

Potencialidades comunicacionais e políticas no espaço festivo da Cavalhada de Poconé, Mato Grosso¹

Lawrenberg Advíncula da Silva²

Universidade do Estado de Mato Grosso – Unemat, Mato Grosso

RESUMO:

O esforço do presente artigo é apresentar alguns esboços de uma pesquisa de doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação de Comunicação da UERJ sobre as práticas de ativismos comunicacionais e políticos registradas numa festividade religiosa do interior do Brasil, mais precisamente, localizada no coração do Pantanal mato-grossense. Realizada há mais de dois séculos na pequena cidade de Poconé, Mato Grosso, a festividade da Cavalhada resgata as antigas batalhas entre cristãos e mouros na Península Ibérica, no auge da Guerra da Reconquista na Idade Média, por volta do século VII. Em terras pantaneiras, constata-se que tal festividade religiosa vem se consolidando como espaço de afirmação política das comunidades locais diante das mais variadas transformações sofridas pelo espaço público contemporâneo. Diante disso, um dos objetivos aqui está em evidenciar em que medida o espaço festivo da Cavalhada vai se caracterizar como uma heterotopia lefebvriana, isto é, como um espaço agenciador de diferenças e dissensos (RANCIERE, 2005).

Palavras-chave: Comunicação; Cavalhada de Poconé; Espaço; Cidadania; Heterotopia.

Introdução

“Quem vem lá, Quem vem lá... ele, Daniel Figueiredo. Cavaleiro do Exército Mouro!”

“Quem vem lá, Quem vem lá... ele, Cleyton Lacottis. Cavaleiro do Exército Cristão”.

Os trechos acima correspondem às saudações públicas feitas aos cavaleiros cristãos e mouros, durante a última edição do espetáculo da Cavalhada, realizada no espaço campestre do clube Cidade Rosa (CCR), na pequena cidade mato-grossense de Poconé, no domingo de 26 de junho de 2022. As saudações foram feitas por uma dupla de locutores, o advogado e festeiro Lauro Eubank e o ex-vereador e festeiro Antônio

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação, Tecnicidades e Culturas Urbanas, do XXII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 45º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Professor do curso de Jornalismo da Universidade do Estado de Mato Grosso – Unemat. Atualmente doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PPGCOM-UERJ, e-mail: lawrenberg@unemat.br.

Diogenes, o Caçamba, através de narrações efusivas ao microfone que buscavam transmitir emoção para as multidões que se amontoavam cada vez mais no espaço festivo de um dos teatros religiosos a céu aberto mais populares do interior do Brasil.

“É dia de Cavallhada!” Alguém no meio da multidão exclamou em resposta à indagação até repetitiva do turista que estava em sua primeira visita. Exclamação ampliada pelo ruído ensurdecido dos fogos de artifício e pelo som sincronizado das batidas de caixa, instrumento artesanal de percussão que acompanha o movimento coreográfico dos cavaleiros no palco do espetáculo.

Nesse espaço festivo, cavaleiros cristãos em azul e mouros em vermelho são os protagonistas de uma história secular contada localmente de geração em geração há mais de dois séculos. Trata-se de uma história dramatizada a partir do movimento de corpos em cima de belos cavalos, com gestos geralmente sincronizados e ritmados pelo som eloquente de batida de caixa e dos fogos de artifício. Uma história comprometida em narrar de forma triunfante um ideário de mundo ibérico-cristão, em que a valentia, a destreza e a nobreza são as principais forças regentes. Não somente para quem conta, encarna e coreografa no palco do espetáculo montado provisoriamente no espaço campestre de um clube social da pequena cidade de Poconé (clube Cidade Rosa – CCR), mas também para todo o público festeiro que assiste e partilha da experiência desse espetáculo exibido a céu aberto.

Contudo, da mesma forma que o palco da Cavallhada apresenta uma história e uma forma de narrá-la, é preciso reconhecer a existência de outras histórias gestadas fora dele. Histórias mínimas, pequenos relatos, micronarrativas, que se estabelecem, se entrecruzam e se atualizam a partir da presença efêmera de outros corpos festivos para além do azul-cristão e o vermelho-mouro. Histórias e relatos do cotidiano de corpos mais diversos, de experiências societárias de estar-junto e de sinergias coletivas altamente efervescentes, hedonistas, fugidias, mas nem por isso menos representativos que aqueles inscritos no palco como espaço de normatização/ritualização do vivido.

Reconhecer a potência política e comunicacional dessas outras histórias e corpos implica aqui pensar o espaço festivo da Cavallhada como reflexo de uma certa reconfiguração do espaço público contemporâneo. Trata-se do que pensadores como Michel Maffesoli (2010) apontam como uma transfiguração do político, na medida que

as antigas instituições parecem não dar mais conta de regular as mais variadas esferas da vida cotidiana.

