

# CULTURA POPULAR, TURISMO E PATRIMÔNIO NAS CAVALHADAS DE PIRENÓPOLIS

## *Popular culture, tourism and heritage in Pirenópolis' cavallhada*

Bruno Goulart Machado Silva

Doutor em Antropologia Social pelo DAN/UnB.

**RESUMO.** Cavallhada 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 (GO) – esta reconhecida como patrimônio imaterial nacional em 2010. Desde a década de 1940 as cavallhadas têm sido organizadas e geridas pelo poder público com um viés turístico e do espetáculo. Esse artigo investiga como ocorreu essa orientação turística da cavallhada, as tensões entre sujeitos diversificados 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 inicial realizada em 2014 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 ilumina atores e interesses sociais diversos no campo patrimonial, colocando desafios para as políticas do patrimônio imaterial.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cavallhadas de Pirenópolis (GO). Turismo. Patrimônio imaterial. Cultura popular.

**ABSTRACT.** Cavallhada is a ritual, in which its staged the fight between Moors and Christians, part of the Holy Spirit Festival of Pirenópolis (GO) – celebration recognized as national intangible heritage in 2010. Since the 1940s the cavallhadas have been organized and managed by governmental institution with a bias to tourism and spectacle. This article investigates how the touristic orientation of the cavallhada has happened, the tensions that emerges with this scenario, as well as the challenges of the implementation of the intangible heritage policy in this context. The discussion is based on an initial fieldwork and bibliographical research conducted in 2014 about Holly Spirit Festival. The data and the literature points towards a tourist orientation of the ritual, carried by the government, which occurs without social engagement, and it makes explicit the actors and the social interests that exists in the patrimonial field, raising challenges for the intangible heritage policies.

**KEYWORDS:** Pirenópolis' cavallhadas. Tourism. Intangible heritage. Popular culture.

## INTRODUÇÃO

Neste artigo abordo as interconexões entre reorientação turística de festas tradicionais e religiosas e políticas patrimoniais na experiência da cavalhada de Pirenópolis (GO), evento que compõe a Festa do Divino Espírito Santo da mesma cidade. Essas reflexões nasceram a partir de uma experiência de campo inicial realizada na festa, no ano de 2014, assim como de levantamento bibliográfico sobre ela. Na ocasião, o tema desenvolvido aqui se constituía na minha proposta de investigação de doutorado<sup>1</sup>. Por isso, o presente artigo não pretende ser um diagnóstico da experiência da festa frente ao turismo e às políticas patrimoniais, mas tem o objetivo de levantar algumas questões, a partir de observações do caso da cavalhada, sobre a relação e as problemáticas que nascem do encontro entre os dois temas.

A Festa do Divino, reconhecida como patrimônio imaterial em 2010, acontece em Pirenópolis, uma cidade do interior do estado de Goiás que nasceu e floresceu com o ciclo do ouro. A cidade é conhecida como uma “cidade histórica” do estado, termo que usualmente indica a presença da política patrimonial no lugar por meio de tombamentos. De fato, Pirenópolis vem sendo objeto dessas políticas desde a década de 1940, quando a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário foi tombada. Na década de 1960 temos o tombamento da Fazenda Babilônia, e em 1990 o centro histórico é 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 etc.

Além disso, nesse processo não apenas as edificações se tornaram *commodities* a serem consumidas por visitantes, mas também as belezas naturais e sua “cultura” se transformaram em um atrativo da cidade. Dessa maneira, além das edificações históricas, as instituições governamentais da cidade e do estado divulgam também as cachoeiras e atrativos naturais do entorno, assim com as festas religiosas e tradicionais da cidade. Esse

---

<sup>1</sup> A investigação, porém, não continuou e, no mesmo ano, meu tema de pesquisa mudou (GOULART, 2018). Apesar disso as reflexões aqui presentes foram expostas em diferentes ocasiões entre 2014 e 2016. Primeiramente, em 2014, apresentei uma reflexão sobre a *espetacularização* da cavalhada de Pirenópolis durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, no GT “Manifestações culturais: ritos e tradições em movimento”, coordenados pelos professores José Maria da Silva (UFAP) e Lara Santos de Amorim (UFPB). Posteriormente a reflexão foi desenvolvida e incorporou a discussão sobre patrimônio imaterial ao ser apresentada como trabalho de final de curso da disciplina Patrimônios Culturais, ministrada pela professora Izabela Tamaso (UFG). Por fim, uma versão foi apresentada e publicada nos anais do I Seminário de Turismo e Cultura organizado pela fundação Casa de Rui Barbosa (GOULART, 2016).

é o caso da Festa do Divino, que tem sido dirigida pelo poder público para atender algumas demandas do turismo, recebendo verbas públicas vinculadas a esse setor (SILVA, 2001; MESQUITA, OLIVEIRA, 2013). Nas últimas décadas esse projeto tem tido cada vez mais espaço e causado impactos expressivos nos modos de celebração da festa, tais como reorganização dos espaços na qual acontece, maior volume de público, controle dos brincantes etc. (GOULART, 2016; SPINELLI, 2008).

