



Cavallhadas de Pirenópolis: uma análise decolinal por meio da teoria do neomedievalismo

Cavallhadas de Pirenópolis: a decolonial analysis through the theory of neomedievalism

Clínio DE OLIVEIRA AMARAL

Professor associado da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), pesquisador do Linhas – Núcleo de estudos obre narrativas e medievalismos, da UFRRJ, e coordenador do Laboratório de estudos dos protestantismos (LABEP)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3495-9848>

cliniodeamaral@yahoo.com.br

Recibido: 24/10/2024

Aceptado: 15/03/2025

Cómo citar: De Oliveira Amaral, Clínio (2025). "Cavallhadas de Pirenópolis: uma análise decolinal por meio da teoria do neomedievalismo". *Neomedieval*, 3, 1-29. <https://doi.org/10.33732/nmv.3.28>

Copyright: El/La Autor/a.

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución 4.0.



Resumo: O presente artigo analisa as festividades da cidade goiana de Pirenópolis conhecidas como cavallhadas. Para tanto, traz uma proposta teórica por meio do uso da teoria decolonial associada à teoria do neomedievalismo. Essa proposição baseia-se na premissa de que, para casos em que a idade média foi mobilizada como nesse caso, tal associação permite um novo enfoque para a compreensão de fenômenos culturais brasileiros. Outrossim, refuta-se qualquer abordagem que faça um vínculo direto e acrítico à suposta herança medieval presente no Brasil. O texto foi dividido em duas partes. Primeiramente, apresentar-se-á a proposta decolonial coligada ao neomedievalismo como um esforço teórico para se analisar a cavallhada de Pirenópolis. Em seguida, descrever-se-á, de forma sucinta, a festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, na qual há a representação da luta entre cristãos e mouros conhecida como cavallhada. Nessa parte, enfatizar-se-á a agência dos mascarados e sua ação burlesca cujo propósito é ser a antítese dos cavaleiros medievais.

Palavras chaves: Teoria decolonial, neomedievalismo, cavalhadas, Pirenópolis, antropofagia cultural.

Abstract: This article analyses the festivals known as cavalhadas in the city of Pirenópolis in the state of Goiás. To this end, a theoretical proposal based on decolonial theory in conjunction with neomedievalism theory is presented. This proposal is based on the fact that in cases where the Middle Ages have been mobilised, as in this case, such a connection allows for a new approach to understanding Brazilian cultural specificities. Moreover, any approach that establishes a direct and uncritical link to the supposed mediaeval heritage in Brazil should be refuted. This article is divided into two parts. First, a decolonial proposal linked to neomedievalism is presented as a theoretical attempt to analyse the Pirenópolis Cavallhada. This is followed by a brief description of the festival of the Divino Espírito Santo in Pirenópolis, in which the battle between Christians and Moors, the so-called Cavallhada, is depicted. This section emphasises the role of the masked men and their burlesque action, which is intended to form the antithesis of the medieval knights.

Keywords: Decolonial theory, neomedievalism, cavalhadas, Pirenópolis, cultural anthropophagy.

1. Introdução

Para iniciar este artigo, é importante delimitar, do ponto de vista teórico, a forma como se compreenderá a cavallhada de Pirenópolis. Inicialmente, sustenta-se que o uso da teoria decolonial associada à teoria do neomedievalismo é mais pertinente para a compreensão de fenômenos culturais brasileiros. Outrossim, refutar-se-á qualquer abordagem que faça um vínculo direto e acrítico à suposta herança medieval presente no Brasil. Este trabalho foi dividido em duas partes. Primeiramente, apresentar-se-á a proposta decolonial coligada ao neomedievalismo como um esforço teórico para se analisar a cavallhada de Pirenópolis. Em seguida, descrever-se-á, de forma sucinta, a festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, na qual há a representação da luta entre cristãos e “mouros”¹ conhecida como cavallhada.

¹ Optou-se por utilizar o substantivo mouro entre aspas, quando ele se refere às festividades de Pirenópolis, porque, como se demonstrará ao longo do artigo, não necessariamente o mouro, representado nas cavallhadas de Pirenópolis, tem algum vínculo com os mouros que estiveram presentes na Península Ibérica durante a idade média. Na realidade, simbolizam a não-crença (C. R. Brandão 66 pdf).

Nessa parte, enfatizar-se-á a agência dos mascarados e sua ação burlesca cujo propósito é ser a antítese dos cavaleiros “medievais” representados nas festividades.

2. O antropofagismo, a decoloniedade e suposta herança medieval

Do ponto de vista teórico, o ponto de partida deste texto é o artigo de Luiz Garcia *Only Anthropophagy unites us – Oswald de Andrade’s decolonial project* publicado na *Cultural Studies* em 2020. Trata-se de uma proposta teórica para a análise do *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade publicado em 1928. Segundo Luiz Garcia, Oswald de Andrade teria desenvolvido o conceito de antropofagia como uma ferramenta para se pensar a cultura brasileira e, ao mesmo tempo, demonstrar os aspectos traumáticos da colonização.

Como destacou Luiz (Garcia 124), antropofagia é a ingestão de carne humana em práticas rituais realizadas por algumas tribos dos povos originários brasileiros. Esse ato ritual tinha como objetivo incorporar a visão de mundo dos inimigos cujo resultado seria a transformação daquele que come a carne do inimigo. Oswald Andrade usou essa metáfora para demonstrar criticamente o processo de assimilação da cultura do colonizador europeu no Brasil. Todavia, a antropofagia é um instrumento para lidar com os traumas da colonização, bem como superá-la em termos autenticamente brasileiros.

The influence of this concept upon Brazilian culture cannot be exaggerated; indeed, since its first formulation in the Manifesto (published in 1928), the concept has reverberated in many cultural fields such as literature, music, theatre and cinema (Schulze 2015), and it is fair to say that almost every Brazilian thinker that conceives a self-reflective sociocultural project, from Tropicalism (Velloso 1997, pp. 255–274) to Cinema Novo (Augusto 2012), makes use of this concept – this is why Anthropophagy, as a Brazilian writer states, is not only ‘the sole original philosophy made in Brazil, but also, in many aspects, the most radical of the artistic movements that we [Brazilians] have produced’ (Campos 1976). If Anthropophagy’s influence on the Brazilian culture is remarkable, the philosophical and decolonial dimensions of the works of ‘one of the greatest thinkers of the twentieth century’ (Viveiros de Castro 2016a, p. 16) remain considerably under-explored (Garcia 124).

O autor citado enfatiza dois aspectos importantes. Inicialmente, o fato de se tratar de uma prática decolinal *avant la lettre*, cuja exploração conceitual ainda está por ser feita. Em seguida, o fato de que o conceito da antropofagia está amplamente difundido em diversos movimentos culturais brasileiros a partir do século XX e continua no XXI. Enfatiza-se que, desde a proposta do *Manifesto Antropofágico*, Oswald de Andrade tinha como objetivo compreender estética brasileira como um fenômeno não europeu. Com base nessa premissa, sustenta-se que, embora as cavalhadas de Pirenópolis possam ter algum vínculo com manifestações culturais europeias, não podem ser analisadas como uma herança ou qualquer tipo de continuidade.

A hipótese defendida aqui é que elas também passaram por um processo antropofágico cujo resultado está expresso nas especificidades das apresentações realizadas em Pirenópolis. Demonstrar-se-á, por exemplo, que, embora se tenha a representação da luta entre cristãos e “mouros” nessa cidade, essa luta, à luz do contexto sociocultural de Pirenópolis, é, na verdade, a realização de um embate entre a fé católica e a não-crença. Sendo assim, a teoria do neomedievalismo serve de base para a reflexão de como as cavalhadas fazem parte, por um lado, desse processo antropofágico da cultura do opressor, e, por outro, devido à sua dimensão hiperbolizada e carnavalesca, elas ainda são fruto do uso de passado medieval, inexistente no Brasil, para dar corpo a uma manifestação cultural única que, em muitos aspectos, é um escárnio em relação à idade média. Como se demonstrará por intermédio da agência dos mascarados, que são os representantes do povo/excluídos, pode-se compreender o papel deles como uma antítese cômica dos cavaleiros medievais.