A partir do reconhecimento dessa reconfiguração do espaço público, uma das hipóteses é que o espetáculo da Cavallhada opere como uma heterotopia, onde o movimento das multidões festeiras se confunde com um cartografar errante e enquanto método de contestação ao cotidiano vigente. Conforme disse certa vez Michel Foucault (1994, p. 415), durante uma conferência realizada no final da década de 1960, as heterotopias são espaços posicionados socialmente de maneira diferente, são outros lugares, como uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço ao qual os corpos vivem, estão submetidos. Ao contrário das utopias, que se desenvolveram na História Ocidental como sonhos irrealizáveis, as heterotopias se efetivam, articulando, simultaneamente, no caso da Cavallhada, o sagrado e o profano, o medieval, o moderno e o contemporâneo, deste modo, num duplo movimento.

Enquanto heterotopia e espaço temporário polissêmico, sugere-se que a partir de outras histórias e corpos seja possível refletir para potencialidades comunicativas e políticas, capazes de nos apresentar quadros mais diversificados de “realização” e “evidenciação” de **autoestima pública** na cidade. Trata-se de uma pesquisa ainda em andamento no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PPGCOM-UERJ, sob a orientação da professora-pesquisadora Cintia Sanmartin Fernandes, que visa aprimorar a reflexão cartográfica diante de espaços festivos situados em contextos urbanos mais rurais do que cosmopolitas.

Espetáculo Cavallhada como espaço-tradição

Historicamente falando, o espetáculo da Cavallhada se popularizou no Brasil através das missões jesuíticas, já no século XVI, sendo realizado nas planícies pantaneiras há mais de dois séculos, mais precisamente, a partir de 1769, quando foi introduzida como uma solenidade pública na época pelo Capitão-General e terceiro Governador de Mato Grosso da época, Luís Pinto de Sousa Coutinho, o Visconde de Balsamão. Trata-se de uma dramatização religiosa de origem ibérica-cristã que busca resgatar as antigas batalhas militares entre cristãos e mouros, na Península Ibérica, a partir do século VII. Um teatro medieval, folclórico, exibido a céu aberto e

protagonizado por 12 pares de cavaleiros destemidos, uma rainha encantadora, castelos imponentes, cuja narrativa/enredo³ os cavaleiros cristãos de azul são historicamente apresentados como os mocinhos e “salvadores do mundo” da história, enquanto aos mouros de trajes de vermelho são lhes atribuídos o papel de vilões, de ameaças à paz celestial.

Na pequena Poconé, cidade localizada no coração do Pantanal mato-grossense e de pouco mais de 33 mil habitantes (IBGE, 2021), esse teatro folclórico integra a programação festiva da festa de santo e Irmandade de São Benedito, um dos santos católicos mais populares da Baixada Cuiabana. Ainda que muitos festeiros locais costumam também atribuir uma ligação dessa festividade com a festa de santo do Divino Espírito Santo. Conforme os registros históricos, a promoção desse teatro atravessou os séculos, permanecendo viva até o ano de 1955, quando eram realizadas no Largo da Praça Nossa Senhora do Rosário, a praça Matriz, lugar considerado um dos marcos fundacionais da cidade bicentenária de Poconé. Durante 35 anos esteve suspensa, retornando a ser realizada, encenada em 1990, após uma iniciativa do pároco da época, Joaquim Tébar Fernandes, o padre Quim, a professora Antônia Augusta Leite Ferreira, além dos festeiros de São Benedito, Afrânio Silva Campos, o Capitão do Mastro Jones de Arruda Falcão, e Nilza Ferreira de Figueiredo.

Considerando esse teatro como geografia ordinária, o que se discute em maior ou menor grau trata-se de um complexo circuito de formas de pertencas. Nessa geografia ordinária, os domínios cristãos e mouros são apresentados como paisagens socioculturais e simbólicas dominantes, sendo impressas como espaços rituais, ritualizados (BRANDÃO, 1974). Espaços que buscam organizar/demarkar o movimento dos corpos, evidenciando como uma espacialidade mais fechada, mais limitante, denominada por Felix Guattari e Gilles Deleuze a partir da metáfora do espaço estriado.

³ No enredo dramatizado, 12 cavaleiros cristãos e 12 cavaleiros mouros perfilam em lados opostos do palco, numa referência à história do trunfo do imperador franco Carlos Magno e seus doze pares de cavaleiros sobre os povos saucenos no Sul da França, mas também outras histórias de cavalaria e da mitologia greco-romana. O início da dramatização se dá com o rapto da rainha moura do castelo por um cavaleiro cristão e o incêndio deste castelo, num ato geralmente acompanhado com muita queima de fogos de artifício e comoção do público-espectador presente. Após o rapto é decretada guerra, numa encenação em que os embaixadores de cada exército, cristão e mouro, encontram-se no centro da arena de batalha. Sendo que a partir desta dramatização se inicia as batalhas, em que envolvem a habilidade equestre e do manuseio de armas como espada, lança e garrucha. O desfecho do espetáculo se dá no final da tarde, quando as disputas são encerradas e se anuncia o vencedor ou não.