A incorporação da dimensão do turismo e do espetáculo em festas e rituais religiosos está longe de ser uma especificidade do contexto descrito acima. Na América Latina, no geral, e no Brasil, especificamente, a partir da década de 1980, a cultura popular passa a transitar pelos circuitos da indústria cultural e do turismo, quando começa a despertar o “interesse dos grupos midiáticos, de turismo, de entretenimento, das empresas de bebidas, de comidas e de tantas outras organizações sociais, culturais e econômicas” (TRIGUEIRO, 2005, p. 2). Nesse contexto, a cultura popular passa a circular por novos formatos – através de gravação de CDs, performances musicais e artísticas, imagens, vídeos etc. Além disso, um grande número de rituais e festividades começou a se adequar às crescentes demandas do turismo e da publicidade.

O artigo será dividido em quatro partes. Na primeira, apresento o panorama teórico através do qual pretende abordar a experiência das cavalcadas de Pirenópolis. Na segunda parte, procuro apresentar como ocorreu uma reorientação turística do auto dramático ao longo do século XX. Na terceira, problematizo algumas tensões e situações que emergiram nos processos de reorientação turística da festa. E, por fim, teço algumas considerações finais sobre a relação entre cavalcadas de Pirenópolis, turismo e política patrimonial.

## TRÂNSITOS CONTEMPORÂNEOS DA CULTURA POPULAR: PATRIMÔNIO IMATERIAL E TURISMO CULTURAL

José Jorge de Carvalho (2003a; 2003b; 2004a; 2004b; 2010) foi um dos autores que se dedicaram a refletir sobre o trânsito contemporâneo da cultura popular pelos circuitos do turismo e da indústria cultural. Ele chama a atenção, principalmente, para os processos de apropriação cultural de tradições sagradas por parte de músicos da indústria

cultural; para os trânsitos da cultura popular, por meio de grupos, mestres e mestras, em direção ao espetáculo; e para suas implicações, tais como a redução temporal e a profanação. Ao conjunto desses processos o autor tem chamado de “espetacularização da cultura popular” (CARVALHO, 2010). O termo designaria “vários processos simultâneos” aos quais estaria submetida a cultura popular nesse deslocamento (CARVALHO, 2010, p. 49).

Assim, espetacularização da cultura popular envolveria a) 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’ [...] ; b) que elas sejam] tratadas como objeto de consumo; e, mais complexo ainda, como mercadoria. [...] ; e c) que se resignifiquem] 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).

Desse modo, falar em espetacularização seria uma forma de pensar criticamente os limites e dilemas éticos que permeiam essas experiências de trânsito.

Sobre as implicações desses trânsitos da cultura popular para os circuitos do turismo e da indústria cultural, Canclini (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. Para Canclini (2013, p. 218), porém, 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”. Para isso, ainda de acordo com o autor, seria necessário sempre pensar caso a caso.

No caso da experiência da Festa do Divino de Pirenópolis (GO), que me referi na introdução desse trabalho, ela é um exemplo do maior 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, p. 166) se coloca a seguinte questão: “Las preguntas que nos parecen más pertinentes son [...] por qué cada vez más las fiestas rurales van cediendo a modelos mercantiles urbanos y son

parcialmente substituídas por diversiones y espectáculos”<sup>2</sup>. Como forma de refletir sobre o tema, o autor procura investigar como festas populares e religiosas têm se tornado objeto e interesse de turistas, e quais são os impactos desse processo em tais práticas e tradições. A reflexão de Canclini 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 (AM), 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.

Do ponto de vista das políticas culturais, em específico das políticas do patrimônio imaterial, essa realidade esboçada acima dá lugar a um conjunto de reflexões sobre os impactos e – também - o papel desses circuitos de trânsito na salvaguarda das práticas do universo da cultura popular (GOULART, 2018).

Sobre a categoria patrimônio imaterial, esta emergiu com grande força política no cenário internacional e nacional no começo do presente século. Nesse contexto, a noção de patrimônio imaterial passa pelo questionamento da ideia tradicional de patrimônio, criticada como eurocêntrica e monopolizada por monumentos de reconhecido valor estético/histórico (AKAGAWA, SMITH, 2009; LONDRES, 2001; LOWENTHAL, 1998). Se ao longo de todo século XX a política patrimonial reconhecia, em sua maioria, apenas “bens materiais”, ou de “pedra e cal”, a crítica ao patrimônio levou a uma transformação no seu entendimento, reconhecendo agora as expressões culturais ditas imateriais ou intangíveis, tais como performances, festas, estilos musicais, línguas etc.<sup>3</sup>.

Alguns marcos da discussão que balizaram a implementação das políticas de reconhecimento e salvaguarda do patrimônio intangível, para citar alguns dos mais relevantes do ponto de vista internacional e nacional, são: a Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e do Folclore (UNESCO, 1989), a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Intangível (UNESCO, 2003), a Carta de Mar Del Plata sobre

---

<sup>2</sup> “As perguntas que nos parecem mais pertinentes são [...] porque cada vez mais as festas rurais vão cedendo a modelos mercantis urbanos e são parcialmente substituídas por diversões e espetáculos” [tradução nossa].

<sup>3</sup> Uso essa diferenciação (material/imaterial) porque ela é importante do ponto de vista da política pública, mas é preciso reconhecer que todo patrimônio material só tem efeito na medida que é construído através de sua dimensão imaterial ou cultural (AKAGAWA, SMITH, 2009).

