

REPETIDORES DA MEMÓRIA COLETIVA

Maurício Fernando Schneider Kist

Universidade Federal de Goiás, bolsista FAPEG, Brasil
mauricioschneider@gmail.com

RESUMO

Brasil afóra ainda se vivencia a encenação das batalhas entre mouros e cristão ocorridas no período da Reconquista. No Estado de Goiás, nas denominadas Cavalhadas, estão presentes figuras, em princípio alheias ao ritual da encenação da batalha que compõe a festividade, mascaradas. Este *paper* busca explorar as narrativas das construções sociais da imagem desde a presença desse grupo social nesta festa popular, a partir de uma foto do festejo selecionada do acervo “Festas Populares”, da fotógrafa Rosary Esteves. O pensamento presente neste trabalho permeia os discursos construídos acerca de cultura popular, cria amarras entre representação, intenção e discursos, transitando entre possibilidades de representação identitária. Repetidores da Memória Coletiva é uma hipótese problemática, e um trabalho livre de conclusão, ou, permitindo-se um neologismo, inconclusivo. Mas isso depende do discurso.

Palavras-chave: Cavalhadas; Mascarados; Mouros e Cristãos, Cultura Popular; Memória Coletiva.

“O reconhecimento e a revalorização da cultura popular não é simplesmente um ato de consciência - ele se articula a um contexto” (Ortiz, 1992: 64). Esse *paper* nasce da proposta de dialogar com uma fotografia do acervo de festas populares de Rosary Esteves, fotógrafa mineira, radicada em Goiânia. Da escolha de uma fotografia do acervo desta fotógrafa, a partir do incômodo, e do diálogo com a imagem, sobressaem atravessamentos no popular. O contexto de produção da imagem me foi dado pela própria fotógrafa. Eram as Cavalhadas de Pirenópolis e estes eram os Mascarados.

Figura 1 - Mascarados.



Fonte: Acervo pessoal de Rosary Esteves

Não conhecendo sobre a festa, comecei a indagar-me: que festa é essa? Quem são os Mascarados? Quem são essas pessoas que usam máscaras? O que querem? Quem representam? Que papel cumprem? O que o ato de se mascarar em uma festa representa?

1. ESTRADA PROPEDÊUTICA

A relação entre mouros e cristãos em territórios ocupados, desocupados e reocupados teve seu início há mais de 1000 anos e foi marcada por diferentes batalhas. A luta da Reconquista de terras cristãs aparece datada com maiores investidas no primeiro século da Alta Idade Média, final do primeiro milênio, tendo, a partir do século seguinte, uma ampliação das forças militares contra os infiéis pelos cavaleiros cristãos, travando uma guerra santa (Campos F., 2000), porém, como as Cruzadas duraram três séculos e a Reconquista oito, os escritos misturam contos com realidade. A Península Ibérica foi reconquistada no século XV, findando tal processo (Williams, 2007).

Em 1500, com a ocupação do Brasil pelos portugueses, as já tradicionais Cavalhadas (ou Mouriscadas, cujos contextos explorarei adiante), de origem ibérica, encenando as batalhas da Reconquista e os jogos medievais, tomaram rumo e se espalharam pelo país no galope da colonização (Barbosa, 2016). Há registros delas no Paraná, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, São Paulo, Rio de Janeiro e estados do Nordeste (Macedo, 2008: 2).

Num estudo de campo realizado em 1973, apoiando-se nos estudos de Câmara Cascudo (1962) e Theo Brandão (1962), Carlos Brandão (1974) aponta que o que se chama tradicionalmente de Cavalhadas, em Pirenópolis, em realidade, deriva-se em dois verbetes distintos: Cavalhada como um jogo equestre; e Mouros e Cristãos, ou Mouriscadas, como rito. Nos estudos que o autor usou por base na construção do seu livro, o termo Cavalhadas aparece representada por diferentes acontecimentos pelo País. Alagoas não traz em suas Cavalhadas a representação da batalha campal entre Cristãos e Mouros, por exemplo, já o Sul define a própria representação de tal batalha como Cavalhadas. Pirenópolis mescla ambos acontecimentos.

