

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO EM GESTÃO DO TERRITÓRIO

LEANDRO LEMOS DE JESUS

**MARCAS DE UMA REGIONALIDADE INTERIORANA: COMPOSIÇÕES DE
FESTAS DE PADROEIROS E TROPEADAS EM COMUNIDADES RURAIS
DE IMBITUVA-PR**

PONTA GROSSA-PR

2017

LEANDRO LEMOS DE JESUS

**MARCAS DE UMA REGIONALIDADE INTERIORANA: COMPOSIÇÕES DE
FESTAS DE PADROEIROS E TROPEADAS EM COMUNIDADES RURAIS
DE IMBITUVA-PR**

Dissertação apresentada para obtenção do
título de Mestre no Programa de Pós-
Graduação em Geografia, Mestrado em Gestão
do Território da Universidade Estadual de
Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Almir Nabozny

PONTA GROSSA - PR

2017

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

J58 Jesus, Leandro Lemos de
 Marcas de uma regionalidade
 interiorana: composições de festas de
 padroeiros e tropeadas em comunidades
 rurais de Imbituva-PR/ Leandro Lemos de
 Jesus. Ponta Grossa, 2017.
 186f.

 Dissertação (Mestrado em Gestão do
 Território - Área de Concentração: Gestão
 do Território: Sociedade e Natureza),
 Universidade Estadual de Ponta Grossa.
 Orientador: Prof. Dr. Almir Nabozny.

 1.Festas de padroeiros. 2.Comunidades
 rurais. 3.Regionalidade e tropeadas.
 I.Nabozny, Almir. II. Universidade
 Estadual de Ponta Grossa. Mestrado em
 Gestão do Território. III. T.

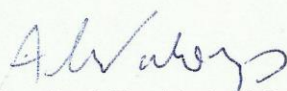
CDD: 394.265

TERMO DE APROVAÇÃO

LEANDRO LEMOS DE JESUS

“MARCAS DE UMA REGIONALIDADE INTERIORANA: COMPOSIÇÕES DE FESTAS DE PADROEIROS E TROPEADAS EM COMUNIDADES RURAIS DE IMBITUVA/PR”

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em Geografia – Mestrado em Gestão do Território, Setor de Ciências Exatas e Naturais da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:


Orientador: Prof. Dr. Almir Nabozny - UEPG


Prof. Dr. Marcos Alberto Torres - UFPR


Profª Drª Cicilian Luiza Löwen Sahr - UEPG

Ponta Grossa, 24 de fevereiro de 2017.

AGRADECIMENTOS

Depois de cerca de dois anos é preciso reconhecer estes “outros” tão importantes na produção deste trabalho e também aqueles amigos e colegas oriundos dos encontros cotidianos e com os quais tive a alegria de compartilhar momentos felizes e ricos aprendizados sobre a Geografia e a vida.

Primeiramente é necessário agradecer ao meu orientador Almir Nabozny. O mérito que porventura este trabalho possa ter é também devido as suas orientações e estímulos quanto ao estudar, buscar compreender os textos e a encarar todas as situações da vida como uma oportunidade de aprendizado. Em seguida é preciso agradecer os festeiros e tropeiros de Imbituva, Guamiranga e Prudentópolis. Estes me deixaram com a percepção de que para além de qualquer teorização, o festar e o tropear era algo essencial na criação e no cultivo de vínculos com os nossos tão estimados companheiros de jornadas, um fruto da contínua busca por encontrar (se), compartilhar e criar sentidos que nos possibilitem seguir vivendo. Fico com a sensação de que faltou talento em mim para “traduzir” toda a densidade de significados presentes nas suas falas e sentimentos sobre o festar, o tropear e o ser do interior.

Não menos importante e digno de agradecimento foram as orientações e críticas da banca de qualificação composta por Cicilian Luiza Löwen Sahr e por Carlos Rodrigues Brandão, ambos experientes pesquisadores em seus respectivos campos de conhecimento. Agradeço também as críticas e apontamentos tecidos por Cicilian Luiza Löwen Sahr e Marcos Alberto Torres durante as discussões na banca de defesa desta dissertação.

Ainda com relação ao trabalho de pesquisa, agradeço as minhas amigas Suelen Oliveira e Daiane Ribeiro pelas leituras e comentários sobre o texto apreciado na qualificação.

Daqui em diante há uma coleção de amigos que fiz nessa curta trajetória perambulando pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Agradeço pela amizade e companheirismo dos meus colegas de mestrado, especialmente pelos bons momentos vividos com Pedro Crist, Wagner da Silva, Vagner M. Pinto, André Moraes e Everton Miranda. É necessário fazer um agradecimento em especial a Pedro Crist, meu companheiro de jornada de

estudos, sempre amigo e colega de moradia. Por cerca de um ano e meio dividimos as alegrias, incertezas e angústias do nosso trabalho de pesquisa. Agradeço ainda a sua namorada Rose Gonçalves pela amizade.

Agradeço também aos amigos e colegas do Laboratório de Geografia Humana da UEPG, primeiramente ao professor Leonel Brizolla Monarstirski pelos bons momentos de convivência e partilha de saberes. Em seguida ao meu amigo e colega de estudos Carlos Keiber. Depois há a chegada de dois importantes companheiros de trabalho e amigos de última hora, porém tão queridos quanto os demais, trata-se de: Drica Andrade e Carlos Alexandre. A lista de nomes citados é relativa a aqueles com quem mais convivi, no entanto, há algumas outras pessoas que cativaram a minha mais sincera e devota simpatia, agradeço a estas e especialmente aquelas que por acaso chegaram até estas linhas mais por apreço ao autor do que interesse no trabalho em si. Todas estas pessoas conseguiram fazer com que Ponta Grossa e a UEPG passassem a ter algum significado, elas tornarão a minha “volta para casa” bem mais “sentida” do que eu imaginava.

Agradeço também a minha família pelo apoio, crédito e incentivo em todas as situações e projetos.

Por fim, faço um reconhecimento à importância da concessão da bolsa de mestrado subsidiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a qual me garantiu a oportunidade de estudar e participar de atividades acadêmicas em tempo integral.

A morte (ou sua alusão) torna preciosos e patéticos os homens. Estes comovem por sua condição de fantasmas; cada ato que executam pode ser o último; não há rosto que não esteja por dissolver-se como o rosto de um sonho. Tudo, entre os mortais, tem o valor do irrecuperável e do inditoso. Entre os imortais, ao contrário, cada ato (e cada pensamento) é o eco de outros que no passado o antecederam, sem princípio visível, ou o fiel presságio de outros que no futuro o repetirão até a vertigem. [...] Nada pode ocorrer uma só vez, nada é preciosamente precário. O elegíaco, o grave, o cerimonioso não vigoram para os Imortais.

Jorge Luis Borges, conto “O Imortal”.

RESUMO

Este estudo aborda fenômenos de festas de padroeiros com tropeadas em comunidades rurais de Imbituva - PR. Tem-se como principal foco de investigação eventos realizados em quatro comunidades rurais do município. O contexto destas localidades é marcado pelos agrupamentos de vizinhança formados a partir da ocupação de grupos familiares. As relações de parentesco, vizinhança e as atividades em torno das capelas da Igreja Católica Apostólica Romana contribuem de maneira significativa na delimitação espacial destas comunidades rurais. O objetivo deste trabalho é explicitar os entrelaçamentos entre a composição das festas de padroeiro e uma regionalidade interiorana, a qual é compreendida como elementos simbólicos relativos a um espaço geográfico de referência, mencionado pelos sujeitos da pesquisa como “o interior”. A metodologia fundamenta-se principalmente em trabalhos de campos nas comunidades rurais, desta forma, as investigações e as interpretações são construídas a partir da observação e observação participante em festas com tropeadas, aliadas as entrevistas semiestruturadas com pessoas representantes de diferentes categorias de festeiros. A festa de padroeiro com tropeadas é compreendida como uma composição constituída por múltiplos momentos e situações, em apenas um dia a festa congrega a expressão da crença aos santos, arrecadação financeira para a manutenção das capelas, o encontro, a diversão e dispêndio, a tradição e o ritual. Constatou-se ainda que a festa é um importante momento de enredamento social das comunidades rurais e que alguns dos elementos que a constituem conformam também marcadores simbólicos que expressam e reproduzem uma regionalidade interiorana. A presença dos cavalos, os enunciados de comunidade, os produtos da agricultura e a figura dos cavaleiros reforçam sentidos de uma festa no/do interior, reproduzindo simbolicamente elementos que representam uma diferenciação espacial ancorada na noção de um espaço comunitário interiorano.

Palavras-chave: festas de padroeiros, comunidades rurais, regionalidade e tropeadas.

ABSTRACT

The present study addresses the phenomenon of patron saint festivals with tropeadas in countryside communities of Imbituva-PR. It has as main focus of investigation events carried out in four rural communities of the municipality. The context of these localities is marked by the neighborhood groupings formed from the occupation of family groups. The relations of kinship, neighborhood and activities around the chapels of the Roman Catholic Church contribute in a significant way in the spatial delimitation of these rural communities. The objective of this work is to clarify the linkages between the composition of these festivals and the countryside regionality, which is understood as symbolic elements related to a geographic space of reference, stated by the subjects of the research as "the countryside". The methodology is grounded mainly in field studies in rural communities, thus, investigations and the interpretations are built from observation and active observation in festivals with tropeadas combined with a semi-structured interview with people from the different categories of festival participants. Patron saint festivals with tropeadas are taken as a composition constituted by multiple moments and circumstances, in just one day, the celebration assembles the expression of faith in the saints, fund raising for church maintenance, the gathering, entertainment and expenditure, the tradition and the ritual. It was also found that the celebration is an important moment of social entanglement of rural communities and that some of the elements which constitutes them also comprehends symbolic markers that express and reproduce countryside regionality. The presence of horses, the highlight of the community, the agricultural products and the symbol of the horse riders enhance the purposes of a countryside festival, recreating symbolically elements that represents a spatial differentiation anchored to the concept of a communitarian countryside space.

Keywords: patron saint festivals, rural communities, regionality and tropeadas.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE FIGURAS

Figura 01	Cartograma de localização dos municípios onde foram realizados os primeiros campos	63
Figura 02	Capela de Faxinal dos Penteados (1), Nova Esperança (2), Mato Branco de Cima (3) e Aterrado Alto (4)	86
Figura 03	Momento final e entrega das bandeiras na tropeada em louvor ao Divino Espírito Santo na Capela de Água Branca – Guamiranga (PR).....	93
Figura 04	Imagem de apresentação do grupo musical Tradsul.....	99
Figura 05	Grupo musical Som Ariana e dançadores na festa em louvor a São Sebastião em Nova Esperança.....	100
Figura 06	Registros audiovisuais das festas de padroeiro com tropeadas.....	117
Figura 07	Formação da tropa próximo a chegada da capela de Mato Branco de Cima.....	118
Figura 08	Momento final da tropeada, benção e entrega das imagens e símbolos sagrados na festa em louvor a São Sebastião na capela de Nova Esperança.....	119
Figura 09	Cavaleiros de Mato Branco de Cima aguardando para integrarem-se na tropeada até a capela de Aterrado Alto.....	121
Figura 10	Mapa dos caminhos tropeiros no Sul do Brasil	133
Figura 11	A composição das festas de padroeiro.....	145

LISTA DE QUADROS

Quadro 01	Caracterização dos sujeitos entrevistados.....	68
Quadro 02	Atividades envolvendo as festas de padroeiro nas comunidades rurais	75

LISTA DE SIGLAS

BIRD	Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COHAPAR	Companhia de Habitação do Paraná
CTG	Centro de Tradições Gaúchas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPARDES	Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social
UEPG	Universidade Estadual de Ponta Grossa
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 - DAS MÚLTIPLAS PERSPECTIVAS DO MUNDO FESTIVO A CONCEPÇÃO DE FESTAS COMO COMPOSIÇÃO	22
1.1 - O que está “em jogo” na produção das festas: perspectivas antropológicas	23
1.2 - As relações entre as festas e as dinâmicas espaciais: perspectivas geográficas	37
1.3 - Uma concepção: a composição das festas de padroeiro e as possíveis articulações com uma regionalidade interiorana.....	46
CAPÍTULO 2 - AS TRAJETÓRIAS E A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA: UM CAMPO EM MOVIMENTO.....	55
2.1 - As posições no campo de estudo: entre o ser pesquisador e o "ser do lugar"	56
2.2 - Os trabalhos de campo: observações participantes e entrevistas	62
CAPÍTULO 3 - COMPOSIÇÕES FESTIVAS INTERIORANAS: DIMENSÕES ESTRUTURANTES DO FESTAR NAS COMUNIDADES RURAIS	73
3.1 - Entre a arrecadação, o louvor e o encontro: a produção das festas de padroeiro.....	84
3.2 - As prendas e os "pagamentos de visitas": uma conexão entre as festas de padroeiro.....	106
CAPÍTULO 4 - COMPOSIÇÕES FESTIVAS INTERIORANAS: DIMENSÕES DAS TROPEADAS NO FESTAR DAS COMUNIDADES RURAIS.....	114
4.1 - A integração de um ritual a cavalo nas festas de padroeiros.....	114
4.2 - Os sentidos do tropear	119
CAPÍTULO 5 - A REGIONALIDADE INTERIORANA: AS FESTAS DE PADROEIRO COM TROPEADAS COMO COESÃO SIMBÓLICA INTERCOMUNITÁRIA.....	144
5.1 - Uma “partitura” sobre festas de padroeiro com tropeadas interioranas	144
5.2 - “Nós” do interior: regionalidade de referência identitária e a festa como coesão social	149
5.2.1 - “Nós” do interior e a festa como articulação da diferença espacial	155
6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	167
7 - REFERÊNCIAS:	1733
APÊNDICES	1811
Apêndice A: Calendário de festas de padroeiro em Imbituva-PR.	1811
Apêndice B: Roteiro de entrevistas semiestruturadas	1822
Apêndice C: Termo de consentimento.....	1833
ANEXOS	1844
Anexo 1: Mapa das vias rurais e comunidades rurais de Imbituva-PR.....	1855
Anexo 2: Convite de festa em louvor a Nossa Senhora Aparecida em Aterrado Alto, Imbituva-PR	1866

INTRODUÇÃO

É domingo de festa em uma comunidade rural de Imbituva-PR. Pouco tempo depois do raiar do dia os fogos de artifício anunciam a festa em uma capela da Igreja Católica Apostólica Romana, é o primeiro ato: a “alvorada festiva”.

É ainda manhã e diversos cavaleiros preparam os seus cavalos para ir à tropeada, de antemão é sabido o trajeto, ou então, basta seguir por uma estrada principal no entorno da capela e logo se encontra outro cavaleiro para lhe indicar o caminho. O importante é alcançar a marcha a tempo de seguir tropeando com os outros até a chegada à capela. O forte barulho dos cascos dos animais na estrada de cascalho anuncia a chegada da tropa muito antes que ela desponte no horizonte. O padre, ministros, coroinhas e demais membros da comunidade preparam então o momento da acolhida e da benção aos cavaleiros. Forma-se um semicírculo em frente à igreja, logo depois, com a chegada da tropeada arranja-se algo próximo a um círculo completo, sendo a outra metade formada pelos grupos de diversos cavaleiros.

Iniciam-se cânticos e orações, são tecidas palavras de agradecimento à vinda dos cavaleiros. Nos momentos finais da acolhida realiza-se a benção, o padre então asperge água benta sobre a tropa e volta para dentro da igreja para iniciar a missa, ao mesmo tempo ele e os seus assistentes (coroinhas, ministros) levam consigo os santos e as bandeiras trazidas pelo grupo de cavaleiros a frente da tropeada. É importante ressaltar que as imagens de santos e bandeiras pertencem à capela da comunidade em festa. No dia da tropeada estas são conduzidas pelos cavaleiros, realizam uma espécie de “pequena viagem” e depois retornam as capelas. Logo em seguida ao momento da benção há uma dispersão do grupo de cavaleiros, amarram-se os animais nas árvores ao redor da capela.

Neste momento já é possível comprar churrascos e bebidas, e muitos dos cavaleiros se entregam a estas atividades. O movimento do pavilhão de festas é ainda pequeno, no entanto, terminada a missa todas as mesas logo

são tomadas. As pessoas desfilam então com os seus churrascos, pratos de “maionese” (salada de batata-inglesa) e outros tipos de saladas, pães, arroz, farofa e bebidas, como refrigerantes e cervejas. O momento do almoço dura cerca de uma hora e meia, depois disso os músicos ensaiam as primeiras músicas (de ritmo gauchesco) e algumas das mesas são logo desmontadas para possibilitar a realização da dança.

Durante a tarde a música será interrompida por muitas vezes, primeiramente para o sorteio de brindes para os cavaleiros da tropeada, depois em momentos alternados para fazer o leilão de prendas e, por fim, para a realização do sorteio de prêmios, quando este é anunciado nos convites. Muitos dos participantes só chegarão após o almoço. Neste momento o pavilhão já se encontra lotado e o entorno das capelas tomado pelos carros, alguns com som automotivo, geralmente em baixo volume devido as orientações dos seguranças, esta é de certa forma uma “regra” já implícita nas festas de padroeiro e é usualmente respeitada pelos sujeitos.

Esta é uma festa de todas as idades, desde os idosos até as crianças, as quais circulam sem impedimentos. É também uma festa que termina cedo, antes mesmo do anoitecer os músicos vão embora e o estoque de bebidas não é mais reabastecido. Estes são sinais indubitáveis de que a festa chegou ao fim, em poucos minutos restam apenas os membros da organização e alguns poucos festeiros que ainda teimam em não ir embora, estes últimos geralmente “animados” pelo efeito das bebidas alcoólicas consumidas em exagero durante o dia.

A partir de conversas com diversos festeiros chegou-se a estimativa de que as “grandiosas festas” anunciadas nos convites (ver anexo 2) reúnem entre 500 (festa pequena) e 1200 (festa grande) pessoas. Não há como contabilizar com exatidão, o ponto de vista é meramente perceptivo e tendo como comparação as festas de casamento que ocorrem nestes mesmos locais e em que os convidados são contados pelos organizadores. É pela percepção do volume de pessoas que se chega a estes números. Vê-se então que a “grandiosidade” das festas se faz talvez pela importância que elas possuem para os festeiros ou é relativa a este contexto específico das comunidades

rurais. Comparado a outros eventos festivos, as festas de padroeiros nas comunidades rurais de Imbituva são eventos muito pequenos.

A festa de padroeiro com tropeada faz parte do contexto dos finais de semana e é um dos principais e mais recorrentes eventos de congregação social das diversas comunidades rurais que compõem parte do território do município de Imbituva. Há 33 capelas espalhadas pela área rural do município e 4 na área urbana, somadas a igreja matriz, são ao todo 38 igrejas. No entanto, de acordo com o calendário festivo de 2016 (Apêndice A) apenas 30 capelas localizadas na área rural realizam festas de padroeiro. Como a maioria destas realiza duas festas, há cerca de 50 eventos distribuídos ao longo do ano. A primeira festa é realizada em louvor ao santo padroeiro, já a segunda é anunciada como em louvor a outro santo de devoção da comunidade. Com exceção do mês de janeiro, há festas em quase todos os finais de semana dos demais meses.

O município de Imbituva possui uma expressiva população residindo no meio rural. De acordo com o censo de 2010, do total de 28.445 habitantes, 17.888 pessoas viviam no meio urbano e 10.567 residiam no meio rural (IBGE, 2010). São estes últimos sujeitos que compõem as 48 comunidades rurais, definidas como localidades no mapa sobre o sistema viário rural produzido para subsidiar o plano diretor do município de Imbituva (Anexo: 1). As comunidades rurais que figuram no presente estudo podem ser definidas como agrupamentos de vizinhança e parentesco que delineiam uma unidade espacial individualizada a partir de um arranjo comunitário que se reconhece e se autoidentifica em relação às comunidades rurais vizinhas a partir da toponímia própria e do estabelecimento e reconhecimento de limites territoriais. Em outros estudos, desde clássicos como Cândido (2010), com a primeira edição publicada 1964, até estudos atuais como Bombardi (2004), as organizações socioespaciais similares a estas são também definidas como bairros rurais.

Do total de 48 comunidades rurais, apenas 15 não possuem capela própria. A hegemonia da religião Católica Apostólica Romana não se expressa somente a partir da quantidade de capelas da igreja católica, mas também pelos dados do censo de 2010 que apontou que cerca de 19.863 imbituvenses se autodeclaravam pertencentes a esta religião, já a segunda colocada,

definida genericamente como “religião evangélica” teria um contingente de 8.013 pessoas. Esta última categoria possivelmente reúne igrejas de variadas denominações e presentes principalmente no contexto urbano do município (IBGE, 2016)¹.

Outro aspecto importante sobre Imbituva, assim como nos municípios vizinhos, é a pluralidade dos grupos que o formaram, incluindo desde um grupo de tropeiros paulistas que formaram a primeira vila, até grupos de imigrantes europeus, como os italianos, russos – alemães, assim como a presença de caboclos. (STADLER, 2003). Ainda segundo Stadler (2003) os italianos seriam oriundos principalmente do Vale do Vêneto (norte da Itália) já os russos – alemães provinham da região do rio Volga, localizada em território russo. Ambos os grupos teriam se fixado no município por volta das décadas finais do século XIX.

Já com relação aos “caboclos”, cabe mencionar que estes são comumente reconhecidos como oriundos da mestiçagem entre o português e o indígena, recebendo também a denominação de “bugre”. Enquanto os imigrantes e descendentes de imigrantes podem definir-se remontando as origens e genealogias, para o “bugre” (termo utilizado de forma pejorativa muitas vezes) essas referências se perdem no tempo, sabe-se que está “aqui”, mas sem se saber ao certo sobre as trajetórias dos que o precederam.

Atualmente, de forma similar a própria dinâmica de algo muito mais amplo como o hibridismo que marca a conformação do povo brasileiro, há nestas comunidades rurais um encontro e um intercruzamento destes diversos grupos, havendo atualmente mais semelhanças do que diferenças. No sentido de produção econômica compartilham-se as dificuldades de se manterem enquanto agricultores familiares tendo como principal fonte de renda a fumiicultura e a integração com as multinacionais fumageiras. Em um sentido

1

Estas informações foram apresentadas a partir da forma como os dados municipais são expostos na página “Cidades@”, a qual é vinculada ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Embora seja sabido que a questão do Censo 2010 sobre a filiação religiosa seja mais específica e contenha campos de escolha para cada denominação religiosa, nesta compilação dos dados há apenas a categoria genérica de “religião evangélica”. Como o foco estava voltado apenas para a expressividade da religiosidade católica não se procurou por fontes em que estes números estivessem desagregados em cada religião específica.

mais voltado para dimensão cultural, compartilham-se as rodas de chimarrão, recorre-se a benzimentos e simpatias, festeja-se de forma muito similar, e mais recentemente, tropeia-se com o mesmo ímpeto, indiferentemente das origens étnicas.

Ao considerar a frequência com que as tropeadas têm ocorrido é plausível ponderar que a prática já esteja enraizada no contexto de realização das festas, no entanto, trata-se de um acréscimo recente as festividades em Imbituva². De acordo com relatos de diversos participantes, a primeira ocorrência no município estaria situada por volta do ano de 2005 e teria como ponto de chegada uma festa em louvor a Nossa Senhora Imaculada Conceição na comunidade de Faxinal dos Penteados.

No entanto, é importante ressaltar que a gênese da tropeada teria acontecido no município vizinho de Guamiranga. Segundo os relatos de alguns cavaleiros, esta primeira ocorrência seria um ato de pagamento de promessa realizado por um cavaleiro razoavelmente conhecido na região: João Maria lenke. Este senhor faleceu em outubro de 2016, e como ato de despedida, diversos cavaleiros realizaram uma “tropeada” seguindo o cortejo fúnebre até o Cemitério Municipal Cristo Rei, localizado no bairro Miraluz, próximo ao centro da cidade de Imbituva. Antes de falecer, em entrevista realizada em junho de 2015, João Maria lenke esclareceu que realizou esta primeira tropeada como ato de pagamento de uma promessa ao Divino Espírito Santo. Acometido por uma grave doença, o cavaleiro fez um pedido e foi “agraciado”. Como forma de agradecimento este senhor reuniu um grupo de amigos e se dirigiu em marcha com a Bandeira do Divino Espírito Santo até uma Capela da Igreja Católica na comunidade rural de Água Branca em Guamiranga, não em um dia qualquer, mas especificamente no dia em que se estava realizando a festa em louvor ao Divino Espírito Santo.

Ainda segundo João Maria lenke (2015), os sujeitos que participaram deste primeiro ato solicitaram a ele que o repetisse no ano seguinte, e desse

² Em trabalho de iniciação científica realizado entre 2013 e 2014 constatou-se que do total de 38 capelas, 17 estavam realizando tropeadas em suas festas. Com relação as capelas da cidade, a tropeada ocorria em apenas uma capela localizada próximo aos limites do quadro urbano. Constatou-se ainda que a não realização da tropeada ocorria ou pela indisposição dos coordenadores das capelas ou pela impossibilidade de abrigar os animais no entorno das igrejas.

momento em diante a tropeada passou a ser reproduzida anualmente, atrelando-se a edição anual da festa em louvor ao Divino Espírito Santo. Porém, o número de participantes aumentava a cada edição, não demorando muito tempo para que passasse a ser realizada também em outras capelas em festa e se desvinculasse do ato de promessa ou louvor exclusivo ao Divino Espírito Santo e da liderança de João Maria Lenke. Ocorreu uma espécie de apropriação coletiva deste ato individual. Atualmente as tropeadas ou também designadas como cavalgadas ou romarias, ocorrem em festas de padroeiros de diversas capelas nas comunidades rurais de Guamiranga, Prudentópolis, Imbituva, Irati e Ipiranga.

O movimento inicial de pesquisa tinha como foco compreender de que forma o espaço compunha as tropeadas, para tal, a abordagem seria centralizada nos sujeitos participantes. Assim, a tentativa seria a de identificar a partir das suas ações e discursos as relações que estes possuíam com o espaço em que vivem e de que modo esse “espaço vivido” seria enunciado nas tropeadas.

O subsídio teórico da proposta de pesquisa seria dado a partir das noções de ritual, entrelaçando autores da Antropologia e alguns pesquisadores da Geografia. A prerrogativa era a de que um ritual como o das tropeadas não surgiria a partir “do nada”, ele congregaria um conjunto de relações intrínsecas às vivências dos sujeitos das comunidades rurais e ao mesmo tempo enunciaria os sentidos que são compartilhados pelos grupos. A perspectiva era a de buscar pontos de conexão entre esses fatores ligados aos rituais e as discussões relativas às territorialidades das tropeadas nas comunidades rurais.

No entanto, à medida que se avançou nos trabalhos de campos exploratórios e nas leituras, percebeu-se que algumas relações e elementos que permeavam o fenômeno estavam mais próximos da noção de uma *regionalidade*, mais especificamente a uma “regionalidade interiorana”. Para Haesbaert (2010a) a regionalidade é o “ser” da região, ela se refere tanto ao processo de criação material das regiões como às representações regionais, sendo importante considerar que estas dimensões estão imbricadas e se (co) constituem. Neste sentido, ponderou-se que os fenômenos de tropeadas poderiam ser compreendidos como uma representação regional configurada

por uma regionalidade interiorana e pautada nas vivências dos sujeitos nos contextos das comunidades rurais.

A partir desse movimento inicial de pesquisa, configurou-se como objetivo geral: Compreender de que modo a dimensão espacial compunha o fenômeno das tropeadas na região interiorana dos municípios de Imbituva, Guamiranga e Prudentópolis no Estado do Paraná. Em relação aos objetivos específicos definiu-se: Identificar os elementos regionais compartilhados (regionalidade interiorana) pelas comunidades que articulam-se ao fenômeno das tropeadas; Delinear quais as apropriações espaciais (territorialidades) das tropeadas; Interpretar quais os sentidos produzidos (reconhecimento/identidades) pelas tropeadas na relação espaço geográfico e comunidades.

O recorte espacial de pesquisa compreenderia o conjunto de comunidades rurais que compunham uma área contígua formada a partir da confluência dos limites territoriais dos municípios de Imbituva, Guamiranga e Prudentópolis no estado do Paraná.

No entanto, não foram necessárias muitas incursões a campo, entrevistas semiestruturadas algumas reflexões para constatar que não se podia considerar a tropeada como um fenômeno isolado da festa de padroeiro. Nas conversas iniciais com os “puxadores”³ de tropeadas, as festas de padroeiros eram constantemente mencionadas na concepção e composição destas práticas. O modo de se “ir a festa” foi sendo observado como elemento constitutivo de uma ação ritualística. Neste sentido, em vez de focar somente a tropeada isoladamente, optou-se por abordar as festas de padroeiro como um todo, contudo, sem desconsiderar o protagonismo da tropeada enquanto fenômeno intencionalizado na pesquisa.

Não houve uma mudança nos objetivos, apenas definiu-se um foco mais amplo, considerando assim as festas e tropeadas de forma articulada. No entanto, na medida em que a pesquisa teve seguimento houve uma ênfase maior sob o primeiro e o terceiro objetivo específico. Desta forma a investigação orbitou em torno de identificar os possíveis elementos regionais compartilhados (regionalidade interiorana) pelas comunidades rurais e

³ Puxadores é uma denominação utilizada por alguns cavaleiros para designar aqueles sujeitos que têm um papel muito ativo na organização das tropeadas em cada comunidade rural.

expressos a partir da composição de festas com tropeadas e interpretar quais os sentidos produzidos (reconhecimento/identidades) pelas festas com tropeadas na relação espaço geográfico e comunidades, ou seja, as relações de pertencimento fundamentadas na produção dos eventos. Como os dois objetivos anteriormente citados alcançaram uma centralidade no trabalho e permitiam uma interpretação geográfica que subsidiava o alcance do objetivo geral, houve então uma escolha em não avançar sobre o segundo objetivo, o qual demandaria uma problematização e abordagem teórica sobre a territorialidade das festas.

Além desta alteração, houve a redefinição do recorte de pesquisa. Desta forma, de um conjunto de comunidades rurais situadas na área de confluência dos municípios de Imbituva, Guamiranga e Prudentópolis, passou-se a considerar apenas quatro comunidades rurais localizadas no município de Imbituva. Sendo estas as comunidades rurais de Faxinal dos Penteados a qual tem como padroeira Nossa Senhora Imaculada Conceição, Aterrado Alto tendo como padroeiro São Pedro e por fim Mato Branco de Cima e Nova Esperança, ambas as comunidades tendo São Sebastião como padroeiro.

As informações obtidas a partir dos trabalhos de campo iniciais possibilitaram identificar que alguns sujeitos das comunidades em festa mantinham relações de reciprocidade no que dizia respeito a participação em outras festas, principalmente naquelas comunidades rurais mais próximas. Este aspecto surgiu a partir de entrevistas com sujeitos que detinham um protagonismo quanto a organização dos eventos de festas e tropeadas, os quais afirmavam que o sucesso de uma festa dependia também de laços com sujeitos de comunidades vizinhas, configurando uma dinâmica de “pagamento de visitas”. Foi este o aspecto que conduziu a repensar o recorte de pesquisa inicial, inserindo a possibilidade de aprofundar a investigação a partir da delimitação de um conjunto específico de comunidades em que essas relações de troca fossem expressas nas falas dos participantes.