Patrimônio Intangível (MERCOSUL, 1997), a Carta de Fortaleza (IPHAN, 1997), e, por fim, o Decreto 3551/2000 que cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (BRASIL, 2000).

Desde os anos 2000 temos tido em nosso país experiência com essas políticas, e cada dia mais referências culturais têm sido inventariadas, registradas e objeto de ações de salvaguarda. Apesar de virtualmente qualquer bem cultural poder ser reconhecido por meio da política, o perfil dos bens que receberam o título de patrimônio imaterial coincide com as práticas culturais associadas a povos indígenas, comunidades tradicionais, cultura afro-brasileira e cultura popular, de modo geral (ARANTES, 2008). Assim sendo, a política do patrimônio imaterial brasileira tem sido implementada como uma espécie de reparação histórica da marginalização de certos grupos étnico-raciais por parte da atuação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) até as últimas décadas – que privilegiou na sua atuação o elemento católico e português (RUBINO, 1996).

Com o objetivo de levar a uma democratização do conceito de patrimônio, o lugar da sociedade no desenvolvimento dessas políticas foi repensado. De passiva, da sociedade espera-se agora que seja protagonista das políticas patrimoniais. Isso significa que apontar o que é ou não patrimônio deixa de ser exclusividade de quem detém o conhecimento técnico autorizado (SMITH, 2006). A questão da participação social é, então, um aspecto essencial e central para a eficácia do patrimônio imaterial (BLAKE, 2009; IPHAN, 2010). No Brasil, a participação social aparece inicialmente por meio do conceito de referências culturais. Referências culturais designa a relação de um bem cultural e construção de identidades e territorialidades de certos povos e grupos sociais (ARANTES, 2001). Desse modo, se contemporaneamente intenta-se reparar uma dívida histórica através da inclusão de populações marginalizadas pela política patrimonial, é preciso que haja um engajamento social no seu fazer. Isso porque é a partir dessa participação que se esperam surgir as demandas por reconhecimento patrimonial e os necessários planos de salvaguarda – dos bens culturais que são referência para determinados sujeitos.

Contudo, argumenta Canclini (1994, p. 100), o patrimônio é um “espaço de disputa econômica, política e simbólica [...] [, atravessado pela] ação de três tipos de agentes: o setor privado, o Estado e os movimentos sociais”. Desse modo, o reconhecimento de um bem enquanto patrimônio, seja ele material ou imaterial, modifica os “valores construídos e atribuídos a esses bens” (ARANTES, 2001, p. 135). Isso implica que a ação desses três agentes nem sempre se orientam pelos mesmos objetivos, que a

política patrimonial tem ressonância em contextos diversos e que ela pode ser apropriada por agentes diferentes.

Um exemplo dessa relação entre diversos agente e interesses no campo patrimonial é a relação entre patrimônio e turismo. Mais do que um efeito indesejado, o mercado turístico foi visto como uma forma de sobrevivência e manutenção dos bens patrimoniais a partir de finais de 1960. Essa tendência pode ser vista nas Normas de Quito (OEA, 1967), documento internacional com vista a apontar algumas diretrizes para a conservação e utilização de monumentos e lugares históricos e artísticos. Nesta reunião, uma das diretrizes traçadas era para que o potencial turístico do patrimônio histórico e artístico dos países da América deveriam ser explorados com vista a ajudar nos processos de manutenção e restauro das edificações. O documento baliza a cooperação entre Estado e iniciativa privada na manutenção dos patrimônios nacionais.

Neil Asher Silberman (2013) argumenta que apesar de inicialmente muitos acadêmicos e profissionais do patrimônio terem resistido à ideia do patrimônio como comércio, eventualmente essa ideia passou a ser compartilhada por esses sujeitos. Isso teve como consequência, em muitas cidades, a especulação imobiliária, fazendo com que a população local, geralmente mais pobre, fosse deslocada, alterando a sociabilidade desses lugares objeto da política patrimonial.

Observa-se contemporaneamente que a indústria do turismo e instituições públicas têm também se apropriado da ideia de 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 com 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. Desse modo, o bem cultural transformado em alegoria é o que permite que diferentes manifestações culturais se tornem símbolos e instrumentos para a luta política de grupos étnicos, raciais e sociais marginalizados da narrativa patrimonial da nação. Ou seja, um espaço para reivindicar visibilidade e acesso às políticas públicas. Entretanto,

transformar o bem cultural em alegoria pode possibilitar que ele se torne mercadoria e objeto de consumo do turismo e turistas – ao se tornarem conhecidos e amplamente divulgados, como pressupõe o decreto 3551 (BRASIL, 2000; TAMASO, 2005).

Diante desse cenário, o turismo e as novas formas de consumo desses bens culturais têm sido levados em conta nas políticas patrimoniais. Em alguns casos, o consumo turístico de determinados bens patrimonializados tem sido incorporados como ações de salvaguarda. Exemplo do que me referi 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, Arantes (2009, p. 208) aponta que, além de empreender “mudanças relacionadas a gênero e idade nos padrões sociais de participação nas apresentações”, 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 ele uma 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. Porém, no exemplo, a dimensão do turismo só foi incorporada com o consentimento dos detentores 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, p. 236), o perigo reside em “tomar o patrimônio imaterial apenas pelas suas formas objetivadas, transformadas em objetos ou produtos”, esvaziando a própria noção de patrimônio imaterial, que implica um foco e uma atenção aos modos de produção e aos detentores dos bens, mais do que no produto final ou no bem em si mesmo.