Brandão (Idem), logo, vislumbra três hipóteses para a definição das origens e prioridades do folguedo: 1 - situação-jogo como originária, com posterior incorporação da situação-rito, ou seja, da representação dramática da luta entre os rivais; 2 - situação-jogo vivida desde sempre, entre cavaleiros rivais, deixando a situação-jogo predominar nos festejos nordestinos e a situação-rito predominar nos festejos sulistas, onde cada não predominância desapareceu enquanto momento individual, deixando apenas vestígios de um no outro; 3 - ambas situações coexistiram desde sempre, predominado uma ou outra em cada região do país. O que se sabe, ou o que não se sabe, é com quais raízes se conformaram os festejos no Brasil Central, como referência Brandão sobre as festas pirenopolinas. Hoje, as Cavalhadas desta região são formadas por ambas situações, rito e jogo, sempre a cavalo.

“Como em Pirenópolis as Cavalhadas envolvem dois dias de puro “ritual de rememoração” e apenas um de “torneio equestre” [sic], o rito e o jogo se separam nitidamente para poderem compor juntos um só tipo de ritual dentro da festa do Divino Espírito Santo. Ora, as diferenças traçadas entre o rito e o jogo são bastante mais intensas e significativas do que podem parecer a um olhar ligeiro e pouco atento. Competidores de um jogo e atores de um rito, não expressam apenas comportamentos que traduzam objetivos individuais ou coletivos (da equipe ou da assistência) diversos. Na realidade eles atuam em situações rituais diversas, às quais a sociedade que se reúne para assisti-los atribui significado não só diferentes, como também opostos, em alguns casos.” (Idem: 16).

Nessa “dramatização da luta entre mouros e cristãos [através] da simulação de uma batalha campal” (Pirenópolis, [20?]), manifestação popular de raiz secular, que tinha tons de distinção entre a elite colonial e os homens comuns, na outrora, vemos personagens alheios a situação-rito, os mascarados. Não se sabe ao certo o surgimento de tal grupo dentro das Cavalhadas, usando o mesmo sentido aplicado por Brandão (1974), onde Cavalhadas representa o conjunto rito, mas desde a instituição desta representação pela Rainha Isabel, os Mascarados “Representam o papel do povo e daqueles que não tem acesso a pompa dos cavaleiros, que representam socialmente a elite e o poder” (Pirenópolis, [20?]). Nesse sentido, o espaço ritual, concordando com as percepções de Brandão (1974), estabelece, ainda, uma relação simbólica dos direitos sociais daqueles que participam e assistem, tanto na distribuição em campo, quanto na plateia.

Sendo a disseminação das lendas nascidas no Velho Mundo através da reprodução dos arquétipos de atuação medievais, que não dá espaço ao marginal, as Cavalhadas do estado de Goiás, tais Mascarados, na representação de quem não tem acesso ao rito campal, confirmado e ensaiado pelo seu comportamento abusivo e bagunceiro em campo e pelas ruas da cidade, cumprem uma função de animadores de plateia nos intervalos, ou fazem parte da própria situação-rito? Brandão (Idem: 62), afirma que as Cavalhadas representam como memória social as lutas de Carlos Magno contra os Mouros, e simbolizam, como ideologia, a unidade da crença e da necessidade da ordem social, assim, aos Mascarados falta-lhes a licença para questionar a própria representação dos laços culturais cristãos neste jogo elitista?

2. DISCURSOS

A revalorização da cultura popular para além de um ato de consciência, como sustenta Ortiz (1992), implica ritos e regramentos. Numa quase imposição de viver a cultura popular como fuga da imposição da nacionalidade homogeneizada imposta pelos governos dominantes, é o contexto em que se articula essa consciência. Reconhecer e revalorizar a cultura como simples ato de consciência significa mais do que ter em mente a importância do popular na formação do povo, guardando tais elementos em um museu, em uma sala reservada ao popular. A revalorização que se articula a um contexto é justamente tirar desse espaço reservado esse popular, tornando-o realmente popular.