Conforme esses filósofos franceses (2012, p. 188), “no espaço estriado, fecha-se uma superfície, a ser repartida segundo intervalos determinados, conforme cortes assinalados; no liso, distribui-se num espaço aberto, conforme frequências e ao longo dos percursos”. Ou seja, a partir dos domínios rituais dos espaços festivos, cristãos ou mouros: a referência é para uma dinâmica territorializante mais de “estriagem” do que de “alisamento”, então produtora de divisas e fronteiras em relação à fluidez mais autônoma e livre dos corpos. Domínios simbólicos sobre a paisagem que implicam em posicionamentos e posições mais permanentes, sacralizadas, não somente do ponto de vista cênico nas divisas que demarcam palco e plateia, onde cavaleiros são protagonistas e multidões, figuração, mas que afeta as mais variadas instâncias sociais, políticas e simbólicas da realidade cotidiana local.

O domínio cristão é simbolizado pela cruz⁴ e o azul-turquesa como cor-estandarte, enquanto o domínio mouro é simbolizado pela lua crescente e a estrela⁵. Sendo que, no âmbito do imaginário católico: a cruz remete à memória da crucificação de Jesus Cristo, que na narrativa bíblica sacrificou a sua vida para redimir os pecados da humanidade e garantir a salvação do mundo; e o conjunto formado pela luz crescente com a estrela que resgata a memória do Império Otomano.

Ao longo da Idade Média, mais precisamente, entre os séculos VII a XI, cristãos e mouros vão travar diversas batalhas no período histórico conhecido por Guerra da Reconquista, onde o que estava em jogo eram os domínios territoriais e ideológicos-religiosos. Trata-se de uma visão ambivalente de mundo que no espaço festivo da Cavallhada será espacializada das mais diferentes formas, das quais, a princípio, serão denominadas de territorialidades barrocas.

Assim como as cidades no feudalismo são caracterizadas pelo historiador Le Goff (1998) como fortalezas, com muralhas e torres, sendo construídas inicialmente

⁴ Historicamente falando, a cruz era usada nas bandeiras das cruzadas religiosas, nos trajes e escudos das tropas militares europeias ao longo da Idade Média e depois estampadas nas velas dos navios durante a expansão ultramarina ibérica. Serão na América Latina símbolo de catequização, sendo fixadas no epicentro de toda comunidade onde as missões jesuítas passavam.

⁵ O símbolo mouro era usada nas tropas árabes, em sua expansão no Norte da África e sul da Europa, durante as chamadas guerras santas. O símbolo é adotado pela maioria dos países muçulmanos, ou onde o islamismo é a religião predominante, entre eles: Arábia Saudita, Paquistão, Turquia, Tunísia, Argélia. Deixando bem claro que nem todo país árabe seja muçulmano, assim como nem todo país muçulmano seja árabe.

para proteger a nobreza e indivíduos vinculados ao clero do ataque de outros povos geralmente não-cristãos, a cidade cenográfica da Cavalhada se introduz como um espaço mais fechado do que aberto, com cercas, cercaduras e grades e áreas restritas como camarotes, visando garantir uma certa proteção social aos festeiros mais tradicionais e ligados à irmandade religiosa da festividade. Tanto uma quanto outra possuem como traço característico em sua geografia a distinção social, política, sendo a primeira calcada numa estrutura moral como designadora dos modos de apropriação dos espaços pelos corpos (cristãos, enquanto a segunda orientada mais por valores sociais, onde maior comodidade e maior proximidade aos atores do espetáculo tornam-se categorias socioespaciais de relações hierárquicas de poder que, embora muitas vezes camufladas, afirmam-se a cada edição da Cavalhada. Do mesmo modo, vale se destacar algumas adaptações socioespaciais. Nas cidades medievais como a antiga Florença na Itália ou Paris na França, era o castelo o lugar de poder econômico e político, que emanava seu poder perante a população camponesa e mendicante.

Como destaca Le Goff (2018, p.25), trata-se de cidades espacialmente “concentradas em um pequeno espaço, um lugar de produção e de trocas em que se mesclam o artesanato e o comércio alimentados por uma economia monetária”. O que no caso da cidade cenográfica medieval da Cavalhada, em sua microfísica, em seu simulacro de vida urbana aristocrática, pressupõe reconhecer a sua estrutura temporária como a representação econômica e política de uma dada urbanidade. E principalmente de muitas urbanidades. Uma representação onde, por exemplo, seja possível aqui identificar estruturas administrativas de concentração de poder, enquanto outras mais subordinadas, senão marginalizadas. Não obstante, sendo possível identificar as mesmas divisões antes entre as chamadas “villes”⁶ na época e seus subúrbios, periferias.

⁶ Para o historiador Jacques Le Goff (2018, p.12), antes do uso recorrente do termo cidade, é importante o entendimento etimológico do termo ville:

Até os séculos XI e XII, escreve-se quase que estritamente em latim e, para designar um a cidade, usa-se "civitas", "cite". Ou urbs, a rigor, mas basicamente civitas. E, quando as línguas vernáculas aparecerem, o termo "cite" vai permanecer por muito tempo. "Ville" tomará o sentido urbano apenas tardiamente, já que, como você lembrou, antigamente a palavra designava de fato um estabelecimento rural importante. Uma "villa" - não se deve pensar numa casa de subúrbio atual - é o centro de um grande domínio. Do ponto de vista dos materiais, a construção permanece em geral bastante modesta, mesmo quando seus a pedra: não se pode falar de castelo. Enfim, a villa é um domínio com um prédio principal que pertence ao senhor; em consequência, é um centro de poder, não apenas de poder econômico, mas também de poder em geral sobre todas as pessoas, os camponeses e os artesãos que vivem nas terras ao redor. Desse modo, quando se passa a dizer, em francês, "I a ville" (o italiano conservar á o termo citta), marcar-se-á bem a