É importante ressaltar que este sistema de trocas é aberto, de forma que há muitas outras comunidades envolvidas na dinâmica, entretanto, há comunidades como estas anteriormente citadas, em que há um reconhecimento mútuo quanto ao compromisso de participar das festas destes

“outros vizinhos” que contribuem com as “nossas festas”. O foco da análise em um novo recorte espacial pautou-se na ponderação de que a investigação aprofundada e a compreensão das relações entre estas quatro comunidades rurais daria condições mais apropriadas para compreender os fenômenos em questão.

A presente pesquisa aborda os fenômenos de festas com tropeadas a partir de uma perspectiva que considera o papel “expressivo” destes eventos, compreendendo que as festas constituem espaços-momentos de trocas e de expressão de significados e valores socialmente compartilhados. Em certo sentido, a tentativa foi a de seguir a pista apresentada por Di Méo (2012). Para este geógrafo:

A festa constitui do ponto de vista da geografia, uma oportunidade de primeira ordem para compreender o laço territorial. Ela permite orientar os signos espaciais pelos quais os grupos sociais se identificam aos contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade. A festa possui, com efeito, a capacidade de produzir símbolos territoriais cujo uso social se prolonga muito além de seu desenvolvimento. Essa simbólica festiva qualifica e casa com os lugares, os sítios e as paisagens, os monumentos ou simples edifícios. (DI MÉO, 2012, p.27).

Estas considerações permitem a assertiva de que a festa incorpora símbolos e que estes podem estar relacionados e tem efeito sobre espaços bem mais amplos do que aqueles da festividade em si. Uma perspectiva similar foi perseguida por Pantoja e Maués (2008), no entanto, considerando uma festa de proporções muito maiores e um recorte espacial muito mais amplo que o preconizado na presente pesquisa. Os autores abordam a Festa do Círio de Nazaré em Belém, a interpretação alia a identificação de alguns elementos presentes na composição da festa e o simbolismo destes com relação ao espaço de referência da região amazônica. A festa constitui assim expressões de uma identidade regional amazonense:

A expressão Círio de Nazaré pode ser tomada em sentido amplo, para encompassar todo um conjunto de eventos e celebrações que constituem a Festa de Nazaré, que começa bem antes do cortejo principal, no segundo domingo de outubro, e se prolonga por vários dias após essa celebração. Nela estão presentes todos os elementos fundamentais de uma identidade regional amazônica, mas é no cortejo principal, que congrega uma multidão, ultimamente (e talvez

exageradamente), estimada em torno de dois milhões de pessoas, que esses elementos se condensam e aparecem de forma muito evidente. (PANTOJA; MAUÉS, 2008, p.61).

Dentre os elementos ressaltam-se o simbolismo da vinda de milhares de pessoas do interior do estado do Pará até a capital, este fato é correlacionado ao evento histórico denominado como “Cabanagem”. Segundo Pantoja e Maués (2008), nesta revolta popular os grupos oriundos do interior tomam a cidade de Belém na primeira metade do século XIX, no cortejo com a santa Nossa Senhora de Nazaré há a uma tomada das ruas e da cidade de Belém, no entanto, de forma pacífica e festiva. Outro aspecto importante é que a imagem da santa teria traços caboclos, assim como o sujeito reconhecido como aquele que a teria encontrado, uma referência a própria constituição social da região oriunda do intercruzamento entre matrizes indígenas, europeias e africanas. Há ainda nesta festa a presença do “brinquedo de miriti” oriundo do trabalho artesanal com caules das folhas de uma espécie de palmeira típica da região, estes brinquedos permeiam o cortejo, o qual também é marcado pela existência da “corda do círio”, de acordo com autores, esta pode ser relacionada ao encantado e aos mitos da “cobra grande”. Por fim, tem-se a culinária e alguns pratos que marcam especificidade da festa, que são o pato no tucupi e a maniçoba, os quais são identificados como pertencentes a culinária regional amazonense.

De acordo com Pantoja e Maués (2008), a festa do Círio possui tamanha significação no universo amazônico que ela é reproduzida por grupos de migrantes em diversas outras regiões e cidades do país, como Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo. A festa é assim um vetor de coesão simbólica e constitui uma identidade regional, esta se fundamenta a partir da expressão e articulação de símbolos regionais que demarcam uma diferença atrelada ao espaço de origem dos migrantes. Em outras palavras, a festa articula uma regionalidade pautada no espaço de referência amazônico.

Guardadas as proporções da festa e as especificidades do contexto amazônico, o presente trabalho se aproxima da perspectiva trabalhada por Pantoja e Maués (2008). No entanto, na presente pesquisa sobre as festas de padroeiro com tropeadas abordam-se eventos relacionados a uma “escala de atração” muito menor do que a festa do Círio de Nazaré, a festa estudada diz

respeito também a um espaço de referência de dimensões muito inferiores a região amazônica. Neste estudo há a tentativa de evidenciar os possíveis símbolos e dinâmicas de coesão simbólica operadas a partir das festas de padroeiro em um espaço interiorano. Este é entendido como um conjunto de comunidades rurais, as quais envolvem-se em relações de reciprocidade e compartilhamento de significados a partir da produção e reprodução das festas com tropeadas no município de Imbituva-PR.

É a partir destes apontamentos e considerações que se construiu a problemática de pesquisa. Esta é tecida em torno da concepção de que os elementos e situações que constituem a composição festiva (AMARAL 1998, DAMATTA 1997, BRANDÃO 1974, 1989) das festas de padroeiro com tropeadas estão relacionadas a expressão e reprodução de uma “regionalidade” (HAESBAERT, 2010a, HEIDRICH, 2000). Esta regionalidade se conformaria a partir do contexto espacial e cultural das comunidades rurais, as quais se aproximam da noção de “comunidades de vida” (BERGER; LUCKMANN, 2004).

No desenvolvimento da pesquisa avançou-se sobre as relações com o sagrado a partir do louvor aos santos, tocou-se nas problemáticas sobre rituais festivos, apontou-se ainda a composição específica do arranjo das festas de padroeiro com tropeadas, assim como, as relações de pertencimento a determinadas comunidades rurais e ao “interior”. A análise e condução da pesquisa se deram a partir de uma ênfase em identificar os elementos centrais das festas estudadas e refletir sobre as possíveis interligações com um espaço interiorano. Por isso não há enquadramentos específicos sobre as relações com o sagrado ou então uma reflexão aprofundada sobre a territorialidade da festa em si mesma. Há de certa forma uma tentativa de “ir e vir” da composição da festa com tropeada a elementos do próprio contexto socioespacial em que estas ocorrem, procura-se então identificar em que medida a forma como estas festas são produzidas “expressam algo” sobre o espaço em que estão inseridas, ou então, como aspectos deste espaço interiorano são reproduzidos a partir da articulação de elementos que podem ser definidos como constituintes de uma regionalidade.

A presente dissertação está estruturada em cinco capítulos. O primeiro capítulo inicia com a exposição de abordagens sobre rituais festivos a partir de pesquisadores da Antropologia, principalmente antropólogos brasileiros como Amaral (1998), DaMatta (1997) e Brandão (1974, 1989). A partir destes autores são evidenciados múltiplos aspectos sobre as festas e as dimensões sociais a que estas estão relacionadas. Em seguida é apresentada a forma como os geógrafos têm investigado as festas e evidenciado o papel ativo destes fenômenos em distintos processos socioespaciais. Por fim, propõe-se o entendimento das festas de padroeiro como uma composição orientada pelos valores e saberes que permeiam o universo das comunidades rurais. Procura-se também relacionar este entendimento a noção de uma regionalidade interiorana, a qual se refere a processos de diferenciação cultural e espacial, um “ser do interior” marcado pelas vivências enquanto sujeitos pertencentes ao espaço de referência das comunidades rurais.

O segundo capítulo foi produzido com o intuito de apresentar os procedimentos metodológicos efetuados durante os trabalhos de campo nas comunidades rurais. A descrição é permeada por reflexões em torno da realização dos procedimentos e também pelo relato das principais relações e aspectos identificados durante esta etapa da pesquisa.

No terceiro capítulo adentra-se no universo de produção das festas de padroeiro com tropeadas evidenciando três dimensões principais que são o louvor, a arrecadação e o encontro. Apresentam-se ainda alguns elementos paralelos, como a manutenção dos patrimônios religiosos, a festa enquanto tradição e também a festa como “evento-vitrine” da comunidade rural que a produz, ou seja, a festa atrela-se a representação do “perfil” de uma comunidade rural. Por fim, são apresentadas relações de conexões entre festas a partir das trocas de participação.

A ênfase sobre as tropeadas ocorre no quarto capítulo. Nesta seção são apresentados elementos que permitem compreender a difusão das tropeadas e a sua integração nas festas de padroeiro, alcançando neste processo as festividades das capelas da igreja católica no município de Imituva. São apresentados ainda alguns dos sentidos do tropear como o “tropear juntos” o “respeito aos santos” e as “memórias tropeiras”. Estes aspectos são discutidos

e interpretados a partir das falas dos cavaleiros e das observações participantes.

No último capítulo aponta-se os elos de ligação de alguns elementos das festas de padroeiro com tropeadas a um espaço de referência interiorano. Apresenta-se então como os sujeitos percebem o “interior” como um recorte espacial definindo-o em relação de contraste com o espaço urbano. A diferenciação espacial é percebida tanto em relação as práticas específicas do rural como criação de animais até comportamentos e qualificativos como o interior sendo marcado por relações solidárias entre a vizinhança, inter-reconhecimentos, segurança e sossego. Por fim defende-se que a festa de padroeiro com tropeadas articula e expressa símbolos que reproduzem estas “imagens de interior”, isso se faz pela presença dos animais (cavalos) e cavaleiros na festa, pelo tropear juntos como símbolo de coesão social, a valorização e o reconhecimento da troca de participação e as doações como práticas solidárias, assim como, a “proclamação” da existência de uma comunidade rural a partir dos enunciados da festa.

CAPÍTULO 1 - DAS MÚLTIPLAS PERSPECTIVAS DO MUNDO FESTIVO À CONCEPÇÃO DE FESTAS COMO COMPOSIÇÃO

Embora seja um fenômeno efêmero, durando as vezes algumas horas ou dias, as festas “marcam” e demarcam tempos e espaços. A mobilização e congregação de milhares de pessoas em torno de um evento pode ser respondida como um mero reflexo da condição humana de ser um “animal social”. No entanto, os estudos antropológicos (AMARAL, 1998; DaMatta, 1997, BRANDÃO, 1974; BRANDÃO, 1989) desenvolvidos por estudiosos brasileiros demonstram que há outras coisas “em jogo” na produção das festas.

As festividades abordadas por estes pesquisadores são aquelas “abertas” a participação do público em geral e particularmente caracterizadas pela tomada dos espaços públicos. Embora estes autores apresentem diferentes aspectos sobre o universo das festividades, tem-se como um ponto em comum à compreensão de que as festas não são “um mero acaso”. Acima de tudo, defende-se a perspectiva de que a investigação sobre as festas pode fornecer ricos elementos para a compreensão de um universo sociocultural.

Pautados principalmente nos estudos desenvolvidos pela Antropologia os geógrafos adentram no universo das festas, percebem então como estas se relacionam a processos de territorialização, de valorização dos espaços, e de como a dimensão espacial também compõe tramas rituais. Estes estudos nos convencem de que afinal, a festa é uma “coisa séria”, tanto quanto as questões de ordem econômica ou política, as dinâmicas festivas participam ativamente de processos de organização socioespacial.

Ao trazer estudos desenvolvidos por antropólogos e geógrafos, este capítulo apresenta uma exposição sobre as possíveis abordagens e elementos constitutivos das festas. A partir desta base teórica, ao fim do capítulo, é apontada uma concepção que permite pensar a problemática das festas de padroeiro em comunidades rurais.

1.1 - O que está “em jogo” na produção das festas: perspectivas antropológicas

É certo que todos já festaram ou irão ainda festar em algum momento. Parece não haver muitas dificuldades para se reconhecer um contexto festivo. A festa é uma prática cultural com nuances universais, por diversas motivações e com formas muito variadas, em diferentes tempos e lugares os grupos demarcam os momentos do festar. O festar geralmente traz evocações sobre noções de descontração, divertimento, dispêndio de recursos e exageros, etc. Estas são características contrastantes a “reflexão séria” que suscitam as representações sociais de ciência, conseqüentemente, as festas, mesmo nas ciências humanas, ainda parecem não configurar uma problemática de pesquisa socialmente relevante em alguns campos de saber.

Assim é difícil pensar que as festas estão atreladas a diversas problemáticas. Este aspecto indica muito mais a “naturalidade” com que as festas são percebidas do que a sua pouca relevância como fenômeno capaz de elucidar questões sociais importantes. No entanto, um simples olhar sobre a infinidade e variedade de festas que “preenchem” o calendário anual brasileiro logo conduz a questionamentos como: “por que festamos?”, ou então, “o que a forma como festamos diz sobre o que nós somos e nossa organização social?” A partir de questionamentos similares a estes Amaral (1998) lançou-se a um trabalho de investigação sobre as festas no Brasil e dedicou a sua tese de doutorado em Antropologia a tentativa de compreender os sentidos que permeiam a “festa à brasileira”⁴.

Logo de início a autora afirma que encontrou dificuldades quanto à literatura sobre festas no Brasil, segundo ela, a grande maioria dos trabalhos produzidos anteriormente a época do seu estudo eram de cunho folclórico. Amaral (1998) ressalta que embora estes trabalhos tivessem uma importância

⁴ Neste trabalho Amaral (1998) estudou seis festas em cinco regiões do Brasil. Com relação a Região Sul fora eleita a OktoberFest que ocorre em Blumenau (SC). Como referência ao sudeste foram definidas a festa de Nossa Senhora de Achiropita em São Paulo (SP) e a Festa de Peão de Boiadeiro em Barretos (SP). Concernente ao nordeste foi eleita a Festa de São João de Caruaru em Caruaru (PE). Relativa a Região Norte investigou a Festa do Círio de Nazaré (PA), por fim, em relação ao Centro-Oeste brasileiro o objeto de reflexão foram as Festas do Divino em Pirenópolis e Mossâmedes (GO). As festas foram eleitas pelo seu poder de atração regional e a longa duração, cerca de 15 dias cada uma, o que denota a expressividade destas festas em cada contexto regional.

devido a descrição precisa dos fenômenos, eles não ofereciam muitas possibilidades de reflexão conceitual sobre as festas, pois, o foco destes estava voltado principalmente para as origens, assim como as permanências e as transformações que permeavam os rituais festivos.

A partir de uma análise mais ampla sobre a abordagem de festas nas ciências sociais, Amaral (1998)⁵ conclui que duas perspectivas tiveram maior expressividade. A primeira diz respeito a concepção de que as festas estariam relacionadas a reiteração da ordem social, enquanto que a segunda a considera como negação, projeção de utopias e desejos avessos ao ordenamento estabelecido.

De acordo com Amaral (1998) a obra de Émile Durkheim (1858-1917) “*Les formes elementaires de la vie religieuse*”, publicada em 1912, tornou-se uma das principais bases teóricas sobre o estudo das festas, sendo também um dos pilares da perspectiva das festas como reiteração da ordem social. Segundo a autora, nesta obra o sociólogo apresentou as estreitas relações entre as festas e os rituais religiosos, assim como algumas das características gerais que permeiam todas as festas:

Para Durkheim (e outros autores depois dele), portanto, as principais características de todo tipo de festa são: (1) - a superação das distâncias entre os indivíduos, (2) - a produção de um estado de “efervescência coletiva” e (3) – a transgressão das normas coletivas. (AMARAL, 1998, p.25-26).

A autora afirma que na perspectiva de Durkheim as festas seriam uma força contrária à dissolução social, o seu papel principal seria o de “reavivar os 'laços sociais' que correm, sempre, o risco de se desfazerem” (AMARAL, 1998, p.26). Pois:

No divertimento em grupo, pensa Durkheim, do mesmo modo que na religião, o indivíduo ‘desaparece’ no grupo e passa a ser dominado pelo coletivo. Nesses momentos, apesar ou por causa das

⁵ Amaral (1998) faz uma ampla discussão sobre as concepções de festas, é a partir disto que esta obra é referência em diversos trabalhos sobre festas, para indicar apenas aqueles que são citados na presente pesquisa pode-se mencionar Maia (1999), Bezerra (2007), Oliveira (2007) e Gomes (2011). Ampara-se então na legitimidade e no reconhecimento científico deste estudo para a partir dele trazer para a discussão as referências sobre festas na perspectiva de Émile Durkheim (1858-1917) e Jean Duvignoud (1921-2007) apresentados e interpretados pela autora.

transgressões, são reafirmadas as crenças grupais e as regras que tornam possível a vida em sociedade. (AMARAL, 1998, p.26).

A festa aparece também como um contraponto a rotina, ela teria a função de revitalizar o ânimo para o retorno ao cotidiano de relações produtivas.

A festa (como o ritual) reabasteceria a sociedade de "energia", de disposição para continuar. Ou pela resignação, ao perceber que o caos se instauraria sem as regras sociais, ou pela esperança de que um dia, finalmente, o mundo será livre (como a festa pretende ser durante seu tempo de duração) das amarras que as regras sociais impõem aos indivíduos. (AMARAL, 1998, p.28).

Nesta perspectiva, a festa tem em certo sentido uma “finalidade”, ao mesmo tempo em que ela atualiza os laços sociais, “encena” para a sociedade que a produz o risco instaurado pela libertação das regras sociais. Os excessos que se efetivam na festa sinalizam para a necessidade do estabelecimento e do cumprimento das normas no mundo do cotidiano.

A festa daria uma amostra dos riscos do “caos”. A mitologia grega de certa forma já havia tocado neste ponto contraditório das festas. Pois, as narrativas míticas versam que as festas organizadas por Dionísio, o deus das festas e do vinho, eram uma oportunidade para alcançar os limites do êxtase, entretanto, no meio da desordem e excessos, não era raro terminar dilacerado pelas mulheres que acompanhavam a divindade, as bacantes. No frenesi destas orgias, filhotes de animais e até mesmo os participantes eram algumas vezes literalmente devorados (FERRY, 2012). Subentende-se que a libertação das pulsões geralmente termina em horror, conduz ou permite voltar a um estado de selvageria. Assim, os excessos da festa trazem à tona a necessidade da ordem e das restrições aos comportamentos.

No entanto, Amaral (1998) apresenta também a perspectiva que considera as festas como um domínio em que a sociedade pode dar “forma” às suas utopias e desejos. De acordo com a autora, um dos principais expoentes desta segunda perspectiva foi Jean Duvignaud (1921-2007)⁶. Ao contrário do entendimento da festa como um constante reestabelecimento da ordem a partir

⁶ A obra de Jean Duvignaud utilizada como referência principal, tanto por Amaral (1998) quanto Gomes (2011), é intitulada “Festas e civilizações”, esta foi publicada em língua portuguesa pela editora Tempo Brasileiro em 1983.

da demonstração ritual dos riscos do “caos”, pela transgressão das normas sociais ou pela esperança de um futuro em que o contexto da festa possa se estender a outros domínios da vida, Jean Duvignoud (1983) apud Amaral (1998, p.31):

Radicaliza a teoria da festa, vendo nela não uma tentativa de regeneração ou um modo de reafirmação da ordem social vigente, mas a ruptura, a anarquia total e o poder subversivo, negador, da festa.

Segundo Gomes (2011) Jean Duvignoud entende que a constituição de algumas festas evidencia uma resistência à ordem e a forma de organização urbano-industrial do espaço pautada na racionalidade, a festa é acima de tudo expressão do domínio da emoção. Deste modo, algumas festas seriam permeadas por:

Valores y sentidos que no se explicarían en la racionalidad y en la lógica que preside los comportamientos y al arreglo espacial de estas sociedades. Así, las fiestas serían manifestaciones de resistencia, momentos de suspensión del orden hegemónico. (GOMES, 2011, p.161).

A festa, como evento coletivo seria capaz de criar uma espécie de abertura para a projeção de valores e desejos que muitas vezes podem ser adversos da ordem social estabelecida. A festa neste caso configura uma abertura para o novo. De acordo com Gomes (2011), para Duvignaud (1983):

Las festividades permiten que surjan nuevos comportamientos y sentidos; ellas no se construyen a partir de una utilidad presupuesta sino que, y en palabras del próprio autor, son actividades con “finalidad cero”. (GOMES, 2011, p.163).

Neste sentido, as festas poderiam ter de certa forma um papel ativo em mudanças sociais, teriam um papel destruidor ao demonstrar, ao menos por um momento, o como “poderíamos, ou deveríamos ser e não somos”. Por ter uma “finalidade zero”, por estar desobrigada da produção, a festa é o reino privilegiado da liberdade e possibilidade da criação.

Para além de pensar a festa como reiteração ou negação da ordem social, Amaral (1998) propõe pensar a festa como mediação. Fundamentando-

se na obra do antropólogo Levi-Strauss (1908-2009)⁷ e na sua abordagem dos rituais como mediação de oposições, a autora entende as festas como:

Uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. A presença da música, alimentação, dança, mitos e máscaras atesta com veemência esta proposição. A festa é ainda mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis. (AMARAL, 1998, p.52).

Para Amaral (1998) o aspecto da mediação seria um dos principais elementos da diversidade das festas e da dificuldade de apreendê-las, visto os múltiplos sentidos que elas articulam, alguns podem ser contraditórios e complementares, tais como a relação entre dimensões sagradas e profanas, conservadorismo e vanguardismo. A partir daí pontua que a festa teve um papel fundamental na conformação do povo brasileiro, pois promoveu a articulação e o contato efetivo entre a pluralidade de grupos culturais que formaram o país. Pois, apesar das diferenças étnicas e de classes sociais, as festas populares brasileiras estiveram abertas à participação do público em geral⁸, muito embora houvesse também a demarcação da posição social que cada grupo ocupava na sociedade. Esta “abertura” à participação popular nas festas é também expressa por Brandão (1989)⁹. O autor menciona o espanto dos viajantes europeus sobre a abundância e as peculiaridades das festas brasileiras nos primeiros tempos da formação do Brasil.

⁷ A obra de referência utilizada por Amaral (1998) é: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional, 1976.

⁸ Aqui a autora está se referindo principalmente ao período colonial, as festas abertas ao público em geral são aquelas que tomam as ruas ou as praças das igrejas. Estas festas que se desenrolam no espaço público, ou tinham ligação com alguma comemoração ligada à coroa ou aos santos e demais comemorações da igreja Católica Apostólica Romana. A referência de base utilizada pela autora é o trabalho “Festas e utopias no Brasil colonial” desenvolvido por Mary del Priori e publicado ano de 1994.

⁹ A obra referente a Brandão (1989), assim como em seguida a menção a obra de Brandão (1974), foram primeiramente impressas em livro. Atualmente o autor as disponibiliza na íntegra e em pdf em um site pessoal (<http://www.sitiodarosadosventos.com.br/>). Desta forma as páginas referentes as citações se referem a aquelas do documento digital em pdf e não as das obras impressas.

De Jean de Lery a Saint-Hilaire duas coisas espantaram a todos os viajantes europeus não-ibéricos que por algum tempo vieram conviver conosco a aventura do Brasil. Primeira: havia sempre festas, todo o tempo, por toda a parte e por todos os motivos. Segunda: ao contrário do que começou a ocorrer na Europa após a Reforma Protestante e a Contra-Reforma, as cerimônias religiosas da Igreja no Brasil eram desbragadamente festivas e misturavam tudo e todos, de uma maneira impensável na França ou na América do Norte. (BRANDÃO, 1989, p.05).

É possível considerar que a continuidade das festas, os encontros com esses “outros” em um contexto que estimula o contato, a criação e o reconhecimento de símbolos em comum podem ter tido um papel importante na constituição do povo brasileiro. Pois, como argumenta Amaral (1998), apesar das diferenças culturais entre as matrizes formadoras do povo brasileiro, todas elas conheciam e compreendiam este “termo universal” que é a festa.

A festa constitui-se como linguagem, além de fenômeno social, ela é também “um fundamento de comunicação” (AMARAL, 1998, p.50). Como mediação e articulação de múltiplas dimensões, a festa tem um caráter polissêmico, ao mesmo tempo podemos inferir também que é esse elemento que confere a festa um forte potencial de congregação social, permitindo a participação de sujeitos muito distintos.

O entendimento da festa “à brasileira” como uma linguagem é anterior à obra de Amaral (1998), como a própria autora esclarece, já no final da década de 1970 o antropólogo Roberto DaMatta¹⁰ propõe pensar os rituais festivos como discursos simbólicos. De acordo Amaral (1998) a principal referência que fundamenta esse entendimento sobre as festas é relegada à perspectiva de abordagem dos rituais propostas por Edmund Leach (1910-1989)¹¹. Este autor teria expandido a noção de ritual ao compreendê-lo a partir do seu caráter comunicativo:

¹⁰ De acordo com Amaral (1998) a obra “Carnaval, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema Brasileiro” publicada em 1978 chamou atenção para a temática das festas no Brasil como uma categoria antropológica, dando em certo sentido legitimidade para a sua abordagem enquanto um objeto de investigação. A autora pontua que até este momento as pesquisas estavam voltadas principalmente para o trabalho e a religião como modo de compreender as dimensões do social.

¹¹ A referência de Amaral (1998) é: LEACH, Edmund. Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. In: LESSA, W. & VOGT, E. (org.) **Reader in Comparative Religion**. New York, Harper and How, 1972.

Para Leach, não há diferença importante entre “comportamento comunicativo” e “comportamento mágico”. Os participantes do ritual mágico também estão comunicando alguma coisa para um determinado destinatário e, por esta razão, sua mensagem pode ser estudada e decifrada com o mesmo instrumental que se usa para entender, por exemplo, uma cerimônia política. Qualquer tipo de ritual utiliza uma linguagem, verbal e/ou não-verbal, condensada e muito repetitiva, diminuindo assim a ambiguidade da mensagem que deve ser transmitida. Nessa concepção, o ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual. (AMARAL, 1998, p.35).

Amaral (1998) destaca que esta perspectiva teórica abre possibilidades para que as festas e os rituais sejam genericamente considerados como uma oportunidade privilegiada para compreender as sociedades e os grupos em geral, isto porque estes enunciam significados a partir dos símbolos que os permeiam. A primeira vista, esta concepção sobre o aspecto da festa como linguagem parece insólita, no entanto, Santaella (2006) ao tratar do interesse dos estudos desenvolvidos no campo da semiótica explicita que os seres humanos possuem múltiplas formas de linguagem e de criação e transmissão de sentidos. No entanto, ocorre que:

É tal a distração que a aparente dominância da língua provoca em nós que, na maior parte das vezes, não chegamos a tomar consciência de que o nosso estar-no-mundo, como indivíduos sociais que somos, é mediado por uma rede intrincada e plural de linguagem, isto é, que nos comunicamos também através da leitura e/ou produção de formas, volumes, massas, interações de forças, movimentos; que somos também leitores e/ou produtores de dimensões e direções de linhas, traços, cores... Enfim, também nos comunicamos e nos orientamos através de imagens, gráficos, sinais, setas, números, luzes... Através de objetos, sons musicais, gestos, expressões, cheiro e tato, através do olhar, do sentir e do apalpar. Somos uma espécie de animal tão complexa quanto são complexas e plurais as linguagens que nos constituem como seres simbólicos, isto é, seres de linguagem. (SANTAELLA, 2006, p. 10)

A partir de Amaral (1998), assim como outras leituras, podemos perceber que as festas estão situadas na perspectiva que as consideram como um ritual ou um conjunto articulado de rituais capazes de veicular significados. DaMatta (1997) procura situar o seu estudo sobre as festas brasileiras a partir deste viés, sendo um dos seus principais focos o carnaval. Sobre os rituais, o autor explicita que estes:

Dizem as coisas tanto quanto as relações sociais (sagradas ou profanas, locais ou nacionais, formais ou informais). Tudo indica que o problema é que, no mundo ritual, as coisas são ditas com mais veemência, com maior coerência e com maior consciência. Os rituais seriam instrumentos que permitem mais clareza as mensagens sociais. (DAMATTA, 1997, p.83).

O domínio do festivo estaria situado na esfera do acontecimento “extra-ordinário”, em contraste com a dimensão do mundo cotidiano. Assim, participar da festa é passar de um domínio a outro, é adentrar um universo em que as mudanças de comportamento são permitidas e até incentivadas, o que contribui para que estes momentos sejam qualificados como “especiais”. Desta forma, as festas:

São momentos extraordinários marcados pela alegria e por valores considerados altamente positivos. A rotina da vida diária é que é vista como negativa. Daí o cotidiano ser designado pela expressão *dia a dia*, ou mais significativamente, *vida* ou *dura realidade da vida*. (DAMATTA, 1997, p.52, grifos do autor).

Conectar-se ao espírito do mundo festivo é então uma oportunidade privilegiada para “descontrair-se”, ao menos por um momento, é possível estar em parte desvencilhado dos ordenamentos e “contrações” do mundo produtivo. Nesta perspectiva, as festas podem transparecer como um ponto de fuga, um feliz refúgio que transcende a seriedade que marca o domínio do cotidiano.

No entanto, DaMatta (1997) defende que apesar de uma das propriedades do contexto festivo ser a contraposição ao cotidiano, alguns dos rituais que permeiam as festas brasileiras, como os desfiles de carnaval, as marchas do dia da pátria e as procissões da igreja católica constituem-se em discursos simbólicos sobre a estrutura social brasileira. Mais do que uma fuga do cotidiano, estes rituais festivos oferecem uma interpretação social compartilhada e compartilhável sobre valores sociais positivados, assim como dilemas da sociedade brasileira. Estes rituais seriam formas basilares a partir das quais:

A chamada realidade brasileira se desdobra diante dela mesma, mira-se no seu próprio espelho social e, projetando múltiplas imagens de si mesma, engendra-se como uma medusa, na sua luta e dilema entre o permanecer e o mudar. (DAMATTA, 1997, p.45).

A partir de uma análise detalhada de como se dão essas diferentes performances rituais o autor conclui que: “o dia da pátria, o carnaval e as festas religiosas são discursos diversos a respeito de uma mesma realidade, cada qual salientando certos aspectos críticos, essenciais desta realidade – de acordo com uma perspectiva de dentro desta realidade”. (DAMATTA, 1997, p. 66). Porém, o autor percebe uma diferença entre o dia da pátria e o carnaval com as procissões das festas religiosas, geralmente, em louvor ao dia dos santos padroeiros. Enquanto as duas primeiras festas expressam e estão relacionadas a uma dimensão nacional, as procissões das festas de padroeiro estão ligadas a dimensão da cidade, do estado, do grupo local. Ou seja, a partir de um ponto de vista geográfico, seria razoável afirmar que há uma diferença quanto à escala à qual cada um destes fenômenos está relacionada. DaMatta (1997) propõe um esquema interpretativo para abordar estes rituais, de acordo com o autor pode-se defini-los como: ritual de reforço, ritual de inversão e ritual de neutralização. Para o autor, estes seriam os mecanismos básicos da ritualização.