Quem sabe, a produção da memória cultural coletiva, memória atualizada ou reinterpretada, sustenta a sobrevivência da identidade e o compromisso moral da conservação, “entretanto, para que haja a legitimação da manifestação cultural como identidade, não basta que apenas uma pessoa se sinta representada por ela. É preciso que esse afeto para com a cultura seja coletivo” (Miranda & Lôbo, 2014: 9). Ora, Durkheim (1970: 33, apud Weber - Pereira, 2010: 106) cunha o termo “representações coletivas” a partir das relações interindivíduos, intergrupos e comunidade total e, logo, eu me pergunto, junto com Ortiz (1992), se o estudo do folclore e o viver o folclore em determinados dias não seria uma forma de afirmação, de consciência regional, de contraponto à cultura dominante? Porém, dessa forma, viver as Cavalhadas seria uma pausa na rotina para sair do civilizado, do culturalmente correto e impositivo em uma nacionalidade construída, então?

Vejamos: se há a representação coletiva, nos moldes do que cunha Durkheim, e há a consciência moral da conservação através de ritos que provocam uma pausa na rotina, não implica tal consciência na própria marginalização deste popular? Talvez num sentido de resposta, adiante Ortiz (1992: 66) que a revista francesa *La Tradition* trata das “[...] tradições populares como sendo o prolongamento psicológico da alma de um povo”. De qualquer maneira, interromper rotina para ritualizar o popular implica sustenta a renegação do popular como culturalmente válido para a rotina. Nesse sentido, podem ser os mascarados aqueles que sacodem esse senso de consciência sobre o popular.

A teatralização do poder, de que nos fala Canclini (1989: 135), traz à luz a apropriação de contextos históricos e culturais pelos processos modernos, onde a legitimação das tradições ocorre quando o rito cultural é levado ao palco da representação, e se entende que quem, outrora, poderia executar esse feito, eram os homens cultos, já que conheciam o repertório de bens simbólicos. Nesse ideário, surgem figuras mascaradas com propósitos diversos (farsa, contestação, subversão...) fincando raízes num espaço que lhes era negado dentro das cavalhadas. Ora, pois, essa rememoração dos feitos campais entre Mouros e Cristãos só poderia ser vivido/revivido pelos detentores dos saberes e da riqueza, pela elite intelectual. Na aproximação que faz, novamente Ortiz (1992), entre folcloristas e intelectuais tradicionais, fica o inegável destino de extinção da cultura popular, sendo, por um por outro grupo, estudado e rememorado desde uma mirada superior, culta e disfarçada de boa moça.

Em 1808, quando da chegada da Família Real à capital do Brasil, preparou-se um festejo com quatro dias de Cavalhadas (três sérios e um burlesco), pelos coronéis e tenentes-coronéis dos corpos milicianos, e três noites de manifestação popular com mascarados (Campos E., 2008) essa manifestação poderia ter relação com as investidas noturnas dos *Tercios* espanhóis; a fonte não esclarece a origem do termo, somente o significado. Nos dias de festejos sérios, somete a elite participava; somente às máscaras era permitida a manifestação popular. Quiçá por submissão a isso, ao menos no Brasil, a licença que aos mascarados lhes era concedida, pelos registros, ao menos, desde meados do século XVII (Melo, 2013: 368), para diversão em meio às festas e rememorações culturais, tornou-se permanente e, então, registra-se o feito de "pantomimas puras, enquanto [os guerreiros] fazem um 'drama de batalhas'" (Brandão, 1974: 7). O que se sabe, ao certo, é "que hoje [os mascarados] estão intimamente ligados às Cavalhadas" (Ibidem: 36). Legitima-se, logo, uma tradição com sua reprodução, legitima-se duplamente com a manutenção da exclusão da participação popular na rememoração do próprio popular. Relega-se a representação popular no popular pelas máscaras.

O símbolo metafórico, apresentado por Brandão (Ibidem: 61), referenciando-se aos cavalos como instrumento de guerra e como farsa, estende-se ao próprio ato de mascarar-se. A máscara como símbolo da guerra travada em antanho os iguala e não os diferencia, ainda que sejam diferentes entre si. Mascarados são mascarados, como no carnaval, as máscaras são esse "instrumento de farsa", como o uso dados aos cavalos dos mascarados. Diferentemente do carnaval, eles concedem a si o direito do protesto sem serem descobertos; semelhantemente ao carnaval, eles concedem a si o direito de ser quem não são, não sendo quem são. Em sua essência, os mascarados são "símbolos opostos aos cavaleiros" (Ibidem: 45), logo, podem ser símbolos opostos ao próprio popular.