Divisões que atravessam o tempo e se atualizam como parte de uma geografia urbana mais vertical do que horizontal, bem como novos atenuantes. Afinal, se antes o jogo de aparência das relações geopolíticas se fundamentava entre os grupos ligados à nobreza e ao alto clero, nas versões mais atualizadas do jogo de aparência tem-se uma geopolítica mais multifacetada, tensionada não somente pelas forças religiosas e morais.

Conforme foi possível verificar durante as incursões cartográficas realizadas na Arena do Cavalcívrio do CCR em 2019 e 2022, a geografia ordinária do espetáculo da Cavalcívrio é montada no espaço campestre geralmente na sua véspera, numa sexta-feira ou sábado. Trata-se de uma infraestrutura temporária composta por estruturas metálicas para arquibancadas, tendas de alimentação e imprensa, camarotes, além de equipamentos tecnológicos e um paisagismo que inclui a fixação de faixas e bandeirolas em distintos pontos. Ao todo, essa paisagem nômade abrangia: 1) um palco equestre onde ocorre a dramatização das batalhas, de extensão um pouco maior que um campo de futebol; 2) um palco menor, tamanho de 5x 5 metros, fechado fundo e laterais em telas ortofônicas preta e com uma escada de acesso; 3) duas arquibancadas cobertas e em estruturas metálicas tubulares, modular, medindo 60 metros de comprimento por 8 degraus de altura, com passarela de acesso com 1,20 metros de largura; 4) 32 tendas com montagem e desmontagem, tamanho 5 x 5 metros e com cobertura de lona branca modelo black-out e base de estrutura metálica; 5) 12 a 16 banheiros químicos, sendo duas unidades para portadores de necessidades especiais (com piso antiderrapante, paredes sem saliência, telas de ventilação e teto translúcido, que absorve a luz externa), 6) um camarote coberto, tamanho 10 x 10 metros, com tenda, instalado entre as duas arquibancadas do Cavalcívrio e para uso das autoridades, festeiros, convidados e imprensa, além de recepção da Rainha da Cavalcívrio. Além disso, é instalado uma grade inibidora e realizado um serviço de decoração com as cores e simbologias da festividade da Cavalcívrio, que abrange toda extensão do Cavalcívrio e se estendem até as ruas da cidade, como verdadeiros menires e sinalizadores de acesso à cidade festiva, lúdica.

A partir dessa geografia ordinária que ocupa uma dimensão territorial equivalente a 1 hectare (10 mil metros quadrados), assinalam uma extensão de experiências sensoriais festivas que se estende até a área do aeroporto municipal e

passagem do poder do campo para a cidade. O termo "villa", esse se aplicará à aldeia nascente a partir dos séculos IX e X.

tangencia a rua Justino Gonçalves Aguiar, uma rua que até o ano de 2020 não havia pavimentação asfáltica, iluminação pública e paisagismo adequado. Trata-se de uma geografia rizomática, onde a montagem e a forma mais espetacularizada assumida pelo espetáculo da Cavalhada irrompe como uma “outra cidade” pantaneira, como uma nova gramática urbana de cidade histórica e potencialmente turística – igual se apresenta Poconé há pelo menos três décadas. Uma paisagem efêmera calcada no que o festivo possui de mais extasiante, desejante, mas, ao mesmo tempo, contraditório em relação ao movimento dos corpos. Se durante o resto do ano é a cidade funcionalista que busca dar as cartas no jogo de aparência das relações identitárias, das experiências de pertencas e afirmação do social, nos dias de Cavalhada quem influencia e rege os imaginários coletivos e as almas nômades pantaneiras é a cidade lúdica, uma urbe situada mais no campo místico do que utilitarista. Uma urbe descrita por Careri (Op. Cit., p. 97) como experimental, onde cartografar implica “sair das regras do jogo do cotidiano e inventar as próprias regras, libertar a atividade criativa das construções socioculturais, projetar ações estéticas e revolucionárias que ajam contra o controle social”. Um cartografar lúdico e experimental que na nossa análise permite aos cidadãos encontrar igual um viajante-cartógrafo as mais variadas cidades invisíveis de Ítalo Calvino. Então cidades mais polifônicas e potencialmente mais comunicativas, cujo contato com a paisagem pressupõe a afetação com processos comunicativos cada vez mais sensivelmente entrelaçados com as estéticas e éticas assumidas pelos movimentos, pelos fluxos.