Como um ritual de reforço, a marcha militar do dia da pátria e a sua rígida trama de posições põe ênfase sobre as hierarquias da estrutura social, destaca-se ainda aquilo que é essencialmente brasileiro como o hino nacional, a bandeira, a língua, as autoridades máximas. O autor complementa que neste tipo de ritual há um esforço por expressar um sentido unívoco, em parte este sentido é proporcionado pela própria forma rígida em que é estruturado o movimento da marcha e as posições dos participantes. Já o carnaval, como ritual de inversão, destaca aspectos ambíguos da sociedade brasileira, “aqui o foco é o que está nas margens, nos limites e nos interstícios da sociedade” (DAMATTA, 1997, p.68). Papéis e posições sociais são invertidos, homens se fantasiam de mulheres, pobres se tornam nobres.

Já nas festas e procissões da igreja católica há o que o autor denomina como ritual de neutralização. A neutralização das posições e categorias sociais é expressa simbolicamente a partir da disposição de “por lado a lado e num mesmo momento o povo e as autoridades, os santos e os pecadores, os homens sadios e doentes”. (DAMATTA, 1997, p.70).

A partir da análise de DaMatta (1997) é possível notar que a “forma” que compõe estes rituais festivos é parte essencial e determinante do seu conteúdo. O ritual é também um discurso simbólico assimilável, em resumo, os rituais proclamam algo, no entanto, o fazem a partir de ordenamentos de ações e movimentos, assim como das palavras. Estas considerações estão muito próximas da perspectiva pela qual Geertz (2008) aborda as brigas de galo em Bali, para além de reforçar uma questão de status, o que estava em jogo nestas reuniões de sujeitos em torno da digladição entre os animais era a de que ela se constituía como uma:

Reflexão balinesa sobre essa violência deles: sobre sua aparência, seus usos, sua força, sua fascinação. Recorrendo a praticamente todos os níveis da experiência balinesa, ela reúne todos os temas — selvageria animal, narcisismo machista, participação no jogo, rivalidades de *status*, excitação de massa, sacrifício sangrento — cuja ligação principal é o envolvimento deles com o ódio e o receio desse ódio. Reunindo-os num conjunto de regras que ao mesmo tempo os refreia e lhes permite agir, esse envolvimento constrói uma estrutura simbólica na qual a realidade de sua filiação pode ser sentida de forma inteligível, mais e mais. (GEERTZ, 2008, p. 210)

A forma como era organizada a briga de galo tinha o efeito de um “texto” produzido coletivamente pela sociedade balinesa, seria então “uma estória sobre eles que eles contam para si mesmos” (GEERTZ, 2008, p.209). Carlos Rodrigues Brandão (2016)¹² se aproxima da perspectiva de Geertz (2008) ao afirmar que “há rituais sobre nós e feitos para nós”, estes seriam relativos a aquelas festas em que as preferências do grupo que define o conteúdo festivo são as mesmas dos grupos que participarão, não há uma encenação de um “ritual sobre nós para outros” como alguns grupos de festas envolvidas em processos de espetacularização e em que há “um consumo da diferença” a partir de aspectos peculiares de uma cultura ou grupo cultural que são “encenados” a partir da festa, o exemplo seria a Festa do Boi Bumbá realizada no norte do Brasil.

Estas ponderações permitem considerar o ritual, e por extensão a festa, como uma forma simbólica que diz “alguma coisa sobre algo” (GEERTZ, 2008, p. 209). Essa premissa implica em levar em conta aquilo que Geertz (2008)

¹² Estas afirmações do antropólogo foram registradas por ele no relatório de qualificação desta pesquisa cuja defesa ocorreu em 09 de setembro de 2016 em Ponta Grossa-PR.

entende como símbolo. Para o autor, podemos interpretar o símbolo a partir da forma como “ele é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve de vínculo a uma concepção – a concepção é o “significado” do símbolo”. (GEERTZ, 2008, p. 67-68). Assim, coisas muito distintas como o número 06, a cruz, uma palavra, são símbolos, ou então elementos simbólicos porque são “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças”. (GEERTZ, 2008, p. 68). É plausível a compreensão de que os símbolos ou as formas simbólicas são os mecanismos a partir dos quais se veiculam significados, é a partir da conformação coletiva e definição dos símbolos que se constitui a cultura, a qual é passível de ser entendida como:

Um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 2008, p. 66).

Partindo dessa perspectiva o autor assevera que estudar o simbolismo que permeia a cultura, não significa embrenhar-se em uma caverna de sombras platônicas, um mundo mentalista de psicologia introspectiva ou então entrar numa neblina de entidades nebulosas. Isso porque, “os atos culturais, a construção, a apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura”. (GEERTZ, 2008, p. 68).

Geertz (2008) entende os sistemas de símbolos como fontes extrínsecas de informações, eles estão voltados para orientar o comportamento humano, são indispensáveis, pois, ao contrário dos animais, os seres humanos não têm uma fonte intrínseca de informações, ou seja, os genes não determinam o comportamento, o que conduz a necessidade de criação de símbolos e sistemas simbólicos. Essa peculiaridade marca a distinção dos homens em relação aos animais: a característica fundamentalmente humana de construir um “mundo próprio” a partir de bases socialmente constituídas. O autor clarifica a questão comparando a diferença entre um castor e o homem na construção de uma represa. Enquanto o primeiro orientado por seu instinto o faz

“naturalmente”, o homem precisará recorrer a um conhecimento socialmente construído ou a sua inventividade.

Como fontes extrínsecas de informações, as formas simbólicas são tangíveis, ou então perceptíveis, pois é a partir da percepção que estas podem orientar a ação social. Entretanto, enquanto o símbolo apresenta uma dimensão tangível, o significado relacionado ao símbolo possui uma dimensão intangível, estando por assim dizer mais próximo da dimensão da subjetividade e da intersubjetividade, pois os significados que permeiam os símbolos têm o seu valor e eficiência quando são compartilhados por um grupo social. Isto implica em pensar a problemática da polissemia que pode envolver alguns símbolos, uma cruz pode tanto evocar significados relativos à religião cristã quanto à morte, o que diferencia o significado é o contexto ao qual ela está relacionada. É possível concluir que as formas simbólicas podem agregar e veicular múltiplos significados, observa-se ainda que esta produção e transformação dos significados são contínuas.

Ao levar em consideração Geertz (2008), principalmente a forma como este interpreta a briga de galos em Bali, podemos pensar a festa em outro sentido, ela não nega e nem reitera a ordem social, ela não tem uma “função”. Poderia se pensar a festa como uma produção coletiva que expressa uma “interpretação” da sociedade, um “comentário” que a aponta para alguns aspectos do meio social em que o grupo está inserido. Em outras palavras, a festa é uma produção simbólica sobre aspectos de uma realidade vivida, no sentido de que não basta vivenciarmos ou experienciarmos as “coisas”, precisamos também trabalhar simbolicamente com elas, da mesma forma como são trabalhados os sentimentos e as experiências a partir da música, do filme, da arte e dos romances.

DaMatta (1997) se aproxima desta perspectiva ao considerar os rituais brasileiros como “discursos simbólicos” sobre a realidade social do Brasil. Como expressa o autor, se os rituais “dizem coisas”, é porque eles são interpretações de uma realidade.

No entanto, se a festa é uma interpretação, um discurso simbólico, há de se considerar que este pode estar direcionado à reprodução social, como

aponta Brandão (1974)¹³. A festa é capaz de articular múltiplos símbolos, porém, estes não são eleitos ao acaso, os significados que permeiam a festa estão imersos nas tramas que tecem o mundo cotidiano, mas em vez de estar voltadas para a produção situam-se em outro campo, estando relacionadas à dimensão da reprodução social.

A festa se instala em uma faixa de cotidiano que ela altera como um acontecimento periódico (mas quase nunca rotineiro), ou eventual (em certos casos, único). As alterações do cotidiano pela festa estão circunscritos aos modos como são reorganizadas relações sociais; como são recuperados certos comportamentos “de festa” (normalmente rituais) e como são produzidos em condições sociais excepcionais, novos conhecimentos da/para a sociedade. Os efeitos da festa são mais dirigidos à reprodução da sociedade que à produção de seus bens de consumo. (BRANDÃO, 1974, p.04).

De acordo com o autor, a festa está voltada a reprodução social porque ao reproduzir simbolicamente aspectos da sociedade que a produziu, constitui-se também como uma espécie de pedagogia social. Pois, além de evidenciar os seus valores e símbolos identitários, na festa, a sociedade “recria codificadamente a sua própria ordem e ao mesmo tempo a ideologia por que se legitima e através da qual legitima também quem a faz e como se faz, dentro das relações previstas nos rituais da festa”. (BRANDÃO, 1974, p.07). Neste sentido, a festa é também uma “oportunidade de reunião coletiva para a reaprendizagem e o reconhecimento dos universos simbólicos e das ideologias que a sociedade, ou alguns de seus grupos, produziram, controlam e mantêm em vigência”. (BRANDÃO, 1974, p.65).

A partir de DaMatta (1997) e Brandão (1974, 1989) percebe-se que a festa tem um caráter profundamente contraditório, pois ao mesmo tempo em que ela apresenta-se como espécie de contraposição ao cotidiano, a sua composição está profundamente enraizada em relação ao dia a dia. Assim, a festa transcende o cotidiano, ela é extraordinária, mas seu conteúdo parece ser constituído a partir de cortes, de seleções ou inovações que estão orientadas

¹³ Vale ressaltar que há uma diferença importante quanto ao tipo de festas abordadas por Amaral (1998) e DaMatta (1997) e aquelas estudadas por Brandão (1974, 1989). Este último autor produz as suas interpretações levando em conta festas “menores” e inseridas em um contexto rural (principalmente em Goiás), enquanto os dois primeiros autores estão pensando em festas de maiores proporções e geralmente ligadas a contextos urbanos e atualmente articulados à exploração turística.

para o universo da vida “ordinária.” Como argumenta Brandão (1989, p.03), a festa:

Toma a seu cargo os mesmos sujeitos e objetos, quase a mesma estrutura de relações do correr da vida, e os transfigura. A festa se apossa da rotina e não rompe, mas excede sua lógica, e é nisso que ela força as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão.

A festa em certo sentido visa um horizonte transcendente, pois, nós homens como “senhores e servos da metáfora e da memória, conhecemos, criamos e queremos muito mais dimensões da vida e das experiências do ser e do mundo a que a vida sem o ritual nos obriga”. (BRANDÃO 1989, p.03). A festa é um *lócus* privilegiado para investigar as dinâmicas de produção simbólica, de forma que é possível apresentá-la como:

Uma *fala*, uma *memória* e uma *mensagem*. O lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado, e aquilo que deve ser resgatado da *coisa símbolo*, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado. Aqui e ali, por causa dos mais diversos motivos, eis que a cultura de que somos ator-parte interrompe a sequência do correr dos dias da vida cotidiana e demarca os momentos de festejar. (BRANDÃO, 1989, p.02, grifos do autor).

A festa é uma “composição”, produz-se a festa a partir da definição coletiva do que é legítimo de ser festejado e “posto em evidência”, o que nos permite ponderar que a festa é também perpassada por relações de poder, ou seja, há disputas para definir os conteúdos que a constituem. Assim, há uma trama onde são coletivamente selecionados os aspectos que a festa colocará em evidência, no entanto, os sentidos que podem ser enunciados a partir daí podem ultrapassar as motivações daqueles que a produzem, como afirma DaMatta (1997), as pessoas “brincam o carnaval”, mas da forma como o fazem colocam também em cena aspectos problemáticos da sociedade brasileira, como a desigualdade social, os problemas de gênero, as hierarquias. Nas palavras de Brandão (1974, p.07) o carnaval transparece como uma espécie de desabafo onde a sociedade “brinca com aquilo que é preciso levar a sério depois de quatro dias”.

Em algumas situações há conflitos pelo conteúdo da festa e o que ela enuncia, ao ler trabalhos acadêmicos sobre festas religiosas, como por

exemplo, o efetivado por Maia (2004), nota-se que mesmo com contínuas tentativas da Igreja Católica Apostólica Romana de proclamar um sentido único para a festa, ou seja, o caráter sagrado, existem sempre desvios, bebe-se, canta-se e dança-se, criam-se rituais a margem dos rituais oficiais. A festa é avessa a um controle rígido daquilo que ela enuncia, possui múltiplas dimensões de significados que contribuem para que os sujeitos que dela participam, o façam por motivos muito diversificados. É ainda um *lócus* privilegiado de criação e reinvenção de práticas coletivas, promove encontros e fortalece as identidades culturais ao constituir um espaço privilegiado de compartilhamento de significados.

Apesar das diferentes concepções e considerações acerca dos possíveis efeitos da festa, os estudos confluem no sentido de que há a possibilidade de fazer uma leitura da sociedade, ou pelo menos, de alguns aspectos desta, a partir da forma como esta produz as suas festas.

Se a festa é do domínio da liberdade e dos sentimentos positivos, e também da transgressão, alguns dos elementos e relações que as compõem são indicações daquilo que os sujeitos mais valorizam. Isso possibilita ponderar que as festas podem também ser uma via de acesso para a compreensão das relações dos sujeitos com o espaço geográfico onde vivem.

Os estudos antropológicos e sociológicos abriram o caminho ao demonstrar o potencial das festas para investigar aspectos das sociedades e grupos culturais, no entanto, pode-se afirmar que os geógrafos ignoraram essa possibilidade por muito tempo. Os trabalhos que avançaram em problematizar as relações entre as festas e as dinâmicas espaciais são relativamente recentes, uma ampla maioria destes publicados no Brasil (e em língua portuguesa) a partir do ano 2000.

1.2 - As relações entre as festas e as dinâmicas espaciais: perspectivas geográficas

Os trabalhos geográficos envolvendo a temática das festas são relativamente recentes. Maia (1999) ao propor possíveis formas de abordar a dimensão espacial das festas populares explicita que pesquisas desenvolvidas

neste viés eram praticamente ausentes na Geografia até aquela data. Em suas pesquisas para compor o ensaio, o autor ressaltou a existência de apenas um trabalho tratando a festa de forma direta e mais outros dois que a abordavam como um elemento paralelo.¹⁴ De acordo com Fernandes (2003) esta ausência das festas na Geografia estaria ligada a dois principais fatores. O primeiro deles diz respeito ao próprio desenvolvimento das abordagens da Geografia Cultural, que em princípio tinham as suas bases calcadas em uma apreensão dos aspectos materiais da cultura e em uma leitura “objetiva” da paisagem. No entanto, o autor também ressalta que há um segundo fator envolvido que é uma tendência do pensamento moderno em considerar as festas e a cultura popular como fenômenos em declínio e relacionados a um passado pré-capitalista, logo, estariam fadadas a superação.

No entanto, considerando os trabalhos produzidos por geógrafos brasileiros, nota-se o aumento do número de pesquisas sobre as festas a partir do ano 2000, esta percepção é oriunda das pesquisas por referências bibliográficas sobre festas no campo da Geografia, as quais permearam todas as etapas da presente investigação. No entanto, este aspecto pode também ser verificado em um levantamento realizado por Corrêa e Rosendhal (2008). Os autores levam em conta 137 referências compiladas no conjunto de livros da coleção “Geografia Cultural” e no periódico “Espaço e Cultura” entre 1995 a 2008. Neste conjunto de textos a temática sobre festas ocupa a terceira posição entre 17 temas, contando assim com 15 textos, ficando atrás apenas do tema religião (27 textos) e história e biografia (16 textos). De acordo com os autores, quando somados, os 3 temas formam neste período cerca de 47% do total de textos. Cabe ressaltar que o periódico “Espaço e Cultura” foi criado em 1995 e o primeiro livro da coleção “Geografia Cultural” foi publicado em 1996. Na tabela construída pelos autores considerando o período de 1995 a 2008 é possível notar que nos primeiros 7 anos (1995-2002) há apenas 4 trabalhos

¹⁴ Os textos a que se refere Maia (2009), são: MADOEUF, Anna. Quand le temps révèle l'espace, les fêtes de Husayn et de Zaynabau Caire, **Géographies et Cultures**, n° 21, Paris, L'Harmattan, 1995, p.71-92. A festa em paralelo ao estudo principal é referente a: HAESBAERT, Rogério . **Festa “Gaúcha” nos gerais da Bahia**. 1998 e ROSENDHAL, Zeny. **Muquém, um centro de romaria em Goiás**. 1993.

sobre festas, já nos 6 anos seguintes (2002-2008) a produção é muito mais expressiva, contando com cerca de 11 textos.

Esta constatação de uma maior expressividade de trabalhos sobre as festas pode estar relacionada ao movimento mais amplo de consolidação da abordagem cultural na Geografia brasileira, como apontado por Almeida (2009). Segundo a autora, a partir do ano 2000, os eventos de maior expressão no âmbito da Geografia como aqueles produzidos pela Associação Brasileira de Geografia (AGB) e pela Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Geografia (ANPEGE), receberam um número cada vez maior de trabalhos identificados como pertencentes à perspectiva da Geografia Cultural. Dentre os fatores que estão atrelados para esse aumento do número de trabalhos nesta abordagem, Almeida (2009, p. 255) destaca que:

O contato de brasileiros que adotam essa abordagem; o crescimento da pós-graduação e linhas de pesquisa tratando de culturas em suas várias facetas e especializações nos programas de pós-graduação; a existência de professores e pesquisadores que assumem a adoção desse enfoque; o diálogo mais frequente entre a Geografia e a Antropologia, as Ciências Sociais e a História, entre outras.

De acordo com Côrrea e Rosendhal (2008), muito embora a Geografia Cultural já tivesse longa tradição de pesquisa na Europa, no Brasil ela só começou a florescer a partir da década de 1990¹⁵, cerca de 60 anos após a constituição do primeiro curso de Geografia da Universidade de São Paulo (USP), em 1934.

Embora seja admissível considerar que as abordagens em Geografia cultural tenham tido um desenvolvimento tardio no Brasil, a forma como os números de pesquisas têm aumentado permite questionar, como faz Almeida (2009), se a Geografia Cultural não seria agora “A nova coqueluche na pós-graduação?”

Inseridos nesse contexto mais amplo de consolidação das abordagens culturais em Geografia, os geógrafos passaram a inserir as festas em seus

¹⁵ A partir de Nabozny (2014) é possível ter acesso a uma discussão em torno deste marcador temporal, assim como uma crítica a esta posição defendida por Corrêa e Rosendhal (2009) e em diversos textos anteriores dos referidos autores, nos quais os mesmos se auto-posicionam de certa forma como os “fundadores” da Geografia Cultural Brasileira. No entanto, ainda em Nabozny (2014) pode-se concluir que a autoidentificação dos textos e dos autores como pertencentes a “Geografia Cultural” é de fato algo recente.

horizontes de pesquisas. De uma forma geral os geógrafos têm discutido a relação entre as festas e as problemáticas identitárias, assim como pertencimento e apropriação dos territórios (DI MÉO, 2014; SILVA e D'ABADIA, 2014), espetacularização das festas populares e valorização turística das cidades (ALMEIDA, 2011; BEZERRA, 2007), os entrelaçamentos entre espaço e rituais festivos (MAIA, 2010) e a constituição dos arranjos festivos (FERREIRA, 2003).

Dentre os autores que abordam a temática das festas e a constituição simbólica dos territórios, umas das principais referências na Geografia e amplamente citada nos trabalhos dos geógrafos brasileiros é a obra organizada por Guy Di Méo intitulada “La Géographie em Fêtes”, publicada em língua francesa em 2001. Considerando o contexto europeu, este geógrafo francês concebe que as festas constituem-se como um evento local que traduz “apropriação coletiva maior; essas que definem com mais força uma coletividade territorial ou territorializada” (DI MÉO, 2014, p.227)¹⁶. Assim, as festas teriam um papel fundamental na conformação dos territórios, pois elas:

Apagam os limites entre o espaço público e os espaços privados a fim de melhor afirmar a totalidade social, a fim de extraí-lo de suas células familiares extremamente fechadas e proclamar um território coletivo desprovido de separações privativas. As refeições feitas em comum no dia da festa sobre a praça do burgo ou em um celeiro, as mesas arrumadas nas ruas do bairro procedem dessa intenção inconsciente (DI MÉO, 2014, p.228).

O autor pontua em específico o papel das festas religiosas e de como os rituais que as permeiam, além de expressão da religiosidade em si, podem ser considerados também como “cerimônias geográficas”.

A passagem repetida dos fiéis em um espaço circunscrito por uma coleção de monumentos gerou ao fim dos anos, sobre o solo de paróquias inteiras, muitas vezes, confundidas com as comunidades aldeãs que seu clero servia uma espécie de “fluido sacral”. Esse, transmitido ao espaço das coletividades ao curso dessas reais “cerimônias geográficas” casando os territórios foi um eficaz vetor de territorialização. (DI MÉO, 2014, p.222).

¹⁶ A referência Di Méo (2014) resulta do trabalho de tradução do francês para o português do segundo capítulo da obra “La Géographie em Fêtes” publicada na França em 2001. Guy Di Méo é o organizador e autor desta parte da obra. Esta tradução foi efetivada por Elisa Bárbara Vieira D'Abadia e Maria Idelma Vieira D'Abadia e encontra-se disponível on-line no periódico “Revista Plurais – Virtual”.

Esse “vetor de territorialização” forjado a partir das festas e rituais a ela associados está intimamente relacionado a constituição de uma dimensão simbólica que qualifica o espaço e tem um papel essencial na sua apropriação. Pois:

Mais que uma rígida realidade material, concreta e palpável, o território assim forjado e constituído de lugares se identifica com uma estrutura mental socialmente compartilhada. Essa estrutura mental se adquire individualmente pela assimilação de práticas coletivas, essas da festa e de suas procissões. (DI MÉO, 2014, p.223).

Apesar de ser um fenômeno efêmero, a festa “marca” os espaços em que ela ocorre e enuncia os espaços apropriados pelos grupos culturais. Partindo desta perspectiva que considera as relações entre festas e apropriação territorial (DI MÉO, 2014) e levando em conta o contexto brasileiro, Silva; D' Abadia (2014, p.203)¹⁷ elucidam o papel das festas de padroeiro na criação de vínculos territoriais:

A festa de padroeiro no Brasil, e mais tarde em Goiás, ganha relevo no sentido de estabelecer uma relação de proximidade e vínculo territorial dos santos aos territórios ocupados e organizados sob a perspectiva do reino de Portugal. Ela se constituiu por meio das práticas auríferas e agropastoris na ocupação do território e na organização de uma cultura religiosa de comemorações aos santos e padroeiros.

Essa “cultura religiosa” de crença aos santos desenvolveu-se abundantemente no Brasil. É improvável definir o número e frequência de festas de padroeiro no país, no entanto, também é plausível supor que dificilmente se depararia com uma região ou município em que estas festividades estivessem ausentes. Talvez este aspecto relaciona-se à hegemonia do catolicismo sobre as demais religiões no contexto de formação do Brasil.

Além da recorrência das festas de padroeiro, é interessante refletir sobre a característica especial do santo padroeiro que é a sua relação com um território. De acordo com Jurkevics (2004, p.119), os santos padroeiros surgem no contexto do cristianismo como “os mediadores especiais de uma cidade,

¹⁷ A referência de base de Silva e D' Abadia (2014) é “DI MÉO, Guy. **La Géographie em Fêtes**. Paris, Ophrys, 2001”.

região ou país ou ainda de determinados grupos humanos”. Assim, “durante todo o medievo, popularizou-se a prática de nomear as portas das cidades com nomes de santos para que eles as protegessem, enfatizando a condição de padroeiros”. (JURKEVICS, 2004, p.119). De certa forma, pode-se afirmar que o santo padroeiro é uma divindade eleita como protetor e intercessor a favor de um território em específico. De forma implícita, ao celebrar e festejar o dia do santo faz-se também referência ao território ao qual ele está associado como santo protetor. Em certo sentido, a própria escolha de um santo padroeiro implica o reconhecimento de um território correspondente a sua proteção divina, o que se relaciona com a constituição dos vínculos territoriais mencionados por Silva; D' Abadia (2014).

A festa é também abordada pela Geografia a partir das escalas de abrangência dos eventos e as suas relações com a “promoção turística” das cidades. Parte-se da consideração de que a festa qualifica os espaços em que ela ocorre e os põe em “evidência”, dependendo do conteúdo da festa, ela tem potencial para atrair participantes em múltiplas escalas. A partir desta consideração alguns autores, como Bezerra (2007), evidenciam que além de questões identitárias algumas festas populares estão passando por um processo denominado como “espetacularização”. Estas festas estão de certa forma sendo inseridas como um produto no competitivo “mercado das cidades”, criando dinâmicas de atratividade que extrapolam a escala local.

O poder público tem um papel essencial neste processo, além do investimento na festa em si, há uma ênfase na publicidade, pois a festa apresenta-se como capaz de apresentar uma “imagem” sobre a cidade, constituindo-se também como uma importante fonte de captação de recursos. Assim, as festas são também um “bom negócio”. Este não é um processo recente, a partir de Amaral (1998) pode-se verificar que essa dinâmica já está em curso e plenamente desenvolvida no final da década de 90. Relacionada a esta temática, Almeida (2011, p.02) aponta algumas das principais razões para a “apropriação” das festas populares:

As festas, aquelas tidas como patrimônio da população, despertam o interesse dos agentes promotores do desenvolvimento e de gestores municipais. Estes atores, face à repercussão do evento, à sua capacidade de mobilizar pessoas, comércio e serviços e, em certos

casos a Igreja, investem no sentido de transformá-las em um evento-vitrine do sucesso de sua gestão. A festa, para todos, é entendida como um código sociocultural e simbólico, impresso e produzido no espaço geográfico.

Para além destes elementos Almeida (2011) também elenca a característica de autenticidade que permeiam algumas festas e de como estas podem ser utilizadas como um meio de promover a atração turística.

De acordo com Bezerra (2007), quando as festas são permeadas por essas dinâmicas de espetacularização, elas podem também trazer evidentes reestruturações em alguns espaços da cidade, como criação de centros de eventos, revitalização de centros urbanos assim como de “lugares históricos”. Ao mesmo tempo este processo pode também desencadear os conflitos entre uma festa produzida a partir das tradições culturais de determinados grupos e as demandas da promoção da atração turística. Ao prezar por oferecer produtos culturais “autênticos” e “atrativos” as festas são transformadas, em algumas situações elas passam a constituir-se como um arranjo de “atrações culturais” que se expressam como “caricaturas” de uma cultura local.

Alguns geógrafos como Maia (2010), entre outros, tem abordado a problemática dos rituais que compõem as festas e as relações espaciais que os articulam. No contexto das festas populares, principalmente daquelas ligadas ao catolicismo popular, tem-se uma pluralidade de práticas rituais. Entre folguedos, romarias e procissões, os grupos expressam as suas formas específicas de se relacionar com o sagrado e reforçam vínculos sociais, identitários e espaciais. Apesar das diferenças entre essas práticas, as quais se fundamentam a partir de contextos culturais específicos, podem-se traçar pelo menos duas características em comum: elas são normalmente coletivas e o espaço constitui-se em uma dimensão central, de forma que lugares e direcionamentos compõem os significados que permeiam estas práticas culturais.

A partir do esforço por entrelaçar concepções oriundas da Antropologia a um viés geográfico, Maia (2010) conceitua os rituais e abre possíveis caminhos para pesquisas sobre a temática. Para o autor, os rituais podem ser compreendidos como:

[...] modos de lidar com o mundo em copresença estando fundamentados no horizonte compreensivo da tradição de determinado grupo e sendo revelador de suas ideologias, utopias, valores, etc. Nessa maneira de lidar com o mundo, os direcionamentos e posicionamentos espaciais, que se tornam gestos, danças, performances, enfim, movimentos, são mais importantes que as palavras, e o desejo de regras mais importante que a sua execução. (MAIA, 2010, p.108).

A partir dos deslocamentos ritualísticos há um fortalecimento de vínculos sociais, uma vez que os sujeitos participantes do ritual tornam-se “copresenças”, ou seja, embora no ritual existam hierarquias, negociações e às vezes conflitos, há um mútuo reconhecimento entre os sujeitos a partir da partilha de crenças e sentidos. Infere-se que além das comunicações intersubjetivas, as ações dos membros dos rituais de privilegiar determinados direcionamentos e posicionamentos espaciais podem enunciar sentidos.

A ordem como os rituais são estruturados, ou seja, as posições que os sujeitos assumem e instituem durante as suas práticas, os lugares e os caminhos que são priorizados possuem significados particulares, estes aspectos podem ser objeto de problemáticas de pesquisas e podem lançar alguma luz sobre a complexa trama que envolve estas práticas culturais e os espaços a que elas estão articuladas.

Diferentemente dos demais geógrafos que abordam as festas e suas relações com outras dinâmicas espaciais, Ferreira (2003) procura de certa forma considerar a festa em si mesma, o objetivo é considerar as tramas de poder para definir o que ele denomina como lugar festivo. Assim o autor propõe pensar a festa como:

Uma luta pelo poder definida através de uma luta pela conceituação do espaço. Festejar será, então, dominar o discurso que define este ou aquele espaço como festivo. Mais do que uma luta pelo território, o evento festivo marca uma disputa pelo domínio do espaço simbólico, pelo lugar que se quer como o local da festa. (FERREIRA, 2003, p. 06).

A festa se faz a partir das tensões entre os grupos para definir as significações e os valores simbólicos que as constituem, desta forma haveria uma “batalha retórica” em torno da definição da festa. Assim, “determinar, conceituar e manter este espaço – e impor este conceito através das práticas associadas a festa – será uma tarefa exercida tanto pelo grupo que detêm o

poder sobre o evento quanto por aquele que, necessariamente, disputa este poder”. (FERREIRA, 2003, p.06).

A partir da análise dos diversos trabalhos, tanto os desenvolvidos na Antropologia como na Geografia percebe-se que as festas têm ao mesmo tempo um caráter universal e um caráter particular. O primeiro aspecto diz respeito a reunião, a festa é um fenômeno essencialmente coletivo que implica a participação. O segundo elemento refere-se à infinidade e particularidade de temáticas e motivações para a produção das festas, aquilo que de certa forma compõe o seu “conteúdo”. A participação é um dos elementos essenciais da festa, pois como explicita Amaral (1998, p.40) “uma festa com pouca participação ou com poucas pessoas não é uma boa festa”. A autora ressalta que para evitar que isso ocorra são feitas constantes negociações entre os grupos e classes sociais, com o propósito de favorecer a adesão às festas, o que conduz as mudanças em seu conteúdo.

O conteúdo que compõe uma festa está subordinado a aqueles para a quem ela está sendo produzida, a forma como ela é constituída determina o seu potencial para atrair ou não participantes. Neste sentido, a festa pode ser considerada como uma “composição” orientada para os valores e permeada pelos símbolos reconhecidos pelo grupo cultural que a produz e que supostamente participará delas. Nesse ínterim, é necessário identificar a escala de atração da festa e “para quem” ela está sendo produzida.