O azul e o vermelho das máscaras na Figura 1 representam dois momentos religiosos que ganharam aparente alento na outriedade brasileira. A tez escura dos rememoradores da história, ao menos no Centro-oeste e Nordeste, tornaram aquele outro parte do que negavam (Macedo, 2008: 8). Por essa ordem, os mascarados reivindicam a aceitação social *poblerina*, marginal, "adquirem consciência da sua memória" (Mendonça, 2001: 7), e essa rebeldia periférica os permite ultrapassar os limites da própria representação da memória cultural maior e elitizada, os feitos da Reconquista.

A celeste de ponta cabeça, naquela foto, em confronto harmônico com a seriedade rubra representadas pelo mesmo exército, exército em duplo sentido, pelas vestimentas no papel que representam e pelo grupo que fazem parte, satiriza mais que relações históricas da luta entre mouros e cristãos, ensaia a crítica da perspectiva de infidelidade do outro. Mais do que um "corpo grotesco vulnerável [e] maravilhosamente livre de vergonha" (Emerson, 2003: 202), esses mascarados sacodem a negação da presença islâmica em solo ibérico com o ritual de separação, papel complementar das Cavalhadas no Novo Mundo (Macedo, 2008: 3), reforçando, agora sim, as identidades coletivas. Não são apenas figuras representativas do povo marginal à festa dos Senhores, são figuras carregadas de simbolismo crítico ao romperem com a ordem imposta pelas representações das Cruzadas, das batalhas, dos jogos militares, ao causar alvoroço na festa, ao criarem a magia da desconfiança por seus rostos cobertos.

Alvarce (2009: 61) analisa os discursos monológicos e dialógicos propostos pela teoria bakhtiniana, encerrando a paródia como forma de carnavalização pelo desafio e pela subversão dos dogmas e dos discursos oficiais. Essa forma dialógica é a própria ação dos mascarados de contrastar o uniforme militar com a posição deles dentro do ritual oficial, o desafio e a subversão das máximas festivas. O diálogo pela paródia, nesse momento, provoca o esvaziamento de um axioma imperial, onde somente os homens cultos poderiam teatralizar a tradição. "Geralmente, o recurso de falar de outras épocas, de culturas ultrapassadas, é empregado como crítica à ideologia vigente em sua própria época" (Aragão, 1980: 19 apud Alvarce, 2009: 59), assim, o império marginal disfarçado de mascarado (paradoxalmente o mascarado disfarçado de soldado imperial) conversa com o público, silenciosamente do ponto de vista falado e ruidosamente do ponto de vista gesticulado, sobre o espaço ocupado por sua classe dentro das Cavalhadas.

Cada máscara, como na Figura 1, apesar de produzidas a partir da mesma matéria-prima, tem características únicas, como a cor e, principalmente, os traços. Essa efígie individual, nesse caso específico da Figura 1, nos permite coligar expressões de satisfação cristã e repulsa moura (talvez pela existência, talvez somente pela encenação), enquanto a unidade parodia os 24 cavaleiros em sua récita pomposa. Quem sabe, essa unidade é o retrato da "própria vida apresentada com os elementos característicos da representação" (Bakhtin, 1999: 6 apud Reginatto, 2010: 50). O simbolismo das máscaras carrega a rebeldia e, esta, está presente nas festas populares brasileiras, talvez, justamente, pela suspensão da rotina. Como analisa Carlos Rodrigues Brandão (1974: 4) a festa não produz conflitos, os conflitos vêm carregados pelos participantes das festas, porém, a natureza cessativa do espetáculo sobre a rotina da a deixa exequível de motivações contidas em dias de vigilância.