Diante da problemática esboçada até aqui, agora analisarei a relação entre turismo cultural, patrimônio imaterial e a cavallhada de Pirenópolis (GO).

## A CAVALHADA E A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE PIRENÓPOLIS (GO)

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 com certa constância anual, como o Canto da Primavera e o Festival Internacional do Folclore e Artes Tradicionais, que teve a primeira edição em agosto de 2014. Esses eventos culturais são criados e incentivados com vista a estimular e incrementar o fluxo turístico na cidade.

Não apenas esses eventos culturais, nascidos no seio do projeto turístico de Pirenópolis, têm se transformado em atrativos turísticos, mas também festas populares e tradicionais centenárias da cidade. É o caso da Festa do Divino Espírito Santo (que tem início uma semana antes do domingo de pentecostes) e, principalmente, do ritual da cavalhada - que compõe a programação dos três últimos dias da festa.

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 a repressão do seu culto no mesmo país, aonde se instalou, principalmente em 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 (BRANDÃO, 1978). Em Pirenópolis, a celebração “não possui culto institucionalizado de algum segmento de classe, de profissão e etnia” (BRANDÃO, 1978, p. 66). Desse modo, 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. Temos, então, na festa, diversos grupos de foliões rurais e da cidade, que percorrem diferentes territórios do município nas semanas que a antecede. Temos também irmandades negras,

grupos de catira, cavaleiros (que participam da cavalhada), mascarados, imperador, padre, fiéis, turistas etc.<sup>4</sup>

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

Um desses eventos é o auto da cavalhada. Essas compõem a programação oficial das festividades do Divino e encenam 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 (CASCUDO, 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. Este consiste em longas coreografias a cavalo e falas 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 corre um batismo coletivo dos cavaleiros mouros pelo padre. O último dia é o dos jogos, nos quais os cavaleiros (mouros e cristãos) participam de várias provas de habilidade à cavalo, como pegar argolinhas com a lança, destruir cabeças de papelão com as armas que empunham, etc. 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 com 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

---

<sup>4</sup> Em seu livro *As Cavalhadas de Pirenópolis*, Carlos Rodrigues Brandão (1974, p. 75) 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”.

fantasiadas, não tendo o perfil aristocrático 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 geralmente vestem trajes cobrindo o corpo e usam máscaras de bichos, monstros etc. – de acordo com a criatividade do mascarado<sup>5</sup>.

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 os camarotes, ocupados por famílias tradicionais da cidade, como donos de comércio, políticos e outras autoridades; ao lado do campo estão as arquibancadas, onde qualquer pessoa pode assistir ao espetáculo. E acima das arquibancadas estão tanto o camarote reservado às autoridades políticas como o posto do locutor do evento - o personagem que narra os acontecimentos em campo para o público, organiza o tempo de entrada e saída dos mascarados, além de fazer os agradecimentos às várias personalidades e instituições que ajudaram ou apoiaram a festa.

No ano de 2014, no primeiro dia de apresentação da cavalhada, estava presente o então governador de Goiás, Marconi Perillo, além de alguns embaixadores e políticos de outros países, que estavam na região por causa da Copa do Mundo de 2014, na qual Brasília sediaria alguns jogos. Além disso, no domingo, o primeiro dia do auto, havia uma grande quantidade de turistas que tinham ido assistir ao espetáculo. Junto a eles, se encontrava também um significativo número de pessoas da cidade que foram assistir a cavalhada.

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 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,

---

<sup>5</sup> Irei retomar o personagem dos mascarados mais adiante, na próxima seção do artigo.

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 Carlos Rodrigues 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 por Brandão (1974), 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, a cavalhada era esporádica, organizada 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 da cavalhada não se tornar anual ainda, o evento passa a ser cada vez mais representativas da cidade e da Festa do Divino. Em 1942, por exemplo, o grupo de cavaleiros (cristãos e mouros) se apresentaram na inauguração da então nova capital de Goiás, Goiânia (SILVA, 2001). Essa demanda por apresentações em contextos “não tradicionais”, segundo Mônica Martins Silva (2001), irá 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.

Mônica Martins da Silva (2001, p.149) 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’, tendo em vista que a cidade nesse momento já se organizava em torno desses aspectos”. Uma das explicações dessa transformação na orientação da cavalhada pode ser encontrada no fato da sua organização e financiamento passar, cada vez mais, a depender do governo municipal (SILVA, 2001; MESQUITA, OLIVEIRA, 2013).

Um acontecimento expressivo dessa aproximação aconteceu na década de 1960. Desde as primeiras edições da cavalhada, 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 cavalhada passou a acontecer no cavahódromo – o espaço aonde ocorre hoje o auto dramático. Segundo Silva (2001, p. 149), “a cavalhada, 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”. 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 desta (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 elas se tornaram mais elaboradas. 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 à historiadora Mônica Silva, 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 as 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. (Rabelo *apud* SILVA, 2001, p. 152).

Segundo Rabelo (*apud* SILVA, 2001), a nova indumentária era mais fiel à tradição histórica das cavalcadas. Contudo, o “histórico” aqui se desloca do contexto local para a 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, Câmara Cascudo (1988). O autor, ao se referir sobre as 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 são mais luxuosas e dão uma beleza visual ao auto dramático.