Com base em uma leitura simplista, poder-se-ia fazer a seguinte indagação: se as cavalhadas são “autênticas” da cultura brasileira, não haveria a necessidade do uso da teoria do neomedievalismo. Como foi lembrado por Luiz Garcia, um diferente contexto de exploração e de opressão requer uma resposta diferente. Oswald de Andrade, quando escreveu o manifesto, em 1928, fê-lo com base em um diálogo com autores europeus, como é o caso do próprio Karl Marx, é evidente o paralelismo entre o seguinte aforismo “Apenas a Antropofagia nos une: Socialmente, Economicamente e Filosoficamente” (Andrade 13) e a famosa frase no final do *Manifesto comunista*: “Proletários de todos os países, uni-vos”. (Engels e Marx 69). Sendo assim,

sustenta-se a mesma premissa para ser analisar as cavallhadas, no início, elas podem ter desempenhado este papel de espelho côncavo da cultura europeia no Brasil, mas foram literalmente devoradas e regurgitadas, produzindo um tipo de Abaporu da cultura. Portanto, a teoria do neomedievalismo é um instrumento de análise para a compreensão da luta entre cristãos e “mouros”, bem como o seu processo de reelaboração provocado pela opressão da colonização, uma vez que essa teoria parte do pressuposto que de que a idade média é um conceito temporalizado e mobilizado ideologicamente.

Destaca-se a proposta de Marcelo (Berriel 89) sobre os medievalismos brasileiros. Para ele, a forma como o uso da idade média ocorre no Brasil é completamente diferente dos países europeus. Por isso, Berriel, baseado no “empirismo radical” de Haddock-Lobo, sustenta, por exemplo, que o movimento Armorial ou mesmo as cavallhadas deveriam ser analisadas não como fenômenos de continuidade ou de reminiscências medievais, mas como produtos da cultura brasileira. No caso específico das cavallhadas, nas palavras do próprio autor:

As cavallhadas (a que ocorre em Pirenópolis, Goiás, é uma das mais significativas) dificilmente poderiam ser explicadas somente através da herança europeia. Apesar de toda a inspiração e narrativa ali contidas, um espectador dessas encenações tem diante de seus olhos uma típica manifestação cultural brasileira. Neste exemplo, a necessidade do ‘empirismo radical’ é ainda mais convincente. Convenhamos: a imersão nessa experiência certamente possibilitaria uma leitura à *brasileira* do objeto, a despeito de saber que, na narrativa, há Carlos Magno, cristãos contra mouros etc. (diante das indumentárias das cavallhadas, é preciso muito boa vontade para ver, nelas, mais Europa do que Brasil). Dito de outro modo, faz-se necessário uma observação imersiva, despida de uma definição do ser, mas aberta a diferentes pontos de vista (não limitada aos pressupostos do observador); aberta também à apreensão do fenômeno em seu lugar e momento (Berriel 90).

Assim, no caso dos países onde não houve a chamada idade média histórica, a teoria do neomedievalismo contribuiu para desvelar os motivos ideológicos pelos quais se mobiliza o medieval e, ao mesmo tempo, denunciar a colonização acadêmica que se fez também por intermédio do uso da idade média como uma temporalidade universal.

No sentido que entendemos o neomedievalismo, ele se oferece como uma potente teoria capaz de analisar uma série de aspectos da cultura latino-americana e pode contribuir para descolonizar o conhecimento. Aqui, não temos castelos medievais, não temos guerreiros mitológicos, não precisamos tê-los. É fundamental que compreendamos como um complexo mecanismo de apropriações de um imaginário, já inventado e mobilizado, desde o século XVI, produziu algo novo e *suis generis* deste lado do Atlântico.

O exemplo de gambiarra discursiva, muitas vezes transformada em 'ciência' pelos medievalistas, não é obra do acaso, mas fruto da forma como o medievo foi incorporado à cultura latino-americana. Vemos, com frequência, temas próprios da cultura brasileira serem tratados como reminiscências medievais, sem uma reflexão sobre o descolamento temporal, no sentido de nos colocar em uma temporalidade atrasada, somos o ponto de partida para outras temporalidades centrais. Ou, ainda, sobre o próprio descolamento geográfico, por meio do qual a história europeia é vista como um centro do qual as demais histórias descolam-se (Altschul *et al.* 13-14).

Corroborar-se a proposta dos autores citados, ou seja, o que interessa no uso da teoria do neomedievalismo para a análise das cavalcadas é que, por um lado, se tem a possibilidade de compreender os mecanismos discursivos mobilizados como medievais para se analisar um ritual fruto do processo antropofágico citado anteriormente. Por outro, possibilita-se a discussão sobre o uso da idade média como também um instrumento da colonização intelectual, uma vez que, as tentativas de compreender manifestações culturais neomedievais como reminiscências do medievo aqui são uma investida para vincular a história do Brasil, de modo acrítico e hiperbolizado, à influência europeia na formação cultural brasileira.

Em publicações dos pesquisadores Clínio Amaral e Maria Bertarelli, encontra-se uma crítica aos medievalistas brasileiros cujos trabalhos defendem, acriticamente, a premissa da herança medieval no Brasil. Cabe destacar que a tese das reminiscências, da herança medieval ou da longa idade média, a nomenclatura varia segundo a moda historiográfica do momento, é um grande indício do colonialismo acadêmico presente no Brasil. Em relação às cavalcadas, um trabalho paradigmático que corrobora a proposição dessa herança medieval foi publicado por Rivair Macedo em

2008. Esse autor demonstra a sua intenção de focar a sua análise na luta entre “mouros” e cristãos.

De modo geral, as cavallhadas são atividades lúdicas e recreativas. Herdeiras dos torneios e justas, manifestam-se em jogos eqüestres nos quais os cavaleiros têm a oportunidade de demonstrar sua habilidade no domínio do cavalo e no manejo de armas. A competição constitui-se de provas em que os participantes devem atingir alvos previamente colocados em campo (bonecos, cabeças de papelão) e recolher pequenas argolas penduradas numa trave, tudo isso durante rápido galope. Interessa-nos enfocar com mais atenção a primeira parte do ritual, quer dizer, o combate dos cristãos contra os mouros (Macedo 2).

Na citação acima, traz uma definição genérica das cavallhadas, que podem ou não se aplicar às demais representadas Brasil afora, bem como uma vinculação ao medievo. Sublinha-se o fato de que ele enfatiza o ritual de combate entre cristãos e “mouros”. Ao contrário do trabalho minucioso de Carlos Brandão, Rivair Macedo não produziu uma análise particularizada das cavallhadas. Ora, os “mouros”, no contexto das festividades de Pirenópolis, podem ser vistos, de fato, como mouros?

Na sequência do seu artigo, Rivair Macedo continua a relacionar alguns aspectos das cavallhadas, mais uma vez, insiste-se no caráter genérico da sua apresentação. Ele se limita a fazer alusão à batalha campal simulada, o que não é bem uma batalha, como se sustentará adiante. No roteiro conhecido, após a troca de embaixadas e de discursos “provocativos”, os “mouros” são derrotados e convertem-se ao cristianismo. É importante dizer que o próprio autor deixa evidente a sua intenção de trazer uma reflexão globalizante para a temática, fazendo inclusive, alusões aos rituais praticados no Brasil, bem como os realizados na América Latina. Para ele, as “variações podem ser observadas nos quatro cantos do Brasil, mas também em toda a América hispânica, onde o ritual foi introduzido desde os tempos coloniais” (Macedo 3). Ele sustenta a seguinte tese.

Trata-se, pois, de uma tradição comum nos dois lados do Atlântico, cuja realização periódica tem por fim reforçar as identidades coletivas. No caso europeu, tem algum papel a desempenhar na reafirmação da identidade nacional e religiosa ao atualizar um fato

marcante de sua história, a Reconquista cristã aos muçulmanos. Quanto ao Novo Mundo, sua persistência desempenha dois papéis complementares. A exibição contribui para fortalecer os laços culturais cristãos, funcionando nesse caso como ritual de aproximação e integração. Ao mesmo tempo, contribui para acentuar a negação da presença islâmica em solo ibérico, funcionando como ritual de separação. Com efeito, também aqui o mouro representa a alteridade, o 'outro', quer dizer, aquele com o qual os participantes não se identificam, o estranho e exterior à comunidade, ao qual é necessário rechaçar ou incorporar à força (Macedo 3).