Homenagem, honradez, rememoração e significações, os rituais festivos expõem a organização da sociedade onde se imbrica (Ibidem: 5). As mensagens produzidas e distribuídas dentro do contexto festivo sobre essa organização estrutural da comunidade ultrapassam a comunicação social puramente informativa quando os mascarados usam de suas próprias travessuras para desconfortar a situação festiva - como todo processo comunicacional planejado, porém, neste caso, agindo contra a or-

ganização ao qual está inserido, deixando de meios tecnicistas, a mensagem implícita no contorcionismo das figuras de rostos cobertos e adornos exagerados é disseminada em meio à multidão através da rebeldia.

Paradoxalmente, o reconhecimento, através do bizarro, do espaço negado pelo outro vem travestido pelo colonizador e pelo colonizado na mesma tez que foi categorizada de infiel na ocupação brasileira do século XV. O infiel só o é pela dominação de uma religião com maior aporte militar naquele momento e essa representação da dominação é quebrada por esses Mascarados quando se investem na desconstrução da identidade dramatizada anualmente nas Cavalhadas. A dimensão religiosa das Cavalhadas se apresenta já no espaço em que acontece, nas cercanias de igrejas católicas, em dias santos, ou nas etapas em que acontece, como a proposta de batismo dos mouros e luta e vitória cristã frente a recusa daqueles, submissão e conversão dos derrotados (Macedo, 2008: 2).

A submissão, trazida por Macedo (Ibidem: 6-7), vai ao encontro da subversão provocada pelos Mascarados durante os festejos. Choca-se com o ideário da “manutenção da ordem pela violência” na representação da “Guerra Santa da Conversão” das Cavalhadas. A liberdade desconstrutiva que corre pelo sangue dos Mascarados, ainda que pertencentes ao jogo do “complexo lendário nascido no Velho Mundo e [reprodutor dos] padrões de conduta medievais”, de certa forma é contestador, não somente da escusa da negativa na representação pura da batalha por sua classe social, mas das “lutas visando a evangelização dos índios e dos negros no tempo da colônia, uma vez que “El conquistador, a semejanza del caballero artúrico y del cruzado, extiende una pax universal, y lleva a cabo una función evangelizadora” (Fernández, 1993: 13).

Talvez, depravando a imagem pura da vitória cristã, como soberana religião, como supõe Manguel (2001) sobre Aleijadinho e sua obra, onde ele pudesse ruir o mito do branqueamento assumindo o contexto “branco”, mas expressando em seu trabalho a sua revolta contra os deuses que o mutilaram, os Mascarados possam contestar, não os deuses, mas os homens que os renegaram como merecedores de espaço representativo nos rituais de memória coletiva, no papel principal da cultura popular.

O conceito de cultura popular, por sua vez, não é único. Não há certo e errado sobre a definição de popular. Resistência, subversão, esvaziamento, marginalização e purificação, por exemplo, são entendimentos cabíveis nos discursos. Porventura, essa possa ser a tática do popular: a pluralização. Popular é o que não é erudito. Essa afirmação é possível quando Canclini (1989: 16) explica que a história da arte e a literatura definem repertórios conteudistas a serem absorvidos para sermos cultos no mundo moderno. Todavia, quando a antropologia e o folclore reivindicam o saber e as práticas tradicionais, formam o universo popular. Nesse cenário, as cavalhadas pertencem ao universo da cultura popular, quando vistas do prisma de rememoração do festejo, mantenedores da tradição.

Por outro lado, em uma analogia ao estudo de Andrea Ad Reginatto (2011: 51) sobre o “Riso e a ironia na construção paródica”, onde ela se apoia nos conceitos de Bakhtin sobre riso, carnavalização e libertação dos aspectos ocultos da natureza humana dentro da análise da obra “O pagador de promessas”, de Dias Gomes, considerando a encenação da batalha entre mouros e cristãos e os mascarados como pertencentes aos lados direito e esquerdo referenciados no estudo de Reginatto, ou seja, o sagrado e oficial e o profano e mundano, ocorre a deturpação do tradicional - os mascarados não encenam o passado, podem, sim, repetir os feitos reivindicatórios de participação, porém, nesse caso, temos uma dicotomia: as cavalhadas deixam de ser cultura popular pela ruptura da história tradicional da batalha campal com a presença do grupo com máscaras (o que não a tornaria erudita), entretanto, seguem como festa popular pela simples presença do mesmo grupo, afinal, historicamente (e tradicionalmente) eles estão presentes reivindicando seu espaço.