Figura 1: Cavaleiros Mouros e Cristãos durante a cavalhada de 2014 (Foto: Bruno Goulart).

Durante todo esse processo de reorientação turística da cavalhada 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 da cavalhada, outro evento importante ocorrido foi a reforma do cavalcadrome nos anos 2000.

Como argumentei, desde a década de 1960 (especificamente 1966) o auto dramático deixou de ser realizado no largo da Igreja Matriz, passando a ocorrer num campo, fora do centro histórico da cidade, o 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 cavalcadas, 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. Céline Spinelli (2008, p. 9) aponta que

[...] essa obra foi apresentada no ano de 2006 em informativo do Seplan (Secretaria de Planejamento e Orçamento): como um significativo projeto para o “incremento do turismo” local; uma “obra de grande importância”, que “deve beneficiar toda a população e turistas que frequentam a cidade”. Esse aspecto corrobora a ideia de que se buscou, mediante um projeto político visando a implementação do turismo local, transformar a cavalhada num produto com potencial para ser um chamariz e arrecadar divisas para a cidade.

Ainda em 2014, já no cavalcódromo inaugurado, pude presenciar outros acontecimentos sendo agregados à cavalhada. Durante a cerimônia do evento presenciei “apresentações” de diversos grupos (jovens e infantis em alguns casos) de tradições que compõem os vários rituais e acontecimentos da Festa do Divino - como os reinados e pastorinhas. Esse fenômeno foi presenciado e apontado também por Céline Spinelli (2008). Esse tipo de acontecimento é uma forma de condensar os diversos eventos da Festa do Divino dentro da cavalhada. O intuito parece ser oferecer para o turista uma experiência concentrada espaço-temporalmente dos vários eventos da festa. Nesse sentido, talvez estejamos diante da transformação da cavalhada em uma espécie de amostra da própria Festa do Divino, uma vez que esses tipos de “apresentações” teriam a vantagem “of offering in a concentrated form and at a design time and place what tourist would otherwise search out in the diffuseness of everyday life, with no guarantee of ever finding it<sup>6</sup>” (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1991, p. 418).

Foi em meio ao contexto de proximidade entre turismo e cavalhada que a Festa do Divino Espírito Santo foi registrada como Patrimônio Imaterial em 13 de maio de 2010, num dos quatro livros de registro<sup>7</sup>, o das celebrações. O livro é definido pelo Iphan como aquele que

Reúne os rituais e festas que marcam vivência coletiva, religiosidade, entretenimento e outras práticas da vida social. Celebrações são ritos e festividades que marcam a vivência coletiva de um grupo social, sendo considerados importantes para a sua cultura, memória e identidade, e acontecem em lugares ou territórios específicos e podem estar relacionadas à religião, à civilidade, aos ciclos do calendário, etc. São ocasiões diferenciadas de sociabilidade, que envolvem práticas complexas e regras próprias para a

---

<sup>6</sup> “[...] de oferecer numa forma concentrada e num determinado tempo e lugar, o que o turista, do contrário, teria que procurar difundido no dia a dia, sem nenhuma garantia de sequer vai encontrar”. [tradução nossa].

<sup>7</sup> Os quatro livros de registro são os de saberes, celebrações, formas de expressão e lugares.

distribuição de papéis, preparação e consumo de comidas e bebidas, produção de vestuário e indumentárias, entre outras. (IPHAN, 2018).

Os proponentes do pedido, aqueles que deram entrada no pedido de reconhecimento da festa 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.

É interessante notar que dos proponentes do pedido, o Instituto Cultural Cavalhadas representa aqueles envolvidos com a parte mais espetacular e turística da festa; e outro proponente, a Prefeitura Municipal, é o principal agente responsável pela orientação turística das cavalhadas nas últimas décadas.

Meu 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. Essa configuração da gestão do projeto turístico para o auto dramático ocasiona, 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 cavalcódromo, controle dos mascarados e o título de patrimônio imaterial

Dizer que as cavalhadas vêm se orientando por uma demanda do turismo desde 1940 não significa que os seus sentidos têm se reduzido ao 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 com mais clareza em momentos de tensão, nem tanto entre turistas e população local, mas entre população e organizadores da festa - sendo que estes últimos, em sua maioria, veem as celebrações pelo seu potencial turístico. Aqui gostaria de analisar alguns momentos em que podemos perceber essas tensões de forma explícita.

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



Figura 2: As arquibancadas do cavahódromo antes do começo do ritual em 2014. (Foto: Bruno Goulart)

Essa reforma é um bom evento para começarmos a pensar os processos desencadeados através da transformação do auto em espetáculo turístico. Céline Spinelli (2008, p. 9), aponta a polêmica que girou em torno do cavahódromo:

As opiniões a respeito do cavahódromo são diversas entre os habitantes, mas costumam se dividir em duas categorias opostas: aprovação e desaprovação. Dentre os aspectos positivos constavam, nos dizeres de meus interlocutores, as seguintes justificativas: que a estrutura em concreto diminui as possibilidades de acidentes ocasionais devidos à proximidade com os cavaleiros ao longo da encenação; que, pelo gramado do campo e pelas altas arquibancadas, não há mais nuvens de poeira que encobrem a audiência; por fim, que há mais conforto. Já aqueles que ficaram insatisfeitos com a obra enfatizaram: a perda de alguns elementos tradicionais decorrentes do modo como a estrutura de concreto foi projetada; seu caráter desproporcional em relação à cidade; 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.