Assim, para além das perspectivas abertas pelos trabalhos geográficos desenvolvidos até o momento, podem-se considerar também as possíveis relações entre a composição das festas e as suas articulações com uma regionalidade. Para tal é necessário investigar a escala de atração¹⁸ para qual a festa está sendo produzida e as relações entre os elementos que a compõem e as práticas culturais relativas a uma regionalidade. Para entender o possível relacionamento entre as festas e a regionalidade é preciso considerar a forma

¹⁸ No caso das festas investigadas, a escala é relativa ao município de Imbituva e aos municípios vizinhos. Quando a festa atinge outras escalas, como festas de atração estadual ou interestadual pode-se inferir que o conteúdo simbólico da festa ultrapassa os valores do grupo cultural que a produz, ou seja, a festa atinge uma escala de valorização e identificação mais ampla ou então está inserida em dinâmicas de valorização como um produto de atração turística.

como as dinâmicas culturais podem estar atreladas à constituição das regiões (regionalização das comunidades).

1.3 - Uma concepção: a composição das festas de padroeiro e as possíveis articulações com uma regionalidade interiorana

A noção de regionalidade está relacionada às discussões em torno do conceito de região, mais especificamente sobre as possíveis dimensões ou perspectivas consideradas para defini-la conceitualmente. Para Haesbaert (2010a, p.02) a regionalidade “seria uma propriedade do ser regional (dimensão simbólica e vivida)”, ela estaria relacionada às dinâmicas de diferenciação cultural. De acordo com o autor, pensar a região a partir de uma regionalidade implica levar em conta na análise as dinâmicas dos grupos com os espaços vividos.

A regionalidade envolveria a criação concomitante da “realidade” e das representações regionais, sem que elas possam ser dissociadas ou que uma se coloque, a priori, sob o comando da outra – o imaginário e a construção simbólica moldando o vivido regional e a vivência e produção concretas da região, por sua vez, alimentando suas configurações simbólicas”. (HAESBAERT, 2010a, p.08).

A perspectiva apontada por Haesbaert (2010a) é a de que além de se considerar a região como articulação espacial ligada somente as dimensões socioeconômicas, pode-se também refletir em termos de como dinâmicas simbólicas culturais conformam identidades e regiões.

Muito antes de Haesbaert (2010a), o geógrafo Armand Frémont já havia apontado a necessidade de considerar a dimensão simbólico cultural na compreensão das regiões. Para Frémont (1979) considerar a região apenas a partir de critérios naturais, políticos e econômicos reduz a possibilidade de compreendê-la, entretanto, mais do que inserir uma perspectiva que considere a dimensão simbólica, o autor propõe considerar o protagonismo desta, assim, defende que a região: “se existe, é um espaço vivido. Vista, apreendida, sentida, anulada, modelada pelos homens e projetando neles imagens que os modelam. É um reflexo. Redescobrir a região é pois procurá-la onde ela existe, vista pelos homens”. (FRÉMONT, 1979, p.17). Considerando a região a partir

do espaço vivido, abarcando as relações sociais cotidianas, as relações de afetividade entre os sujeitos e os lugares e a forma como estes experienciam o espaço, o autor propõe que a região:

[...] integra lugares vividos e espaços sociais com um mínimo de coerência e de especificidade, que fazem dela um conjunto com uma estrutura própria (a combinação regional), e que a distinguem por certas representações na percepção dos habitantes ou dos estranhos (as imagens regionais)". (FREMONT, 1979, p.167).

Segundo Gomes (1996) interpretar a região a partir do espaço vivido como propõe Frémont (1979) implica em considerar que a região é também estruturada:

Por uma rede simbólica complexa. Esta rede é composta de valores, de representações, de imagens espaciais vividas e, para ser percebida, demanda um trabalho de interpretação aprofundado. A chave fundamental para esta interpretação é o comportamento e a linguagem que, juntos, estruturam o código de expressão deste universo simbólico. (GOMES, 1996, p.322).

Apesar de reconhecer a importância da dimensão do “espaço vivido”, diferentemente de Frémont (1979), Haesbaert (2010a) não defende que este deve ser considerado como a chave para definir a região. O autor aponta para uma perspectiva de região que ele denomina como “integradora”. Neste viés, a região deve ser pensada a partir de múltiplas dinâmicas e elementos, considerando-se tanto uma dimensão funcional quanto uma dimensão simbólica. Desta forma:

Qualquer análise regional que se pretenda consistente (e que supere a leitura da região como genérica categoria analítica, “da mente”) deve levar em conta tanto o campo da produção material quanto o das representações e símbolos, ideais, tanto a dimensão da funcionalidade (político-econômica, desdobrada por sua vez sobre uma base material-“natural”) quanto do vivido (simbólico-cultural, mais subjetivo) – em outras palavras, tanto a coesão ou lógica funcional quanto a coesão simbólica, em suas múltiplas formas de construção e des-articulação – onde, é claro, dependendo do contexto, uma delas pode acabar se impondo sobre – e refazendo – a outra”. (HAESBAERT, 2010b, p. 17).

O autor propõe então pautar o processo de regionalização considerando a região como um “fato”, ou seja, sua existência concreta e também como um “artifício”, este último indica tanto uma relação com uma concepção teórica do

pesquisador como um instrumento normativo mais relacionado ao planejamento ou a política. Assim, a região é pensada como um “arte-fato”, expressando a imbricação entre o fato e o artifício:

A região vista como arte-fato é concebida no sentido de romper com a dualidade que muitos advogam entre posturas mais estritamente realistas e idealistas, construído ao mesmo tempo de natureza ideal-simbólica (seja no sentido de uma construção teórica, enquanto representação “analítica” do espaço, seja de uma construção identitária a partir do espaço vivido) e material-funcional (nas práticas econômico-políticas com que os grupos ou classes sociais constroem seu espaço de forma desigual/diferenciada). “Arte-fato” também permite indicar que o regional é abordado ao mesmo tempo como criação, autofazer-se (“arte”) e como construção já produzida e articulada (“fato”). (HAESBAERT, 2010a, p.07).

Pensar a região a partir da perspectiva que autor denomina como “integradora” implica em considerar uma trama complexa de fatores e dinâmicas sociais. A regionalidade é um dos elementos que compõe a região, ela está em certo sentido relacionada à produção simbólica que articula uma identidade a um espaço de referência. Um exemplo de como isso se expressa concretamente é a partir de como ao pensarmos na figura do gaúcho, imediatamente vem ao pensamento a ideia de Campanha, da vida campeira, da estância, os valores de coragem e culto a tradição. Neste caso, tem-se uma produção discursiva “colada” as vivências relacionadas a um espaço específico, mesmo sabendo que o Rio Grande do Sul não se reduz ao “gaúcho” e a região da Campanha, essa será a imagem hegemônica na representação do estado.

Como evidência Heidrich (2000) o “gauchismo” e os mitos a ele relacionado vão permear até mesmo as áreas povoadas pelos imigrantes alemães e italianos. Para o autor, a cultura do gaúcho e o seu simbolismo foi um elemento aglutinador e permitiu a integração entre a região de estância ao sul ocupada principalmente por luso-brasileiros e a região ao norte do estado marcada pela presença do minifúndio e ocupada principalmente por imigrantes. No entanto, Heidrich (2000) ressalta o papel de ações do Estado nesse processo, como por exemplo, a criação do Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore (IGTF) em 1954 e a obrigatoriedade do ensino do folclore como parte da disciplina de Estudos Sociais nas escolas estaduais a partir de 1988.

É possível ponderar que a regionalidade é constituída a partir de uma valoração positiva. Enquanto uma produção coletiva ela sintetiza aspectos reconhecidos e valorizados pelo grupo, cultuam-se os lugares e características específicas, assim como, os costumes distintos que marcam uma “diferença”. Desta forma a afirmação da regionalidade “se constrói pela captura de peculiaridades” (HEIDRICH, 2000, p.134). Não raro, como explicita Heidrich (2000), estes elementos que compõem uma regionalidade irão subsidiar um discurso regionalista, ou seja, articula-se uma mobilização política que pauta-se em defender os interesses regionais. O regionalismo pauta a sua força repousando em elementos simbólicos valorizados pelo grupo, afinal, quem não apoiaria estes que defendem a “gente da nossa terra?”

Werlen (2000) pontua as problemáticas que podem envolver a questão do regionalismo pautado nessa diferenciação cultural, ou então essa “apropriação política” da regionalidade, a qual pode também ser utilizada para sustentar movimentos reacionários:

Tais tipificações regionalistas criam as melhores condições para a institucionalização de medidas excludentes frente aos outros, enquanto internamente a mesma estratégia consiste na criação da identidade. Na forma de uma identidade excludente esta estratégia pode facilmente ser usada para mobilização política: tanto para criar a imagem de um inimigo quanto para reforçar a solidariedade interna. (WERLEN, 2000, p.19).

O problema apontado pelo autor é a classificação das pessoas a partir de um espaço de referência. Em algumas situações o fervor dos movimentos regionalistas podem associar-se às tentativas de homogeneização e em casos mais extremos a “limpezas étnicas”. Em um sentido oposto, Servilha (2015) demonstra como a articulação de uma regionalidade por um movimento de base regional pode levar a uma ressignificação de uma região e resistência a processos de regionalização vinculados a perspectivas desenvolvimentistas. O autor apresenta uma tensão entre o discurso relacionado a uma região normativa criada pelo Estado com vistas a promover o desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha (MG) e o discurso produzido pelos sujeitos que vivem na região. Na contramão do discurso oficial que caracteriza a região como “vale da miséria” há o discurso dos sujeitos que buscam expressar que para além dos baixos indicadores socioeconômicos (os quais não tem a sua existência negada)

há também um “Vale Encantado”. Um movimento de base regional reunindo jornais locais, artistas, poetas e músicos se empenham em produzir e expressar outras representações sobre o Vale do Jequitinhonha. A partir desta problemática o autor considera que se constituíram paralelamente:

O campo “Vale do Jequitinhonha racional-instrumental”, no qual se disputaram/disputam o ordenamento e o controle espaciais, e o campo “Vale do Jequitinhonha encantado”, no qual se disputaram/disputam imagens, imaginários e vivências através das quais uma região pôde se tornar um espaço de afetividades, uma matriz de identificações e sociabilidades imersas nos universos do sonho, do lúdico, da imaginação, da arte, da liberdade presentes no plano do simbólico. (SERVILHA, 2015, p.372).

A investigação empreendida por Servilha (2015) coloca em pauta as disputas envolvendo a região não apenas em torno do político ou econômico, mas as dinâmicas de representação do que compõe uma região, ou como ela é representada aos “outros”. A regionalidade é matéria-prima a partir da qual os grupos articulam estes movimentos regionais voltados a ressignificação da região, eles estão mais próximos de uma postura de resistência do que uma posição reacionária ou conservadora.

Pensar a região a partir da regionalidade significa adentrar no universo de reprodução cultural dos grupos, implica em identificar e compreender os significados definidos coletivamente para representar determinado recorte espacial. Pode-se considerar que a festa oferece uma oportunidade privilegiada para investigar estes aspectos de uma regionalidade, pois, aquilo que compõe uma festa está geralmente relacionada a elementos “apreciados” pelo público para o qual ela é produzida, é a presença destes atributos que a qualifica como a “festa boa”. É neste sentido que a investigação está voltada para uma concepção que busca entrelaçar os fenômenos de festas com tropeadas a uma regionalidade, a qual definiu-se mais especificamente como uma “regionalidade interiorana”.

A perspectiva não é a de discutir e definir uma região, mas apontar as dinâmicas de diferenciação cultural e espacial e como as festas podem estar articuladas a estes processos, contribuindo no sentido de demarcar e expressar uma diferença relativa a um “ser do interior”. Desta forma, serão consideradas práticas e formas específicas de organização das festas, vínculos

intercomunitários articulando diferentes comunidades rurais, o “conteúdo” que compõe as festividades e seus possíveis significados assim como as expressões de pertencimento territorial comunitário.

O contexto socioespacial em que as festas de padroeiro são desenvolvidas pode ser genericamente denominado como um arranjo de comunidades rurais. No município de Imbituva, assim como em alguns dos municípios vizinhos a população que vive no campo é ainda expressiva¹⁹, grande parte desta tem como principal atividade econômica a atividade de produção agrícola familiar voltada à produção de tabaco (BOBATO, 2013).

Seguir do núcleo urbano de Imbituva em direção as áreas rurais, ou como preferem alguns entrevistados para “o interior”, é adentrar em um intrincado sistema de estradas sem pavimentação, margeadas por plantações ou matas, e em determinados pontos por conjuntos de moradias. A paisagem é de forma geral indiferenciada, não há nada que indique fronteiras “recortando o interior”, no entanto, uma breve estadia nesse contexto rural permitirá perceber que o “interior” é, na verdade, um mosaico de comunidades rurais.

Algumas vezes definido como comunidade rural e outras como bairro rural, este tipo de organização social é comum em diversas outras regiões do Brasil. Tanto em trabalhos clássicos como Cândido (2010), desenvolvido em 1954 até estudos atuais, como Bombardi (2004) e Cintra (2007) é possível elencar alguns elementos em comum e que caracterizariam este tipo de organização social. Dentre eles realça-se os fortes laços sociais de parentesco, as práticas de ajuda mútua, sociabilidades pactuadas pelas relações de positivities com a vizinhança, baixa densidade populacional, e desenvolvimento majoritário da agricultura com o emprego de mão de obra familiar. Com relação ao Estado do Paraná, Cintra (2007) explica que este tipo de organização em comunidade rural está relacionado principalmente ao processo de colonização pautado no estabelecimento de pequenas propriedades familiares. Segundo o autor, a partir da territorialização destas

¹⁹ De acordo com o Censo de 2010 a população do município de Imbituva é composta de 28.445 habitantes, destes 17.888 pessoas vivendo no meio urbano e 10.567 pessoas habitando o meio rural, tendo assim uma taxa de urbanização de 62,86 %. Com exceção de Irati, os 06 demais municípios que fazem fronteira com Imbituva tem uma taxa de urbanização inferior a 50 %. (IPARDES, 2010).

coletividades de imigrantes e de seus descendentes é forjado um tipo de organização social marcado pela vida comunitária.

As comunidades que compõem a presente investigação se aproximam do que Berger e Luckmann (2004) concebem como “comunidades de vida”. Os autores abordam a problemática das crises de sentido no mundo moderno, ponderam que se antes havia de certa forma uma estabilidade de sentido permeando grandes grupos da sociedade, a pluralidade dos modos de viver e pensar e a ampla circulação e divulgação destes sistemas levará a dificuldades dos sujeitos para se posicionar frente às diversas possibilidades.

É possível compreender que o aprofundamento das interconexões globais intensificou o que pode ser definido como pluralismo das instituições de sentido, o sujeito moderno tem assim diante de si uma variedade imensa de sistemas de sentido diferentes, em parte possibilitada pelo mercado, mobilidade e também pelos meios de comunicação como internet, entre outros. Neste contexto, o que ocorre é que "o pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e de interpretação. Em outras palavras: os antigos sistemas de valores são 'desanonizados'". (BERGER; LUCKMANN 2004, p.50).

Se não há mais uma estabilidade de sentido em grupos mais amplos, ela se fará presente em "comunidades de vida", as quais estão ancoradas em instituições que podem ser tanto a igreja, como aquelas de natureza não religiosa. Como "ilhas de sentido" em um oceano de relativismo, estas comunidades de vida,

são caracterizadas por um agir que se repete com regularidade e diretamente recíproco em relações sociais duráveis. Os integrantes depositam uma confiança institucional, ou firmada em outra coisa, na durabilidade da comunidade. (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.27-28).

As instituições tem um papel fundamental na constituição e reprodução das comunidades, pois, por meio delas “as sociedades conservam as partes essenciais de sua reserva de sentido. Elas comunicam sentido ao indivíduo e às comunidades de vida em que o indivíduo cresce, trabalha e morre. (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.76). Compreende-se então que a função

social das instituições está em organizar, controlar e comunicar/oferecer aos sujeitos um “repertório de sentido” que serve de guia tanto as ações individuais como coletivas. De acordo com os autores, o que marca a comunidade de vida é a comunhão de sentidos em parte garantida pelo papel desempenhado pelas instituições.

Com relação às comunidades rurais estudadas têm-se um protagonismo da Igreja Católica Apostólica Romana, ela foi e ainda é um eixo em que gravitam uma série de relações sociais que vão além da religiosidade. As capelas da Igreja Católica são em certo sentido a principal expressão de um domínio coletivo nas comunidades rurais. A partir das práticas religiosas, assim como aquelas ligadas à manutenção das capelas e principalmente a realização das festas, tem-se um protagonismo dessa instituição na criação de vínculos sociais e compartilhamento de significados e valores em comum.

Na leitura de Stadler (2003) pode-se identificar que o povoamento do município de Imituva se deu a partir da ocupação de diferentes grupos, entre eles um grupo de tropeiros paulistas, os quais seriam o primeiro grupo a fundar um povoado na região. Em seguida, nas décadas finais do século XIX, vieram para o município levas de imigrantes italianos e russos - alemães. Apesar desta formação marcada por uma pluralidade étnica, ao longo da história, as relações entre estes grupos e as interações com o espaço específico da região culminaram em traços culturais em comum que permeiam as diversas comunidades rurais. Dentre eles a religiosidade majoritariamente católica, no entanto, permeada também pelo catolicismo popular pautado em crenças sobre benzimentos e simpatias aliadas as ervas medicinais. Há também os costumes, como as rodas de chimarrão, os modos de falar e saudar-se. Por fim, há as festas de padroeiro, as quais se reproduzem por assim dizer com a mesma estrutura ritual²⁰ e com as mesmas características, mesmo em comunidades rurais formadas a partir de distintas matrizes étnicas.

Desta forma, é razoável considerar que as diferenças entre os grupos “originais” foram paulatinamente “diluindo-se”, neste sentido, no presente

²⁰ A estrutura ritual aqui se refere a forma como a festa é produzida, tendo uma clara divisão entre o período da manhã sendo marcado por um caráter mais voltado para o sagrado e a tarde por um período profano mais voltado para a arrecadação. É importante ressaltar que no período da tarde os organizadores têm a plena liberdade para definir as atividades que serão realizadas.

existem mais semelhanças entre as diversas comunidades rurais do que diferenças significativas. Sendo assim, pode-se considerar que o universo cultural das comunidades rurais é fruto da interpenetração entre estes diversos grupos culturais que constituíram ao longo do tempo um espaço de convergência de experiências e vivências.

Pondera-se que as festas nas/das capelas da Igreja Católica e os arranjos coletivos para produzi-las tiveram um papel ativo no favorecimento destes contatos, assim como a criação de símbolos e compartilhamento de vivências e saberes entre os diversos grupos.

Em outro sentido, é possível considerar as festas de padroeiro como o principal evento do contexto dos finais de semana das comunidades rurais sintetizam e expressam experiências que poderíamos definir como relativas a uma regionalidade interiorana, a qual é marcada pelas vivências em comunidades rurais. As festas e a expressão dessa regionalidade relaciona-se a definição de uma identidade que se expressa como o “ser do interior”.

Um ponto em comum entre as abordagens antropológicas é a concepção de que a festa enuncia aspectos da sociedade que a produz, desta forma a problemática que a envolve é a questão da “expressividade”, é a partir daí que é admissível a proposição de “ler” aspectos de uma sociedade a partir das suas festas. Os geógrafos buscaram apreender as relações entre as festas e outras problemáticas envolvendo a relação sociedade e espaço, principalmente questões identitárias, enunciação e produção de significados relacionados aos lugares. No entanto, para além daquilo que a festa “diz”, procura-se também delimitar de que forma isto influencia em dinâmicas socioespaciais.

Na presente pesquisa leva-se em conta a perspectiva de se tentar fazer uma “leitura da festa” no sentido de se compreender a configuração e reprodução de uma regionalidade. O objetivo é o de interseccionar a noção de festa como composição a elementos relativos a uma realidade vivida e configurada a partir do contexto espacial e cultural das comunidades rurais.

CAPÍTULO 2 - AS TRAJETÓRIAS E A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA: UM CAMPO EM MOVIMENTO

De uma forma geral, pode-se descrever uma pesquisa como um processo em que o pesquisador procura avançar no sentido de compreender da forma mais aprofundada possível, as problemáticas que o inquietam. No entanto, não se trata de um caminho linear, muito embora a construção do texto final (apresentação a comunidade científica) geralmente aponte que tudo ocorreu dentro de uma previsibilidade (projeto), por caminhos certos e com resultados precisos. O processo de pesquisa e de interpretação é marcado por avanços e reconsiderações, estes provêm da tensão entre os fundamentos teóricos e os aspectos oriundos dos trabalhos de campo. Na presente pesquisa o processo de compreensão geográfica do fenômeno das festas com tropeadas é configurado por um movimento par a par com a observação dos fenômenos e com interações entre o sujeito pesquisador e os sujeitos que organizam festas e tropeadas, entre outros interlocutores das pesquisas.

O trabalho do pesquisador assemelha-se a tentativa de "tecer" algo a partir do entrelaçamento de três "materiais" diferentes: as informações oriundas do campo e interpretações dos sujeitos envolvidos com os fenômenos, as próprias interpretações do pesquisador entrelaçadas as fontes teóricas. Mais do que superficialmente juntar esses diferentes elementos, é preciso criar pontes e articulações coerentes entre eles, nesta etapa o trabalho do pesquisador se assemelha ao do artesão. A medida que o processo de pesquisa se desenrola, percebe-se algumas relações e chega-se a conclusões provisórias, ou seja, são produzidas algumas interpretações fundamentando-se em determinados aspectos identificados até aquele momento. O objetivo desta seção do texto é apresentar os bastidores da pesquisa, os "caminhos" percorridos e como estes moldam a produção de um contexto investigativo específico oriundo da relação ímpar entre pesquisador e sujeitos envolvidos com os fenômenos pesquisados.

2.1 - As posições no campo de estudo: entre o ser pesquisador e o "ser do lugar"

A problemática que permeia a presente pesquisa e os fenômenos que estão relacionadas a ela (festas e tropeadas) demandou desde o princípio uma aproximação com a metodologia qualitativa, isto devido ao fato de que a abordagem dos aspectos que compõem a realidade investigada estão relacionados principalmente a significados e experiências relativas a eventos coletivos. De acordo com Demo (2001) a pesquisa qualitativa implica em construir uma metodologia que possibilite compreender a dimensão da "intensidade" dos fenômenos, embora a dimensão da "extensão" não deva ser menosprezada na análise.

Para ilustrar essa compreensão há a possibilidade de pensar em duas formas distintas de abordagem das festas de padroeiro. Na primeira delas, considerando a dimensão da extensão, o pesquisador poderia estabelecer como objetivo compreender o impacto econômico das festas na arrecadação financeira das capelas. Neste caso, os procedimentos mais apropriados seriam o levantamento contábil e uma análise comparativa da receita das festas em relação a outras fontes de captação, ademais, seria possível também estabelecer uma relação entre a média do número de participantes em cada uma delas e o potencial de arrecadação em função disto, ou então, a "forma" que compõe cada festa e o seu potencial para atrair participantes. Porém, em uma segunda abordagem, agora focada na dimensão da intensidade e com o objetivo de compreender o papel das festas no compartilhamento de significados, enredamento e pertencimento comunitário, seria necessário ir além da "forma". Para tal, haveria a necessidade de acompanhar as festas e os grupos de festeiros (observação participante), identificar os diferentes grupos que compõem a categoria genérica de festeiros, assim como as representações e as participações diferenciadas de cada um destes.

A compreensão dos fenômenos e a própria configuração dos objetivos delimitados na pesquisa apontam para uma investigação voltada principalmente para esta dimensão da "intensidade" destacada por Demo (2001). Desta forma, os procedimentos efetuados durante a pesquisa estão

mais relacionados a criar um contexto em que os significados que permeiam estes fenômenos se tornassem perceptíveis a partir do contato com as práticas em si, assim como no diálogo com os sujeitos que as realizam.

No entanto, considera-se que na presente pesquisa a posição enquanto pesquisador foi diferenciada em relação a maioria das trajetórias de outros pesquisadores.

Em pesquisas similares a esta, a descrição e reflexões sobre a metodologia geralmente versam sobre a aproximação do sujeito pesquisador com os sujeitos e os fenômenos investigados no sentido de buscar uma familiaridade que permita "ler" posteriormente os códigos simbólicos e sentidos que permeiam determinada realidade. De certa forma, o que os pesquisadores fazem é uma imersão ao campo para "ambientar-se", perceber algumas relações iniciais, possíveis informantes ou pessoas a entrevistar, frequentemente é mencionado também o esforço por construir uma relação de confiança com os sujeitos pesquisados, principalmente em pesquisas de cunho qualitativo.

No caso da pesquisa em tela, a posição assumida enquanto pesquisador se aproxima mais à reflexão de Velho (2008) sobre a tentativa de "estranhar o familiar". As festas com tropeadas neste caso não eram um fenômeno "distante" do pesquisador, pelo contrário, elas estavam relacionadas a muitas das suas vivências enquanto um sujeito pertencente ao universo cultural das comunidades rurais.

Neste sentido, problematizar as festas com tropeadas implicava em tentar "estranhar", ignorar muito daquilo que supostamente sabia, para poder então "lançar questionamentos sinceros". As pessoas participam das festas, tecem relações, se divertem, a igreja arrecada. Todas essas coisas acontecem a tanto tempo e eram de tal forma familiares que problematizá-las e tentar vê-las a partir de um outro ponto de vista exigiu certo esforço. Há de certo modo alguns "bloqueios" que dificultam questionar aquilo que compõe de forma intrínseca a nossa constituição enquanto sujeitos, em outro sentido, o apego a uma realidade vivida pode também fazer com que esta seja concebida e interpretada de forma idealizada.

Os participantes de festas com tropeadas não tem dúvida alguma sobre o que fazem, tudo é muito óbvio: "sempre se fez assim!". A postura de muitos cavaleiros sobre questionamentos acerca da recente²¹ inserção das tropeadas nas festas é marcada em muitos casos por um posicionamento próximo a esta expressão: "é verdade, mas não há mistério aqui! Ela está ligada ao nosso jeito de ser de sempre: o gostar de andar a cavalo, o respeito aos santos e o ir a festa (tudo muito simples!)". A interpretação se dará então muito mais pelo que está nas entrelinhas, nas sutilezas das falas e das ações. Para isso, é preciso tentar estranhar aquilo que é familiar, pois, logo nota-se que a familiaridade não é suficiente para poder avançar na compreensão de uma construção social da realidade. Como expressa Velho (2008, p.126) isto ocorre porque:

O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas até certo ponto, conhecido. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente.

O autor pontua que a partir da familiaridade é possível fixar tipos ideais de papéis assumidos por alguns atores, as hierarquias e as distribuições do poder em um meio social, no entanto, isso não significa que se compreenda de forma sistemática a lógica destas relações. Para Velho (2008) existe um grande risco metodológico de assumir uma representação científica fundada na própria rotina ou por estereótipos e hábitos. Tem-se segundo o autor, um "mapa" de um universo social, mas não se conhece os mecanismos que o organizam e o constituem desta ou de outra forma. Neste sentido, produzir um discurso que se pretende científico sobre uma realidade com a qual se está familiarizado é tão problemático quanto investigar o exótico. O esforço ocorre no sentido de tentar olhar de outra forma para aquilo que já se viu e participou em inúmeras outras situações e tentar problematizar "o óbvio", duvidar das

²¹ É importante lembrar que a narrativa de João Marie Lenke, entre outros como José Chaniski, apontam que o primeiro evento de tropeada teria sido realizado no ano 2000 na capela de Água Branca, área rural de Guamiranga. Desta festa, difundiu-se para capelas vizinhas, sendo realizada em Imbituva, na comunidade rural de Faxinal dos Penteados por volta do ano de 2005, como relatam Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado em conversa pós-entrevista.

certezas e questionar-se sobre a origem e fundamento dos próprios apontamentos.

No entanto, a familiaridade pode ser também um elemento importante para a realização dos procedimentos das pesquisas, principalmente no que diz respeito às entrevistas semiestruturadas e a relação de confiança que deve se estabelecer durante esta interação. Procedimentos como este são muito "exóticos" aos olhos da maioria das pessoas que vivem nas comunidades rurais, principalmente no que diz respeito ao ato de gravar as suas falas (registrar os seus "saberes oralizados"), atribuir uma importância científica ao seu espaço vivido, entre outras simbolizações que a pesquisa passa a representar ao sujeito do discurso (os entrevistados).

Poder identificar-se como pesquisador, mas também como pertencente a uma comunidade em específico (Aterrado Alto) e a uma família que faz parte do "mapa social" dos entrevistados fez toda a diferença no quesito confiança e no envolvimento de muitos dos entrevistados com a pesquisa. De certa forma, foi possível utilizar esta posição como uma credencial para um "acesso" mediado pelo compartilhamento de certos "valores" representativos da concepção de mundo dos festeiros. Após apresentar-se, frequentemente o entrevistado convidava para entrar em sua casa, já sentado e curioso sobre o que seria feito, confessava então que agora: "estava tranquilo, achava que era gente estranha!".

Comerford (2003) ao estudar a construção do sindicalismo rural envolvendo comunidades rurais de um pequeno município de Minas Gerais comenta o esforço dos sujeitos com os quais interagia em tentar localizá-lo enquanto relacionado a um "mapa social" de parentesco, o autor compreendeu então um aspecto peculiar desta sociedade rural:

Os moradores dessas localidades possuem "mapas" das relações de parentesco em uma região relativamente extensa, produzidos, atualizados e compartilhados em um enorme número dessas conversas pontilhadas de referências genealógicas e de relações de afinidade associadas a referências geográficas, sobre as localidades de origem e residência daqueles aos quais se faz referência. (COMERFORD, 2003, p.33).

O autor complementa que talvez o mais correto seria falar em "operações de mapeamento", pois há uma produção contínua e compartilhada de conhecimentos sobre as questões de parentesco e a localização geográfica desses grupos familiares, até mesmo daqueles que deixaram a região e foram morar nos grandes centros urbanos.

Este aspecto do saber compartilhado sobre grupos familiares e a localização geográfica correspondente a cada um deles permeia o universo social relacionado ao presente estudo. É mencionado nas entrevistas que a constituição das comunidades rurais que figuram no presente trabalho está relacionada a ocupação de uma família principal ou de grupo de famílias que a partir de um conjunto de relações de vizinhança, de trocas econômicas e relações de parentesco e compadrio conformaram um espaço específico (comunitário).

Neste sentido, algumas comunidades trazem na própria denominação a referência a um sobrenome, como Faxinal dos Penteados, a qual de acordo com os moradores teria se originado a partir da ocupação de dois núcleos familiares de irmãos de sobrenome Penteado. Outras, como o caso da comunidade rural vizinha, denominada de Colônia Bela Vista, a qual se originou a partir do estabelecimento de famílias de imigrantes, principalmente italianos, como relata Stadler (2003). No campo de pesquisas observou-se que uma boa parte dos entrevistados moram em verdadeiras "ilhas de parentesco", o que decorre da fixação de uma família e a posterior divisão da terra entre uma geração e os seus descendentes. Deste modo, há também uma associação das identidades pessoais com a toponímia de seus lugares "de origem".