O espetáculo da Cavalhada como espaço-heterotopia

Se por um lado a geografia ordinária do espaço festivo da Cavalhada revela uma urbanidade calcada nas forças históricas de manutenção da ordem social, por outro, a partir de uma geografia movente que se introduz metaforicamente de fora do palco, discute-se as antigas definições de lugar. Ao contrário da ideia de espaço medieval, apresentada pelo historiador Richard Sennet (1997) como conjunto permanente e hierarquizado de lugares (lugares sagrados, lugares protegidos como os antigos castelos medievais, mas também lugares indefesos e distantes dessas fortalezas), a ênfase aqui é para o que muitos geógrafos humanistas apontam como lugares dessacralizados, ainda que na prática cotidiana a sacralidade está mais para uma ideia bem refletida do que concretizada, pelo menos na análise de Michel Foucault (1984). Sob a metáfora dos

fluxos, do movimento, enfatiza-se a gestação de espaços mais flexíveis nas ambiências da Cavalhada, situados mais na ordem de uma espacialidade mais fluída, mais heterogênea, que se metamorfoseiam diante dos arranjos e rearranjos das multidões que os atravessam, que os circulam, do que uma paisagem sedentária, homogênea, com demarcações sacralizadas, que busca inviabilizar a circulação mais livre e aberta dos corpos.

Em outras palavras: o movimento dos corpos festivos, das multidões festeiras, cristãos, mouras, beneditinas, as mais diversas, deve ser tratado como produtor de contraposicionamento(s) espacial(is), como um modo ativista de espacializar, de propor geografias mais errantes (JACQUES, Op. Cit.), assim num mover produtor de ambiguidades e de espaços mais heterogêneos do que homogêneos. Deste modo, operando como uma verdadeira heterotopia, onde o cartografar também é sinônimo de outros posicionamentos de urbanidades, de outros sentidos sociais para lugares aparentemente sacralizados.

Primeiro, de reconstituição espacial de um tempo perdido, quando os trajes dos cavaleiros e rainha, além da cenografia de castelo e das tendas e camarotes tematizados, apontam para a produção simbólica de uma cidade medieval, uma cidade sagrada, onde está em jogo um status quo de sociedade aristocrática. Uma utopia de cidade ibérica-cristã que todo ano se faz realizável, como reflexo da herança colonial nas planícies pantaneiras, numa contestação à cidade real, bicentenária, potencialmente turística. Já num segundo momento, quando na relação entre o espetáculo representado e a Arena campestre onde é representado, nota-se uma justaposição de lugares, de referências, numa experiência mista. Afinal, no mesmo espaço onde se promove a batalha entre cavaleiros cristãos e mouros, nos demais dias do ano funciona como uma arena hípica, frequentada por criadores de cavalo da região. O espaço espetacularizado da arena, das arquibancadas e dos camarotes da Cavalhada, justapõe-se à paisagem campestre e mais rústica da localidade, sendo que essa última se insinua como uma microfísica do cotidiano vivido por peões e vaqueiros pantaneiros, personagens folclóricos que remontam e atualizam o mito bíblico de Abel, um dos primeiros nômades da história. Trata-se de uma justaposição de topografias físicas e simbólicas que também pressupõe as mais variadas referências e sentidos sociais atribuídos à Cavalhada, dentre as quais, espetáculo religioso, teatro medieval, festividade religiosa, show equestre, batalha

mediática (recente). Por fim, terceiro e principalmente: quando se considera a relação entre o espetáculo com o seu entorno social, onde a ideia de um espaço visibilizado, protagonizado por cavaleiros, famílias tradicionais e autoridades políticas da região, se relaciona com os espaços invisibilizados, habitados por moradores e famílias de baixa renda, de bairros populares como Vila Baleares II, Cohab André Maggi e Jurumirim. Paisagem do espetáculo e paisagens comunitárias entrecruzam-se, propondo e negociando alianças parciais, onde o que está em jogo são diferentes modalidades de afirmação política, desde aquelas relacionadas à manutenção e perpetuação das relações de poder, àquelas que favorecem a emergência de potências e a realização política de outros atores, então questão que constitui um dos cerne da presente tese.

Seguindo a linha de raciocínio dos estudos da historiadora Luciene Castravecchi sobre a Cavallhada de Poconé, diria que a terceira condição de heterotopia entre o espetáculo e a comunidade local acentua as diferenças sociais locais. Para Luciene (2020, p. 122)⁷, o espaço da Cavallhada é visto como um não-lugar e produtoras de não-lugares, numa releitura do conceito notabilizado por Marc Augé⁸, pois, em sua narrativa produzida na mídia e pelos poderes públicos (Prefeitura, Secretaria de Cultura, Governo do estado de Mato Grosso), exalta-se a história de uma elite regional sem levar em consideração que o evento acentua as diferenças sociais e contribui parcialmente para a afirmação de uma identidade local que não contempla a todos. Sobretudo quando não se constata a participação da população mais humilde. Contudo, ainda que concordamos em relação à crítica apresentada pela pesquisadora, ao invés de não-lugares, a presente tese parte pelo pressuposto de multilugares, multiterritórios (HAESBAERT, 2010)⁹.