Seguindo no entendimento de Canclini (1989: 18), este último preceito, a manutenção da classificação de festa popular mesmo com a presença dos mascarados, ainda é apoiado pelo fato de que a cultura popular é suscetível à modernização sem se perder: “La modernización disminuye el papel de lo culto y lo popular tradicionales en el conjunto del mercado simbólico, pero no los suprime”. Quiçá, seja o trânsito que discute Lina Bo Bardi (1994), onde, nas palavras de Alex Mateus Oliveira (2012: 2), “é preciso ver os objetos de cada cultura como aspectos que ligam o cotidiano, [...] e não como obras de arte representativas de uma cultura separadas das demais”.

3. CAMINHOS ILATIVOS

Não propriamente uma conclusão, quando se trata de cultura popular, de visualidades populares; não podemos concluir, afirmar ou rechaçar, pura e simplesmente. Podemos, sim, levantar hipóteses, analisar discursos, comparar conceitos e situações, contextualizar ações e, principalmente, desconfiar de discursos prontos. Ensaia a percepção das narrativas do grupo que desaloja verdades, subverte a ordem, resiste na arena, parodia e satiriza o ritual do qual estão participando, num intento de amarrá-las para que se expliquem e dialoguem conosco é a proposta desta análise.

Longe da pretensão de definir cultura popular ou de definir a festa, numa escada do pensar os Mascarados dentro da Cavalhadas de Pirenópolis e as Cavalhadas dentro do popular, o processo se deu em de Festas populares > Cavalhadas > Mascarados <> Visualidades, onde os discursos embasam a pesquisa sobre o festejo, que definem o campo de trabalho que é permitido pelos discursos iniciais. A festa retroalimenta as discussões/discursos, enquanto o campo problematiza a festa. Nessa escada, a sociedade incute a sua hierarquia ao determinar como e quem produzirá cada momento do festejo, legitimando-se através de símbolos que pretendem disfarçá-la (Brandão, 1974: 7).

Canclini (1989: 179), perguntando pela função simplesmente social dos rituais à P'ierre Bourdieu, resume, "Los ritos clásicos pasar de la infancia a la edad adulta, ser invitado por primera vez a una ceremonia política, ingresar en un museo o una escuela y entender lo que allí se expone son, más que ritos de iniciación, "ritos de legitimización" y "de institución". instituyen una diferencia durable entre quienes participan y quienes quedan afuera.". Assim, desde da mirada da representação da memória social da situação-rito das Cavalhadas, estes Mascarados rompem com a tradição, contestam a participação elitista, balançam a unidade da crença e da ordem social, não lhes faltando a licença para questionar a própria representação dos laços culturais no jogo. São os Mascarados os que ficam de fora do ritual clássico.

Entretanto, quando partimos da legitimação da participação dos Mascarados na tradicional festa a partir do pertencimento aos excluídos, não teriam sido estes institucionalizados ao processo representativo, perdendo, logo, a sua função de resistência e protesto que os originou? Isso dependeria de como, hoje, os próprios Mascarados tramitam sua permissibilidade de participação neste bloco.