Apesar das reações contra e a favor, o interessante é que as críticas que a reforma do cavalcadouro recebeu dizem respeito a sua estrutura de megaevento, construída sem consulta à população. No Dossiê da Festa do Divino, elaborado pelo Iphan (2009, p.54) para o seu registro como patrimônio imaterial<sup>8</sup>, ainda é apontado outro fator de insatisfação:

De fato, no Campo das Cavalhadas, os camarotes e arquibancadas foram construídos em um nível muito superior à arena, restringindo o papel da platéia mais a “assistir” do que a participar do espetáculo. Da mesma forma, a ausência de espaço e passagem livres pela frente e por detrás dos camarotes, impede o livre circular dos mascarados – a pé ou a cavalo – que, tradicionalmente interagiam permanentemente com o público. As características da construção também dificultaram o acesso dos mascarados ao campo e modificaram o modo como disputam com os cavaleiros a atenção da plateia.

Aqui a crítica reside na mudança da relação entre o ritual e o público. A nova estrutura afastou-os, intensificando um tipo de relação performance-espectador. Essa configuração do ritual ainda altera, como apontado no Dossiê (IPHAN, 2009), a performance dos mascarados, a qual se fazia mais permeável - uma vez que eles podiam entrar em campo durante os intervalos vindos de qualquer lugar. Hoje, a entrada dos mascarados se dá de forma institucionalizada, com acesso através do portão dos cavaleiros cristãos.

Outros eventos que merecem destaque envolvem os personagens dos mascarados. Esses são pessoas que saem, durante os dias de festa, fantasiados pelas ruas de Pirenópolis fazendo algazarra 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 da alta classe de Pirenópolis, 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,

---

<sup>8</sup> O Dossiê é um dos requisitos para a obtenção do de título patrimonial de determinado bem cultural. Ele é realizado com base nas informações presentes no *Inventário Nacional de Referências Culturais*, e tem o objetivo de reunir as principais características de um bem (seus sujeitos, modos de organização, lugares etc.)

principalmente. Contudo, de 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 cavalhada 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: Mascarados dentro do cavalcódromo, durante os intervalos das carreiras em 2014*

É importante apontar também que já é algo incorporado ao ritual o costume dos mascarados de permanecerem em campo durante o intervalo o máximo de tempo possível, ainda que isso gere atritos entre o locutor do evento, que pede a saída dos mascarados. Eles, contudo, insistem em permanecer no campo, “atrasando” a volta dos cavaleiros.

O interessante é que os mascarados, nos últimos anos, são o grupo mais impactado na 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, porém, 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, como na foto acima). As fantasias mais comuns, e mais acessíveis, 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. Ou seja, o prêmio é uma forma de recompensar àqueles mascarados que agradam visualmente o público que deseja consumir o “tradicional” - mais que uma ação de salvaguarda e incentivo aos saberes e fantasias tradicionais. Sintoma disso 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 prêmio.



Figura 4: Mascarado “tradicional” no último dia de festa a caminho do Cavalcadouro (2014) (Foto: Bruno Goulart).

Outro ponto de atrito envolvendo os mascarados foi a medida de cadastramento destes. 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 6h e 19h, 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 no número de assaltos que estavam ocorrendo durante a festa, 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 cavalhada. A medida gerou grande repercussão na cidade. Vários mascarados protestaram em frente à casa do prefeito e tentaram um diálogo com as autoridades com vista a derrubar a medida. Essa articulação levou com que no ano de 2014 ela não mais vigorasse.

Como vimos, as tensões geradas nos contextos apresentados acima têm em comum medidas implementadas sem diálogo e consulta à população ou aos sujeitos que seriam impactados por estas. Algumas situações exemplificadas anteriormente ocorreram inclusive 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 nas políticas patrimoniais. À guisa de conclusão, a seguir, irei retomar algumas questões abordadas no início deste trabalho à luz da experiência das cavalhadas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como me referi anteriormente, os proponentes do pedido de registro da festa como patrimônio imaterial estão situados em nível local. Porém, é preciso perceber que alguns desses proponentes são atores sociais que estiveram historicamente à frente da organização das cavalhadas. Esse fato nos leva a hipótese de que o reconhecimento patrimonial, mais do que um interesse em trazer a gestão, a organização e a Festa do

Divino, de maneira geral, para mais perto da população e seus diversos detentores, parecia ter no horizonte agregar valor e visibilidade para a festa.

Havia argumentado, no começo desse artigo, que alguns autores vinham chamando atenção para o risco da política do patrimônio imaterial se transformar num mero título que permitiria agregar valor simbólico e econômico a determinado bem cultural. Como aponta Regina Bendix (2009, p. 260): “If ennobling a cultural practice up to the status of heritage is a process of canonization, any such process is also ultimately accompanied by an interest in utilization”<sup>9</sup>. O fato de algumas expressões culturais serem reconhecidas como patrimônio imaterial leva com que se agregue a elas um capital simbólico, que pode ser utilizado por empresas privadas e pelo Estado como uma forma de afirmar a importância e o interesse mercantil e/ou turístico desta. Como argumenta Veloso (2007, p.238):

É preciso observar o poder econômico e político que hoje possuem os grandes conglomerados de empresas turísticas e a vinculação que cada vez mais procuram ter com o patrimônio. No entanto, eles o consideram simplesmente como um ‘agregador de valor’, o que gera a tentativa de transformação do patrimônio em pura mercadoria.