O viver em uma destas comunidades rurais geralmente implica em ser "reconhecido" por grande parte dos demais habitantes, no sentido de se estar socialmente localizado como pertencente a uma família em específico, ser compadre de tal sujeito, participar e frequentar lugares específicos que compõem a comunidade rural, como a venda (comércio), a igreja, etc. Isso em parte é possível pelas dimensões destas comunidades, a maioria formada a partir de um número não muito elevado de núcleos familiares.

Muito distante da situação de anonimato que pode permear a vida nos grandes centros ou até mesmo médios centros urbanos, na comunidade rural,

principalmente nas menos populosas, é comum a expressão de que "todos se conhecem!". Os moradores, principalmente os mais velhos, tem um amplo conhecimento sobre as principais famílias que compõem cada comunidade rural.

De todos os procedimentos metodológicos, talvez a entrevista semiestruturada seja aquele mais problemático, pois exige do pesquisador um mínimo de habilidade social, de empatia, caso contrário o máximo que se consegue são respostas automáticas, evasivas, ou até mesmo a resistência em participar da entrevista. Ser identificado como alguém que fazia uma pesquisa e também como alguém que não era "de fora" facilitou muito o diálogo com os entrevistados. No entanto, isso exigiu uma série de explicações. Afinal: "Por que alguém que é "do lugar" estaria perguntando coisas sobre festas e tropeadas se já as viu e participou tanto quanto nós?". Desta forma, além de explicar sobre o que se tratava a pesquisa, mencionou-se também que apesar de presenciar e de participar de muitas festas com tropeadas, era necessário conversar com os demais participantes a fim de obter diferentes visões e conhecimentos sobre estes fenômenos. Mais do que responder as questões, estes estariam ajudando a realizar a pesquisa ao expressarem os seus saberes.

Na pesquisa qualitativa as representações dos entrevistados tem um peso muito grande sobre a interpretação do pesquisador, de certa forma, as falas dos entrevistados ajudam a tecer a interpretação. No entanto, é preciso deixar isso claro ao entrevistado, é preciso realçar a sua posição de protagonista no processo e de como os seus conhecimentos podem ser importantes para a pesquisa. Estas considerações são relevantes, porque o entrevistado não pode sentir-se "usado", antes de tudo, é preciso criar um contexto em que o sujeito sinta que aquilo que ele sabe e expressa é reconhecido e valorizado. Como assinala Rey (2005, p.15) a pesquisa representa:

Um espaço permanente de comunicação que terá um valor essencial para os processos de produção de sentido dos sujeitos pesquisados nos diferentes momentos de sua participação nesse processo. A pessoa que participa da pesquisa não se expressará por causa da pressão de uma exigência instrumental externa a ela, mas por causa de uma necessidade pessoal que se desenvolverá, crescentemente,

no próprio espaço da pesquisa, por meio dos diferentes sistemas de relação constituídos nesse processo.

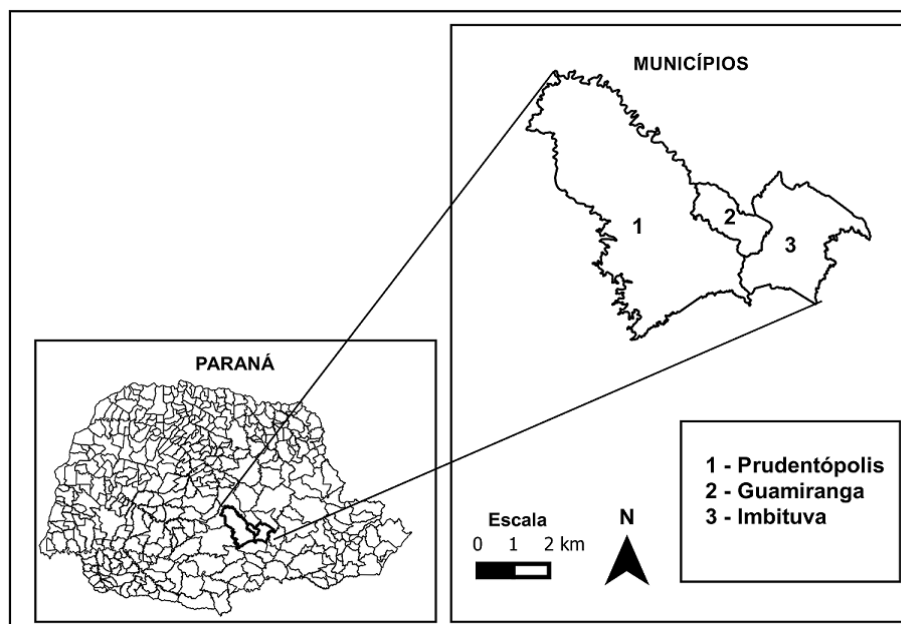
Antes de tudo, a entrevista é uma interação social, neste sentido, esclarecimentos sutis como estes anteriormente mencionados podem fazer toda a diferença no processo de comunicação. Assim, além da entrevista propriamente dita, há a necessidade de um preâmbulo em que o pesquisador terá de buscar dissipar as dúvidas e afastar os possíveis receios que o entrevistado possa vir a ter. Este elemento, influencia tanto nos resultados da entrevista quanto na qualidade das questões previamente formuladas. No entanto, muitas destas percepções só são possíveis depois de ir a campo e de interagir efetivamente com os sujeitos. Em certo sentido compreende-se os fenômenos investigados a partir da interação com aqueles que os produzem, no entanto, para tal é preciso definir cientificamente uma abordagem que contemple metodologicamente na construção das verdades científicas, um discurso não estranho e externo da construção social da realidade investigada, mas que preveja a interação (não hierárquica) como parte da explicação acadêmica.

2.2 - Os trabalhos de campo: observações participantes e entrevistas

Nos trabalhos de campo envolvendo festas de padroeiro com tropeadas em Imbituva-PR considerou-se duas dimensões. A primeira é relativa a identificação sistemática das formas e elementos que compõem os fenômenos festivos e os seus possíveis significados, ou então, o que as festas possivelmente "dizem" e quais "leituras" pode-se fazer a partir da forma como estas estão estruturadas. Em outro nível e em tensão com esta primeira apreensão entram em cena os sujeitos responsáveis pela composição desse mundo festivo. O que eles têm a dizer? O que as festas representam? Por que fazê-las? Por que desta forma e com estes elementos e, não com outros e de maneira diferente?

Os primeiros trabalhos de campo consistiram da observação de festas e de tropeadas em comunidades rurais situadas na área de confluência entre os municípios de Imbituva, Guamiranga e Prudentópolis.(Figura 01).

Figura 01: Cartograma de localização dos municípios onde foram realizados os primeiros campos



Fonte: IBGE (2010). Organizado pelo autor (2015).

Estes trabalhos iniciais consistiram de observação e diálogos informais com participantes de festas com tropeadas de duas festas em Prudentópolis, três festas em Guamiranga e quatro festas em Imbituva. No município de Prudentópolis observou-se a festa em louvor a São Sebastião na comunidade de Papanduva de Cima, ocorrida no dia 16 agosto de 2015 e a festa em louvor a São Judas Tadeu na comunidade de Manduri, no dia 25 de outubro de 2015. Em Guamiranga foram observadas a festa em louvor ao Divino Espírito Santo na comunidade de Água Branca de Cima, no dia 12 de abril 2015 e a festa em louvor a São José em Alto do Tigre no dia 20 de setembro de 2015. Em Imbituva observou-se a festa em louvor a São Sebastião na comunidade da Mato Branco de Cima no dia 15 de junho de 2015, a festa em louvor a Nossa Senhora do Carmo na comunidade de Bela Vista no dia 05 de julho de 2015, a festa em louvor a São Pedro na comunidade de Aterrado Alto no dia 08 de novembro de 2015.

A realização deste procedimento de observação pautou-se em fazer o acompanhamento do trajeto percorrido pelos grupos que compunham as tropeadas, assim como alguns dos eventos que constituíam as festas. Prezou-se também por sistematizar observações sobre a organização destes eventos,

assim como aspectos relevantes que surgiram a partir das conversas com os participantes.

Em paralelo a este procedimento de acompanhamento das festas, realizou-se também quatro entrevistas semiestruturadas, sendo três delas com os organizadores de festas e participantes de tropeadas e uma entrevista com um sujeito apontado pelos demais participantes como o “fundador” das tropeadas. Nesta etapa da pesquisa buscou-se principalmente identificar como os sujeitos concebiam as festas, quais as possíveis motivações para a sua realização e também quais as considerações a respeito da inserção das tropeadas neste contexto festivo. Pode-se caracterizar estas primeiras incursões a campo como uma etapa inicial. Com base nas informações obtidas foi possível perceber algumas relações iniciais e também reorientar outros aspectos da pesquisa.

A partir desta primeira etapa houve a já mencionada mudança de foco da tropeada em si para o contexto das festas de padroeiro como um todo, assim como, o recorte espacial da pesquisa, que de um conjunto de comunidades localizadas em três municípios, concentrou-se em apenas quatro comunidades do município de Imbituva. Além de favorecer os trabalhos de campo e estabelecimento de uma relação de diálogo continuado com alguns festeiros participantes destas festas, a escolha permitiu acompanhar com maior detalhe as relações de trocas intercomunitárias.

Assim, após a redefinição do enfoque da pesquisa (festas com tropeadas) e de um novo recorte, fora também necessário estabelecer outros critérios para a seleção de entrevistados. Era preciso ir além de sujeitos organizadores de festas e participantes de tropeadas, os quais correspondem geralmente a pessoas mais velhas e do sexo masculino. Os autores Bauer e Aarts (2008) enfatizam a necessidade de procurar novas representações sobre os fenômenos investigados a partir da ampliação de diferentes categorias de sujeitos entrevistados. De acordo com os autores, essas categorias podem ser relativas a idade, estrato social, formação acadêmica ou um critério adotado e justificado pelo próprio pesquisador. A partir desta orientação teórica, foram criadas em um primeiro momento duas novas categorias de sujeitos a serem entrevistados: os mais jovens e as mulheres.

A categoria “mais jovens” envolveria também um público masculino. Devido a ampla maioria dos participantes das tropeadas ser composta de homens, a categoria “jovens” foi pensada como um critério de diferença levando em consideração o universo masculino. Essa categoria foi criada a partir da percepção de que em algumas falas dos primeiros entrevistados (os “mais velhos”), há menções aos comportamentos dos “mais jovens” ou “a piaçada”, conforme a linguagem regional. Estes últimos aparentariam não ter o mesmo comprometimento com a continuidade e perpetuação das tropeadas, ou então participariam de forma diferente e estariam mais comprometidos com a diversão e a festa do que com a religião em si. Já a categoria mulheres envolveria pessoas de diferentes idades, desde senhoras atuantes na produção das festas até mulheres mais jovens que participavam das tropeadas.

Teríamos então três categorias de entrevistados, os “mais velhos” (organizadores de festas com tropeadas), os “mais jovens” (participantes comuns) e as mulheres (trabalhadoras nas festas e as participantes das tropeadas). Em paralelo a estas definições, elaborou-se também um roteiro de entrevistas (Apêndice B), este foi estruturado com questões abertas²², em torno de três eixos de interesses: o viver em comunidade, as representações sobre as festas, as compreensões e experiências envolvendo as tropeadas. Elaborou-se uma questão chave e tópicos relacionados a ela para, caso necessário, estimular o entrevistado a expressar os seus “pontos de vistas”.

Em alguns destes tópicos propõe-se a fazer comparações, como por exemplo, as similaridades ou diferenças entre festas de padroeiro e demais festas. Em outros casos tem-se a sugestão de imaginar situações, como as possíveis consequências de uma diminuição da arrecadação financeira sobre a realização das festas ou então as possíveis ações efetivadas caso houvesse uma tropeada no dia seguinte (a entrevista) e o sujeito fosse participar. Em outro destes tópicos questiona-se a respeito de aspectos relacionados a fatos observados no contexto das festas como, por exemplo, a presença dos santos, a pouca presença feminina, assim como alguns aspectos relativos a forma

²² Como poderá ser visto adiante, muito daquilo que surge nas falas das entrevistas é fruto de um diálogo entre pesquisador e festeiros. Embora fossem seguidas as questões propostas, prezou-se por utilizar-se de um modo de expressão comum aos entrevistados e também ao próprio pesquisador, isso faz com que alguns diálogos tenham um caráter próximo de uma interação informal.

como o sujeito participava dos eventos, se estava presente em todos os momentos ou se ignorava algum destes, como por exemplo a benção na tropeada. Buscava-se explorar também as percepções sobre participação dos demais sujeitos.

Estes tópicos serviram em muitas situações para orientar a condução do diálogo e estimular o entrevistado a se expressar. A utilização deste recurso foi imprescindível, visto que na maior parte das entrevistas a “questão mestra” não mobilizava o entrevistado a produzir um discurso. Em muitas situações foi ao tentar articular a breve resposta do entrevistado a um dos tópicos, ou até mesmo improvisando questões que a maior parte dos discursos emergiram.

Após algumas entrevistas e pautando-se nas considerações sobre trabalho de campo feitas por Brandão (2007), repensou-se a categorização dos sujeitos. A partir da sua experiência como pesquisador no âmbito da Antropologia o autor traz importantes contribuições a respeito da aproximação, interação com os sujeitos que estão relacionados a problemática de pesquisa, assim como a observação dos fenômenos que ocorrem no campo. O autor traz também uma importante consideração a respeito dos sujeitos entrevistados, os quais ele divide em três categorias. Primeiramente há o que Brandão (2007) denomina como o “entrevistado de dados”, este oferece apenas algumas informações, isto devido a pobreza de experiência ou então por inibição. Em seguida, há o “sujeito informante” este oferece um discurso mais rico, ele explica, tece críticas e faz interpretações. Por fim, há aquele que o autor denomina como “informante especialista”, este caracteriza-se por um envolvimento profundo sobre um fenômeno, traz informações precisas, é este aspecto que o caracteriza como um especialista.

A partir destas considerações redefiniu-se o critério da diferença quanto aos entrevistados, a questão do gênero se manteve, no entanto, percebeu-se que o estrato de idade não era o critério correto, mas sim as diferentes formas e níveis de envolvimento com os fenômenos de festas e tropeadas. Assim, os que antes tinham sido definidos como os “mais velhos”, na verdade se referia aos sujeitos que detém um amplo conhecimento sobre as práticas que envolvem as festas, são os principais responsáveis por organizar os eventos e tem a sua “autoridade social” reconhecida pelos demais, muitos destes são já

idosos. O que os diferencia dos demais é a intensidade do envolvimento e comprometimento com as questões relativas às festas e às tropeadas. Denominou-se então essa categoria como “organizador participante”. Em seguida, aqueles que haviam sido denominados como os “mais jovens”, e que se referia também a homens, na verdade estava relacionado aos participantes que não tinham um envolvimento tão profundo com a prática. São os participantes esporádicos, aqueles que seguem o movimento, mas que não assumem o papel de responsáveis pelas práticas das festas e das tropeadas, denominou-se então este grupo como o “participante comum”.

Considerando a questão da forma de envolvimento com as tropeadas, a categoria que genericamente tinha sido definida como “mulheres” foi dividida entre “mulheres trabalhadoras nas festas” e “mulheres tropeiras”. A primeira categoria tem um amplo conhecimento sobre a dinâmica das festas, visto o seu forte envolvimento e contribuição na organização dos eventos. Elas “sabem” tanto quanto a primeira categoria que fora denominada de “organizador participante”, no entanto, com relação às tropeadas, o seu ponto de vista é o de expectador, aquele que contempla a chegada da tropa na festa. Já a segunda categoria, as “mulheres tropeiras”, representa uma minoria no universo das tropeadas, tem um ponto de vista daquele que participa dos eventos, mas tem uma particularidade que é o “ser mulher” e estar envolvida com uma prática predominantemente masculina.

Em resumo, das categorias de entrevistados “mais velhos”, “mais jovens” e “mulheres”, definiu-se uma denominação mais coerente com as formas de participação e envolvimento dos sujeitos e acrescentou-se uma divisão na categoria “mulheres”. Assim, ao fim, elencou-se quatro categorias: organizador participante, participante comum, trabalhadoras na festa e mulheres tropeiras.

Há um entrelaçamento de relações sociais envolvendo os sujeitos que compõem as diferentes comunidades rurais, assim como um reconhecimento das posições e papéis que alguns indivíduos desempenham neste contexto. Assim, ao acessar apenas um dos envolvidos com as festas e tropeadas já se teve a oportunidade de definir alguns dos próximos possíveis entrevistados.

Desta forma, o procedimento para elencar novos entrevistados se deu a partir de indicações. Como organizadores participantes tem-se sete entrevistados, já a categoria participantes comuns é representada por cinco sujeitos. Com relação as mulheres tem-se a categoria trabalhadoras da festa que compõe-se de quatro sujeitos e por fim a categoria de mulheres tropeiras contando com três entrevistas. Esse conjunto é composto por dezenove entrevistados. O número de entrevistados não está pautado em uma perspectiva de representatividade porcentual. O critério para determinar o encerramento das entrevistas se deu a partir do momento em que percebeu-se a existência de um entrecruzamento de representações entrelaçando as diversas categorias de entrevistados, assim como material suficiente para fundamentar uma interpretação. Mesmo que o número de entrevistados fosse estendido, é difícil supor que surgissem representações muito discordantes daquilo que se havia deparado até aquele momento. O Quadro 01 apresenta uma caracterização dos entrevistados:

Quadro 01: Caracterização dos sujeitos entrevistados

Categorias de entrevistados	Nº de entrevistas	Idade mínima e máxima	Escolaridade	Atividade profissional	Religião
Organizadores participantes	7	46-64	Ensino Fundamental :6. Ensino Fund. incompleto: 1.	Agricultores:2. Ex-agricultores/ aposentados:4 Microempresário : 1	Católicos: 7.
Participantes comuns	5	16-26	Ensino Médio Completo: 2 Cursando Ensino Médio: 1 Ensino fundamental: 2	Agricultores: 3 Estudante: 1. Mecânico: 1.	Católicos: 3. Luteranos:2
Mulheres trabalhadoras nas festas	4	35-50	Ensino fundamental: 4	Ex-agricultoras/ aposentadas: 2 Agricultora:2	Católicas: 4
Mulheres “tropeiras”	3	17-31	Cursando Ensino Superior: 1 Ensino Fundamental: 2	Vendedora: 1 Estudante: 1 Agricultora: 1	Católicas: 3

Fonte: Entrevistas realizadas pelo autor (2015-2016).

Com exceção de um entrevistado, os demais com idade acima dos 30 anos possuem apenas o Ensino Fundamental completo, isto tende a mudar quando se considera os entrevistados mais jovens, dentre os quais, 1 está cursando Ensino Superior, 2 possuem Ensino Médio Completo e 1 está ainda a cursá-lo. Uma grande parte dos entrevistados tem uma trajetória de vida marcada pela atividade na agricultura, principalmente na produção de tabaco, esta atividade fica logo em evidência pela percepção em campo da grande quantidade de estufas de secagem das folhas da planta ao lado das moradias. Esta produção é as vezes intercalada com a produção de gêneros alimentícios como o feijão ou o milho, assim como a criação de animais.

Distribuídos de acordo com o local de moradia, tem-se a seguinte disposição: Aterrado Alto com 6 entrevistados, Mato Branco de Cima com 5 entrevistados, Faxinal dos Penteados com 3 entrevistados e Nova Esperança com 3 entrevistados. Os 2 entrevistados restantes se referem ao sujeito reconhecido pelos demais como o fundador das tropeadas, residente na cidade de Imbituva e a um dos sujeitos que participou destas primeiras ocorrências, residente na cidade de Prudentópolis.

Além destes sujeitos que figuram no Quadro 01, foram entrevistadas mais duas pessoas. A primeira entrevistada é uma professora de História na Rede Pública Estadual em Imbituva. Além de pesquisadora da História do município, esta passou a relacionar-se com o fenômeno das tropeadas ao mobilizar diversos cavaleiros para um evento escolar em comemoração a história do tropeirismo. Neste evento efetivou-se uma tropeada, mas sem o conteúdo religioso que marca as demais, voltada especificamente ao tema do tropeirismo, trilhando parte do caminho utilizado pelas antigas tropas.

Outro entrevistado que não está contemplado na categorização é o vocalista de um grupo que faz a animação musical das festas. Esta entrevista surgiu como uma necessidade ao considerar a valorização que muitos sujeitos atribuíam à música que anima a festa, não qualquer tipo, mas especificamente a de ritmo gauchesco. A qualidade da música, a qual depende do “reconhecimento” do grupo musical, era apontada como um dos principais elementos que garantiam o sucesso da festa. Em algumas situações ela é

descrita como tendo a mesma importância que a qualidade da comida, assim como a segurança e o caráter de amistosidade que deve permear a festa.

As entrevistas²³ foram transcritas e analisadas a partir da consideração e da identificação de trechos de falas que se tornaram significativas em relação as observações de campo e diálogo com outros participantes no contexto de pesquisa, buscando pensar os procedimentos e as informações obtidas a partir deles como um conjunto (REY, 2005).

Como explica Duarte (2004), muito daquilo que o entrevistado afirma refere-se em algumas situações às experiências que são interpretadas de um ponto de vista muito particular, por isso ao considerar um emaranhado de falas é preciso levar em consideração que:

Tomar depoimentos como fonte de investigação implica extrair daquilo que é subjetivo e pessoal neles o que nos permite pensar a dimensão coletiva, isto é, que nos permite compreender a lógica das relações que se estabelecem (estabeleceram) no interior dos grupos sociais dos quais o entrevistado participa (participou), em um determinado tempo e lugar. (DUARTE, 2004, p.219).

A partir desta premissa pode-se criar categorias ou eixos temáticos para agrupar fragmentos de falas que apresentam relações ou compreensões que se estendem à coletividade de sujeitos envolvidos com os fenômenos investigados. No entanto, neste processo é preciso considerar com cuidado aspectos dissidentes que surgem e que aparentam não se enquadrar as representações comuns ao grupo entrevistado, elas podem tanto de fato apontar uma perspectiva muito particular do sujeito ou ressaltar aspectos que uma sociedade consciente ou inconscientemente busca esconder.

O pesquisador deve observar, identificar e interagir com diferentes grupos que compõem o universo social pesquisado, o objetivo é ter contato assim com representações similares e contraditórias que permeiam cada contexto. Segundo Rey (2005, p.111):

É essa diversidade e riqueza de informação que nos permite sair de respostas intencionalmente significadas e expressas em um questionário, para entrar em um material diferenciado, contraditório e

²³ O conjunto de entrevistas que compõe o arquivo digital constitui-se de 6 h.53 min. 6 s. As entrevistas foram gravadas com a permissão dos sujeitos e são amparadas pela assinatura de termo de consentimento (Apêndice C).

carregado de emotividade que é a forma real com que aparecem os sentidos subjetivos, cuja construção será sempre uma interpretação do pesquisador.

O trabalho de análise das entrevistas não se esgota no recorte e agrupamento de trechos de falas, este é apenas o primeiro passo para o processo mais elaborado de interpretação. A partir da análise desse conjunto diverso de falas é necessário identificar os principais elementos e relações que permitem compreender estes fenômenos, assim como atingir os objetivos delineados para a condução da pesquisa. Este processo de interpretação pode conduzir a criação de categorias referentes a um conjunto de relações como, por exemplo, as “trocas de participação” nas festas entre comunidades, uma categorização que visa indicar os depoimentos que apontam para as relações de reconhecimento, reciprocidade na participação entre as festas de diferentes comunidades rurais, definidas pelos sujeitos em algumas situações como: “devórvras” ou o “pagar a visita”. Outro exemplo de compreensão efetivada pelo pesquisador (categorização) foi o “ser do interior”, em que agrupou-se significativas menções de reconhecimento da sua moradia, o viver na comunidade rural marcado pela “tranquilidade”, “interconhecimento” e nos costumes peculiares daqueles que vivem no campo em relação ao viver na cidade. Já a categoria “arranjo festivo” abarca discursos que expressam os elementos e atributos que determinam a qualidade de uma festa e apontam para o seu caráter de “composição” de um contexto específico. Além destas categorias, foram criadas outras dez, sendo estas: festa e mobilização comunitária, festa e perfil da comunidade, tropeada e espaço de interação masculina, memórias espaciais das antigas tropas, o tropear juntos e o “respeito” aos santos, dimensões da reprodução das festas, narrativas de lugar e marcadores espaciais, regras de convivência, práticas simbólicas e relações sociais.

Estas treze categorias são configuradas a partir dos núcleos de significados expressos pelos sujeitos entrevistados, a partir de falas convergentes. No entanto, isso não significa que aquilo que destoia não é considerado na análise. Por exemplo, há dois entrevistados que apontaram que atualmente havia uma equivalência entre a participação feminina e masculina

nas tropeadas, aspecto que é tanto contrariado pelas falas dos demais participantes, como pela simples observação de algumas das tropeadas no município. Neste caso, supõe-se que essa representação é oriunda de um interesse ou percepção muito particular sobre a participação na tropeada.

Há também algumas controvérsias sobre o "louvor ao santo", enquanto alguns reiteram esse caráter na realização da festa, outros dirão que isso faz parte de um passado. Outros serão enfáticos sobre o caráter unívoco de produção da festa para a arrecadação, no entanto, esse aspecto não pode ser isolado e considerado como central, pois logo depois, quando levados a considerar a hipótese de uma festa dar pouco rendimento financeiro e o efeito disso sobre a sua realização, admitem que ela teria que ser realizada, porque "todo mundo a espera, ela é uma tradição".

Um dos principais problemas durante a interpretação desse emaranhado de falas é como considerar as representações hegemônicas e as representações dissidentes e o quanto uma e outra permitem compreender sobre os fenômenos. Aquelas informações obtidas a partir das observações participantes serviram como elemento balizador durante este processo.

A partir destes procedimentos interpretativos é possível delimitar em que medida os fenômenos e relações que estamos investigando se aproximam ou se afastam dos fundamentos teóricos que estão norteando a pesquisa. Em determinadas situações demanda-se outras leituras. Os procedimentos efetivados nos trabalhos de campo possibilitam um amplo conjunto de informações a partir da proximidade com os eventos e com os sujeitos que os produzem, o trabalho em meio a esse rico material de falas e anotações não se assemelha a procurar por verdades, ou traduções diretas da realidade, trata-se mais de refletir sobre aqueles elementos que aparentemente "tem significado" e contribuem no sentido de mobilizar os sujeitos, moldando práticas e representações sobre aquilo que estão a produzir, no caso do presente estudo, as festas de padroeiro com tropeadas.

CAPÍTULO 3 - COMPOSIÇÕES FESTIVAS INTERIORANAS: DIMENSÕES ESTRUTURANTES DO FESTAR NAS COMUNIDADES RURAIS

A *festa festejada* em um “episódio” da vida cotidiana marca uma temporalidade e uma espacialidade de adensamento das experiências espaciais vividas sem interrupções. A partir de Amaral (1998) pode-se compreender que na perspectiva Durkheimiana a festa aparece como um evento repetido periodicamente e que funciona como uma espécie de força de oposição a dissolução social, constituindo-se como um fator de reavivamento de laços sociais. Além de ser um vetor de enredamento, a festa estaria também atrelada a manutenção de uma ordem social.

Amaral (1998) contrapõem a reflexão Durkheimiana com a de Jean Duvignoud, para o qual a festa é a possibilidade de abertura a situações de ensaios de uma nova ordem, é em certo sentido uma dimensão em que se expressam os anseios utópicos.

Com outra “teleologia social” DaMatta (1997) foca os processos sociais das festas na perspectiva das mesmas constituírem rituais e discursos simbólicos, representações sociais pelas quais a sociedade interpreta a si mesma.

Tanto em Brandão (1989) como em Amaral (1998) pode-se perceber a característica de multiplicidade que envolve a constituição da festa. Dentre estas concepções que traçam os fundamentos no mundo festivo, Amaral (1998) defenderá uma perspectiva autoral da festa como mediação entre múltiplas dimensões da vida. Com um sentido próximo, Brandão (1989) caracteriza a festa como uma bricolagem de variadas situações e práticas. Sobre as festas em homenagem ao Divino, o autor pontua:

A festa é justamente essa bricolagem de ritos, folguedos e festejos de devoção e de pura e simples diversão. [...] Uma festa popular é a mistura, ao mesmo tempo espontânea e ordenada, de momentos de rezar, cantar, dançar, desfilar, ver, torcer, cantar. Enfim, de “festar”, palavra brasileira que deliciosa e sabidamente resume tudo o que se deve fazer em uma festa popular. (BRANDÃO, 1989, p.05).

O entendimento das festas de padroeiro com tropeadas como uma composição está próximo destas considerações sobre a bricolagem. O termo

"composição" é de certa proposta pensando no universo de produção musical, no entanto, aproxima-se mais de um tipo específico de criação, aquelas das músicas polifônicas, em que múltiplas vozes são arranjadas de forma harmônica. Na música o termo polifonia:

É usado desde há muito para designar um tipo de composição musical em que várias vozes, ou várias melodias, sobrepõem-se em simultâneo. Em oposição à polifonia, está a monodia, ou homofonia, na qual as vozes executam o mesmo movimento melódico, seguindo um mesmo padrão rítmico. Ou, então, uma determinada melodia se sobrepõe às outras vozes, que se subordinam, adquirindo um mero papel de acompanhamento. (PIRES; TAMANINI-ADAMES, 2010, p.66).

As autoras esclarecem que além da relação com a composição musical, o termo polifonia está relacionado também ao filósofo da linguagem Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895-1975). O pensador usou o conceito para indicar as diferentes vozes que compõem um discurso, demonstrando como este aspecto permeava a obra do romancista russo Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski (1821-1881).

Parafraseando Brandão (1989) é possível dizer que a festa é uma composição que conjuga, no sentido estrito de reunir com harmonia, um conjunto múltiplo de elementos. Este fator complica qualquer análise que busque reduzir a festa a um elemento central ou motivação única, a festa se faz exatamente a partir deste arranjo multivariado, como uma composição musical onde ressoam múltiplas vozes simultaneamente e em harmonia, o que não significa que não possam haver tensionamentos, principalmente entre as perspectivas dos organizadores que ora podem buscar ressaltar o aspecto "sagrado" ou então inserir atividades voltadas à diversão ou comércio. Há ainda a possibilidade de ponderar que é este caráter de multivariação e "polifonia" que marca a festa como um evento "intenso", um agregado pulsante de pessoas reunidas em torno do objetivo comum de usufruir da festa, dos múltiplos momentos e situações que a compõem.

É plausível ainda considerar que esta "concentração" dos sujeitos, múltiplas atividades e relações que compõem a festa conformam o "caráter" de densidade em relação ao tempo e aos espaços do cotidiano. Nas comunidades rurais, em apenas um dia a festa de padroeiro congrega a crença religiosa, a

arrecadação financeira da “igreja”, o encontro, a diversão, o entretenimento, o dispêndio, a tradição e o ritual. A partir deste ponto de vista, é possível considerar que a festa constitui-se como um esforço para concentrar variados elementos e relações em um mesmo espaço-tempo, constituindo assim uma composição densa.

