são considerados “tradicionais” e, nesse sentido, pode ser considerada uma ação de salvaguarda e incentivo aos saberes e fantasias tradicionais. A questão aqui é que a reforma do cavalcadouro não gerou por parte do poder público a mesma preocupação com o “tradicional” e o “autêntico” como ocorre no caso do prêmio.

Outro ponto de atrito envolvendo os mascarados foi a medida de obrigatoriedade do seu cadastramento. Em 2011, o Ministério Público empreendeu uma ação civil que visava cadastrar e regulamentar os mascarados. Essa medida exigia que todos os mascarados se cadastrassem na prefeitura, recebendo um número de registro, além de restringir a circulação dessas pessoas fantasiadas apenas ao centro histórico da cidade, entre as 6 h e as 19 h, durante os dias de festa. Os mascarados que se recusassem a se registrar poderiam ser presos, o que de fato aconteceu em 10 de junho de 2011, quando 11 mascarados foram detidos e levados para a delegacia por não estarem cadastrados.

A medida foi justificada com base no suposto aumento do número de assaltos que estavam ocorrendo durante a festa e cometidos por pessoas fantasiadas. Além disso, a medida visava identificar e punir os mascarados que se recusavam a sair do campo ao final dos intervalos das carreiras, sob o argumento de que estariam atrapalhando e atrasando a cavalcada.

Como vimos, as tensões geradas nos contextos apresentados acima têm em comum medidas implementadas sem diálogo e consulta da população ou aos sujeitos e personagens cuja ação no ritual será condicionada. Algumas situações exemplificadas anteriormente ocorreram depois do reconhecimento da Festa do Divino como patrimônio imaterial. Dessa maneira, o cenário apresentado aqui levanta questões importantes sobre o tema da participação social, autenticidade, turismo e políticas patrimoniais, que será abordado no próximo tópico.

Patrimônio Imaterial e Turismo

O tema do turismo no contexto das festas populares tem sido amplamente debatido no contexto brasileiro e da América Latina desde, pelo menos, a década de 1980. José Jorge de Carvalho (2010) tem chamado a esses

processos de “espetacularização da cultura popular”. O termo designaria “vários processos simultâneos” aos quais estaria submetida a cultura popular (Carvalho, 2010, p. 49). Para ele, a espetacularização da cultura popular envolveria um processo de “descontextualização” de certos sentidos e fazeres sociais de uma determinada prática que ocorre “segundo os interesses da classe consumidora e dos agentes principais da ‘espetacularização’” e um processo de ressignificação “de fora para dentro” – pois serão “os interesses embutidos no olhar do consumidor que definirão o novo papel que passarão a desempenhar” (Carvalho, 2010, p. 49).

Sobre o mesmo tema, Canclini (1989/2013) argumenta que grande parte do crescimento, visibilidade e difusão da cultura popular e tradicional na América Latina contemporânea é produto do seu trânsito pela indústria fonográfica, em festivais de dança e música popular tradicional e pelos meios de comunicação de massa. Porém, para o autor, o “problema não se reduz (...) a conservar e resgatar tradições supostamente inalteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade” (Canclini, 1989/2013, p. 218).

O caso da Festa do Divino de Pirenópolis (Goiás), a que nos referimos na introdução desse trabalho, é um exemplo maior do contato e apropriação da indústria do turismo de certas festas e rituais do universo da cultura popular. Sobre esse tipo específico de experiência de trânsito contemporâneo da cultura popular (rituais reorientados para interesses turísticos), Néstor García Canclini (1989) se coloca a seguinte questão: “as questões que nos parecem mais pertinentes são (...) por que razão as festas rurais dão cada vez mais lugar a modelos comerciais urbanos e são parcialmente substituídas por entretenimento e espetáculos” (p. 166). Como forma de refletir sobre o tema, o autor procura investigar como é que as festas populares e religiosas têm se tornado objeto e interesse de turistas, e quais são os impactos desse processo em tais práticas e tradições (Canclini, 1989). Essa reflexão se soma à de outros pesquisadores que têm abordado a reorientação e modificação de certos rituais e festas religiosas com vista a se tornarem atrativos turísticos – o que geralmente ocorre com o apoio do poder público.

José Maria da Silva (2007), por exemplo, no seu estudo da Festa do Boi de Parintins (Amazonas), observa essa relação com o turismo e as novas dinâmicas que emergem desse contato. O autor argumenta que o poder público e empresas privadas têm, cada vez mais, utilizado “um discurso de caracterização do festival e da cidade como fenômenos exóticos” (Silva, 2007, p. 167) de maneira a tornar o evento atrativo para visitantes.