Como foi mencionado anteriormente por intermédio do trabalho de Luiz (Garcia 125), diferentes contextos de exclusão merecem diferentes formas de união (contra a exclusão) e de análises. Há uma série de questões que devem ser colocadas sobre a proposição de Rivair Macedo, usada aqui como índice². Inicialmente, se for considerado como um todo, o ritual das cavalcadas pode ser analisado como um ritual de exclusão dos “mouros” da sociedade brasileira? A resposta para isso é não! As representações simbólicas no campo de “batalha” poderiam ser lidas por meio da oposição cristãos *versus* “mouros”? A resposta também é não! Concorde-se, parcialmente, com Rivair Macedo quando sustenta que o “mouro” representaria a alteridade, mas o problema é como identificar o “outro” neste ritual? Na verdade, a compreensão das cavalcadas como uma “herança medieval” é um instrumento capaz de silenciar as micro-histórias da região de Pirenópolis, impedindo que essa sociedade lide com a herança traumática da colonização.

Segundo a já mencionada ideia de que o trabalho de Rivair Macedo é um índice da forma como a intelectualidade brasileira mobiliza o conceito de idade média, seria importante ainda sublinhar que o trabalho de Rivair Macedo poderia ser considerado um eco de um falso problema apresentado por Câmara Cascudo em seu *Dicionário do folclore Brasileiro*. Nessa ocasião,

² Embora não se tenha feito uma análise exaustiva na área de história medieval, supõe-se que, entre os medievalistas, exista uma tendência em considerar as cavalcadas de Pirenópolis como uma espécie de “herança medieval”. Por isso, indica-se o trabalho de Rivair como um índice da forma como os festejos da cidade goiana são compreendidos pela historiografia brasileira. Essa desconfiança é reforçada pelo fato de que esse entendimento estar presente em livro didático de grande circulação nacional como é o caso do livro de (Boulos Júnior 208).

Câmara Cascudo propôs distinguir entre cavalhadas, entendida como um desfile de cavalo, corrida de cavaleiros, jogos etc., e Cristãos e Mouros, compreendida como uma luta simulada entre cristãos e mouros em ocasião de festas religiosas. Subjacente ao debate sobre a nomenclatura, há uma reflexão sobre as origens dessas manifestações culturais.

No caso de Câmara Cascudo, o tema das “origens medievais” tem peso importante, pois esse autor foi um nome importante na defesa da vinculação entre as tradições culturais brasileiras, notadamente, no Nordeste, à idade média. *Grosso modo*, poder-se-ia sustentar que a idade média vem sendo mobilizada da mesma forma, como uma “origem comum”, desde o trabalho de Câmara Cascudo até publicações mais recentes como a Rivair Macedo. Nesse interim, diferentes escolas historiográficas já analisam o medievo, no entanto, o seu entendimento como um conceito temporalizado é algo bem recente, sobretudo, entre os historiadores³.

Quanto ao falso problema de Câmara Cascudo, Carlos Brandão destaca a existência de diversas festas Brasil afora com características muito semelhantes entre elas, mas com aspectos regionais. Além disso, traz uma reflexão, cara ao próprio Câmara Cascudo, sobre a chamada “herança medieval”. Ao mesmo tempo em que discute sobre a proposição de Câmara Cascudo sobre a diversidade desse tipo de festa, Carlos Brandão ainda cita Theo Brandão, o qual apresenta a questão diacrônica sobre o tema.

As questões que Theo Brandão propõe logo depois de constatar as diferenças que aponta, possuem mais do que um simples valor de ‘esclarecimento histórico’. Elas introduzem o problema das próprias emergências e variações de rituais nas sociedades rurais. As cavalhadas comuns no Nordeste brasileiros seriam uma forma desintegrada de Cristãos e Mouros praticadas no Sul? Seria Cristãos e Mouros uma forma posterior e sincrética que reuniu em um só acontecimento duas práticas antes realizadas em separado: a Cavalhadas como jogos equestres e as Mouriscadas como uma representação dramática? (C. R. Brandão 12 pdf).

3 Na área de Letras, há o livro de Nadia Altschul sobre as políticas de temporalização na América do Sul, entre o século XIX e XX, demonstrando como foram criados discursos para “medievalizar” narrativas no Chile, na Argentina e no Brasil por meio das quais esses países eram/são colocados sempre a um passo atrás na escala de temporalidade europeia, justificando assim o neocolonialismo.

O debate acima corrobora a nossa crítica sobre a forma que a intelectualidade brasileira temporaliza a idade média. Ao escrever “uma forma desintegrada de Cristãos e Mouros”, evidencia-se que, à época, e, de certa forma, ainda hoje, parte-se de uma matriz europeia para estudar este tipo de manifestação cultural, desconsiderando os processos antropofágicos produzidos no Brasil. Um dato interessante é que, em momento algum, o autor conseguiu formular uma hipótese sobre o caráter brasileiro das cavalhadas e dos Cristãos e Mouros e considerar o debate de Theo Brandão e de Câmara Cascudo como um falso problema, tal como, ora, propõe-se neste artigo.

Para evitar o debate sobre as “origens”, sempre “europeias”, das manifestações culturais e compreender os motivos pelos quais a idade média foi mobilizada em Pirenópolis, optou-se pela teoria do neomedievalismo. Afinal, as cavalhadas não devem ser entendidas como uma metonímia. É importante destacar que as festividades de Pirenópolis⁴ fazem parte dos festejos da Festa do Divino Espírito Santo, que será apresentada na próxima parte do texto; elas ocupam os três últimos dias dos festejos religiosos. A compreensão das cavalhadas deve ser feita por meio da forma como os símbolos religiosos e populares são mobilizados.

Ao comentar os rituais católicos mais importantes nesse festejo, Carlos Brandão (54 pdf) citou a missa, a novena e a procissão. Ainda sobre a questão dos rituais católicos, destaca no que se concerne aos ritos católicos, é importante considerá-los como formalizados e, ao mesmo tempo, trazem um conjunto de simbolismos também definidos. Inclusive, há uma normalização oficial sobre isso. Todavia, os rituais laicos são produtos da cultura como é o caso dos grupos de Vilão e Contradança ou ainda as cavalhadas e as pastorinhas no contexto das festividades do Divino Espírito Santo em Pirenópolis. No caso específico das cavalhadas, a dimensão religiosa toma forma no final da segunda tarde de cavalcada quando os cavaleiros mouros são “batizados” pelo padre da cidade. Neste momento, a Igreja “entra” na festa.

4 Não existe um vínculo direto entre as cavalhadas e a Festa do Divino Espírito Santo, há cavalhadas que acontecem no Brasil em outras datas. Todavia, no caso da cidade de Pirenópolis existe essa ligação.

Os rituais tradicionalmente populares não têm o respaldo de instituições legitimadoras que ao mesmo tempo definam e controlem o uso de instrumentos, formas e símbolos. Por isso mesmo não são claramente definidos por seus praticantes.

Não possuem também a mesmas universalidades de usos e significados. Tanto isso é verdadeiro, que, enquanto a análise de variações dos rituais religiosos católicos é principalmente diacrônica (exemplo: o estudo das variações de práticas e símbolos do Batismo desde o ‘tempo dos apóstolos’ até os dias de hoje), essa mesma análise é principalmente sincrônica quando feita por folcloristas e a respeito dos ‘rituais populares’ (por exemplo: as diferenças de prática de Cavallhadas que encontrei entre Nordeste e o Sul do Brasil e entre Pirenópolis e a cidade de França, em São Paulo).

As Cavallhadas (‘História Refregas entre Mouros e Cristãos’) são um ritual dramático profano e popular. Elas pretendem ser a memória e a representação de acontecimentos históricos reconhecidos como verdadeiros pelos seus praticantes, entrevistados por mim. Segundo o Sr. Ataliba, a quem devo as informações mais seguras a respeito, as Cavallhadas simbolizam uma luta heróica entre Carlos Magno, Imperador do Ocidente, e os Mouros que invadiram a Península Ibérica, e que pretendiam impor a doutrina de Maomé (Creio que o Sr. Ataliba retirou suas informações do livro de Jarbas Jayme, em que ele registra os fatos mais importantes da história da cidade) (C. R. Brandão 55 pdf).