É preciso também enfatizar que a festa é uma composição "aberta" e construída a partir de uma trama coletiva. Assim, novos "acordes" são inseridos enquanto outros podem deixar de ser executados, denunciando as mudanças do olhar e aspirações dos "compositores", os quais produzem a festas tanto para si mesmos como para os “imaginados participantes (potenciais)”. Nas festas de padroeiros do estudo em tela, pode-se considerar que a tropeada é uma criação e acréscimo de um novo "acorde" à composição festiva, colocando em cena o papel de reinvenção dos conteúdos que compõe a festa. No quadro a seguir apresentam-se as principais atividades que compõem as festas nas comunidades estudadas, estão assinaladas aquelas que são ou foram efetivadas no período de 2015 – 2016.

Quadro 02: Atividades envolvendo as festas de padroeiro nas comunidades rurais

Atividades	Aterrado Alto Padroeiro: São Pedro Segundo santo de louvor: Nossa Senhora Aparecida	Nova Esperança Padroeiro: São Sebastião Segundo Santo de Louvor: Nossa Senhora do Carmo	Mato Branco de Cima Padroeiro: São Sebastião Segundo Santo de Louvor: Nossa Senhora Aparecida	Faxinal dos Penteados Padroeiro: Nossa Senhora Imaculada Conceição Segundo Santo de Louvor: Divino Espírito Santo e São Sebastião
Novenas pré-festa			X	
Alvorada festiva	X	X	X	X
Tropeada	X	X	X	X
Missa	X	X	X	X
Almoço	X	X	X	X
Música ao vivo	X	X	X	X
Leilão	X	X	X	X
Bingo	X	X	X	
Torneio de Futebol			X	X

Fonte: Trabalhos de Campo (2015-2016).

Embora haja um arranjo coletivo para preparar a festa e até mesmo atividades de culto aos santos, como ocorre em Mato Branco de Cima, os processos espaço-temporais possuem uma dinâmica intrínseca ao dia em que a festa ocorre (domingo). Foi observado ainda, nos trabalhos de campo e em conformidade com as conversas com os festeiros, que o auge da dinâmica social da festa ocorre durante a tarde de domingo. É neste momento que a festa tem o maior número de participantes, sendo que para muitos sujeitos, a festa propriamente dita ocorre neste período. Nota-se ainda que há anualmente uma festa em louvor ao padroeiro e uma festa em louvor a outro santo.

De acordo com José Lino Marques (2016) há uma reunião anual entre todas as capelas para definir o dia das festas envolvendo a paróquia de Imbituva como um todo, ressalta também que na última reunião fora estipulado pelo pároco que poderiam ser realizados apenas dois eventos anuais em cada capela, podendo ser duas festas, ou então uma festa e um almoço comunitário ou outro evento. O entrevistado explica que o primeiro princípio para estabelecer a data da festa é o mês do santo padroeiro, desta forma a comunidade de Mato Branco de Cima sempre realizaria a festa de São Sebastião em janeiro, no entanto, o mesmo santo é também padroeiro de Nova Esperança e é esta comunidade que realiza a festa neste mês, sendo que no ano de 2016 a comunidade de Mato Branco de Cima realizou a festa em louvor a São Sebastião no mês de abril, ou seja, totalmente desvinculada do mês em que se comemora o dia deste santo. Já a segunda festa é definida a partir do acerto com os líderes das demais comunidades, o principal critério neste caso é não realizar festas na mesma data entre comunidades muito próximas.

Nas festas estudadas há no momento da tarde uma concentração de atividades e de pessoas em torno do pavilhão. Ele torna-se o eixo central do contexto festivo, cria-se um fluxo constante de pessoas entre um ir e vir do pavilhão ao pátio da igreja. Essa aparente divisão entre o período da manhã mais voltado para práticas ligadas à devoção e à tarde a diversão e as atividades profanas são comuns nas festas de padroeiros. Para Teixeira (2010) essas duas dimensões da festa podem ser entendidas como: cerimônia e festividade. Seriam estes os dois elementos importantes para definir uma festa,

pois:

Toda a festa, por um lado, tem por referente um objecto sagrado ou sacralizado (os ritos de passagem, os aniversários) e, por outro, necessita de comportamentos profanos. Sem espírito e corpo não há festa. Vivendo do extraquotidiano, a festa carece dos elementos do quotidiano (principalmente da refeição) para marcar a presença carnal do grupo. Quanto à identificação, o elemento formal da festa (as «representações e crenças», os imperativos ou o porquê do rito, o «para quê» ou «porquê» da celebração, o objecto intencional da festa) tem a primazia sobre o seu elemento material (os ingredientes da festividade). Assim, se as comunidades religiosas privilegiam a primeira dimensão, as festas espontâneas dos jovens deixam transparecer mais a segunda. (TEIXEIRA, 2010, p.24).

Nas festas de padroeiro das comunidades rurais há uma prevalência da dimensão cerimonial pela manhã e maior expressividade da festividade a tarde, no entanto, Teixeira (2010) assevera que esta divisão só pode ser efetivada de forma abstrata, visto que as pessoas podem celebrar "um objeto" ao mesmo tempo em que se divertem ou festejam. Brandão (1978) afirma algo similar ao estudar festas em louvor ao Divino Espírito Santo em Pirenópolis (Goiás), o autor conclui que tanto as atividades de cunho religioso quanto o divertir-se estavam incluídos na noção de louvor ao Divino Espírito Santo.

No entanto, esta percepção entre uma diferença ou ruptura entre a cerimônia e o festar não é exclusiva dos estudiosos que refletem sobre festas, ela está também presente na forma como alguns sujeitos vivenciam os momentos que compõem os eventos. Um jovem cavaleiro, ao explicar a diferença de comportamento dele e de seus companheiros em relação ao mais velhos durante uma tropeada explicita: "tipo na hora da benção ali eles [os mais velhos] ficam prestando atenção e os jovens não, os jovens só passam por ali, recebem a benção e vão festá né! E eles ficam ali e assistem a missa tudo." (JEAN SANTANA, 2016).²⁴ Ao refletir sobre esta fala percebe-se que o "ir festar" significa uma espécie de ruptura com as práticas devocionais e entrega à práticas voltadas ao encontro com os demais sujeitos presentes na festa, ao consumo e à diversão. Embora hajam diferenças entre estes dois momentos, é possível ponderar que ambos são essenciais na composição dos eventos,

²⁴ Entrevista concedida por Jean Santana (março, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (11 min. 30 seg.) (Classe: participante comum).

aliando paralelamente a reprodução e expressão da crença aos momentos de diversão.

De uma forma geral, as festas de padroeiro que compõem o presente estudo e também os demais eventos que ocorrem em Imbituva e mesmo nos municípios vizinhos, articulam-se em torno de alguns eventos fixos como a alvorada festiva, a missa, o almoço, a música ao vivo, leilão. Estes são os eventos convencionalizados como indispensáveis. Já o bingo, o torneio de futebol, as novenas e até mesmo a tropeada, podem deixar de acontecer em determinada festa, como às vezes ocorre, dependendo da diretriz adotada pelo grupo a frente da produção do evento.

Os elementos em comum nestas festas em diferentes capelas, podem facilmente provocar a sensação de que está se repetindo a mesma festa, variando apenas a capela de realização. Poderia-se ponderar que este aspecto provavelmente estaria relacionado a uma diretriz institucional da Igreja Católica Apostólica Romana, no entanto, no período da tarde são os líderes comunitários que decidem o que irá compor a festa. Nota-se ainda que mesmo no período da manhã, um dos principais eventos que é a tropeada tem a sua inserção neste contexto principalmente devido ao empenho e articulação de sujeitos das comunidades rurais. Os padres foram de certa forma solicitados a participarem do ritual e a efetivarem o momento final da benção. Pode-se ir além, e acrescentar que nestas comunidades rurais a influência das diretrizes institucionais da Igreja Católica estão voltadas principalmente para o âmbito litúrgico, enquanto a manutenção das capelas e a forma como as festas são produzidas deixam uma ampla margem de autonomia aos grupos comunitários.

Ao participar de festas em diferentes comunidades rurais, encontram-se as mesmas atividades e até mesmo, como salientam alguns participantes, as mesmas pessoas. No entanto, como se verá mais adiante, a composição de cada evento traz em si elementos valorizados por sujeitos pertencentes a um amplo conjunto de comunidades rurais, mas ao mesmo tempo também enuncia uma comunidade em específico que produz a festa e as relações desta com os "seus vizinhos". Neste sentido, a "identidade" de cada evento relaciona-se ao santo padroeiro que é louvado e também a aquele grupo comunitário que está produzindo a festa.

Enquanto composição, a festa está relacionada a múltiplos sentidos e motivações. Embora a produção textual exija certa ordem na forma de apresentação, entende-se que não é possível criar uma hierarquia dos elementos ligados à produção das festas de padroeiros, é neste sentido que a definição destas evocam termos como amálgama, mescla ou polifonia.

Uma festa boa é constituída de alguns elementos principais, para os participantes que também trabalham nas festas como Marli Terezinha Fátima (Aterrado Alto) e Sônia Mara Penteado (Faxinal dos Penteados) há a qualidade da comida e da música, a realização da tropeada e leilão, mas há também um outro fator que é o contexto de amistosidade e de segurança que deve imperar durante todo o evento. Como um compositor controla os recursos e instrumentos a fim de conceber a sua música e alcançar a apreciação positiva do público, os organizadores preocupam-se em "controlar a festa" e evitar "erros", pois uma festa sem uma boa organização ou com ameaças de brigas termina antes do previsto, afugenta os participantes e marca a comunidade como "lugar de festas ruins", designação que coloca em pauta um fator de depreciação relativa à capacidade organizacional do grupo. É neste sentido que:

A festa no causo, pra dizê que ela deu uma festa boa, uma festa bem organizada. Que o povo venha, se divirta na paz ali, que não aconteça nada de contratempo. Que venham ali e saiam satisfeito é a melhor coisa que tem numa festa né! Que, não adianta dá uma enorme de uma festona ali e fica as consequência da festa pra segunda feira termina né! Então, quando é uma festa aí... E uma festa meio pequena, ela é mais fácil de controla, em tudo quanto é ponto né. Nas coisa de comida, de bebida ali. Já na segurança fica mais tranquilo né. Essas festa muito grande é um pepino né! (JOSÉ LINO MARQUES, 2016).²⁵

Do ponto de vista deste sujeito que têm experiência na produção de festas em Mato Branco de Cima, não é unicamente o fator do maior número de participantes que qualifica uma festa como boa, mas sim o estabelecimento de um contexto festivo em que haja a diversão sem os riscos dos "excessos". Uma participante mais jovem enumera os critérios que utiliza para frequentar as

²⁵ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe organizador participante)

festas produzidas por determinadas comunidades. Ao considerar o que motiva a sua participação explica que:

Se for num lugar assim, Aaa [expressão indicando a lembrança de uma fala]: 'a comida boa! Vamos!' A tarde também ter alguma coisa, uma música boa, alguma coisa pra entreter o povo a ficar ali né. Desde a segurança também né, se for uma festa que tenha briga, já não vai!"(FERNANDA PENTEADO, 2016).²⁶

A reflexão sobre as festas de padroeiros das comunidade rurais permite perceber que estas se aproximam de alguns elementos presentes nas teorias antropológicas, como a questão da ordem e intensificação da vida social (DURKHEIM *apud* AMARAL 1998), congregação de múltiplas dimensões (AMARAL, 1998; BRANDÃO, 1989), assim como a questão dos enunciados simbólicos a partir da forma como a festa é produzida (DAMATTA, 1997). No entanto, para além destes matizes e ressonâncias, há nas festas de padroeiro estudadas um elemento diferenciador e fundamental na produção e reprodução dos eventos festivos. As festas do estudo em tela estão conectadas por um sistema de trocas de participação. Este aspecto insere a necessidade de explorar a temática das relações de reciprocidade envolvendo grupos sociais.

Para além das teorias sobre festas faz-se necessário então pensar o papel das trocas e alianças sociais que advém destas relações. Uma vez mais, a fonte teórica é oriunda do campo da Antropologia, mais especificamente do clássico "Ensaio sobre a dádiva" de Marcel Mauss publicado em 1925. Embora o antropólogo estivesse preocupado principalmente com rituais envolvendo sociedades indígenas do noroeste americano e regiões da Melanésia e Polinésia, pode-se compreender que a sua preocupação central estava em apontar um fenómeno mais amplo que era o das trocas e alianças intergrupais.

Mauss (2011) observou que em alguns rituais destes grupos indígenas havia uma tríade composta pela: obrigação de dar, obrigação de receber e obrigação de retribuir. No noroeste americano, diversos grupos passavam todo o inverno participando de festivais, denominado como *Potlach*. Nestas ocasiões, apesar da rivalidade entre algumas tribos, tudo se misturava "num

²⁶ Entrevista concedida por Fernanda Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Classe mulher tropeira)

inextricável entrelaçado de ritos, de prestações jurídicas e económicas, de fixações de políticas nas sociedades dos homens, na tribo e nas confederações de tribos e mesmo internacionalmente". (MAUSS, 2011, p.59). Já entre os indígenas das ilhas Tobriand na Melanésia, o ritual denominado como *Kula* consistia em trocas intertribais envolvendo braceletes e outras jóias valiosas.

De acordo com Mauss (2011) o que existia em comum entre estes rituais, guardadas as diferenças contextuais entre o noroeste americano e as ilhas da Melanésia e Polinésia, era o fato de que estes consistiam "em dar, da parte de uns, e em receber da parte de outros, sendo os donatários de um dia os doadores da vez seguinte". (MAUSS, 2011, p.93). No entanto, por detrás destes compromissos havia a questão de que "recusar-se a dar, negligenciar o convite, como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão". (MAUSS, 2011, p.71). Apesar de haver a troca de objetos (presentes), nestes eventos não se trocavam apenas bens e riquezas, mas também:

Amabilidades, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras cujo mercado não é senão um dos seus momentos e em que a circulação das riquezas mais não é do que um dos termos de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, estas prestações e contraprestações contratam-se de uma forma voluntária, através de presentes, de prendas, se bem que sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias sob pena de guerra privada ou pública. (MAUSS, 2011, p.58).

É possível compreender que o "ensaio sobre dádiva" versa principalmente sobre encontros entre grupos e formas de relacionamentos que resultavam, ou seja, para além do conflito direto, havia sempre a possibilidade da aliança a partir de um sistema de trocas de dádivas, as quais constituíam um sistema permanente de relacionamento intergrupar, visto a necessidade contínua de dar e retribuir. Como afirma Mauss (2011, p.215) é por meio da dádiva "que os homens renunciaram à sua atitude reservada e souberam comprometer-se a dar e a restituir". Para reforçar este aspecto o autor recorre a citação da fala de um indígena das ilhas Tobriand registrada por Bronislaw Malinowski (1884-1942) no livro "Os argonautas do pacífico ocidental". Nesta fala o indígena explica a tensão do encontro com outro grupo e o papel da dádiva no estabelecimento da aliança:

Os homens de Dobu não são bons como nós somos: são cruéis, são canibais; quando chegamos a Dobu, tememo-los. Eles poderiam matar-nos. Mas eis que eu cuspo raiz de Gengibre e o seu espírito muda. Eles depõem as suas lanças e recebem-nos bem” (MALINOWSKI, 1922 *apud* MAUSS, 2011, p.215).²⁷

De acordo com Brandão (2015) o antropólogo Marcell Mauss percebeu que havia entre as culturas e as sociedades analisadas um padrão universal. Embora se tratassem de sociedades distintas, podia-se perceber que:

[As] diferenças de um modo de vida para o outro eram múltiplas e diversas e, no entanto, este padrão parecia estar presente sempre, da aurora do Homo aos nossos tempos pós-modernos. Em qualquer sociedade humana, as pessoas individuais, através de suas unidades sociais como as famílias, os clãs, as tribos, as comunidades, enfim, estão sempre as voltas com relacionamentos aparentemente pessoais e voluntários, mas em tudo sempre regido por princípios de reciprocidade e por preceitos de troca. Olhadas mais de perto, essas relações pessoa-pessoa parecem ser sempre preceituais, prescritivas e criteriosamente coletivizadas. Viver em uma coletividade é estar enredado entre redes e teias de círculos e circuitos de intercâmbios cerimoniais regidos pela obrigação de dar, receber e de retribuir. (BRANDÃO, 2015. p.112-113).

Com relação as festas de padroeiros nas comunidades rurais interpretadas há uma "relação de troca" entre o santo padroeiro e os sujeitos que produzem a festa para homenagear e "retribuir" a proteção das divindades, assim como, manter o patrimônio religioso, "devotar-se" ao santo e a igreja é também oferecer prendas e trabalhar pela igreja, oferecer assim dádivas. Ao dedicar-se à igreja "doa-se" parte de si mesmo, que é o seu tempo e o seu trabalho, e em contrapartida recebe-se conforto espiritual ou bençãos, ou então, o reconhecimento social por parte daqueles sujeitos que convivem na comunidade e também trabalham pela igreja.

Por outro lado, em sentido de trocas intercomunitárias, estabelecem-se relações de dádivas e contradádivas entre as comunidades, constituindo sentidos de "comunidade anfitriã" produtora da festa e "comunidades visitantes", as quais também ocupam o papel de anfitriãs em outras ocasiões.

²⁷ Na obra de Mauss (2011) a referência a Bronislaw Malinowski encontra-se em nota de rodapé e da seguinte forma "Argonauts, p.246". Pode-se inferir que a obra é "Os Argonautas do Pacífico Ocidental" e que o ano é 1922. Visto que "O ensaio sobre a dádiva" foi publicado originalmente em 1925, o autor provavelmente consultou a primeira edição publicada por Malinowski em 1922.

Este aspecto envolve aqueles líderes comunitários/religiosos das comunidades vizinhas convidados para auxiliar o padre na missa festiva, esta é então curiosamente "rezada" por uma comunidade de fora. Além dessa "troca formal", anunciada as vezes no próprio convite das festas, há o reconhecimento informal da troca de participação dos sujeitos das comunidades vizinhas, tanto nas tropeadas como na festa "em seu todo". Não se pode olvidar que estas relações se constituem como uma forma de fomentar a participação dos festejos, ao longo do tempo estabelem-se trocas contínuas.

As festas que figuram no presente estudo não são um arranjo produzido e "usufruído" por uma massa genérica de participantes, dentre os inúmeros participantes há reconhecimentos de grupos, por exemplo da comunidade de Aterrado Alto, Nova Esperança, como é expresso na fala de um cavaleiro de tropeadas da comunidade Mato Branco de Cima.

Que nem aqui nós temo, aqui nós temos as ligação com o pessoal, que nem, mesma coisa... Se torna quase que uma obrigação né! Que nem: Aterrado Alto, Nova Esperança, o Faxinal dos Penteado e uma parte do Arroio Grande é uma parte dos que mais participam aqui. Essas comunidade, na verdade, isso aí começa desde uma parte dos piá que jogam bola, eles já devem umas obrigação pra eles, que eles sempre vêm! Nas tropeada também eles colaboram, nós já temo tipo uma obrigação de colaborar com eles né! E assim vai né! Daí que nem, vai enturmando muito né, a pessoa vem aqui e nós imo lá. (JOSÉ LINO MARQUES, 2016)²⁸.

Há uma percepção de laços intercomunitários e a necessidade em retribuir essa participação, o que poderia ser considerada, a partir de Mauss (2011) como uma contra-dádiva envolvendo a participação.

As trocas de participação envolvendo um conjunto de comunidades permite ponderar que a participação nas festas não se realiza apenas a partir dos atributos que compõem cada evento, mas fundamenta-se também em uma trama relacional intercomunitária. A festa em uma comunidade não pode ser vista então como um ponto isolado, uma composição fechada que "atrai" as pessoas por si mesma, apenas por seus qualificativos, mas como um evento que se produz também ancorado nesta trama relacional envolvendo outros

²⁸ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Ibituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

sujeitos identificados como pertencentes a outras comunidades rurais, as quais também produzem as suas festas e para as quais deve-se retribuir a participação. Neste sentido, cada festa encontra-se enredada por uma trama de relações muito mais ampla do que o contexto do evento em si, a troca de participação e alianças entre os sujeitos das diversas comunidades produzem uma escala intercomunitária ordenando o fluxo e os limites das participações, fundamentando-se principalmente na reciprocidade e na valoração positiva deste princípio.

Apresentados alguns dos aspectos sobre a noção da composição de festa e alguns dos seus principais atributos é necessário adentrar com maior detalhe sobre os elementos das festas de padroeiro com tropeadas, pautando-se principalmente nas falas dos sujeitos envolvidos nas festas. Este é o objetivo das próximas seções deste capítulo.

3.1 - Entre a arrecadação, o louvor e o encontro: a produção das festas de padroeiro

A partir de conversas informais (sistematizadas) e entrevistas em profundidade com os festeiros, pode-se considerar que as festas estão relacionadas principalmente a três fatores. Primeiramente evidencia-se o papel das festas na arrecadação financeira e manutenção das capelas da igreja católica, outro fator dos significados atribuídos às festas é a experiência de louvar os santos padroeiros. Por sua vez, o terceiro aspecto mencionado é a sociabilidade, isto é, um dia dedicado para os diálogos com familiares, vizinhos, conhecidos e também para conhecer outras pessoas.

Existe uma convergência de relatos de que somente o dízimo não é capaz de subsidiar os gastos das capelas, assim como também não permite fazer investimentos em melhorias infraestruturais. Em documento recente sobre o dízimo publicado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) é esclarecido que:

O termo dízimo significa a décima parte (ou 10%). Essa quantia foi o conteúdo do voto dos patriarcas Abraão e Jacó e assim assumida na legislação do antigo testamento. A igreja, porém, não estabelece como lei nenhum percentual predefinido. (CNBB, 2016, p. 15).

Há ainda a concepção teológica de que:

Deus é o senhor de tudo o que existe, o proprietário a terra de onde provém todo o alimento e a fonte de toda a benção (Lev 25,23; Sl 24,1). Ao se entregar o dízimo a Deus, segundo a concepção bíblica, reconhece-se que tudo vem dele (1 Cor 29, 11.14) e, por reconhecimento e gratidão, o melhor devemos dar a ele (1Sm 2,29 ; MI 1,6-14).(CNBB, 2016, p. 16, grifos do autor).

É a partir destes fundamentos que em algumas situações menciona-se que há um “devolver o dízimo” e não “dá-lo”, visto que tudo o que fiel possui é dádiva de Deus. Embora o dízimo possa ser entendido como a décima parte dos rendimentos do fiel que ele dedica a Deus entregando-o a igreja, a partir do relato de alguns festeiros (Edimara Borgo, Laudemir Neves de Lima e Fernanda Penteado), conclui-se que os fiéis pertencentes às capelas estudadas não teriam tanto afinco em dispor destes valores levando em conta o percentual, ou seja, o dízimo destes não é efetivamente constituído da décima parte, mas de quanto o fiel desejar. Pelo fato de não suprir satisfatoriamente nem mesmo as despesas das capelas supõe-se que os valores arrecadados estão muito distantes da “décima parte”.

O arranjo físico das capelas é composto pela edificação da igreja, pátio amplo, e em expressivo número, há campos de futebol associados ao conjunto. O pavilhão também faz parte do arranjo e possui uma múltipla funcionalidade, pois, pode ser um local para reuniões ligadas às atividades civis e da igreja, e também um espaço para aulas de catequese. O pavilhão é também fundamental para a realização das festas. Das quatro capelas consideradas na presente pesquisa, apenas aquela localizada em Nova Esperança não possui campo de futebol, sendo que as demais estruturas anteriormente citadas apresentam-se em todas (Figura 02).

Figura 02: Capela de Faxinal dos Penteados (1), Nova Esperança (2), Mato Branco de Cima (3) e Aterrado Alto (4).

Fonte: Trabalhos de campo (2016)



Autor: JESUS, L. L, 2016.

Ao considerar a festa somente a partir deste prisma financeiro, ela transparece como uma “estratégia” de mobilização de recursos financeiros a partir de uma mobilização coletiva impulsionada pela participação nas festividades. O aspecto financeiro assume tamanha importância que alguns organizadores percebem que há atualmente uma contradição entre a arrecadação e o aspecto religioso das festas, postulam que haveria um recuo deste último elemento de forma que:

Essa questão do lucro ali tá ficando um troço que, se vê, uma festa, sai uma festa ali, religião não aparece muito daquilo ali né, mais é questão de lucro mesmo, de quererem lucro, e já, tá vindo do bispo lá umas cobrança, que eles querem fazê um negócio que vá tendo mais sentido né, que a turma vão... Que nem, ali a parte depois do meio dia pelo menos, numa festa, ele envolve muita gente, e o castigo de gentarada ali, mas é mais confusão e, que nem, tá certo, têm as vendinha que vende dá um lucrinho né! Mas dá muito problema né! Pro conselho ali, é um problema né, daí envolve, tem que paga uns segurança e muita coisa né! (JOSÉ LINO MARQUES, 2016).²⁹

A contradição é vista pelo ângulo da tensão entre a busca pelo lucro

²⁹ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

como elemento central e os princípios da religião ou do louvor. A busca pelo dinheiro em "si mesmo" possui uma ligação profunda com o mundo profano, quanto mais aproximada desse eixo, maior a possibilidade de uma festa tornar-se um simples negócio, o que é visto de forma negativa e também estaria sendo condenado pelo bispo³⁰. Um casal que trabalha na organização nas festas da comunidade de Faxinal dos Penteados tem uma visão semelhante ao entrevistado anterior, estes apontam para o aparente prevalecimento de uma dimensão profana nas festas atuais:

[Sônia]: Uma vez era mais, assim, o negócio era mais de homenagem ao santo tudo. Que daí de primeiro tinha aquelas procissão e tudo, e aquilo foi dexando de lado e na verdade foi voltando a visar mais o lucro. Agora ele [o padre] quer resgata aquela tradição de mais antigo, porque eu lembro, o Denilso também se lembra!

[Denilson]: Por causa da religião né! Porque festa, você pode fazer festa de qualquer tipo né! Têm quantas festa que não envolve nada né! Então a festa da igreja é pra ser mais pelo santo. (SÔNIA M. PENTEADO; DENILSON PENTEADO, 2015).³¹

Tanto estes entrevistados, quanto outros sujeitos apontam para o custo de manutenção das capelas. Todo o mês há despesas com materiais religiosos como folhetos ou outros recursos, assim como gastos com água e luz (energia elétrica) e uma taxa paga à paróquia. Com relação a esta última, os entrevistados esclarecem que o valor é relativo à estimativa do número de fiéis participantes na capela e é entregue na igreja matriz todos os meses. Em outras situações os coordenadores comunitários fazem reformas ou ampliam as estruturas das capelas. Esta última ação acaba consumindo grande parte dos valores arrecadados e mantido em "caixa"³² durante a realização de festas

³⁰ Esta preocupação do bispo quanto ao caráter profano da festa teria chegado aos organizadores por meio de informações verbais de um dos párocos que atua nas comunidades, não havendo uma proposição de diretrizes sobre como as festas deveriam ser realizadas ou algo mais pragmático.

³¹ Entrevista concedida por Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Classe organizadores participantes)

³² Geralmente as capelas manipulam e acumulam uma quantia considerável de dinheiro. Desta forma, é comum cada capela ter uma conta bancária onde estes valores são acumulados. Por exemplo, a festa em louvor A Nossa Senhora Aparecida em Aterrado Alto realizada em 06 de novembro de 2016 arrecadou cerca de 2.000 reais, informação que se tornou de conhecimento público em prestação de contas no culto do domingo posterior a festa. Em conversa informal com Oziel Borgo, coordenador da mesma capela entre os anos de 2013 e 2014, obteve-se a informação de que algumas festas nestes anos geraram em

consecutivas. Com relação ainda à questão financeira, outra entrevistada que trabalha nos eventos e já participou do conselho comunitário que administra a capela de Aterrado Alto afirma que:

Se não fosse a festa as igreja não tavam conseguindo se manter. Que se o pessoal levasse mais a sério a parte mesmo da igreja, só o dízimo que o povo pagasse certo já mantinha, mais daí, um paga e outro não, daí a festa é o único jeito de entra um dinheiro pra você consegui tôca, pagá as dívida da igreja, que tem as mensalidade o ano inteiro. (EDIMARA L. BORGIO, 2016).³³

Em outras instituições religiosas a principal fonte de recursos é o dízimo, mas com relação a estas capelas das comunidades rurais pode-se concluir que a festa tornou-se ao longo do tempo o principal mecanismo relacionado à manutenção financeira. Por isso, outros entrevistados afirmam também que o principal papel da festa seria o de “ajudar as comunidades”.

Esse aspecto da arrecadação será também um dos fatores para a rápida e incontestada aceitação das tropeadas pelos organizadores das festas. Muitos tropeiros revelam que a tropeada gerou um acréscimo considerável de pessoas na festa, como é realizada pela manhã, a prática contribui para que haja mais pessoas participando do almoço. Para além do “sucesso da festa” pelo maior número de participantes, há também um incremento na arrecadação. Na fala do sujeito responsável por organizar a primeira tropeada é possível perceber esse aspecto.

Eu fiz a primeira assim que ninguém conhecia o que, que era, 145 cavaleiros. Fui convidando meus amigos e aquelas coisa e tudo, 145. E daí nos ano seguinte já cresceu sabe, no ano seguinte, o povo pedindo, - eu disse: vou fazer de novo. Daí no ano seguinte já foi com 280, e daí o negócio cresceu sabe. Cresceu, só que tinha só a minha! Saía de lá e vinha pra Água Branca, daí um padre na igreja de Prudentópolis mandou me chamar lá e pergunta através do quê e coisa, expliquei pro padre ele disse eu queria (que no município de Prudentópolis não tinha igreja do Divino sabe) daí ele disse: "eu queria que você me ajudasse, eu queria fazer uma cavalgada na associação pra mim levantar um mastro lá e fazer uma igreja da Bandeira do Divino. Levantar o mastro do Divino e daí queria que você me ajudasse". Daí eu ajudei ele, daí tinha duas: a minha que

torno de 5.000 a 7.000 reais. Comparando os valores tem-se a indicação de que a arrecadação desta festa de novembro de 2016 foi pequena.

³³ Entrevista concedida por Edimara Lemos Borge (maio, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto-Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (09min. 06 seg.) (Classe trabalhadora nas festas).

vinha pra cá e outra que ia daqui pra lá na nossa cidade sabe. Aí de repente surgiu mais uma no município de Guamiranga, pras Queimadas, daí surgiu mais uma daqui do Imbituva pro Faxinal dos Penteado. Era quatro que tinha, sabe. E daí o negócio cresceu. (JOÃO MARIA IENKE, 2016).³⁴

O entrevistado explica que essa primeira tropeada teve como motivação o pagamento de uma promessa ao Divino Espírito Santo, o entrevistado atribui a intercessão do Divino Espírito Santo ao processo de cura a uma doença grave que lhe havia acometido. No entanto, o engajamento de muitos participantes produziu um impacto expressivo sobre a dinâmica da festa para a qual esta tropeada se dirigia, isto gerou um acréscimo considerável no número de participantes e na arrecadação.