Observa-se contemporaneamente que a indústria do turismo e instituições públicas têm também se aproximado, em alguns casos, das políticas do patrimônio imaterial para agregar valor simbólico e fruição turística aos bens registrados e a seus lugares de incidência (Bendix, 2009). Podemos compreender melhor a relação entre turismo, mercantilização e patrimônio imaterial a partir da diferenciação entre patrimônio enquanto “símbolo” e “alegoria” desenvolvida por Antônio Arantes (2001). Para o autor, é o valor alegórico do bem cultural que torna possível que ele participe “da política de identidade e dos jogos de mercado” (Arantes, 2001, p. 134). Ou seja, a dimensão alegórica que adquire o bem patrimonializado é aquela que leva a que este se torne icônico para a identidade do grupo ou da nação e, ao mesmo tempo, um fetiche de consumo no mercado do turismo cultural (Tamaso, 2005).

Em alguns casos, o consumo turístico de determinados bens patrimonializados tem sido incorporado como ação de salvaguarda. Exemplo disso mesmo pode ser encontrado no trabalho de Antônio Arantes (2009) sobre a experiência do Kurokawa-No — ritual shintoísta realizado há mais de 500 anos na região de Kurokawa, cidade de Tsuruoka, Japão. Sobre o plano de salvaguarda realizado, o autor aponta que, além de empreender “mudanças relacionadas a gênero e idade nos padrões sociais de participação nas apresentações” (Arantes, 2009, p. 208), com vista a garantir a transmissão do ritual às novas gerações, uma das ações traçadas foi expandir os lugares de apresentação do ritual, incorporando-o ao circuito do festival Ohgi, de modo a divulgar o No e possibilitar a sua existência contemporânea. Os festivais e seu corolário, o consumo turístico, foram vistos, então, em alguns casos, como uma ação estratégica a ser incorporada no plano de salvaguarda a fim de possibilitar a continuidade do ritual.

Alguns autores brasileiros têm, contudo, chamado a atenção sobre como as políticas de patrimônio imaterial podem potencializar a incorporação de valor econômico ao bem cultural, principalmente na ausência de controle e participação social (Tamaso, 2005). Segundo Mariza Veloso (2007), o perigo reside em “tomar o patrimônio imaterial apenas pelas suas formas objetivadas, transformadas em objetos ou produtos” (p. 236), esvaziando a própria noção de “patrimônio imaterial”, que implica um foco e atenção aos modos de produção e aos detentores dos bens, mais do que no produto final ou no bem em si mesmo.

Apesar do interesse dos agentes do turismo no título patrimonial no caso da Festa do Divino, as ações de salvaguarda sugeridas no dossiê da Festa

do Divino Espírito Santo⁵ (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009) também se voltam para problematizar os impactos do turismo nas cavalhadas e na Festa do Divino, de maneira geral. Nesse sentido, um ponto tocado pelo dossiê, e que já vimos anteriormente, é com relação aos impactos gerados nas cavalhadas com a reforma do cavalcadouro.

Outro exemplo de sugestões de ações de salvaguarda no dossiê é com relação à presença de turistas na festa: “regular as atividades turísticas no município, promovendo o turismo cultural e o respeito às atividades da festa” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009, p. 123). E, mais à frente, ressalta novamente: “os maiores problemas identificados durante a pesquisa dizem respeito tanto à Festa do Divino quanto às atividades turísticas do município: a quebra da escala de redes de sociabilidade familiar para uma escala de massa” (p. 123).

Porém, mesmo apontando certos desafios para a presença do turismo na festa, o dossiê deixa brechas para a interpretação de que seria possível uma convivência harmoniosa entre turistas e a Festa do Divino – em consonância com as discussões no campo do patrimônio. A ideia passada pelo documento é a de que o turismo em si não é o problema, mas, sim, um tipo específico de turismo – o massificado –, que não é desejável (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009). Educando propriamente o turista para ser um “turista cultural”, ele seria não só desejável, como essencial para o reconhecimento e fomento da Festa do Divino. Para que isso ocorra, porém, seria necessário o engajamento e participação social nas ações de salvaguarda da festa.

Especificamente sobre a participação social em contextos de turismo cultural, Palma Ingles (2010) aponta alguns benefícios do turismo étnico para as populações indígenas da Amazônia peruana e como elas podem ser impactadas ou beneficiadas por esta modalidade de turismo. A autora defende que se o turismo e o ecoturismo beneficiam a comunidade local e o número de turistas permanece pequeno, o turismo tem o potencial de oferecer resultados positivos. Essa ideia parte do pressuposto de que a população local seja gestora do turismo, de modo que ela possa controlar os limites e impactos do consumo de sua cultura. Um exemplo dessa proposta pode ser visto, de acordo com Jill D. Sweet (2010), na experiência dos índios pueblos

5 O dossiê é um dos documentos produzidos que antecedem o título patrimonial de determinado bem cultural. Ele é realizado com base nas informações presentes no Inventário Nacional de Referências Culturais, e reúne as principais características de um bem (sujeitos, modos de organização, lugares, etc.).

no estado do Novo México, Estados Unidos. Segundo a autora, esse povo tem entrado no mercado do turismo étnico/cultural com autonomia para gerir e controlar o grau de transformação e presença de espectadores em seus rituais. Além disso, são eles quem decide quais rituais podem ser vistos pelos turistas, quantos turistas poderão assistir, de qual lugar, se poderão ou não tirar fotos, e por aí adiante.