Apesar do interesse publicitário (de dar visibilidade) no título patrimonial aqui em discussão para a Festa do Divino estar presente, as ações de salvaguarda sugeridas no Dossiê da Festa do Divino Espírito Santo (IPHAN, 2009) se voltam para os impactos do turismo nas cavalcadas e na Festa do Divino, de maneira geral. Nesse sentido, um ponto tocado pelo Dossiê, e que já vimos anteriormente, é com relação à forma e aos impactos gerados nas cavalcadas com a reforma do cavalcadório.

Outro exemplo de sugestões de ações de salvaguarda no Dossiê (IPHAN, 2009, p. 123), 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”. 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” (IPHAN, 2009, p.123).

---

<sup>9</sup> “Se reconhecer uma prática cultural como patrimônio imaterial é um processo de canonização, então qualquer processo nesse sentido é, em última instância, acompanhado por um interesse utilitário” [tradução minha].

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 - como também tem apontado discussões do campo do patrimônio. A ideia passada pelo documento é a de que o turismo em si não é o problema, mas um tipo de turismo que não é desejável. Educando propriamente o turista para ser um “turista cultural” ele seria não só desejável, como essencial para o reconhecimento e o fomento da Festa do Divino. Para que isso ocorra, porém, seria necessário o engajamento e a participação social nas ações de salvaguarda da festa.

Especificamente sobre 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 teria 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 no estado do Novo México, Estados Unidos. Segundo o autor, 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 decidem quais rituais podem ser vistos pelos turistas, quantos turistas poderão assistir, de qual lugar, se poderão ou não tirar fotos etc.

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. Retomando ainda a questão da participação social colocada pela política patrimonial, podemos perceber como este envolvimento não esteve presente no pleito do registro da festa como patrimônio imaterial brasileiro – sendo protagonizado pelos agentes governamentais e elites da cidade que há muito procuram transformar a festa numa atração turística. Nesse sentido, o caso da cavalhada de Pirenópolis se mostra

um campo de investigação interessante para o debate das políticas patrimoniais, levando questões como o grau de participação social na gestão e aplicação da política, as tensões e convergências da política patrimonial com os interesses e projetos turísticos e a apropriação do título de patrimônio por agentes diversificados. O que a investigação inicial levantada aqui tem anunciado é que a política do patrimônio imaterial tem enfrentado grandes desafios para fazer valer aquilo que foi proposto. 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.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKAGAWA, Natsuko; SMITH, Laurajane. “Introduction”. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Intangible Heritage**. New York: Routledge, 2009.

ARANTES, Antônio A. African-brazilian cultural references in national heritage: questions of cultural politics. **Vibrant**, Florianópolis, v. 5, n. 1, 2008.

\_\_\_\_\_. Patrimônio imaterial e referências culturais. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 1, n.147, 2001.

\_\_\_\_\_. A. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. **Anuário Antropológico**, Brasília, 2007-2008, 2009.

BENDIX, Regina. “Heritage between economy and politics: na assessment from the perspective of cultural anthropology”. In: AKAGAWA, Natsuko; SMITH, Laurajane (org.). **Intangible Heritage**. New York: Routledge, 2009.

BLAKE, Janet. “UNESCO’s 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: the implications of community involvement in ‘safeguarding’”. In: AKAGAWA, Natsuko; SMITH, Laurajane (org.). **Intangible Heritage**. New York: Routledge, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalhadas de Pirenópolis**. Goiânia: Ed. Oriente, 1974

\_\_\_\_\_. **De tão longe eu venho vindo**: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: ed. UFG, 2004.

\_\_\_\_\_. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978.

BRASIL. **Decreto 3551**, de 4 de ago. 2000. Brasília, DF, ago. 2000.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EdUSP, [1989] 2013.

\_\_\_\_\_. O patrimônio cultural e a construção imaginária no nacional. In: HOLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, 23, 1994.

\_\_\_\_\_. **Las Culturas Populares en el Capitalismo**. México: Nueva Imagen, [1982] 1989.

CARVALHO, José Jorge de. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**, Recife, ano 14, v. 21, n. 1, 2010.

\_\_\_\_\_. As Culturas Afro-americanas na Ibero-américa: o negociável e o inegociável. In: CANCLINI, Néstor García. **Culturas da Ibero-América: diagnósticos e propostas para seu desenvolvimento**. São Paulo: Ed. Moderna, 2003b.

\_\_\_\_\_. La Etnomusicología en Tiempos de Canibalismo Musical: Una Reflexión a Partir de Las Tradiciones Musicales Afroamericanas. **Série Antropologia**, Brasília, 335, 2003a.

\_\_\_\_\_. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento. **Série Antropologia**, Brasília, 354, 2004a.

\_\_\_\_\_. World music, ¿el folklore de la globalización? Mesa redonda com José Jorge de Carvalho. **Série Antropologia**, Brasília, 359, 2004b.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia, EDUSP, 1988.