Ao contrário da participação nos rituais católicos que, *grosso modo*, têm uma função de *transitus*, e estão atrelados à economia da salvação, a assistência das cavallhadas não tem como objetivo melhorar a vida das pessoas, nem lhes garantir a salvação da alma. Todavia, a conclusão de Carlos Brandão sobre as coreografias das cavallhadas é bastante interessante, embora não tenha sido explorada. Para ele, as carreiras indicam uma relação metonímica com as batalhas históricas. Além disso, são simbólicas e não representativas, porque, não tentam trazer nenhum realismo ou a compreensão da evolução da batalha com a vitória de um dos lados, na verdade, os movimentos de cristãos e “mouros” são muito semelhantes, não há “mortos e feridos”. A única exceção é a do espião “mouro” morto no início das coreografias. “Os mouros representam estar sendo realmente batizados, mas o que se representa é apenas uma cena apressada de um verdadeiro rito do batismo católico” (C. R. Brandão 57 pdf).

Ainda sobre os simbolismos presentes, o autor destacou o uso de cores. O azul como um atributo dos cristãos e o vermelho dos “mouros”. Contudo, por se tratar de uma festa também religiosa, destaca-se o uso de um conjunto de cores cujos simbolismo estão vinculados aos atributos morais cristãos e profanos, considerando as cores branca, vermelho, prateado e dourado. O dado relevante sobre a questão das cores é que, no caso do simbolismo católico, as cores têm significados específicos, pois se vinculam às normatizações da Igreja, ao passo que, nas cavalhadas, como um fenômeno cultural, a compreensão dar-se-á pela contextualização.

Seria impreciso dizer que o vermelho simboliza o Islamismo e azul o Cristianismo. Afinal, em outras cidades, como em Franca, os cristãos estão de preto. Por outro lado, como deixar de lado uma contradição tão evidente: os mouros, islamitas, estão sempre de vermelho: mas o vermelho é igualmente a cor da Pentecostes, do Divino Espírito Santo? Este é um exemplo patente da necessidade de **contextualização** para a análise de símbolos. No contexto da Igreja Católica (e da Festa), o vermelho simboliza o Espírito Santo (a fé). No contexto das Cavalhadas o vermelho simboliza os mouros (e não a fé). (C. R. Brandão nota 8, 60 pdf, grifos do autor).

Do lado dos cristãos, os símbolos são os tradicionais do cristianismo, a cruz, o cálice com a hóstia consagrada, a pomba e a Flor-de-Lis. Ora, no caso dos muçulmanos, não há uma associação simbólica direta ao universo simbólico do islamismo. Disso, advém a hipótese de que, no plano ideológico, as cavalhadas opõem uma crença (a cristã) a uma não crença, ou seja, “nenhuma ou qualquer outra” crença. Destaca-se que, quando a cavalhada é analisada por meio de suas especificidades locais, torna-se impossível fazer qualquer associação à “herança medieval”, uma vez que tal ideia é demasiada vaga para a compreensão da complexidade social presente no ritual em Pirenópolis.

3. A Festa do Divino Espírito Santo e as cavalhadas em Pirenópolis

Tal como propôs Carlos Brandão, sustenta-se que, em Pirenópolis, tem-se, durante as Festividades da Festa do Divino Espírito Santo, uma Semana Santa e um Carnaval.

Na festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, embora religioso e solene em seus rituais mais nucleares, a sociedade se permite um consumo fora do comum de bebidas alcólicas (inclusive no Festival do Chope promovido este ano na Casa paroquial). Permite ainda e sanciona um comportamento considerado como ‘arruaceiro’, perigoso e inaceitável nos dias de rotina, por parte de mascarados que galopam a grande velocidade pelas ruas da cidade e no campo das Cavallhadas (C. R. Brandão, nota 5, 5 pdf).

A questão trazida pelo autor citado diz respeito, para além de uma delimitação conceitual, a uma tentativa de compreender os usos sociais da Festa do Divino Espírito Santo. Para o autor citado, com o qual se concorda, há três níveis por meio dos quais a festa articula-se à sociedade. Em um primeiro nível, é possível analisar o ritual através da explicitação e da simbolização do universo simbólico apresentados. Já em um segundo nível, tem-se o ritual como uma situação de legitimação da ordem social, no qual são reproduzidas as instituições e sua estrutura de classe e de relações de poder. Por fim, há o ritual como um elemento de reorganização social por intermédio da festa. Para o autor, as cavallhadas de Pirenópolis conseguem, por meio do núcleo religioso da festa, com a procissão e com a missa, a sua “Semana Santa” e, ao mesmo tempo, através da ação dos mascarados também produzir o seu “carnaval” (C. R. Brandão 8 pdf).

O interesse deste artigo reside, exatamente, na ação dos mascarados, por um lado, como uma produção do processo antropofágico mencionado na primeira parte deste texto e, por outro, como um elemento burlesco que satiriza a própria ideia de idade média mobilizada por meio da apresentação dos cristãos *versus* “mouros”. A dimensão satírica e a sua função carnavalesca⁵ estão presentes na própria descrição da função dos mascarados no site que promove a festividades em Pirenópolis. As seguintes afirmações são feitas sobre a personagem dos mascarados.

Não se sabe a origem destes personagens, que são encontrados em todas as cavallhadas do Brasil com diversas diferenças entre as cidades. Eles se fundem com os cristãos e mouros num trinômio

5 Compreende-se como dimensão carnavalesca a inversão da ordem social que, simultaneamente, a subverte para a reafirmar como um ritual de reorganização social durante a realização das festividades.

perfeito. Representam o papel do povo e daqueles que não tem acesso a pompa dos cavaleiros, que representam socialmente a elite e o poder. São irônicos e debochados, fazendo críticas aos poderosos e ao sistema. E, ao contrário da rigidez dos Cavaleiros, entre os Mascarados não há regras, tudo é permitido, menos mostrar sua identidade. (“A Encenação das Cavalhadas | Pirenópolis Goiás Brasil”).

Segundo as informações supra, a fonte para elas é o livro de Adelmo de Carvalho (2001), o que reforça a hipótese defendida neste artigo de que as cavalhadas devem ser vistas à luz do neomedievalismo e do processo antropofágico mencionado anteriormente. Nos autores consultados para a redação deste artigo, não há nenhuma menção à origem dos mascarados, bem como ninguém lhe atribuiu uma origem europeia. Assim, o processo de mobilização do conceito de idade média demonstra que, nas cavalhadas, eles têm uma função de destaque, dir-se-ia que estão no mesmo nível dos cavaleiros, mas a presença é no sentido de ironizar a própria “ordem” representada pela ideia de cavalaria mobilizada no espetáculo. Segundo o site promotor do evento (“Festa do Divino Espírito Santo | Pirenópolis Goiás Brasil”) e Carlos Brandão, a primeira festa do Divino registrada em Pirenópolis é do início do século XIX. O Comendador Costa Teixeira foi o seu promotor em 1819. Outrossim, Jarbas Jayme compilou os imperadores do Divino de 1826 a 1942. Segundo essas mesmas fontes, a primeira cavalhada ocorreu em 1826, introduzida pelo Padre Manuel Amâncio da Luz (“Festa do Divino Espírito Santo | Pirenópolis Goiás Brasil”). Inicialmente, embora se tenha alguns registros sobre os Batalhões de Carlos Magno⁶, a prática não foi regular, bem como foi extinta há alguns anos⁷. Já as cavalhadas consolidaram-se como parte dos festejos do Divino Espírito Santo e cresceram até a tal ponto que, para além de uma manifestação cultural e religiosa, tornaram-se uma relevante atração turística para a região. A dimensão turística e a carnavalesca ganharam mais força ainda no século XXI.

Cabe destacar ainda que a forma de escolha do imperador sofreu muitas alterações ao longo do tempo, tal como o perfil religioso da população também. Segundo Carlos Brandão, até os anos 70 do século XX,

6 Segundo Carlos Brandão, são “quase” uma cavalhada sem cavalos. Embora Câmara Cascudo (1962) não lhe tenha atribuído nenhum registro (C. R. Brandão 16 pdf).

7 Essa temporalidade deve ser considerada como a década de 70 do século XX.

momento em que a população brasileira ainda era esmagadoramente católica, embora qualquer cidadão pudesse se candidatar ao cargo de imperador, na prática, o cargo era “reservado” às elites da cidade, sobretudo, daqueles ligados às práticas agrícolas, pois, até aquele momento, pesava uma série de encargos financeiros para a consecução da festa. Atualmente, apenas os irmãos da Irmandade do Santíssimo Sacramento podem se candidatar e a escolha ocorre por meio de um sorteio no Domingo do Divino.