Ao mesmo tempo, reconhecer a versatilidade do espaço da Cavallhada como uma heterotopia nos permite explorar a relação entre espaço, poder e os corpos para um campo de possibilidades mais variável, senão como um vetor de produção de diferenças diante das forças que pretendem homogeneizar as condições de uso das (r)urbanidades. Ou seja, como uma heterotopia mais lefebvriana do que foucaltiana, na medida que o contato com o espaço público da Cavallhada deve ser interpretado como uma maneira de

⁷ CASTRAVECCHI, Luciene Aparecida. A Cavallhada de Poconé, Mato Grosso: Uma análise do não-lugar sob a ótica do turismo. Revista Ateliê Turismo. V. 4. N. 2 (1). Ago-Dez, 2020. p.106-128.

⁸ Ver mais sobre o conceito de não-lugares de Marc Augé na obra: Augé, Marc. Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

⁹ HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

estabelecer vivências alternativas aos espaços controlados pelas dinâmicas burocráticas do cotidiano urbano financeirizado, ritualizado. Afinal, enquanto para Michel Foucault as diferenças socioespaciais agenciadas pelas heterotopias não representam oposição ao Estado, para Henri Lefebvre (1999) elas se evidenciam como heterogeneidades fortes e capazes de afetar o urbanismo produzido pelo Estado, pelas forças dominantes em si.

Diante disso, sustenta-se que nos fluxos das multidões na Cavallhada seja possível discutir geográficas transitórias onde se registram diversas “formas” e “estilos” de nomadismos, espacialidades, territorialidades e devires de cidades, que se revelam, se relacionam, passam a coexistir, mas, acima de tudo, concretizam-se, no melhor sentido lefebvriano, isto é, de um exercício mais pleno da cidade a partir de uma justaposição de possibilidades reais de concretizar os mais variados sonhos. Fluxos que não somente se apresentam como dispositivos de afirmação de estilos de vida considerados superados pela máquina da História moderna, a partir do movimento coreografado por cavaleiros e ritualizado dos festeiros mais devotos, mas insinuam como horizontes mais rizomáticos, onde toda prática espacial, todo o deslocar, todo o movimento de corpos, requerem uma maior atenção política diante de uma geografia mais dinâmica, onde espaço representado e espaço vivido alternam constantemente seus papéis, suas éticas de convivialidade.

Espaços ambíguos e produtores de cidadanias efêmeras e comunicativas

Considerando que no âmbito dos estudos mais recentes da Cavallhada ainda se nota a predominância das suas geografias ordinárias como designadoras das práticas de afirmação política dos grupos tradicionais mais hegemônicos da localidade, pelo menos dentro dos estudos da historiadora Luciene Castravecchi, parece precípuo identificar outras “formas” e “estilísticas” a partir das geografias temporárias do festivo, num movimento do palco para suas exterioridades, da arena para as multidões, em que, ao invés de articulações formais entre festeiros, irmandade religiosa e atores políticos do Estado, sugere-se a emergência de ativismos políticos nos mais diferentes modos das multidões se apropriar dos espaços de visibilidade pública.

No trabalho de Luciene Castravecchi (2020), diante do jogo de teatralidade coreografado por cavaleiros e festeiros cristãos e mouros vislumbra-se um espaço público de festividade de relações mais permanentes, tratado como produtor de não-

lugares que justificam mais a manutenção de uma estrutura hierárquica bastante semelhante às relações entre Casa-Grande e Senzala, sobretudo, ao funcionar como um vetor de fortalecimento dos discursos e narrativas das supostas elites pantaneiras locais. Entretanto, o presente artigo pretende ampliar tal percepção, ao reconhecer para a existência de uma multiplicidade de experiências socioespaciais que são agenciadas nas geografias transitórias. Nas geografias e paisagens formadas a partir de pactos instantâneos, que se fazem e refazem no calor dos fluxos, dos agrupamentos, das tribalizações. De acordos efêmeros, transitórios, não-permanentes, mas não menos potentes que aqueles sempre celebrados na forma de uma burocrática legislatura, adentre as sociedades da cultura escrita e de racionalidade dualista e reducionista.

Enquanto nas sociedades modernas e formais, o que ainda prevalece é a mediação das instituições, a partir de leis e regulamentos que definem a relação entre representante e representado, bem como os princípios de deliberação e de governança, nessas geografias transitórias (em fluxo) supõe a emergência de espaços alternativos de disputas políticas que perpassam os interesses entre o Estado e as dinâmicas do capitalismo financeirizado, de modos de narrar a cidade mais plurais (sensíveis, comunicativas, políticas). Espaços reveladores de outras condições de atuação política, onde a presença hedonista e performática de corpos festivos, de multidões, fluxos coletivos, mais dissensuais, dissidentes, devem sugerir para modos de afirmação pública e o exercício de cidadanias mais alternativos, diversificados. No que para Jacques Ranciere (2005) constitui uma forma de garantir as diferenças e os dissensos diante das forças reguladoras do que está normatizado. Sobretudo quando essas diferenças e dissensualidades se fazem potencializadas a partir de cidadanias mais transitórias, passageiras, moleculares, mas não menos potentes que aquelas consideradas básicas (direito a educação, saúde e segurança), dos quais as narrativas políticas da cidade historicamente sempre negligenciaram em países latinoamericanos como o Brasil, ainda permeado de desigualdades sociais e a chaga de séculos de escravidão.