A festa, é bem facinho: fazê uma festa com cavalgada e outra sem cavalgada, daí você vai vê o tamanho do lucro que vai dá a festa. Isso aqui ajudo muito as comunidade [...] E as igreja vendem, você vê, em festa na Água Branca [local das primeiras tropeadas] chegaram a vende 2.000 quilo de carne em festa que eu fiz lá! Isso aqui, festa nenhuma vende isto aqui! Né! Então ajudo muito as igreja, as comunidade. Ajudo, você vê no Barreiro, no Barrero saiu uma igreja nova lá, que eles não tinha dinheiro pra construí aquela igreja, com poucas festa lá...(JOÃO MARIA IENKE, 2015).³⁴

Outro entrevistado que participou destes primeiros eventos também compreende que o fator de participação e arrecadação para a festa foi o principal elemento para a rápida incorporação das tropeadas nas festas. Ele explica que:

Nós fomos numa romaria pra paga a promessa que o cara [João Maria Ienke] fez, daí, lá a venda na festa foi maior do que sempre seria né! E daí otros lá presidente da igreja já falo pro otro presidente da igreja que com essa romaria venderam bem mais carne, venderam mais bebida né, aí o cara já fez também com romaria. Daí começo, então agora aí no município de Prudentópolis, aí pelo menos, não sai uma festa sem ser com romaria, com cavalgada. (JOSÉ CHANISKI, 2015).³⁵

Embora seja possível perceber que as festas e as tropeadas têm uma relação muito forte com a questão da arrecadação, não é passível defender

³⁴ Entrevista concedida por João Maria Ienke (Maio, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (25 min.) (Organizador da primeira tropeada)

³⁵ Entrevista concedida por João Chaniski (Outubro, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Prudentópolis, 2015, arquivo em formato mp3 (19 min. 42 seg.). (Participante da primeira tropeada).

que estes fenômenos esgotam-se nesta dimensão financeira. Além disso, há possibilidade de questionar-se sobre o quanto essa arrecadação para a igreja se aproxima e se distancia de outros tipos de arrecadação ligados às práticas estritamente comerciais. O que se está intencionando evidenciar é que “o lucro” e a acumulação estão ligados à manutenção e ao cuidado de um patrimônio que tem como responsáveis uma coletividade pertencente a uma comunidade rural, muito embora, em âmbito jurídico tudo aquilo que estes grupos comunitários construíram e vem constantemente reconstruindo pertença legalmente a Igreja Católica Apostólica Romana.

Diferentemente de uma prática que procura o lucro em si mesmo, a expansão deste e a acumulação, com relação às capelas poderia se dizer que há algo mais próximo de garantir a continuidade das instituições religiosas. Pode-se ainda ponderar, a partir deste prisma, que a festa configura-se como uma solução criativa para a manutenção das capelas, visto que envolve uma coletividade bem mais ampla do que o público de fiéis de uma comunidade rural. No caso de Faxinal dos Penteados, a festa é crucial, visto que a capela conta atualmente com apenas oito famílias participantes, como explicam o casal Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado.³⁶

O aspecto da arrecadação foi o primeiro a ser evidenciado por diversos entrevistados, há a possibilidade de isso ter ocorrido devido ao fato do questionamento estar direcionado à temática das motivações ou então importância de se fazer a festa. Isso conduzia o sujeito a pensar primeiramente em termos de “finalidade”. Para investigar possíveis elementos para além dessa primeira dimensão foi necessário propor aos entrevistados considerar a situação hipotética das festas passarem a gerar pouca renda e o provável efeito disso sobre a sua realização.

A partir daí surgiram duas principais considerações. A primeira delas dizia respeito à “obrigação” de fazer a festa para os santos padroeiros, já a segunda posição defendia a necessidade da continuidade das festas devido ao seu caráter de promover o encontro e o “divertimento do povo” ou então pela questão de uma “tradição de festas”. Estes aspectos permitem ponderar que as

³⁶ Entrevista concedida por Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Classe organizadores participantes).

festas constituem-se por dimensões que vão muito além de um “evento-negócio”, ou então, uma estratégia de enredamento coletivo voltada apenas para a arrecadação de fundos financeiros.

Apesar do auge da festa estar ligado principalmente às atividades “profanas” realizadas no período da tarde, faz-se questão de explicitar que a festa é em louvor a determinado santo, ou seja, a festa é também uma forma de enaltecer e pôr em evidência o santo padroeiro a partir de momentos de reza (pela manhã), mas também de diversão e de encontro. Pode-se afirmar que o fato de anunciar a festa como dedicada ao louvor do santo, constitui-se também como uma forma de demonstrar a crença na sua existência e o “respeito” à divindade. Neste ponto, é interessante considerar alguns elementos da crença aos santos expressos por alguns entrevistados.

Daí como tem, que nem nós tava falando, os crente são muito contra santo né, e os santo tudo existiu aqui na terra né. Então né, tinha o veio João Az que era crente, mas ele era muito... Ele era pastor. Daí tinha um irmão meu que já é morto, ele já era mais veio, ele morreu com 80. Daí ele falo: “Seu João, o senhor sabe que os católico não...” (que os crente tinha um costume de dizê que os católico adora santo). Daí ele disse: “Os católico, não é que adore os santo, ele respeita! O senhor sabe que, que nem Nossa Senhora, ela existiu, porque era a mãe de Jesus, ela existiu na terra. Eu respeito, é a mesma coisa que...” Daí ele fez uma pergunta pra ele [para o João]: “Se o senhor qué bem eu, o senhor tira uma foto e o senhor me dá num quadro e eu ponho lá na parede, se eu guspi, rasga, o senhor não vai gosta de mim! Porque daí eu não tô respeitando o senhor! Eu não tô adorando o senhor, eu tô respeitando.” Pois não há de vê que o véio perdeu pra ele: “Pois sabe que ocê tá certo Henrique!” O santo é um respeito né, não é adora! Mesma coisa você fica adorando a image, você sabe que a image não fais nada né, mais você sabe que lá no céu tem né! Ocê respeita ela aqui, ela sabe né! (ACIR DE LIMA, 2016).³⁷

Pois o santo pro católico é uma adoração né, só que vem a sê como uma fotografia, que a gente não vê mesmo o santo, que ele tá no céu né. As image pra nós é só uma lembrança né! Uma lembrança de quem tá lá no céu né! Que nem, tem uma fotografia de Jesus ali né, é uma lembrança que tá ali né. (MARLI F. E. SANTOS, 2016).³⁸
Tem gente que acha que a gente adora uma imagem, mais não é né,

³⁷ Entrevista concedida por Acir de Lima (Março, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (45 min. 28 seg.) (Classe: organizador participante)

³⁸ Entrevista concedida por Marli de Fátima Eidam dos Santos (Abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto-Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (15 min. 44 seg.) (Classe: trabalhadora nas festas)

é um respeito! (SUZANA A. PACHECO, 2016).³⁹

Em um primeiro momento tem-se o esclarecimento de que as imagens não são sagradas em si mesmas, mas tem o seu valor por mediar a relação com o santo situado em uma dimensão transcendente. Compreende-se que essa representação é em parte formulada como uma resposta as críticas “evangélicas”⁴⁰ sobre a “adoração de imagens”. De certa forma é possível dizer que enquanto os evangélicos têm a sua religiosidade pautada em uma relação “direta” de culto a Deus, Jesus Cristo e ao Espírito Santo, os católicos posicionam uma categoria intermediária que seriam os santos. Esse elemento acaba sendo não somente um princípio diferenciador, mas gerador de conflitos discursivos em torno do que é “digno” ou não de ser cultuado.

A imagem torna o santo “presente” enquanto lembrança e representação, no entanto, acredita-se que o “santo real que está no céu” leva em consideração a forma como o fiel interage com o objeto que o representa, deste modo, crer no santo é demonstrar isso a partir do “respeito” e da forma especial com que se manipula a sua imagem, o que se evidencia pelo cuidado e reverência que marca os atos religiosos envolvendo as divindades. (Figura: 03).

³⁹ Entrevista concedida por Suzana Aparecida Pacheco (Abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (27 min. 15 seg.) (Classe : mulher tropeira)

⁴⁰ Os “evangélicos” são aparentemente grupos filiados a igrejas pentecostais e neopentecostais, estes fundamentam o seu culto principalmente na exaltação do discurso bíblico, posicionam-se contra a “adoração às imagens” e questionam até mesmo a legitimidade dos santos católicos.

Figura 03: Momento final e entrega das bandeiras na tropeada em louvor ao Divino Espírito Santo na Capela de Água Branca – Guamiranga (PR).



Fonte: Trabalhos de campo (2015).

Foto: JESUS, L. L., 2015.

De acordo com Jurkevics (2004, p.110) nos primeiros tempos da constituição da igreja, no período pós o martírio de Jesus “foram considerados santos e venerados pela comunidade de fiéis, a virgem, os apóstolos e os mártires”. Estes últimos estão relacionados a cristãos perseguidos e mortos pelo Império Romano. O fato de suportar o sofrimento até a morte sem renunciar a fé os qualificava como santos, sendo que São Sebastião, o padroeiro de duas das comunidades estudadas é um destes sujeitos. A autora explica que ao longo do tempo não só os mártires, mas aqueles que tinham uma vida devotada à fé e atos excepcionais de isolamento, sofrimento, jejuns e oração passaram a ser reconhecidos como santos. É possível compreender que o se “tornar santo” implica em ter uma trajetória de vida pautada em atos que envolvem a fé, essas experiências permitiriam a alguns a transcendência do humano e “aproximação” de Deus. Estes homens e mulheres, depois de tornarem-se santos⁴¹, obteriam o poder de interceder por aqueles que cultuam

⁴¹ Jurkevics (2004) esclarece ainda que em algumas situações há sujeitos que tem a sua santidade reconhecida primeiramente pelo povo, geralmente o santo é relacionado a

a sua imagem. Eles teriam em certo sentido um papel intermediário entre o fiel e a autoridade maior que é Deus, o que os permitiria realizar milagres.

Ao interceder pelos homens, os santos estariam situados em uma posição de mediação entre Deus e a humanidade. Talvez por terem “existido aqui na Terra” é possível ter uma intimidade maior com os santos, assim como, a liberdade para cultuá-los a partir dos mais distintos rituais. Em alguns casos há até mesmo o que poderia se definir como “negociações e barganhas” com as divindades, como no caso da promessa em que se promete ao santo uma ação especial caso a graça seja alcançada, isso inclui desde sacrifícios penitenciais, como aqueles que fazem longas caminhadas até lugares sagrados, ou então, em um exemplo de caso concreto, como aqueles que atravessam de joelhos uma passarela de cerca de trezentos metros no Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida. Em outros casos a promessa relaciona-se ao dispêndio de recursos financeiros como doações e construções de capelas ou outras estruturas em homenagem ao santo.

De acordo com Fernandes (1982) a promessa surge diante de uma situação de incerteza, a partir daí o fiel pede uma graça oferecendo um ato especial de reverência, constituindo uma relação especial com a divindade. Neste sentido:

Promete-se uma festa, um ofertório especial ou uma romaria, em honra do santo. Assim, devotos e santos trocam favores entre si, os primeiros retribuindo em honrarias a proteção que lhes é dada pelos segundos. Mas ainda que envolva coisas materiais (um novilho para um festa por um chuva, por exemplo), os bens trocados veiculam essencialmente uma relação de poder, que ademais é desigual, um pacto de lealdade entre diferentes instâncias da criação. O promesero *pede* e o santo *concede*, ou não. (FERNANDES, 1982, p. 46).

Os sujeitos envolvidos em dinâmicas de festas denominam como “respeito ao santo” refere-se em muitas situações à demonstrações de reconhecimento ao seu caráter sagrado, ou então, como qualifica Fernandes (1982) “atos especiais de reverência”. Em certo sentido, ao anunciar-se como dedicada ao louvor ao padroeiro, a festa constitui-se também como uma das

ocorrência de um milagre. Em algumas situações a igreja oficial legitima a crença popular efetivando o processo chamado de canonização.

formas de afirmação de uma crença. Neste sentido, mesmo que não produzisse lucro, a festa teria que “saí do mesmo jeito [...] Porque isso aí é uma coisa que tem que fazer por causa dos padroeiro que tem né” (ANTÔNIO LICKS, 2015)⁴². Pode-se considerar que a festa de padroeiro caracteriza-se como uma relação com o sagrado, conseqüentemente há em certo sentido uma “imperatividade” em fazer a festa em louvor ao santo. Essa característica apresenta configuração semelhante aos ensinamentos compartilhados de fazer o sinal da cruz mediante determinados símbolos da igreja. A festa constitui-se como um meio de homenagear os feitos e celebrar a crença na divindade, pois: “a turma acreditam no santo que fez milagre né, então a turma fazem a festa em homenagem dos santo.”(SANTANA, 2016).⁴³

Estes elementos são muito afins ao que autores como Brandão (1974, 1989) e Fernandes (1982) qualificam como constituintes de um “catolicismo popular”. Este é permeado por práticas que se desenvolvem à margem da instituição oficial, é outra face do Catolicismo Apostólico Romano enraizado nas vivências e reinventado a partir de intercruzamentos com outros saberes populares, no entanto, embora em determinadas situações estas práticas entrem em choque com as concepções dos líderes religiosos, o objetivo destas não é de negar a legitimidade e autoridade da “igreja oficial”. A partir do trabalho dos antropólogos anteriormente citados e da reflexão sobre as falas de alguns festeiros conclui-se que no catolicismo popular os sujeitos “cultivam” a sua religiosidade muito mais a partir de suas múltiplas práticas de demonstração de fé do que de ações no sentido de uma reflexão ou apreensão intelectual de preceitos doutrinários apregoados pela Igreja Católica Apostólica Romana. A música “Romaria”⁴⁴ composta por Renato Teixeira capta de uma forma muito nítida este aspecto, principalmente nos últimos versos da canção:

⁴² Entrevista concedida por Antônio Licks Penteado (Março, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (13 min. 59 seg.) (Classe: organizador participante)

⁴³ Entrevista concedida por Ana Neri Santana (Abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus, Mato Branco de Cima-Imbituva, arquivo em formato mp3 (08 min. 40 seg.) (Classe: trabalhadora nas festas)

⁴⁴ Segundo Soboll (2007, p.46) a música romaria “foi considerada como um marco para o início da nova geração de compositores caipiras. Composta em 1975 por Renato Teixeira, foi somente no ano de 1977, quando foi gravada pela primeira vez por Elis Regina (Elis, Polygram, 1977), que esta canção ficou conhecida e tornou-se um clássico do repertório caipira e popular.”

ROMARIA

É de sonho e de pó,
 o destino de um só
 Feito eu perdido em pensamentos
 Sobre o meu cavalo
 É de laço e de nó de gibeira o jiló
 dessa vida cumprida a só
 Sou caipira Pirapora Nossa
 Senhora de Aparecida
 Ilumina a mina escura e funda
 O trem da minha vida
 O meu pai foi peão,
 minha mãe solidão
 Meus irmãos perderam-se na vida
 Em busca de aventuras
 Descasei e joguei, investi, desisti
 Se há sorte eu não sei, nunca vi...
 Sou caipira Pirapora Nossa
 Senhora de Aparecida
 Ilumina a mina escura
 E funda o trem da minha vida
 Me disseram porém
 Que eu viesse aqui
 Pra pedir em romaria e preces
 Paz nos desaventos
 Como não sei rezar
 Só queria mostrar
 Meu olhar
 Meu olhar
 Meu olhar...

A música conduz ao imaginário de um sujeito em jornada e desalentado pelas agruras da vida, alguém “simples” e do meio rural que não sabe rezar, no entanto, no fim, o que conta é o apresentar-se em romaria, prostrar-se diante da santa e “mostrar o seu olhar”, ou seja, aqui o gesto humilde de ida e de entrega tem mais valor que a palavra escrita. Em um texto publicado em 2012, na edição 566 do jornal “O Contato”, Renato Teixeira comenta sobre a sua familiaridade com o universo dos romeiros em Aparecida do Norte, visto que morava próximo ao Santuário e o visitava com frequência. O artista explica também que a sua música Romaria “não é um hino de louvor à Padroeira do Brasil. Minha canção é uma visão de quem está para cá dos altares, no meio dos fiéis que a saúdam”. (TEIXEIRA, 2012, p.16). Talvez o “estar em meio aos

fiéis” e a sensibilidade aguçada do artista foram determinantes para pintar um quadro tão nítido deste universo devocional, pode-se ainda ponderar que a forte identificação popular com a canção está enraizada no aspecto de que ela traduz a partir da arte um sentimento comum entre os praticantes destes atos de fé.

Este princípio em que o gesto e o ato têm uma importância fundamental da afirmação da crença e relacionamento com o sagrado, permite compreender em parte a riqueza de manifestações e práticas rituais que envolvem o catolicismo, dentre elas as festas de padroeiros. Brandão (1989) contribui no reforço desta afirmativa, para o autor, ao considerar a pluralidade, as formas e alternativas que compõem o catolicismo percebe-se que esta religião é “aquela que combina o maior número de formas diferentes de celebrações, podendo fazê-las, inclusive, sucederem-se umas às outras, do que resulta a própria festa católica”. (BRANDÃO, 1989, p.21).

Além dessas múltiplas celebrações, como a missa, procissão, romarias, entre outros rituais, a “festa católica” é caracterizada também pelo “divertimento do povo”. Quando estimulado a comparar as festas da “Igreja Evangélica Concórdia Luterana” e da capela da religião católica na mesma comunidade de Aterrado Alto, um jovem participante das tropeadas e pertencente a denominação religiosa “Igreja Evangélica Luterana do Brasil”, identificada comumente como “religião luterana”, expõe que: “Elas são diferente, na festa na católica é mais animado assim. Que nem na luterana é tudo mais quéto né! Não tem...Tipo. Na luterana não tem tipo, é só. É tudo parado. E na católica é mais animado”. (MAURÍCIO BORG, 2016).⁴⁵

Nas festas da “capela luterana”, localizada na mesma comunidade (Aterrado Alto), há muitas semelhanças com as festas católicas como o culto pela manhã, almoço coletivo com o mesmo cardápio das demais festas, permissão do consumo de bebidas alcoólicas, torneios de futebol, bingos, no entanto, há a ausência de grupos musicais e da dança. Em seguida questiona-se sobre a possibilidade deste “mais quéto” estar relacionado à presença e ausência da música e o entrevistado aceita esta hipótese. Este aspecto conduz

⁴⁵ Entrevista concedida por Maurício Borg (abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto- Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (09 min. 16 seg.) (Participante comum)

a consideração sobre o papel que os grupos musicais têm na demarcação do contexto festivo. A paisagem festiva constitui-se também a partir da música, não é por acaso que as pessoas denominam os grupos musicais como “animadores de festas”, estes são indispensáveis para a realização das danças e ainda tem o papel de interagirem com o público. O repertório é o mesmo na maioria das festas, ou seja, aquilo que os participantes reconhecem como “música gaúcha”, mas isto não se faz apenas pelo gosto de ouvi-las, mas porque são estas que “o povo sabe dançar”. Um músico, que atua como vocalista em um grupo denominado como “Tradsul” explica e caracteriza o repertório, o qual se organiza pela dança:

Se você for toca digamos aí uma festa todo mundo tem aquela expectativa de dança. A expectativa do povo é ir na festa e dança, e daí como que você vai chega lá e canta uma música sertaneja, que não seja animada pra turma dança? A turma vaiam na hora. A turma já vão : “iiii” e ponto! A expectativa do público é pela dança: xóte, vanera. Geralmente o repertório de quem vai toca em uma festa: 90% música vanera, 10 % xóte. Tem que ter xóte! Daí varia, 3 % valsa, outro restante bugiu. Entendeu? Mas geralmente, uma música, uma valsa, um bugiu, e daí uns 4 xóte e o resto tudo vanera.⁴⁶

Como há uma valorização da dança atrelada a “músicas gaúchas”, não é mistério os grupos de músicos animadores de festas serem designados como “grupos gaúchos”. Na Figura 04 é possível notar como a indumentária e o cenário indicam o estilo musical a qual o grupo Tradsul pertence.

⁴⁶ Entrevista concedida por Laudemir Neves de Lima (Maio, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (13 min. 25 Seg.) (Músico).

Figura 04: Imagem de apresentação do grupo musical Tradsul.



Fonte: Site oficial do Grupo Tradsul (2016).

O grupo “Tradsul” e outros como “Som Ariana” e “Herdeiros da Tradição” são formados por músicos residentes no espaço urbano do município de Imbituva, os quais podem atuar também em bares e outros estabelecimentos comerciais, assim como o faz o próprio entrevistado. Nestes locais o repertório é outro e está muito mais ligado ao que é reconhecido popularmente como “sertanejo universitário”.

Na festa, a dança estrutura o repertório, de forma que há um conjunto de músicas comuns, no entanto, o músico explica que os dançadores pertencem principalmente a sujeitos de “meia idade”, aspecto também notado nos trabalhos de campo. (Figura 05)

Figura 05: Grupo musical Som Ariana e dançadores na festa em louvor a São Sebastião em Nova Esperança.



Fonte: Trabalhos de Campo (2017)

Foto: JESUS, L.L., 2017

No entanto, embora o jovem luterano entrevistado tenha aceitado a ponderação da diferenciação da animação entre as festas pautada na música, é questionável considerar que a inserção dos grupos musicais e da dança nestas “festas luteranas” seria suficiente para transformar o seu “espírito festivo” a ponto de aproximar-se da “animação” das festas de padroeiros. Neste caso, entram em questão outros fatores, como os grupos centrais na produção e participação dos eventos e as concepções que estes possuem sobre uma “festa religiosa” e a noção de como aquilo que compõe a festa entra em choque com as representações do comportamento ideal do religioso no espaço da instituição religiosa.

Entre os entrevistados da religião católica, a questão dos momentos “profanos” e da “animação” que deve permear a festa não parece ser visto como problemática, no entanto, o problema seria a falta de consciência ou esquecimento sobre um dos principais fundamentos de uma festa de padroeiro, ou seja, a dimensão da festa que se faz enquanto expressão de uma crença através do louvor ao santo. Um dos entrevistados é crítico a este respeito, com relação ao louvor ao santo nas festas atuais e expressa que:

Òia, sinceramente pra te dizê sincero pra você, na consciência da maioria, isso daí já não tá muito, tá meio só o nome né! Muito... Que nem de primero era muito diferente né! A gente via aí as pessoa devoto né! Que eram devoto de São Sebastião, numa comparação, eles vinham numa festa, eles vinham pra assisti a missa, ele, primera coisa ele assistia a missa, ele fazia a parte dele ali tudo! Hoje não, hoje, tem uma festa lá de São Sebastião, mais 99% quase não tá nem aí né! Nem conhecem o padroeiro! Nem tem sentido muito com isso né! (JOSÉ LINO, 2016).⁴⁷

Para este sujeito a festa de padroeiro se mantém mais no sentido de “designação”, como por exemplo, “Festa em louvor a São Sebastião” do que por devoção, para ele há na festa atual uma espécie de marginalidade da dimensão cerimonial, um esquecimento do santo. É neste sentido que ir a festa, é em muitas situações ir, por exemplo, à “Festa do Mato Branco de Cima” e não a festa de São Sebastião, uma percepção atrelada a toponímia da comunidade que produz e sedia a festa. No entanto, é difícil imaginar que alguém, ou, pelo menos, a maioria dos participantes, teria dúvidas de que esta “festa do Mato Branco de Cima” é realizada em prol da manutenção da igreja, e de que a comunidade produtora da festa possui um padroeiro e dedica-se a manutenção do seu patrimônio religioso e continuidade das instituições religiosas. Esse fator de uma “dedicação coletiva” a manutenção das capelas não seria um dos atos mais explícitos da devoção?

Este aspecto se traduziria como um “cuidar e manter” os locais de culto e de encontros comunitários. Algumas capelas parecem estar em uma construção contínua. Trocam-se as pinturas e adereços religiosos, criam-se novas estruturas, reconstroem-se as igrejas. Há em curso um processo de investimento contínuo, como se as estruturas físicas fossem capazes de demonstrar o quanto se dedica ou não a manutenção das instituições religiosas. Não mantê-las em “ordem” e sob cuidados poderia significar uma desagregação comunitária, o enfraquecimento da crença ou até mesmo um “agravo” ao santo. Trocam-se diretorias e líderes comunitários, em alguns casos a mesma pessoa permanece por anos, como por exemplo, o caso de Acir de Lima, o qual afirma, em tom de orgulho, que tem trabalhado a mais de

⁴⁷ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

40 anos em diversos cargos do Conselho Pastoral Comunitário (CPC)⁴⁸ da Capela de Nova Esperança, ou então, Marli de Fátima Eidan dos Santos, que afirma trabalhar nas festas de Aterrado Alto a mais de 15 anos e que apesar da sua idade (50 anos) reluta em entregar o seu posto, sentindo-se sempre ansiosa no período pré-festa.

Para além da arrecadação, do louvor e da dedicação a continuidade das instituições religiosas, há dois outros elementos importantes na produção das festividades, o primeiro é relacionado a tradição anual de fazer as festas e o segundo é a questão do encontro.

Relacionado ao primeiro elemento, ao considerar a hipótese do pouco lucro obtido pela festa, um dos entrevistados explica que esta teria que continuar sendo feita, não somente por existir também a questão de louvor ao santo, mas por que ela é também uma “tradição” para as comunidades, no sentido de que a festa iria:

Continuar acontecendo porque é tradicional né! Tem gente que: "A, tar dia é a festa lá em tal lugar!" Então, já é tradição, é tradicional. Digamos que nem, a Bela Vista faz a festa geralmente dez de julho, geralmente do dia primeiro ao dia dez sai a festa, todo mundo já tá acostumado com aquele dia a festa. (LAUDEMIR NEVES DE LIMA, 2016).⁴⁹

A continuidade dos eventos ao longo dos anos insere uma marca no tempo. Como explica outra entrevistada “chega aquele tempo e tudo mundo espera” (EDIMARA BORGIO, 2016)⁵⁰. Como pelo menos uma das festas anuais é feita sempre próximo ao dia do padroeiro, a maioria dos sujeitos não têm dificuldade alguma em pontuar a data ou o mês em que ocorrerá a festa na sua comunidade, há assim uma espera ou expectativa pela festa.

⁴⁸ Neste conselho há diversos cargos, os principais são o de "presidente" e "tesoureiro", são estes os líderes das ações empreendidas nas capelas, desde reformas até a articulação para as festas. Há outros cargos relativos ao dízimo, ação social, catequese e liturgia. Cada Conselho Pastoral Comunitário (CPC) tem relativa autonomia para gerir recursos e tomar decisões sobre as capelas, no entanto, todos estão subordinados ao Conselho Pastoral Paroquial (CPP), o qual tem os padres como líderes. Neste sentido, qualquer decisão de maior relevância deve passar pelos CPP e pelo crivo dos padres.

⁴⁹ Entrevista concedida por Laudemir Neves de Lima (Maio, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (13 min. 25seg.)(Músico)

⁵⁰ Entrevista concedida por Edimara Lemos Borge (maio, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (09min. 06 seg.)(Classe: trabalhadora nas festas)

A festa é o principal evento da comunidade rural e frequentado por diferentes faixas etárias, envolvendo desde as crianças até os mais idosos. É uma oportunidade de encontro com os conhecidos e com “os de fora”. Como explica uma das entrevistadas, a festa é uma oportunidade privilegiada para “ver os conhecidos, e assim mesmo, quando vem gente de fora, pra quem mora no interior é uma novidade!” (EDIMARA BORG, 2016)¹¹. Essas considerações colocam em cena o caráter de sociabilidade comum aos eventos festivos, assim como, a importância de relações “face a face” e a “abertura” para o encontro com os outros, os “daqui” e os de “fora”. No entanto, nas festas que figuram no estudo há uma diferença relativa ao fato de que há de certa forma a certeza, ou ao menos expectativa de que se encontrará com determinadas pessoas, com amigos, com parentes e conhecidos. Nestes eventos há um elemento que poderíamos definir, na falta de termo melhor, como uma “familiaridade”. Pois, como há “sempre duas [festas] em cada comunidade tudo o ano né, então normalmente a gente sempre pega essas né pra gente ir. Daí é sempre uma turma... Sempre as mesma cara! (risos).” (SUZANA A. PACHECO, 2016).⁵¹

Nas festas cria-se uma abertura para o contato com os vizinhos, amigos e parentes, com as pessoas de outras comunidades rurais ou até mesmo os “de fora”, que podem ser considerados como os sujeitos de municípios vizinhos ou então da cidade (referência aos moradores do espaço urbano), visto que o “nós” parece estar relacionado a uma categoria designada como “interior”, definindo um recorte espacial ligado ao contexto rural.

Ao estar “aberta” para a recepção destes que usufruirão da festa, a comunidade rural que a produz coloca-se em evidência. Como explicita Bezerra (2007), em algumas situações as festas constituem-se como uma espécie de vitrine para exibir uma imagem de um recorte espacial, como por exemplo, um ideal de cidade, este aspecto geralmente articula-se a interesses de promoção política ou então a publicidade turística. Como as festas de padroeiro são os principais eventos nas/das comunidades rurais, há em certo sentido uma dinâmica próxima a do “evento-vitrine”, no entanto, não no sentido

⁵¹ Entrevista concedida por Suzana Aparecida Pacheco (Abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imituva, 2016, arquivo em formato mp3 (27 min. 15 seg.) (Classe: mulher tropeira)

de algo que “seduziria” para o consumo ou promoção política, mas de algo que põe uma comunidade rural em cena, em evidência. É neste quadro de apontamentos que é possível compreender a questão do sucesso da festa relacionar-se ao perfil da comunidade. Ao longo da repetição das festas criam-se classificações de comunidade de “festas boas” e comunidades de “festas fracas”. Os qualificativos definem-se principalmente ao se levar em conta o número de participantes e a organização dos eventos. A festa é então correlacionada à reputação de uma comunidade:

Se acontece alguma coisa de ruim lá [na festa], que você agrave o povo, aquilo desmoraliza que, vai muitos anos prá, recupera de novo né! Que nem aqui [Mato Branco de Cima], aqui já teve umas época bem desmoralizada né, dava muita confusão uns tempo. Daí depois por sorte deu uma normalizada e hoje, não sei se você tem acompanhado mais, as festa aqui tem sido umas festa bem grande! [...] Como era de primero o Palmar ali né! Você é bem novo ainda não deve se lembra muito, mais saía umas briga bem feia com morte, com coisarada. Então, ali se falasse: "O cara é do Parma!" A, tudo já ficava: "Ah esse é meio bandido então!" Água Branca tamém foi um lugar que se matavam muito lá. De primero, se falava em Água Branca, nossa... Já ninguém confiava muito no pessoal de lá. Ele marca muito pro lugar intero né! (JOSÉ LINO, 2016).⁵²

Entra em pauta o reconhecimento de que há uma comunidade responsável por produzir e controlar a festa, aquilo que nela ocorre é correlacionado a um perfil comunitário, visto que os problemas "marcam" não só o evento festivo desenvolvido na comunidade, mas a "origem espacial" dos sujeitos que "ali" vivem, é por isso que os erros na festa "ficam com o nome da comunidade né!" (DENILSON PENTEADO, 2015)⁵³.