O Imperador do Divino retrata, com toda sua simbologia, o Rei, a Rainha e a Corte portuguesa, autenticados pela Coroa, pelo Cetro e pelas virgens vestidas de branco que os antecedem na Procissão do Divino, onde, na Procissão do Divino, com toda pompa, caminham pelas ruas da cidade, circundados por quatro varas sustentadas por quatro virgens, seguidos pela Banda de Música a frente da população.

O símbolo da Festa do Divino é a mandala de fogo com a pomba branca ao centro. A pomba significa o próprio Divino Espírito Santo (Mt. 3.16) e a mandala de fogo o momento que o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos, a Pentecostes (At 2,4.6). A cor da festa é a branca e a vermelha, a branca significa a paz, o altíssimo e a pomba que pousou sobre Jesus e a vermelha o sangue de Jesus, o Espírito Santo, as labaredas de fogo. É bom não confundir o vermelho dos mouros com o vermelho do Espírito Santo (“Festa do Divino Espírito Santo | Pirenópolis Goiás Brasil”).

Na citação acima, nota-se uma série de explicações para a Festa do Divino de Pirenópolis. Sublinha-se que há uma preocupação em salientar a diferença entre o vermelho como representação do Espírito Santo e o vermelho como um símbolo para os “mouros”. Isso indica duas questões interessantes, por um lado, a diminuição do catolicismo na região, reflexo do processo pelo qual o Brasil passa desde os anos 1990, e, por outro, a necessidade de delimitar o vermelho como cor dos cavaleiros “mouros”, o que também expõe que a assistência da cavalhada não é capaz de identificar os mouros de uma forma tão direta.

É importante destacar que a Festa do Divino Espírito Santo ocorre no âmbito da solenidade católica de Pentecostes. Trata-se de uma festividade urbana e anual vinculada ao ciclo da Pentecostes. Embora seja uma festa de caráter religioso, abriga uma série de eventos laicos, inclusive na

programação oficial, e uma outra gama de atrações marginais. Destaca-se ainda a diversidade da origem social dos envolvidos na festividade. Outrossim, as festividades do Divino dividem-se em duas partes. Na primeira (nos nove dias iniciais), há uma predominância religiosa, na qual há alvoradas e novenas. A segunda (nos três últimos dias), há uma divisão entre manifestações religiosas e laicas. A dimensão laica da festa, além de ser incorporada nos três últimos dias, torna-se a mais importante. A partir do Domingo do Divino, o nono dia, há uma diminuição dos eventos religiosos, ao passo que os eventos laicos/carnavalescos tendem a aumentar. Nessa fase, uma série de eventos espalha-se pela cidade e são acompanhados por eventos marginais (aqueles que não fazem parte do calendário oficial, mas se desenvolvem em função das festividades). Provavelmente, uma das informações mais relevantes trazidas pelo estudo de Carlos Brandão diz respeito à forma como a festa define-se. Embora se veja como um festejo “tradicional”, há uma constante atualização. Diferentemente de estudos generalizantes como os de Rivair Macedo, Câmara Cascudo e outros, a análise individualizada das festividades em Pirenópolis demonstra que, dentro da dinâmica religiosa ligado às comemorações de Pentecostes, há uma tendência no sentido da manutenção dos festejos. Todavia, na dimensão laica e carnavalesca, a festa constantemente atualiza-se, mantendo uma forte dimensão de coetaneidade.

As representações rituais das cavalhadas começam em um domingo. Todavia, antes do início das encenações, há uma grande ação dos mascarados.

Logo após o almoço do domingo, vários mascarados a cavalo começam a percorrer as ruas da cidade, sozinhos ou em grupos. Os cavalos são profusamente enfeitados com flores de papel e, em alguns casos, com fitas coloridas. Quase sempre trazem penduradas à frente, algumas latas ou vários pequenos polques que produzem um ‘barulho ele mascarados’ quando trotam ou galopam. Os mascarados têm todos um atributo comum: usam máscaras que lhes cobrem não só o rosto como toda a cabeça. Usam roupas em geral coloridas, alguns com uma ou outra peça feminina. As roupas lhes cobrem todo o corpo, de modo que é quase impossível reconhecer a um mascarado, a não ser por seu cavalo, quando o dono não o ‘troca’ com algum companheiro (C. R. Brandão 36 pdf).

Ainda sobre os mascarados, segundo Pompeu de Pina – citado por Carlos Brandão –, começam a atuar no sábado, último dia da novena, ao meio-dia, após a missa, eles estão por toda a cidade a galope. Além disso, galopam pela cidade antes do desfile no qual todos entram no campo das cavalhadas. Para Carlos Brandão, a atuação dos mascarados está completamente integrada às cavalhadas, porém, ele questiona se teria sido assim desde o princípio ou se tal integração teria acontecido ao longo do tempo. Sobre a presença dos mascarados, afirma “não houve uma só pessoa na cidade de Pirenópolis que soubesse explicar a forma e as razões das origens dos mascarados durante os três dias de Cavalhadas” (C. R. Brandão 36 pdf). Entretanto, o site promotor do evento sustenta a seguinte hipótese: “Personagens populares típicos das Cavalhadas que saem às ruas fantasiados e mascarados (a cavalo e a pé). Segundo a tradição local, eram os escravos e agregados que, para participarem da festa, saíam de máscaras para não serem reconhecidos (“Festa Do Divino Espírito Santo | Pirenópolis Goiás Brasil”). Portanto, o subterfúgio do uso das máscaras estaria ligado à presença de escravos e de agregados durante a realização das festividades. Isso é um importante aspecto porque demonstra como, no caso de Pirenópolis, os mascarados estão vinculados ao processo antropofágico que tinha como função integrá-los a uma festividade realizada pelas elites brancas e proprietárias de terras. Essa dimensão de classe não está vinculada à chamada herança medieval, mas é fruto dos próprios processos de colonização. Caso se aceite essa origem como plausível, admitir-se-á que a agência dos mascarados durante as festividades também tinha como propósito satirizar o próprio ritual, uma vez que eles não faziam parte dele.

Sublinha-se também como a espacialidade das festividades mudam ao longo dos dias. Nos primeiros dias, dedicados, majoritariamente, aos festejos religiosos, os eventos concentram-se entre a praça e a igreja matriz, ao passo que, nos três últimos dias, dedicados aos festejos profanos, nos quais, as cavalhadas são o evento mais importante, a festividade amplia-se por toda a cidade. Carlos Brandão destaca a atuação de um tamboreiro que percorre as ruas da cidade, uma hora antes das atividades do campo, para conclamar os combatentes. Ele emite toques cadenciados, além disso, vai à casa dos cavaleiros para os chamar para o “campo de batalhas”.

O luxo das cavalhadas de Pirenópolis é, sem dúvida, superior às demais cavalhadas do Brasil. Isso pode ser visto no preparo dos cavalos, cujos cascos são pintados, passando pelas arreatas, vermelhas para os “mouros” e azuis para os cristãos. Há uma profusão de enfeites de panos, flores de papel, fitas de cores, no caso os cristãos as tonalidades são o azul e a branca, para os “mouros” vermelhas e brancas. Os cavaleiros cristãos usam roupas e chapéus como a dos milicianos, porém, com peças de veludo. Entretanto, a mais luxuosa é a do rei cristão. Já os “mouros” têm sobre suas cabeças um fino casquete de veludo vermelho com enfeites de prata e de ouro. As roupas são bem variadas e luxuosas se comparadas às dos cristãos. Os “mouros” ainda usam calças e vestes de veludo vermelho com enfeites dourados e prateados, bem como com plumas brancas.

A questão da espacialidade está para além da divisão entre espaços mais sagrados e outros mais profanos. As cavalhadas tomaram uma importância tão grande em Pirenópolis que, atualmente, há um campo especialmente construído para esse fim no centro da cidade. Mas essa construção, assim como a própria descrição ressalta, traz claramente uma hierarquização social, a qual remonta à sociedade brasileira do século XIX.

As Cavalhadas, propriamente dita, inicia-se no Domingo às 13:00 h no campo oficial construído para este fim, o Campo das Cavalhadas. Rodeando o Campo são erguidos camarotes rústicos feitos de paus e telhados de palha, semelhantes às palafitas. Aqueles que tem poses compram os camarotes e a população assiste o espetáculo de pé, abaixo destes, ou numa pequena arquibancada de tábuas. Ambulantes vendem lanches, churrasquinhos de espetos, refrigerantes e cervejas no meio da população. Os camarotes mais bem localizados são os oficiais, onde abrigam as autoridades civis e a Banda de Música. (“As Cavalhadas de Pirenópolis | Pirenópolis Goiás Brasil”).