Nesse sentido, só que seguindo as pistas de Chantal Mouffe (1996), sugerimos que essas cidadanias mais efêmeras indiquem para a reconfiguração do espaço público, num deslocamento das formas tradicionais de democracia e poder, cujas possibilidades mais plurais de engajamento político vai possibilitar pautas de interesses mais comuns no cotidiano vivido. Trata-se de cidadanias desenvolvidas a partir da convivência dos

diferentes, cujas diferenças nem sempre se resolvem (MOUFFE, 1996, p. 78). Diferente das cidadanias liberais, fundadas no racionalismo do contrato social, discute-se nessas cidadanias uma democracia radical caracterizada pelo modo como o indivíduo move e é movido nas relações estabelecidas e cada vez mais dissensuais, plurais, onde a liberdade se manifesta como uma condição a ser sempre restabelecida no cotidiano das interações.

Aprofundando os estudos de Mouffe mais para o campo da Comunicação, o pensador colombiano Omar Rincón (2016, p. 41) apresenta essas cidadanias mais plurais como cidadanias mais leves, em que se revelam aspirações que estão relacionadas à felicidade cotidiana, à autoestima pública do indivíduo perante determinada comunidade. Entre essas cidadanias, vale destacar a cidadania comunicativa, como um direito à aparição midiática, de ter sua própria visibilidade midiática assim como reflexo de um capitalismo estético, artístico, onde todo o indivíduo passa a ser mais movido pelo impulso de se tornar uma figura influente nos meios televisivos e digitais. Deste modo, lançando uso de todas as regras e linguagens geralmente adotadas por artistas e profissionais da mídia. Também há a cidadania de lazer, como o direito à uma academia popular, ou uma pista de skate ou quadra de futebol para o bairro. A cidadania de entretenimento, que envolve desde um maior acesso aos shows, eventos, partidas de futebol, ao de poder participar mais diretamente das decisões políticas e da composição de determinados coletivos culturais, folclóricos.

Em se tratando do espaço ambíguo da Cavalhada, o exercício dessas cidadanias comunicativas parece fazer sentido quando lidamos com um espaço cada vez mais visibilizado, espetacularizado. Tanto pela cobertura da imprensa regional, com a presença de repórteres televisivos vindo da capital do estado, Cuiabá, quanto pelo aumento de drones e registros de celulares multimidiáticos desde 2014, quando o estado de Mato Grosso vai sediar o megaevento esportivo da Copa do Mundo. Na última edição, por exemplo (26/06/2022), uma equipe de reportagem da TV Centro América, afiliada da Rede Globo, realizou gravações antes e durante o espetáculo, com entrevistas com festeiros e frequentadores da Cavalhada. As imagens produzidas não somente foram veiculadas em todo o estado, mas teve repercussão no programa Mais Você, apresentado por Ana Maria Braga, onde o repórter Vinicius Bulhões é apresentado como um porta-voz dessa tradição e a festividade é exposta em sua singularidade geográfica, um espetáculo no coração do Pantanal mato-grossense.

Em certa medida, essa alta visibilidade midiática vai ampliar as condições sociocomunicativas dos mais variados corpos que pretendem tomar o espaço festivo da Cavahada como campo de disputa de interesses que perpassam a aparição pública na tela da televisão, dentro daquilo que corresponde “aos 15 minutos de fama”, expressão tão recorrente para todo o indivíduo que consegue aparecer na mídia em geral. Afinal de contas, não abrange somente o desejo de estar na televisão, de ser uma figura pública nas redes sociais da internet, mas de tornar suas reivindicações ouvidas, midiaticizadas. Aspirações encarnadas no jogo do corpo a corpo que revelam e grafam na paisagem do festivo agora mais midiaticizado: hábitos, costumes, estilos de agir, modo de vestir. Enfim, diversos estilos de existência coletiva que parecem estar cada vez mais marginalizados no cotidiano da cidade moderna.

Considerações parciais

No presente artigo, a ênfase em se estudar o espaço festivo da Cavahada como uma paisagem mais controversa corresponde, de modo geral: ao ensejo de refletir para cidadanias mais efêmeras, plurais. O que aproxima a percepção desse espetáculo festivo e suas geografias transitórias ao de uma heterotopia lefebvriana, principalmente na medida que se debate a afirmação das diferenças e dos múltiplos modos dos quais os corpos festivos se vinculam ao espaço vivido. Um debate que nos aciona a analisar o espaço público em outros termos, onde espaços antes tratados historicamente como não-utilitaristas passam a ser concebidos como espaços de disputas políticas.

Trata-se de um sintoma da crise representativa do Estado moderno brasileiro e das suas estruturas seculares luso-brasileiras que aponta para a necessidade de se pensar para formas alternativas de fazer política e de exercer cidadanias em lugares como a cidade de Poconé onde direitos básicos como educação e saúde são incipientes. Sublinhar essas geografias transitórias, sobretudo em seus campos de possibilidades, pressupõe atribuir uma potência política e comunicativa em processos societários baseados na comunhão performática entre os corpos. Questão que para Cintia Sanmartin Fernandes descreve, em certa medida, o comportamento assumido por muitos dos ativismos na cidade, cujas práticas se fazem evidenciadas como uma comunicação mais espontânea e alicerçada num paradigma não-moderno, numa dimensão mais

fenomenológica. Assim que para Cintia Fernandes (2021, p.75), esse ativismo deve ser visto como uma potência estético-comunicativa.