Repetidores da memória coletiva são os que representam a batalha? São os que tentam frustrar a festa ou repetir sua própria exclusão? Ou somos todos ao legitimar os feitos festivos num intervalo da rotina que, de tão certo, tornou-se propriamente rotina?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarce, C. d. (2009). *A ironia e suas refrações: um estudo sobre a dissonância na paródia e no riso*. São Paulo: Editora UNESP. Recuperado de <http://static.scielo.org/scielobooks/5dcq3/pdf/alvarce-9788579830259.pdf> [acesso: 19/julho/2017]
- Barbosa, V. (2016). *Cavalhada*. Recuperado de Fundação Joaquim Nabuco (2006): http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=570:cavalhada&catid=38:letra-c&Itemid=182 [acesso: 18/julho/2017]
- Brandão, C. R. (1974). *Cavalhadas de Pirinópolis - um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*. Goiânia: Oriente. Recuperado de <http://www.sitiodarosadosventos.com.br/livro/images/stories/anexos/cavalhadas.pdf> [acesso: 19/julho/2017]
- Campos, E. (março/abril de 2008). Ecos paulistanos da vinda da Família Real para o Brasil. *Informativo do Arquivo Histórico Municipal*, 3(17). <http://www.arquiamicos.org.br/info/info17/iestudos.htm> [acesso: 19/julho/2017]
- Campos, F. d. (2000). *A Reconquista Ibérica*. Recuperado de Folha de S. Paulo: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u687.shtml> [acesso: 18/julho/2017]
- Canclini, N. G. (1989). *Culturas Híbridas*. Cidade do México: Grijalbo.
- Emerson, C. (2003). *Os cem primeiros anos de Mikhail Bakhtin*. Rio de Janeiro: Difel.
- Fernández, F. C. (1993). Conquistadores, utopía y libros de caballería. *Revista de Filología Románica*(10), 11-30. http://www.cch.cat/pdf/carmona_01.pdf [acesso: 19/julho/2017]
- Macedo, J. R. (2008). Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*(2 - Edição Especial), 1-13. <http://cem.revues.org/8632> [acesso: 18/julho/2017]
- Manguel, A. (2001). Aleijadinho: imagem como subversão. Em Manguel, A., *Lendo imagens*, pp. 221-246. São Paulo: Companhia das Letras.
- Melo, V. A. (jul/dez de 2013). As touradas nas festividades reais do Rio de Janeiro colonial. *Horizontes Antropológicos*, 19(40), 365-392. <http://www.scielo.br/pdf/ha/v19n40/a14v19n40.pdf> [acesso: 19/julho/2017]
- Mendonça, M. L. (2001). Festas populares hoje: muito além da tradição. Em Congresso Brasileiro de Comunicação, 24, 2001, Campo Grande, *Anais...* Campo Grande: INTERCOM. <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2001/papers/NP17MENDONCA.PDF> [acesso: 19/julho/2017]
- Miranda, R. M., & Lôbo, A. S. (2014). A luta entre Mouros e Cristãos: Cavalhadas de Pirinópolis – Goiás. Em Congresso Internacional de História, 4, 2014, Jataí, *Anais Eletrônicos...* Jataí: Universidade Federal de Goiás. [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20\(247\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20(247).pdf) [acesso: 19/julho/2017]
- Oliveira, A. M. (2012). Tempos de Grossura: centro e periferia nas ideias de Lina Bo Bardi. (no prelo)
- Ortiz, R. (1992). *Românticos e Folcloristas*. São Paulo: Olho d'água.
- Pirenópolis. ([20?]). *As Cavalhadas de Pirenópolis*. Recuperado de pirenopolis.tur.br: <http://www.pirenopolis.tur.br/cultura/folclore/festa-do-divino/cavalhadas> [acesso: 18/julho/2017]
- Reginatto, A. A. (2011). Riso e ironia na construção paródica: uma leitura de O Pagador de Promessas. Em Seminário Internacional de Texto, Enunciação e Discurso, Porto Alegre, *Anais Eletrônicos...* Porto Alegre: PUCRS. <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/sited/arquivos/AndreaAdReginatto.pdf> [acesso: 19/julho/2017]
- Weber, R., & Pereira, E. M. (jan/jun de 2010). Halbwegs e a memória: contribuições à história cultural. *Revista Territórios e Fronteiras*, 3(1), 104-126. (dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4807369.pdf) [acesso: 19/julho/2017]
- Williams, P. (2007). *O guia completo das cruzadas*. São Paulo: Madras.

CURRÍCULO

Maurício Fernando Schneider Kist

Mestrando em Arte e Cultura Visual na Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás, bolsista FAPESP, especialista em Gestão Pública (ENAP/UFRGS, 2012) e bacharel em Comunicação Social, habilitação em Produção em Mídia Audiovisual (UNISC, 2009). Tem experiência em produção audiovisual na comunicação pública, atuando no setor de Comunicação Social e Eventos do Instituto Federal Goiano, campus Trindade.