As autoridades civis e os membros da banda de Música têm direito aos camarotes, a população com mais recursos compra os camarotes rústicos enquanto a maior parte da população desfavorecida fica abaixo dos camarotes rústicos, assistindo ao espetáculo de pé. No início das cavalhadas, há um desfile com a banda da cidade. Como foi destacado pelo site citado anteriormente, diferentes grupos, que representam aspectos da cultura local, entram no campo, fazendo as suas apresentações: Catireiras,

Congados, Pastorinhas, Dança de Fitas, Banda de Couros, a Banda de Música Phoenix, e os cavaleiros (cristãos e “mouros”) e os mascarados. Enfileirados no campo, voltados para os camarotes oficiais, os grupos ficam à frente dos mascarados que ficam de pé sobre o dorso dos cavalos. Todavia, antes desta solenidade, os mascarados tiveram uma agência bem interessante. Segundo Brandão, eles “vêm a pleno galope e entrando pelos dois lados do campo. São ao mesmo tempo arrojados e cômicos. Galopam por todo o campo e alguns saem para se colocar a passo e trote, no terreno entre o campo e os limites de arquibancadas e palanques” (C. R. Brandão 38 pdf).

Em seguida, o campo é esvaziado para a entrada solene dos cavaleiros. Sob uma música específica e tradicional, os “mouros” entram pela esquerda em fila, mas a galope, dão uma volta no campo, e colocam-se em duas linhas em seu castelo. Sob uma outra música, mas com coreografia semelhante, entram os cristãos pela direita.

Depois que os vinte e quatro cavaleiros estão alinhados, doze de cada lado, a partir dos reis até aos ‘cerca-fila’, o cenário está pronto e é então iniciada a ‘História Refrega entre Mouros e Cristãos’. Durante duas tardes as ‘tropas’ de cristãos e mouros representarão, com seus desafios e carreiras, a memória de lutas travadas entre Carlos Magno e os Sarracenos, e que hão de terminar, no final da segunda tarde, com a rendição, conversão e batismo dos mouros. Durante a última tarde o ‘rito’ transforma-se em ‘jogo’ e as equipes passam a viver uma competição real de final imprevisto e possibilidade de ganho para qualquer uma das equipes (C. R. Brandão 39 pdf).

Para que, de fato, o “combate” inicie-se, duas personagens são importantes, o espião “mouro” e a sentinela do exército cristão. O espião fica “escondido” em arbusto no campo dos cristãos, a sentinela o encontra e atira nele, baleando-o. Após isso, os cavaleiros fazem uma primeira cavalgada em seus respectivos campos, essa cavalgada é denominada de reconhecimento da praça. Há, em Carlos Brandão (1974) e no site promotor do evento, descrições detalhadas das evoluções dos cavaleiros no campo de “batalha”. Cabe ressaltar, para demonstrar como a manifestação cultural está sempre em mutação, que em diversos detalhes há diferenças entre as descrições trazida pelo site e o livro de Carlos Brandão de 1974. Apenas

para dar um exemplo, no texto da década de 70 do século passado, o espião mouro é chamado de onça, usava uma máscara desse animal, além de o mimetizar. Já na apresentação do site, não há referências ao nome do espião como onça e, muito menos, o uso da máscara e a imitação do animal (“A Encenação das Cavalhadas | Pirenópolis Goiás Brasil”).

Tanto Carlos Brandão como no site, há descrições das coreografias de forma bem detalhada, mas, como dito, com algumas diferenças. Na primeira tarde, destaca-se que os diálogos entre os cristãos e os “mouros” no “campo de batalha” são de desafio e concentram-se logo após a primeira carreira, chamada de reconhecimento da praça, ou seja, após a morte do espião mouro. Há uma coreografia bastante interessante chamada de embaixadas, na qual há diálogos entre os embaixadores. Logo em seguida aos diálogos coreografados das embaixadas, dá-se início ao “arrazoado dos reis”, que ocorre no meio do campo, com ambos os reis em movimento sobre os seus cavalos. Ao final do primeiro dia, há a embaixada de tréguas, na qual há novos discursos. Ao fim, estabelecem uma trégua de 24 horas. Neste momento, a banda faz os mesmos toques do início da tarde, e os cavaleiros saem a galope. Em seguida, a banda volta ao centro do campo, retirando-se em desfile.

No segundo dia, há outro desfile para marcar o início das atividades, mas com menos integrantes. Ao contrário do primeiro dia, os discursos são deixados para o final. Ao final, após a derrota “moura” e sua consequente rendição, o padre da cidade entra no campo um pequeno ramo de folhas e joga água sobre os “mouros” para simbolizar o batismo coletivo. Segundo Carlos Brandão, o terceiro dia de cavalhadas é marcado pelo final do rito e pelo início dos jogos. Contudo, ainda há carreiras rituais desenvolvidas pelos cristãos e “mouros”, mas são para marcar a conciliação. Apesar de entrarem com lanças, os cavaleiros entregam-nas aos seus escudeiros e galopam com flores, inclusive, eles as trocam entre si. Depois, levam-nas à assistência e retomam as lanças que serão usadas agora em um jogo. Para o jogo, há também coreografia específica, denominada de carreiras. Na verdade, o terceiro dia é o momento em que o rito passa ao jogo, após terem homenageado com a entrega das flores e retomarem as suas lanças, o jogo começa. Agora, a plateia muda de posicionamento, pois passa a torcer para um lado ou para o outro.

Para além das duas festividades, Semana Santa e Carnaval, há de se questionar um pouco mais sobre a relação entre as festividades ocorridas em Pirenópolis, tanto na dimensão religiosa, quanto na sua dimensão carnavalesca e laica. Defende-se que a compreensão da festa não está em estudos que a analisam de fora, ou seja, que a enquadram em uma lógica de permanência de tradições europeias ao mesmo tempo em que desconsidera a sociedade que a produz. A compreensão sobre a sociedade de Pirenópolis ajuda, inclusive, a compreender o papel cômico mobilizado pelos mascarados, pois satiriza o mundo da ordem mobilizado pela ideia do cavaleiro medieval.

As cavallhadas trazem consigo uma carga ideológica cujo propósito está relacionado à reorganização e ao reconhecimento de universos simbólicos, assim, também deve ser vista como um produto de legitimação de uma determinada realidade social. Novamente, tal como proposto por Carlão Brandão, é importante que se contextualize essa manifestação cultural. Ela é uma dramatização de conflitos em que duas crenças distintas são opostas. Aludindo o trabalho de Jarbas Jayme, Carlos Brandão, sustenta:

Encontrei tanto em Jarbas Jayme (1971: 610) como em Pompeu de Pina (1971: 54) indicações de que Cavallhadas representavam lutas de cristãos e mouros. Mas o primeiro autor indica também que elas foram introduzida por eles como folguedos folclóricos de atributos religiosos, como modo de catequese de indígenas e negros escravizados (C. R. Brandão 65 pdf).

A informação sobre a catequese dos povos originários e dos escravizados não pode ser negligenciada, uma vez que, se entendida à luz do processo antropológico, ajuda a compreensão de uma dimensão não europeia vinculada ao passado de exploração colonial no Brasil. Outrossim, se for considerado que os mascarados, no contexto, sobretudo do século XIX, representavam os excluídos das festividades, é possível afirmar que eles não só satirizavam a ordem simbolizada pelo ritual das cavallhadas, mas ainda a própria herança colonial. O aspecto irônico disso é que, no século XIX, sobretudo, durante o Império, o Brasil tentava construir a sua identidade com bases em critérios europeus. Entretanto, o elemento oriundo dos povos originários e da brutalidade de escravidão impôs-se à tradição europeia da cavalaria medieval.