Esse não parece ser o caso de Pirenópolis. Como vimos, as principais tensões e conflitos que emergiram na festa durante a última década nasceram de medidas que visavam transformar a festa com vista a atender demandas e dinâmicas do turismo e do espetáculo, sem o consentimento e/ou diálogo com a população — é o caso da polêmica da reforma do cavalcadouro e do cadastramento dos mascarados. Nesse sentido, a população local não tem tido espaço para participar desses debates e das mudanças na arquitetura da festa.

Considerações Finais

Ao longo desse capítulo, buscamos levantar questões como o grau de participação social na gestão das cavalhadas, as tensões e convergências da política patrimonial com os interesses e projetos turísticos no evento, a apropriação e instrumentalização do título de patrimônio por agentes diversificados, assim como as políticas da autenticidade empreendidas nesse contexto (principalmente no caso das indumentárias das cavalhadas). O que a investigação, ainda exploratória, tem revelado é que a política do patrimônio imaterial tem enfrentado grandes desafios frente ao turismo. Dessa forma, uma reflexão futura da Festa do Divino e das cavalhadas exigirá um enfoque na tensão entre a capacidade do título de “patrimônio imaterial” agregar capital cultural e econômico ao bem, e a capacidade da política pública de fazer valer seus preceitos e propostas, possibilitando uma participação social efetiva na gestão e salvaguarda do bem. Mais do que uma conclusão, as reflexões desenvolvidas aqui sobre o caso da cavalhada de Pirenópolis, promovem uma abertura de um vasto campo de investigação sobre as políticas patrimoniais e suas relações com o turismo.

Referências

- Arantes, A. (2001). Patrimônio imaterial e referências culturais. *Tempo Brasileiro*, 147(1), 129–139.
- Arantes, A. (2009). Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: Ensaio de antropologia pública. *Anuário Antropológico*, 3(1), 173–222.

Bendix, R. (2009). Heritage between economy and politics: An assessment from the perspective of cultural anthropology. In N. Akagawa & L. Smith (Eds.), *Intangible heritage* (pp. 253–269). Routledge.

Brandão, C. R. (1974). *Cavalhadas de Pirenópolis*. Oriente.

Brandão, C. R. (1978). *O divino, o santo e a senhora*. FUNARTE.

Brandão, C. R. (2004). *De tão longe eu venho vindo: Símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. UFG.

Canclini, N. G. (1989). *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen.

Canclini, N. G. (2013). *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade* (A. R. Lessa & H. P. Cintrão, Trans.). EdUSP. (Trabalho original publicado em 1989)

Carvalho, J. J. (2010). 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, 21(1), 39–76.

Cascudo, L. C. (1988). *Dicionário do folclore brasileiro*. EDUSP.

Ingles, P. (2010). Performing traditional dances for modern tourists in Amazon. In S. B. Gmelch (Ed.), *Tourists and tourism: A reader* (pp. 143–159). Waveland Press. https://doi.org/10.1300/J149v01n03_09

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (2009). *Dossiê - Festa do Divino Espírito Santo (Pirenópolis-GO)*. IPHAN.

Mesquita, E. D., & Oliveira, A. F. (2013). Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: Apontamentos bibliográficos. *Atas do IV Simpósio Nacional de História da UEG*, 3(1), 517–528.

Silva, J. M. (2007). *O espetáculo do Boi-Bumbá: Folclore, turismo e as múltiplas alteridades em parintins*. UCG.

Silva, M. M. da. (2001). As cavalhadas de Pirenópolis: Um estudo sobre sociedade, festas e espaço urbano (1940-1988). *História Revista*, 6(1), 135–162. <https://doi.org/10.5216/hr.v6i1.10572>

Spinelli, C. (2008). Em Pirenópolis: As cavalhadas e projetos de fomento ao turismo local. In *Atas do 32º Encontro Anual da Anpocs* (pp. 517–528). Fundação Casa de Rui Barbosa.

Sweet, J. D. (1991). 'Let'em loose': Pueblo Indian management of tourism. *American Indian Culture and Research Journal*, 15(4), 59–74. <https://doi.org/10.17953/aicr.15.4.409qm26p41220654>

Tamaso, I. (2005). A expansão do patrimônio: Novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Revista Sociedade e Cultura*, 8(2), 13–36. <https://doi.org/10.5216/sec.v8i2.1008>

Veiga, F. B. (2012). Os locais e os globais: Pirenópolis e os dilemas de sua exposição em uma novela de grande audiência. In J. Teixeira & L. Vianna (Eds.), *As artes populares no Brasil central* (pp. 161–190). Idade da Pedra.

Veloso, M. (2007). O fetiche do patrimônio. In R. Aberu, M. Chagas, & M. Santos (Eds.), *Museus, coleções e patrimônios: Narrativas polifônicas* (pp. 229–245). Editora Garamond.