GOULART, Bruno. **Trânsitos da cultura popular: política pública, produção, difusão e salvaguarda nos encontros de culturas tradicionais**. 2018. 367 f. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

\_\_\_\_\_. Turismo Cultural e Patrimônio Imaterial nas Cavalhadas de Pirenópolis. In: SEMINÁRIO DE TURISMO E CULTURA, 1, 2016b, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos...** Brasília: MinC, Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 2016b. Disponível em: < <http://culturadigital.br/visiteacasaderuibarbosa/files/2016/08/Anais-do-I-Semin%C3%A1rio-Nacional-de-Turismo-e-Cultura.pdf> > Acesso em 15 dez. 2016.

INGLES, Palma. “Performing Traditional Dances for Modern Tourists in Amazon”. In: GMELCH, Sharon Bohn (org.). **Tourists and Tourism: a reader**. Linois: Waveland Press, 2010.

[IPHAN] Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Carta de Fortaleza**. 1997.

\_\_\_\_\_. **Dossiê - Festa do Divino Espírito Santo (Pirenópolis-GO)**. Goiânia: IPHAN, 2009.

\_\_\_\_\_. **Livros de Registro**. Brasília, DF. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122>> Acesso em 21 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. **Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus e os Bois: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil, 2003-2010.** Brasília: IPHAN, 2010.

KIRSHENBLATT-GLIMBETT, Barbara. Objects of Ethnography. In: KARP, I.; LAVINE, Steven D. (Orgs.). **Exhibiting Cultures: The poetics and politics of museum display.** Washington / London: Smithsonian Institution Press, 1991.

LONDRES, Maria Cecília. Para além da pedra e cal. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 1, n.147, 2001.

LOWENTHAL, David. **Heritage Ascendent: the heritage crusade and the spoils of history.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MERCOSUL. **Carta de Mar Del Plata sobre Patrimônio Intangível.** 1997.

MESQUITA, Érica Danielle de; OLIVEIRA, Alexandre Francisco de. Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: Apontamentos Bibliográficos. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA UEG, 3, 2013, Iporá. **Anais eletrônicos...**Iporá: UEG, 2013. Disponível

em:<<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwj-m->

[OiPv4DaAhXFj5AKHQYVB7MQFggwMAE&url=http%3A%2F%2Fwww.anais.ueg.br%2Findex.php%2Fsimposionacionaldehistoria%2Farticle%2Fdownload%2F2193%2F1368&usg=AOvVaw3dhLhtTUX1WXPfFi8MVZtC](http://www.anais.ueg.br/index.php/simposionacionaldehistoria/article/download/2193/1368&usg=AOvVaw3dhLhtTUX1WXPfFi8MVZtC)> Acesso em 22 mar. 2018.

[OEA] Organização dos Estados Americanos. **Normas de Quito.** 1967.

RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil Passado. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, IPHAN, 24, 1996.

SILBERMAN, Neil Asher. Discourses of development: narratives of cultural heritage as an economic resource. In: STAIFF, Russel; BUSHELL, Robyn; WATSON, Steve (orgs.). **Heritage and Tourism: Place, encounter, engagement.** Londres;Nova York: Routledge, 2013.

SILVA, José Maria da. **O Espetáculo do Boi-Bumbá: Folclore, Turismo e as Múltiplas Alteridades em Parintins.** Goiânia: Ed. da UCG, 2007.

SILVA, Mônica Martins da. As Cavalhadas de Pirenópolis: Um estudo sobre sociedade, festas e espaço urbano (1940-1988). **História Revista**, Goiânia, 6(1), jan./jun., 2001.

SMITH, Laurajane. **Uses of Heritage.** Londres/Nova York: Routledge, 2006.

SPINELLI, Céline. Em Pirenópolis: as cavalhadas e projetos de fomento ao turismo local. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32, 2008, Caxambu. **Anais eletrônicos...**Caxambu: ABA, 2008. Disponível em: <

<https://www.anpocs.com/index.php/papers-32-encontro/gt-27/gt10-21/2373-celinespinelli-em-pirenopolis/file>> Acesso em 22 mar. 2018.

SWEET, Jill D. “Let`em Loose’: Pueblo Indian Management of Tourism”. In: GMELCH, Sharon Bohn (org.). **Tourists and Tourism: a reader.** Illinois: Waveland Press, 2010.

TAMASO, Izabela. A Expansão do Patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 8, n. 2, jul./dez., 2005.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. A Espetacularização das culturas populares: ou produtos culturais folkmediáticos. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, v. 1, nº 5, p. 1-9, 2005. Disponível em:

<<http://www.revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/504/337>> Acesso em: 29 jun. 2016.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Intangível**. 2003.

\_\_\_\_\_. **Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e do Folclore**. 1989.

VEIGA, Felipe Berocan. Os locais e os globais: Pirenópolis e os dilemas de sua exposição em uma novela de grande audiência. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C., VIANNA, Letícia C. R. **As artes populares no Brasil central**. Brasília: Idade da Pedra, 2012

VELOSO, Mariza. “O fetiche do patrimônio”. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. S.: SANTOS, M. S. (Orgs.). **Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas polifônicas**. Rio de Janeiro: Garamond, Minc/IPHAN/DEMU, 2007.