No interior de Goiás, cabe ressaltar que os rituais coletivos, na maioria das vezes, estão ligados aos festejos religiosos católicos. Nesse sentido, as cavalhadas mantêm uma relação com a organização do calendário litúrgico da cidade. Portanto, os rituais culturais locais ligam-se à festa do Divino Espírito Santo. Nesses rituais, os códigos do universo simbólico cristão adquirem a função de síntese e simbolizam uma cosmovisão católica. É como se traduzissem de uma forma vista fora da institucionalizada da Igreja Católica o “modo de vida” presente nas mensagens formalizadas dessa instituição. “Tanto no caso das Pastorinhas como no das Cavalhadas, as formas adotadas são de representação dramatizadas de conflitos entre duas partes radicalmente opostas quantos aos valores de crença” (C. R. Brandão 65 pdf). Esses conflitos são resolvidos no caso das Pastorinhas pela derrota de uma das partes, ao passo que, no caso das cavalhadas pela incorporação ao sistema de crenças católico.

Na representação de Pastorinhas a situação de conflito é entre personagens a caminho de Belém para adorar a Cristo, recém-nascido; e o Demônio que investe contra o Nascimento de Cristo, tenta conquistar e seduzir a contra-mestra das pastoras e procura, finalmente, matar um personagem que entra no 3º ato, a Religião, sendo impedido pelo anjo Gabriel. Como não há possibilidade prevista de conciliação entre o Demônio e a Religião Católica, ritual termina com a sua derrota. (mas não destruição): ‘Nessa apoteose aparecem ainda os três princípios básicos da cristandade, a religião e o anjo pisando o diabo significando então, a vitória do cristianismo’. (Pompeu de Pina, 1971: 58).

A representação das lutas entre Carlos Magno e o Sultão da Mauritânia cria uma outra oportunidade que sejam colocados em oposição duas crenças que possuem alguns atributos dignos de nota, se tomados a partir dos discursos dos dois reis e de seus embaixadores (C. R. Brandão 66 pdf).

O argumento defendido por esse autor, com o qual se concorda, é que a religião católica é coligada à sociedade produtora do ritual, ao passo que a “religião dos mouros”, muito pouco conhecida por essa sociedade, na verdade, deve ser compreendida como a “não-crença católica” (C. R. Brandão 66 pdf). Com base na tese de que não se trata de uma

oposição entre cristãos e mouros, mas sim de uma cosmovisão católica contra uma “não-crença”, novamente, insiste-se na necessidade de se abandonar a perspectiva segundo a qual as cavalhadas são uma reminiscência medieval.

No caso das cavalhadas, há sequências de discursos seguidas por coreografias equestres. Além disso, rapidamente, constata-se que os cavaleiros cristãos e “mouros” são iguais em tudo, a única diferença trazida é na crença. São 12 cavaleiros de cada lado, com um rei e um embaixador; possuem as mesmas armas, cada cavaleiro luta com uma lança, uma pistola e uma espada; eles têm a mesma espacialidade, metade do campo, um castelo; fazem os mesmos gestos coreografados. Portanto, não se trata de um ritual de exclusão dos mouros da sociedade. Do lado dos cristãos, representa-se a crença da sociedade promotora do espetáculo e, do outro, está a simbolização da não-crença, que será, ao final do ritual, integrada à cosmovisão cristã. Sendo assim, “o que o povo-platéia vê e ouve no ritual-drama das Cavalhadas, é a repetição de sua própria verdade transformada de crença em drama-histórico e do drama, no ritual e símbolos pelos quais são unificados finalmente os dois universos de conhecimentos e valores contraditórios e irreconciliáveis” (C. R. Brandão 70 pdf).

A forma como o ritual desenvolve-se e encerra-se é muito significativa. Os “mouros” não são derrotados, presos ou mortos; a lógica cristã dos bons recompensados e os maus são punidos não faz parte do término do ritual, na verdade, não há bons e maus. Se esse fosse o caso, o ritual não seria nada além de um drama heroico desprovido de sentidos. Como demonstrar que uma verdade é fidedigna quando ela traz, como resultado, a destruição? Em momento algum, à exceção da última carreira no final da segunda tarde, tem-se a sensação de que um grupo irá vencer, como já dito, não há mortos nem feridos (à exceção do espião “mouro”). Sendo assim, a relevância do ritual não está na luta, mas sim no campo das crenças. O ápice do espetáculo é o momento em que o rei “mouro” redefine a sua crença, incorporando-se ao sistema de crenças da sociedade produtora do ritual. Assim, os “mouros se transformam em cristãos e todos se reincorporam e reconciliam em/com um mesmo universo religioso de símbolos valores e significações de mundo e da sociedade que o ritual ao mesmo tempo condensa e evidencia” (C. R. Brandão 71 pdf).

Considerando os discursos proferidos pelo sultão, são estabelecidos paralelos com proposições iguais, mas com crenças diferentes. Ao mesmo tempo, nota-se que, em um momento algum, há uma oposição discursiva por meio da qual se coloquem as duas crenças em jogo, no fundo, o que está em jogo é ter a crença da sociedade de Pirenópolis, logo estar com os vencedores e não a ter, estar do lado dos “derrotados”, mas que se reconciliam ao adquirir a crença da sociedade produtora do ritual. “Ora, a religião católica ‘fala’, pelo ritual das Cavalhadas, a sua linguagem de catequese: a negação dos universos simbólicos fora do catolicismo: a definição do ‘em que crer’ no Catolicismo; as indicações de ‘como crer’, na Igreja Católica” (C. R. Brandão 72 pdf).

Após o batismo, não há mais discursos! Agora, todos entrelaçados, um cristão ao lado de um “mouro”, dão uma volta e entram pela entrada do campo destinadas, no início, aos cristãos. Separam-se apenas para entregar as suas lanças aos seus escudeiros. Na manhã do terceiro dia, voltam com flores nas mãos, trocando-as entre si para, em seguida, entregá-las à assistência.

Um pouco da pergunta a respeito dos motivos sociais da repetição anual de rituais como as Cavalhadas de Pirenópolis (como também das missas e procissões, umas diárias e outras ocasionais nas sociedades rurais do Centro Oeste brasileiro, e ambas solenizadas em festas como a do Divino Espírito Santo) poderia ser esclarecida agora, ainda que somente em pequena parte. Rituais como as Cavalhadas são modos de simbolização pelos quais a sociedade repete para si as verdades que os seus membros já conhecem. Muitas destas verdades não são certamente repetidas porque são verdadeiras. Elas acabam sendo verdadeiras porque são frequentemente e solenemente repetidas. Por debaixo de um ‘rito histórico’ há sempre uma pedagogia de legitimação social que transforma em mensagem simbolizadas em cores, sons e gestos, o conhecimento que se repete para ser ao mesmo tempo socialmente verdadeiro e pessoalmente acatado pelos integrantes da sociedade (C. R. Brandão 72 pdf.).

O dado a ser considerado é que as festividades do Divino Espírito Santo, bem como as cavalhadas trazem em sua lógica interna uma proposta de hierarquização dos grupos sociais envolvidos. Um estudo sobre essa estratificação em uma dimensão diacrônica ainda está por se fazer. Os

papeis do Imperador do Divino, dos cavaleiros são socialmente escolhidos e, ao mesmo tempo, engendram valores coligados à sociedade promotora das festividades. Portanto, a sociedade de Pirenópolis, durante os festejos, elabora a síntese de suas relações sociais, cujo valor é importante não só para os dias de festa, a antirrotina, mas sobretudo para a estruturação da ordem social durante a própria rotina.

Em relação às demais personagens, sustenta-se que o espião “mouro” se associa aos pobres da cidade, o padre é o representante de Igreja Católica na região. Todavia, o grupo que mais destaca-se é o dos mascarados pelo fato de que são a antítese dos cavaleiros, e seriam a representação dos excluídos do ritual. Estão no campo da farsa cômica e produzem um antiritual. Assim, enquanto os cavaleiros produzem um ritual solene, os mascarados são cômicos e espontâneos, agindo, muitas vezes, de forma individual.

3.1. Os mascarados e a crítica à ordem

O melhor exemplo para sustentar o argumento deste artigo sobre o processo antropofágico e a forma específica que o medieval foi mobilizado está na personagem dos mascarados. Anteriormente, sustentou-se que eles têm a mesma relevância dos cavaleiros, embora representem a antítese da ideia da ordem mobilizada pela utilização da cavalaria medieval.