A potência estético-comunicativa, o exercício de provocar e ser provocado, por imagens, sons, palavras escritas ou textos gráficos, circulam pelas ruas e pelas redes sociais e técnicas possibilitando que diversas comunidades ampliem suas possibilidades temporais, tendo a oportunidade de aumentar ou reduzir o tempo, de preservar ou comunicar suas sabedorias, seus desejos, suas práticas sexuais, raciais, de gênero, seus interesses sociais.”

Tal potência estético-comunicativa apontada por Cíntia Fernandes não é apenas estabelecida de maneira racionalizável, mas também afetiva, emocional. Trata-se de uma estética que agencia e articula diferentes modos de presença, de vinculação na totalidade da cidade, em que a comunicação, o comunicar, independente do meio que se desenvolva, torna-se sinônima de um estar-junto primário, de um contato intersubjetivo que se estabelece independente de contratos, termos ou quaisquer formas de deliberação. Mas que, bem por conta dessa característica de articulação com as diferenças, mostra-se uma condição de comunhão que não significa estar divorciada dos conflitos, dos pontos de tensão cotidiana. A potência estética-comunicativa pressupõe uma força coletiva, um agir comunicativo que não se limita à teoria habermasiana, uma vez que essa parece não dar conta da dimensão sensível dos corpos festivos da Cavalhada, em sua manifestação mais subterrânea, íntima. Afinal, ao contrário da ação comunicativa de Jurgen Habermas¹⁰ que pressupõe o movimento racionalizado de corpos em torno de um objetivo em comum, discute-se uma conjunção mais espontânea desses corpos, onde a presença em si no espaço já constitui um ato estético, comunicativo.

Trata-se de uma perspectiva comunicacional que no caso do espaço festivo da Cavalhada deve potencializar politicamente não somente a presença dos corpos, mas a

¹⁰ Ao contrário da ação comunicativa maffesoliniana, a desenvolvida por Jurgen Habermas ainda se prende às estruturas modernas, onde a ação coletiva e as alianças passam pelo crivo das organizações sociais institucionalizadas. Pode-se dizer que o agir comunicativo habermasiano constitui um ponto de partida em relação à capacidade dos coletivos na mudança política da realidade cotidiana por meio de empoderamento comunicativo. Deste modo, o segundo passo é notar que é possível reconhecer as práticas políticas no movimento dos corpos, sem necessariamente estarem articulados com os atores políticos mais convencionais.

força de suas alianças, negociações e éticas de convivência em propor novas condições de participação na cidade e exercício de cidadanias.

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Cavalcadas de Pirenópolis – um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

CASTRAVECCHI, Luciene Aparecida. A Cavalcada de Poconé, Mato Grosso: Uma análise do não-lugar sob a ótica do turismo. *Revista Ateliê Turismo*. V. 4. N. 2 (1). Ago-Dez, 2020. p.106-128.

DELEUZE, Gilles. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUVIGNAUD, Jean. Festas e Civilizações. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FERNANDES, Cintia Sanmartin; REIA, Jess; GOMES, Patrícia (Orgs). Arte, comunicação e (trans)política [recurso eletrônico]: as potências dos femininos nas cidades. Belo Horizonte, MG: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2021.

FERNANDES, Cintia SanMartin. Sociabilidade, comunicação e política: a Rede MIAC como provocadora de potencialidades estético-comunicativas na cidade de Salvador. Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Florianópolis: 2005.

FOUCAULT, Michel. Des espaces autres. In: *Dits & Écrits (1954-1988)*, Vol. IV (1980-1988). Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 752-762.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HOBBSBAWM; RANGER, Terence. A invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

JACQUES, Paola Berenstein. *Elogio aos errantes*. Salvador: EDUFBA, 2012.

LEFEBVRE, Henri. O direito à cidade. São Paulo: Centauro, 2001.

LE GOFF, Jacques. Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun. Tradução Reginaldo Carmello Côrrea de Moraes. São Paulo: Fundação e Editora Unesp, 1998.

MACEDO, José Rivair. Mouros e Cristãos: a ritualização da conquista e do novo mundo. *Revista Métis: história & cultura*. V. 3, N. 6. Jul/dez, 2004. p. 129-151

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Tradução de Aluizio Ramos Trinta. Porto Alegre: Sulina, 2010.

_____. O tempo das tribos - O declínio do individualismo nas sociedades de massa. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1998.

MÉO, Guy di. *La Géographie en Fêtes*. Paris: Ophrys, 2001.

MOUFFE, Chantal. *O Regresso do Político*. Trad. Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RINCÓN, Omar. *O popular na comunicação: culturas bastardas + cidadanias celebrities*. Revista ECO/UFRJ. V. 19. N. 3. 2016, p. 27-49.

SCHIPANSKI, Carlos Eduardo. *Cavahadas de Guarapuava: história e morfologia de uma festa campeira*. Tese publicada pelo Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal Fluminense (UFF): Rio de Janeiro-RJ, 2009.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.