Os Mascarados são tão grande atração quanto os cavaleiros mouros e cristãos. Conhecidos também como ‘Curucucús’, por causa do som que emitem, são pessoas que se vestem com máscaras, roupas coloridas, luvas e botas. Mudam a voz ao falar e cobrem todo o corpo para que ninguém os reconheçam. Enfeitam seus cavalos com fitas, tecidos, plantas e tudo quanto a criatividade mandar. Tradicionalmente existe vários tipos. Os mais tradicionais são aqueles com máscara de cabeça de boi, seguindo pelos que usam máscaras de onça, máscara de homem, e mais recentemente apareceram aqueles com máscaras de borracha, com cara de monstro, desfocando um pouco a originalidade da Festa. Mas isso não diminui a beleza e o entusiasmo dos Mascarados, que já no sábado saem às ruas à galope em algazarra. Pedem com vozes fanhosas cervejas e cigarros aos transeuntes e divertem a população com suas acrobacias e brincadeiras (“As Cavalhadas de Pirenópolis | Pirenópolis Goiás Brasil”).

A citação acima chama atenção para uma série de aspectos importantes sobre os mascarados. Primeiramente, o fato de que, em termos de popularidade e de importância, estão, no mínimo, na mesma posição que os cavaleiros. Salienta-se também as constantes mudanças nas fantasias, o que os aproxima ainda mais da dimensão carnavalesca, pois as fantasias vão da sátira política ao mundo do super-heróis. Embora existam algumas fantasias tradicionais como a cabeça de boi, a onça e outros animais, há uma tendência em se inscrever nas ruas de Pirenópolis e no campo de batalha temas contemporâneos, inclusive, vinculados ao universo do *Streaming* como ocorreu nas cavalhadas de 2018, quando personagens da série *La casa de papel*, produzida pela Netflix, tomaram as ruas e o campo de batalha em Pirenópolis. A tendência modernizante é tão forte que a prefeitura de Pirenópolis promove um concurso para eleger os três mascarados mais bonitos. Todavia, as máscaras de borracha, e as máscaras de carnaval, bem como as de Halloween estão fora da competição. No final do terceiro dia das cavalhadas, entre aqueles que se fantasiaram de modo tradicional, saem os três vencedores.

Embora não seja possível afirmar com exatidão, quando os mascarados passaram a também andar a pé pela cidade de Pirenópolis, o fato é que, até a década de 70 do século passado, como descreveu Carlos Brandão, eles saíam a cavalo, utilizando o animal como um instrumento de farsa em relação aos cavaleiros. Atualmente, eles estão a cavalo, a pé por toda a cidade. A dimensão política também tem tomado conta de algumas cavalhadas. Por intermédio dessas personagens, temas da política brasileira são trazidos para o campo das cavalhadas com manifestações, inclusive, explícitas de política partidária.

4. Conclusão

Como foi mencionado anteriormente, apenas a *Antropofagia nos une*. Definitivamente, isso é válido para que seja feita uma análise das cavalhadas de Pirenópolis, desvinculando-a de uma “herança medieval”. Essa festa foi tomada como um índice de um processo maior de antropofagia cultural que marca a cultura brasileira. A teoria decolonial *avant la lettre* de Oswald Andrade oferece não só uma possibilidade nova para pensar a cultura no Brasil, mas também é um importante antídoto à colonização intelectual

que, muitas vezes, com a anuência de muitos intelectuais brasileiros, se impõe, trazendo modelos analíticos produzidos em um contexto do Norte Global, completamente desvinculado da realidade social brasileira.

Para casos como o de Pirenópolis, a associação entre a teoria decolonial e o neomedievalismo traz uma nova ferramenta analítica. Por um lado, possibilita questionar cânones da intelectualidade brasileira como Câmara Cascudo, salientando uma série de novos elementos próprios dos festejos de Pirenópolis nos quais as questões dos traumas da colonização foram encenadas, mas silenciados ou ignorados, como foi o caso da agência dos mascarados. Afinal, como explicar que eles, possivelmente, tenham uma origem em uma população negra da região de Pirenópolis e, ao mesmo tempo, vincular as cavalhadas à Europa branca? Ora, branquitude está no passado medieval! Por outro lado, é importante a compreensão da forma como a idade média tem sido mobilizada no Brasil, não como parte da nossa história, marcada pela violência da colonização, mas sim como o elo entre o Brasil, inventando no século XIX, e o passado europeu. Tal vinculação traz a seguinte questão: por que a idade média vem sendo mobilizada no Brasil como uma forma de nos unir à Europa? A resposta é um tanto quanto óbvia. O conceito de idade média está, no caso do Brasil, mas isso também é válido para outros países onde não se viveu uma “idade média histórica”, no centro de um debate a necessidade da descolonização da idade média e, por conseguinte, da forma como a História é escrita nestes países.

Referências bibliográficas

“A Encenação das Cavalhadas | Pirenópolis Goiás Brasil”. *Pirenópolis Turismo*. <https://pirenopolis.tur.br/cultura/folclore/festa-do-divino/cavalhadas/a-encenacao-das-cavalhadas>. Accessed 25 May. 2023.

Altschul, Nadia R. *Politics of Temporalization Medievalism and Orientalism in Nineteenth-Century South America: Medievalism and Orientalism in Nineteenth-Century South America*. Philadelphia, United States University of Pennsylvania Press, 2020.

Altschul, Nadia R., et al. “O que é Neomedievalismo?” *Revista Signum*, v. 22, n. 1, 2021, pp. 6-18, <https://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/610>. Accessed 27 Mar. 2023.

- Amaral, Clínio de Oliveira & Maria Eugenia Bertarelli. “Discursos sobre a Divina Comédia ou Temporalizações de Dante Alighieri? A Construção do Conceito de Idade Média e uma Análise Decolonial por Meio da Teoria do Medievalismo”. *Revista Signum*, v. 21, n. 2, 2020, pp. 37–62, <https://doceru.com/doc/15vvx88>. Accessed 10 Mar. 2023.
- Amaral, Clínio de Oliveira & Maria Eugenia Bertarelli. “Long Middle Ages or Appropriations of the Medieval? A Reflection on how to Decolonize the Middle Ages through the Theory of Medievalism”. *História Da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 13, n. 33, 2020, pp. 97–130. <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1555>. Accessed 3 May 2023.
- Andrade, Oswald de. *Obras Completas (vol. VII): Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- “As Cavalhadas de Pirenópolis | Pirenópolis Goiás Brasil”. *Pirenopolis.tur.br*, 2023, <https://pirenopolis.tur.br/cultura/folclore/festa-do-divino/cavalhadas>. Accessed 31 May 2023.
- Berriel, Marcelo Santiago. “Pour un autre Moyen Age au Brésil: A Perspective Decolonial na Busca de uma Episteme para a Compreensão dos Medievalismos Brasileiros”. *Antíteses*, v. 13, n. 26, 2020, pp. 68–96. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2020v13n26p68>. Accessed 12 Apr. 2023.
- Boulos Júnior, Alfredo. *História, Sociedade & Cidadania: 6º Ano: Ensino Fundamental: Anos Finais* (4th ed.). São Paulo, FTD, 2018.
- Brandão, Carlos Rodrigues. *Cavalhadas de Pirenópolis - Um Estudo sobre Representações de Cristãos e Mouros em Goiás*. Goiânia, Oriente, 1974, <https://www.apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2017/03/cavalhadas.pdf>. Accessed 3 May 2023.
- Carvalho, Adelmo de. *Pirenópolis Coletânea: História, Turismo e Curiosidades*. Goiânia, Ed. Kelps, 2001.
- Cascudo, Luis da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, MEC-INL, 1962.
- Engels, Friedrich & Karl Marx. “Manifesto Comunista”. *Organização e Introdução*, by Osvaldo Coggiola, São Paulo, Boitempo, 1998.

“Festa do Divino Espírito Santo | Pirenópolis Goiás Brasil”. *Pirenopolis.tur.br*, 2023, <https://pirenopolis.tur.br/cultura/folclore/festa-do-divino>. Accessed 31 May 2023.

Garcia, Luis Felipe. “Only Anthropophagy Unites Us – Oswald de Andrade’s Decolonial Project”. *Cultural Studies*, v. 34, n. 1, 2020, pp. 122-142. <https://doi.org/10.1080/09502386.2018.1551412>. Accessed 3 May 2023.

Jayme, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. Goiânia, Universidade Federal De Goiás, 1971.

Macedo, José Rivair. “Mouros e Cristãos: A Ritualização da Conquista no Velho e no Novo Mundo”. *CEM*, n. 2, 2008. <https://doi.org/10.4000/cem.8632>. Accessed 1 May 2023.