Estes elementos permitem ponderar que há nas festas algo que se poderia chamar de uma dinâmica de reconhecimento entre "anfitriões e convidados", aspecto que toma forma nos breves momentos em que o coordenador da festa toma o microfone e discursa para o público presente seguindo convenções (etiqueta) de um "bom anfitrião" neste universo social. Este breve discurso se dá no momento que antecede ao leilão ou do sorteio de

⁵² Entrevista concedida por José Lino Marques (Janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

⁵³ Entrevista concedida por Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Classe: organizadores participantes).

prêmios para os cavaleiros.

Aos tropeiros do município de Imbituva, nosso obrigado! Tem muito tropeiro aqui que é dos outros municípios, nosso muito obrigado pela presença de cada um de vocês. A gente fica muito grato de ver tudo voceis aqui reunido. Então eu, em nome da comunidade, eu agradeço a cada um de vocês mesmo. E olha, se tem alguma falha nossa, a gente pede desculpa pra vocês. Porque as veis uma coisinha ou outra falta. Então, da nossa parte, o nosso perdão se falto alguma coisa e que não agrado voceis. No mais, muito obrigado, de coração mesmo a cada um de voceis.⁵⁴

A comunidade de Nova Esperança localiza-se próximo às divisas municipais de Imbituva com os municípios de Ivaí e Ipiranga, por isso a referência a "outros municípios". Ao fim deste sorteio de prêmios dos cavaleiros o locutor, a pedido de um dos integrantes da comunidade e que figura muitas vezes ao longo desse texto (Acir de Lima), faz um convite e indica para onde o seu grupo de cavaleiros irá se dirigir na próxima festa, tratava-se à época de uma festa em Faxinal dos Santanas, no vídeo pode-se notar que há um número expressivo de cavaleiros desta última comunidade citada, estes são identificáveis por estarem com uma camiseta preta, com um pequeno cavalo e escrito "Tropeiros de Faxinal dos Santanas", no convite há a indicação implícita de que é a estes que se deve retribuir a participação na tropeada e consequentemente na festa, a qual ocorreu no final de semana seguinte à festa de Nova Esperança.

É possível perceber o reconhecimento de que há uma comunidade anfitriã que prepara e controla o andamento da festa, isto relaciona-se à definição das atividades, principalmente aquelas realizadas à tarde, da qualidade da segurança, som e comida. No outro pólo há os convidados, a festa é "aberta", então há a possibilidade de participação de sujeitos muito distintos, no entanto, há também um certo nível de expectativa e espera de grupos de determinadas comunidades, as quais, como se verá logo em seguida, estão enredadas pelo pacto das trocas de participação.

⁵⁴ Discurso extraído de: 2º Cavalgada, missa e festa em Nova Esperança, Imbituva- PR. Empresa de Filmagem: Art Foto e Vídeo, Irati, 2010. Embora, nos trabalhos de campo tenha-se observado outros pronunciamentos, o excerto do vídeo-documentário traduz de forma mais geral aquilo que foi registrado na pesquisa.

3.2 - As prendas e os "pagamentos de visitas": uma conexão entre as festas de padroeiro

Como a festa tem também uma dimensão de arrecadação de fundos, é necessário que as pessoas da comunidade contribuam no sentido de potencializar o rendimento da festa a partir da doação de prendas. Neste sentido, quase tudo aquilo que é leiloadado ou utilizado na cozinha provém de doações. As vezes ocorre de haver doações de maior valor, estas são geralmente colocadas no bingo ou no leilão. Na semana anterior e até um dia antes da festa, são acumulados diversos produtos. É comum os sujeitos levarem as prendas na igreja, no entanto, poucos dias ou até um dia antes da festa, alguns representantes da capela podem também circular pelas casas, principalmente dos católicos, a fim de reunir produtos ou até mesmo contribuição em dinheiro, se for do gosto do doador.

Nas festas com tropeadas há um sorteio exclusivo para os cavaleiros, os prêmios se referem principalmente a itens relacionados a montaria ou aos cavaleiros, sorteiam-se desde chapéus até sacos de rações para os cavalos. A maioria destes prêmios não é comprada pela capela, mas provém de prendas oferecidas por cavaleiros da comunidade, no caso de Mato Branco de Cima, os cavaleiros oferecem dinheiro, como explica Sebastião Leiria:

Agora é eu com o Lino que tem que saí pedi umas prenda pra turma né. Pros tropero né, que aqui no lugar nós saímos e o que derem, daí a gente compra os prêmio né. Sai um cincão, ou deizão, o que derem, é uma coleta né. Daí a gente pega o dinheiro e sai nas loja compra. Assim, coisa de montaria, porque os prêmio tem que ser tipo que ocupa né! (SEBASTIÃO LEIRIA, 2016).⁵⁵

A questão proposta neste caso era de como a tropeada era realizada, o cavaleiro afirma não saber explicar direito e que apenas faz o convite de forma muito simples, algo como "vamos lá festar com a gente, vamos na tropeada!", em seguida então explica este aspecto de fazer a "coleta". O sorteio destes prêmios tem o papel de incentivar a participação dos tropeiros, no entanto, coloca em cena um outro aspecto, os cavaleiros da comunidade em festa se

⁵⁵ Entrevista concedida por Sebastião Leiria (abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima- Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (21 min. 11 seg.) (Classe : organizador participante)

responsabilizam não apenas por organizar a tropeada, mais também por oferecer ou subsidiar os prêmios que serão oferecidos, principalmente para os cavaleiros de fora. Participar de uma tropeada em eventos seguidos é garantia de ganhar algum destes brindes, pelo número médio de participantes entre as festas das quatro comunidades estudadas que consiste em cerca de 100 cavaleiros por evento, pode-se estipular que a chance de ganhar é relativamente grande, visto que o número de prêmios em geral é de 10 itens ou mais por sorteio.

Para além de fazer estimativas de probabilidades, o que se está tentando apresentar é que os eventos de tropeadas estão permeados por um sistema de circulação de prendas, visto que os doadores sustentam os sorteios, mas assim como os outros, também são frequentemente premiados em eventos em outras comunidades. Há assim uma circulação de bens entre doações e premiações, no entanto, há antes disso uma circulação de pessoas "entre festas", as trocas de participação são reconhecidas, havendo assim uma prerrogativa de que uma "festa de sucesso" não se produz apenas a partir da qualidade dos seus atributos, mas também pela "participação" envolvendo principalmente as comunidades rurais vizinhas.

Pra uma festa dá boa né. Desde quem né, organiza né! Você já tem que sair muito nas outras comunidades pra chamar o povo né! Se eu não for em nenhuma, o povo não vem né! Se a gente sai num lugar, e você vai na festa dele e convida ele, ele vem né! Não sei se de vergonha, ou que é! (risos) Isso chama muito né! Porque, a participação da gente nas outra comunidade pra os outro vim na festa da gente!

Neste caso, isso cria um compromisso?

É. E um companheirismo né! Pra puxar o povo né! (DENILSON PENTEADO, 2016).⁵⁶

Este aspecto do "puxar o povo" se repetirá em outras falas, a eficiência de um convite para uma festa está relacionado ao fato de fazê-lo durante a participação nos eventos de comunidades vizinhas, neste convite paira uma espécie de mensagem velada, algo como: "como se vê, estamos aqui participando e gostaríamos que retribuíssem essa participação na nossa festa

⁵⁶ Entrevista concedida por Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Classe: organizador participante)

que sairá em breve". É preciso mostrar-se presente e deixar de certa forma explícito a esta outra comunidade em festa a sua participação, não sendo raro a percepção de que há uma relação de "pagamentos de visitas" entre festas, no entanto, isso não é visto como um encargo desagradável.

Uma das entrevistadas que trabalha na produção de festas em Aterrado Alto acredita que os participantes "gostam mesmo é da amizade com o povo. Que sempre nas festa o povo se encontra e vem tipo assim paga a visita"(BORG, 2016)⁵⁷. Esta fala coloca em pauta um aspecto apontado também por estudiosos das festas em louvor aos Divino Espírito Santo em bairros da cidade do Rio de Janeiro. Contins; Gonçalves (2008) apontam que nestas festas há um "concentração" dos sujeitos e das trocas em um mesmo espaço-tempo, ao passo que no cotidiano há a prevalência da dispersão, marcada pela ocupação das pessoas em diferentes atividades e interesses.

Os pagamentos de visitas criam laços entre festas, de forma que há de antemão uma noção de quem virá. Além do mais, essas relações são valoradas de forma positiva, como enfatiza José Lino Marques:

Pense uma coisa, a quantia que é bão isso aí! Gera amizade né! Se vê, que nem nós ali saímo e se encontramos com eles ali! A gente, que nem aqui tem os que mais participam né, se a gente chega ali numa festa, que eles sempre têm a turminha deles, se a gente acha farta num daqueles ali, é difíce você não i pergunta o que que aconteceu que ele não veio né! (JOSÉ LINO MARQUES, 2016)⁵⁸

A "turminha deles", neste caso, se refere aos grupos de cavaleiros oriundos de outras comunidades. Como já anteriormente mencionado, há nestas festas um reconhecimento de "comunidades de origem", em paralelo há a noção de "comunidade anfitriã" produtora da festa e "comunidades visitantes", é para estas últimas que se deve retribuir a participação. Este aspecto irá integrar a ordem de organização das tropeadas. Um observador desatento e que não é capaz de identificar a qual comunidade pertence os cavaleiros, visto que nem todos usam camisas que identifiquem esta origem,

⁵⁷ Entrevista concedida por Edimara Lemos Borgo (maio, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (09min. 06 seg.) (Classe: trabalhadora nas festas)

⁵⁸ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

não perceberá, por exemplo, que a linha de frente de uma tropeada não é caracterizada apenas pela presença do santo ou das bandeiras, mas também por um bloco formado principalmente por cavaleiros da comunidade em festa. São estes os "puxadores" da tropeada, os que partem do ponto inicial e que regulam o ritmo da marcha.

Este parece um aspecto trivial, no entanto, coloca em cena um determinado ordenamento, marcando uma vez mais a noção de anfitriões que guiam a tropa e os elementos sagrados até a igreja em festa, sendo "seguidos" por blocos de cavaleiros reconhecidos como a "turma" do Faxinal dos Penteados, do Mato Branco de Cima, etc. Para além de uma "diluição" completa a partir da identificação como categoria genérica de cavaleiro, há em pauta a distinção quanto ao pertencimento a uma comunidade de origem. O corpo de cavaleiros não é formado (e percebido) como um conjunto indiferenciado de participantes, há reconhecimentos de grupos identificados como pertencentes a uma ou outra comunidade. Este aspecto não está presente apenas em Imbituva, nas capelas em comunidades rurais do município vizinho de Prudentópolis o princípio das trocas também existe e possui uma denominação própria: "as devórvas". O termo surgiu em uma conversa entre um grupo de cavaleiros que aguardava para partir em uma tropeada na comunidade rural de Manduri. Em entrevista posterior, o cavaleiro José Chaniski (participante desde os primeiros eventos de tropeadas e integrante do grupo anteriormente citado) quando questionado sobre o que seria a "devórva", oferece elementos para pensar não apenas as trocas no município de Prudentópolis, mas também em Imbituva.

O que é a devórva? Ontem um dos participantes afirmou que um pessoal não iria por ter uma devórva com o pessoal da Barra Vermelha. Como isso funciona?

Então, funciona assim, por exemplo: O povo se combina né! Por exemplo: O povo do São Pedro combina, vamo hoje lá na Esperança, na festa a cavalo. Aí o povo da Esperança fica devendo essa visita. Então quando sai festa em otro lugar, o povo da Esperança não vai na otra festa e vêm ali no São Pedro. Então isso é que é...

Chegam a combinar entre eles?

Não chega a combinar, isso aí é, é pessoal né!

Mas e como se sabe a quem está se devendo a visita?

Sabe, porque o povo do município aqui é pequeno, então a turma do São Pedro diz: "ó, nós fomos lá na Esperança, domingo a turma da Esperança vai vim aqui na festa nossa." Então o povo já sabe.

É pela quantidade de pessoas?

É, e o conhecimento. A pessoa conhece todo mundo né!

Quando chega lá, é possível ver quem está participando?

É, a hora que chega ali os cavaleiro numa festa, o cara da localidade já da uma oiada assim, ele já sabe que é a turma da Barra Grande, a turma do São Pedro, a turma do Manduri, a turma lá da Boa Vista. Então o povo é tudo conhecido né. (JOSÉ CHANISKI, 2015).⁵⁹

Durante a observação e diálogos com os cavaleiros que participavam desta mesma tropeada em que José Chaniski estava presente, um dos sujeitos, quando questionado sobre a expectativa em relação a proporção desta tropeada, faz uma previsão negativa e ao mesmo tempo uma severa crítica a "comunidade anfitriã". Segundo ele, com certeza a tropeada seria pequena, o motivo principal era que a "turma daquela comunidade eram 'burros' e não participavam das tropeadas em outras comunidades". A ênfase que se apoia na utilização do termo pejorativo evidencia como estas relações de troca são valorizadas e fundamentam a realização dos eventos. Não participar, ou não retribuir a participação é não prezar pelo cultivo de laços intercomunitários, é não "ser esperto" o suficiente e garantir o sucesso da tropeada e da festa. Como previsto, a tropeada foi pequena, estimada em uns 50 cavaleiros. Não "marcar presença" em outras tropeadas é contribuir para que aquelas realizadas na sua comunidade fracassem, quando não, acabem reunindo tão poucos cavaleiros que deixem de ser realizadas. Como explica o cavaleiro Acir de Lima de Nova Esperança – Imbituva:

Ói, a Barra ali já tá enfraquecendo, porque eles ali não tem cavaleiro, não têm assim da comunidade pra sair né. A Barra aqui pra frente [comunidade vizinha]. Sai tropeada, saiu essa tropeada que nem essa última aqui, bem fraquinha, mais num tem cavaleiro. Não tem da comunidade deles pra sair! [...] Tem que ter da comunidade! Ali, que nem o Mato Branco [de Cima], agora vai ter dia 20 agora, é só você ir nessa festa pra você vê de gente que... Mais lá é grande as tropeada deles. Eles são mais de 30 cavaleiro, tem o Claito ali, o hóme é união em tudo assim, ele sai em toda a parte. E é trocado né, se por acauso eu não vô, de repente eles, sai aqui e eles não vem. Então, é uma união que, é trocado a visita né! Daí vem os de fora né. Então, nós fomo bastante veiz no Lontrão, eles venham de lá, porque é longe. (ACIR DE LIMA, 2016).⁶⁰

⁵⁹ Entrevista concedida por João Chaniski (Outubro, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Prudentópolis, 2015, arquivo em formato mp3 (19 min. 42 seg.) (Classe: organizador participante)

⁶⁰ Entrevista concedida por Acir de Lima (Março, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (45 min. 28 seg.) (Classe: organizador participante)

A noção de "longe" levada em conta na distância de Nova Esperança a Lontrão corresponde a aproximadamente 30 quilômetros, esta última comunidade rural é também localizada em Imbituva. Em torno de 30 quilômetros, é por coincidência, a distância reconhecida por um cavaleiro de Prudentópolis e também por José Lino Marques (Mato Branco de Cima) como o limite que compõe o círculo de participação da sua comunidade nas demais tropeadas. As justificativas referem-se ao tempo de marcha, cansaço dos animais e cavaleiros e a falta de caminhões para transportar os cavalos no movimento de retorno. O princípio da distância, no caso da tropeada, é um importante delimitador das participações, na maioria das falas sobre trocas de participação que envolvem a tropeada, são nomeadas principalmente comunidades rurais vizinhas. Curiosamente, este mesmo sujeito de Prudentópolis explica que ele e os demais cavaleiros da sua comunidade estavam "livres" para participar de qualquer tropeada, pois não tinham vínculos ou "devórva de tropeada" com ninguém, visto que na sua comunidade haviam poucos cavaleiros e nas suas festas não se realizavam tropeadas.

É possível perceber que os eventos de festas e tropeadas ao se repetirem consolidam relações de trocas de participação que são fundamentais à continuidade dos eventos. Neste interím, efetivam-se reconhecimentos quanto a necessidade de "pagar as visitas", em um sentido muito próximo a um pacto social em que fica subentendido que há a "obrigação" de receber e retribuir as dádivas como proposto por Mauss (2011). Neste caso em especial é uma "dádiva de si" que toma forma a partir da presença nos eventos de outras comunidades. A coexistência e a proximidade entre os sujeitos conforma estas relações de trocas, que quando seguidas, conferem benefícios simbólicos aos sujeitos que as atendem. Ao estudar um bairro francês na década de 1970 Pierre Mayol (1996) observa algo similar, uma "espécie de contrato não escrito" que fundamentava relações entre os sujeitos, relações pactuadas pelo viver e pelo encontrar-se no espaço cotidiano do bairro, relações também principalmente mediadas pelo "face a face". O autor compreende estas relações a partir da noção de conveniência, esta representaria:

No nível dos comportamentos, um compromisso pelo qual cada pessoa, renunciando a anarquia das pulsões individuais, contribui

com a sua cota para a vida coletiva, com o fito de retirar daí benefícios simbólicos necessariamente protelados. Por esse “preço a pagar” (saber comportar-se, ser 'conveniente'), o usuário se torna parceiro de um contrato social que ele se obriga a respeitar para que seja possível a vida cotidiana. (MAYOL, 1996, p.39).

A convêniência inseria desde as normas de comportamento nos espaços públicos do bairro até as relações interpessoais, envolvendo também as relações de solidariedade e as formas específicas de relacionamento dos sujeitos "do bairro" com os comerciantes locais, que aventava para algo além da restrita relação comercial, pautando-se na "confiança" e no vender "fiado". Por detrás desse sistema de condutas e de relações subjaz a noção que aquele que o segue tem “a certeza de ser reconhecido, 'considerado' por seus pares, e fundar assim em benefício próprio uma relação de forças nas diversas trajetórias que percorre” (MAYOL, 1996, p.39). Mayol (1996) observa estas relações à escala do bairro. No caso do presente estudo, há relações similares à noção de "conveniência" envolvendo uma escala intercomunitária a partir do enredamento de trocas de participações nas festas.

É "conveniente" retribuir a participação destes outros que têm contribuído para que a "nossa festa" tenha sido possível. A festa fundamenta-se na participação, se estes outros "contribuíram com nós, então nós se sentimo na obrigação de ajuda eles também né! Porque, comunidade, como nós sempre comentamos com eles. Uma comunidade, se as outra não ajuda, uma sozinha não vai pra frente né!" (JOSÉ LINO MARQUES, 2016)⁶¹. Em um momento anterior o mesmo sujeito comenta em tom de brincadeira que dependendo de algumas comunidades, como Faxinal dos Penteados, o convite de festa é um "ofício", visto as fortes relações de participações "entre festas" envolvendo esta comunidade e a de Mato Branco de Cima. O convidar para a festa traz implicitamente uma espécie de "intimação" pautada no reconhecimento de tantas outras festas em que houveram significativas trocas de participações, como pode ser observado na fala de outro cavaleiro de Mato Branco de Cima, mais especificamente com relação as tropeadas:

⁶¹ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Ibituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

Mais sempre aqui no nosso lugar vem, de tudo os outro lugar venham. Ó essa última do Arroio Grande. Eu não fui porque tava chovendo demais, o Renato, aqui, o Renatinho foi. Que tem que paga a visita pra eles lá né. Que eles venham aqui. E como do Faxina dos Penteado, aqui tudo eles venham. Daí nós temo que i lá né! (SEBASTIÃO LEIRIA, 2016).⁶²

O que se pode compreender é que o fluxo de alguns dos grupos de participantes de festas e o onde irão festar é ordenado por uma complexa trama que envolve o reconhecimento de para quem "se deve" a participação. Manter a sua festa insere a necessidade de participar de muitas outras festas das comunidades vizinhas, ou seja, mantem-se uma festa ao mesmo tempo em que se mantém as demais compondo um denso enredamento de trocas e reconhecimento destas. Neste sentido, cada evento está conectado aos muitos outros a partir das trocas de participações passadas e a aquelas que se espera ocorrer no futuro, são relações tecidas e reconstruídas a todo momento.

⁶² Entrevista concedida por Sebastião Leiria (abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (21 min. 11 seg.) (Classe: organizador Participante)

CAPÍTULO 4 - COMPOSIÇÕES FESTIVAS INTERIORANAS: DIMENSÕES DAS TROPEADAS NO FESTAR DAS COMUNIDADES RURAIS

Os rituais envolvendo desfiles com símbolos sagrados (imagens de santos, bandeiras, etc.) e animais montados por humanos, como por exemplo os cavalos, são comuns a muitos outros eventos festivos. No entanto, no município de Imbituva esta prática adquire sentidos específicos a partir do contexto vivido dos sujeitos das comunidades rurais. Estes aspectos envolvem desde a própria designação “tropeada”, a necessidade da presença dos santos na marcha até os significados e valoração dos animais e do tropear juntos até a festa. Neste capítulo é apresentado a trajetória de difusão da tropeada, assim como alguns dos sentidos que a permeiam e contribuem para que esta seja reproduzida nas capelas em festa. Além de ser um acréscimo ao contexto festivo e reforçar laços intercomunitários a tropeada e a inserção dos cavaleiros e cavalos reforçam os sentidos de festa do interior.

4.1 - A integração de um ritual a cavalo nas festas de padroeiros

As práticas que envolvem o agrupamento de sujeitos a cavalo e a movimentação por trajetos preestabelecidos e em direção a lugares em específico não é algo exclusivo das festas nas comunidades rurais que figuram neste estudo. Há eventos similares em que há uma espécie de “culto” a um passado tropeiro, como por exemplo, um evento que ocorre no estado de São Paulo e que é abordado por Rodrigo Rocha Monteiro em sua tese de doutorado em Geografia, defendida no ano de 2013. Intitulado pelos participantes como “tropeada paulista”, este evento teria tido início em 2005 e repetiu-se anualmente. Esta tropeada constitui-se por comitivas de cavaleiros que seguem por parte de um trajeto percorrido pelas antigas tropas, este interligava Itararé a Sorocaba, perfazendo aproximadamente 360 km. Durante as entrevistas efetivadas por Monteiro (2013) os participantes da “tropeada paulista” mencionam que cavalgadas de “menor porte” são comuns nos municípios vizinhos de Itararé e Sorocaba.

No estado do Paraná, há eventos como o “Encontro regional de tropeiros” em São Mateus do Sul, no entanto, diferentemente da “Tropeada Paulista” em que o eixo simbólico principal é o tropeirismo e a marcha dura vários dias, na tropeada realizada em São Mateus a marcha dura uma manhã e há uma relação com uma festa em louvor a São Sebastião, há o entrelaçamento com a religiosidade, visto o ato do carregamento deste santo à frente da tropa (PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO MATEUS DO SUL, 2016). Há também eventos como cavalgadas aliadas a festa de padroeiros de comunidades rurais, como por exemplo, aquelas ocorridas no município de Londrina-PR, no distrito de Irerê e em louvor a São Sebastião (OLIVEIRA, 2010).

A congregação de um grupo de sujeitos, o ato de “viajarem” juntos por dias ou as vezes por horas ou minutos e o teor ritualístico que acompanha estas práticas poderiam ser reduzidas a categoria genérica de marchas ou cortejos. A partir de Chaves (2002) pode-se concluir que nestas práticas mantém-se o elemento da congregação e do movimento, no entanto, as motivações, os símbolos e os significados relativos aos destinos de chegada variam muito, é neste sentido que estas formas de ação coletiva “estão presentes em diferentes partes do planeta, servindo aos mais diversos fins: religiosos, políticos, pacifistas, militares, de conquista e de libertação, pela manutenção da ordem e por sua subversão” (CHAVES, 2002, p.142). Participar de um destes atos coletivos é movimentar-se e seguir, é agregar-se em torno de elementos simbólicos ou pautas sociais coletivamente valorizadas. Pode ser também um ato de condução, como o caso da procissão e o carregamento de símbolos religiosos no domínio do espaço profano ou então em um cortejo fúnebre e condução definitiva do falecido ao espaço próprio para os mortos, os cemitérios ou outros locais definidos pelo grupo participante.

A tropeada entrelaça de certa forma as matizes universais do movimento e da congregação social, no entanto, o seu “conteúdo” é constituído a partir do contexto vivido dos sujeitos oriundos das comunidades rurais. Ela envolve alguns elementos como o “respeito” e a devoção aos santos, o gosto por andar a cavalo, a sociabilidade e os laços intercomunitários, identificações comunitárias e o participar das festas de padroeiros, enlaçando também

menções relativas às memórias sobre as antigas tropas que passavam pela região.

As narrativas em torno das origens da tropeada versam sobre a realização da prática como um pagamento de promessa, uma “contra dádiva” (MAUSS, 2011) oferecida ao Divino Espírito Santo. Este fato teria ocorrido por volta do ano 2000. Há uma confluência de relatos que apontam para um ponto de origem, uma capela localizada em Água Branca no interior do município de Guamiranga e para um responsável pelo ato: João Maria lenke⁶³. No momento em que foi entrevistado este era um senhor de idade avançada e aposentado, demonstrava aparentar orgulho em apresentar-se como o criador das tropeadas na região. É possível concluir que à medida que esta primeira tropeada repetiu-se, o número de participantes foi aumentando. João Maria lenke explica que o número de cavaleiros cresceu a cada realização, chegando, para seu espanto, a até 800 cavaleiros em uma das festas (Festa em Louvor ao Divino Espírito Santo em Guamiranga - PR). Além da questão do impacto estético causado pela chegada de tão amplo número de cavaleiros à festa, os organizadores logo perceberam que seria possível também potencializar a participação, pois, a prática contribuía para que mais pessoas participassem do almoço e da festa como um todo.

A tropeada, como um acréscimo à festa, renovou o seu conteúdo e constituiu-se como mais um dos elementos para participar das festividades, alguns cavaleiros, principalmente os mais velhos como Antônio Licks (Aterrado Alto) e Sebastião Leiria (Mato Branco de Cima) afirmam que voltaram a participar com mais afinco das festividades apenas por e a partir das tropeadas, tanto que afirmam quase não participar daquelas festas em que a prática não é realizada.

A tropeada tem também relação com um fenômeno raro nos pequenos eventos festivos das capelas, logo no princípio das primeiras tropeadas, a festa é registrada por uma equipe contratada para fazer DVD's⁶⁴ (Figura 06).

⁶³ *In memorian*, data de falecimento: 03/10/2016.

⁶⁴ Pode-se inferir que a tropeada é foco principal das gravações, além de ocupar geralmente um terço do tempo de registro no DVD, o título das gravações apresenta-se geralmente como “Romaria em louvor a São Pedro” ou então “Cavalgada em louvor a São Sebastião” como pode ser conferido na Figura 6.

Figura 06: registros audiovisuais das festas de padroeiro com tropeadas em Imbituva-PR



Foto: JESUS, L.L., 2016

O cinegrafista e as vezes também um fotógrafo, acompanhavam a tropeada desde a saída do ponto inicial até o ponto final, em seguida registravam também os outros momentos da festa. A edição destes registros geralmente divide o evento em três momentos: tropeada, missa e festa. Em algumas das entrevistas os cavaleiros⁶⁵ ressaltam o fato de comprar os DVD's e frequentemente assistirem para relembrem a sua participação nas tropeadas e nos demais momentos da festa. Na casa de alguns cavaleiros, a foto a cavalo em algum desses eventos faz parte dos elementos presentes nas estantes das salas, este aspecto aponta para uma valorização do mostrar a si

⁶⁵ Fato mencionado em entrevistas com José Lino Marques, Sebastião Leiria e João Chaniski. Este último, antes da entrevista, fez questão de mostrar partes da sua participação nas tropeadas colocando um destes DVD's para reproduzir.

mesmo enquanto cavaleiro.

Do ponto de vista do sujeito que observa a tropeada, como Marli de F. E. dos Santos (Aterrado Alto) e Ana Neri Santana (Mato Branco de Cima), ambas trabalhadoras nas festas, há um ponto em comum que é o reconhecimento de que a beleza da tropeada está em ver o grupo de cavaleiros chegando todos juntos na capela. (Figura 07).

Figura 07: Formação da tropa próximo a chegada da capela de Mato Branco de Cima.



Fonte: Trabalhos de Campo (2015).

Foto: JESUS, L. L. 2015.

Em certo sentido, ao chegar à capela, a tropeada apresenta um caráter de encenação, este ganha contornos mais nítidos na parada a alguns metros da igreja, no passo lento até defrontar-se com o padre e os ministros e a entrega ou apresentação dos símbolos religiosos a estes líderes religiosos. Neste momento, criam-se dois grupos, de um lado os cavaleiros, do outro os espectadores, no entre meio situam-se os líderes da igreja, os quais dirigem a “acolhida” com cantos e orações e realizam a benção aspergindo água benta sobre os participantes da tropeada (Figura 08).

Figura 08⁶⁶ : Momento final da tropeada, benção e entrega das imagens e símbolos sagrados na festa em louvor a São Sebastião na capela de Nova Esperança



Fonte: Trabalhos de campo (2017).

Autor: JESUS, L.L., 2017.

Estes elementos não são exóticos aos atos que permeiam o universo de práticas religiosas católicas, como por exemplo, a romaria e a procissão, no entanto, estas não faziam parte dos eventos festivos, pelo menos nos eventos mais recentes, visto que em uma das entrevistas há a afirmação de que no passado as festas de padroeiro na comunidade de Faxinal dos Penteados eram marcadas pela realização de rituais como as procissões com a santa padroeira, no caso, nossa Senhora da Imaculada Conceição.

4.2 - Os sentidos do tropear

Um dos primeiros elementos a considerar sobre as tropeadas têm a ver com a indumentária daqueles que participam dos eventos festivos, depois da sua inserção figuram na festa o que se poderia identificar como “os cavaleiros”. Na primeira das participações enquanto cavaleiro na observação participante

⁶⁶ O padre é aquele que está de azul a frente dos cavaleiros. Este padre é originário do município de Imbituva e frequentemente segue um trecho a cavalo com os tropeiros, como o fez nessa ocasião. Para economizar tempo e logo seguir para missa o padre vestiu apenas a “estola” (a comprida faixa verde ao redor do pescoço) e logo deu início a benção.

em uma tropeada aliada a Festa em Louvor a São Pedro em Aterrado Alto, foi possível notar o quanto essa indumentária e principalmente o uso do chapéu é valorizado pelo grupo, entre um ar brincalhão e de cobrança, um dos cavaleiros questionou: "mas e cadê o chapéu tropeiro?". Percebeu-se ainda que ao ser reconhecido, não como pesquisador, mas como um cavaleiro comum entre todos os demais, deveria nesta posição ter notado e seguido a convenção, afinal: "onde já se viu um tropeiro sem chapéu!". Talvez, esse tropeiro sem chapéu, não seja considerado como um "tropeiro autêntico", é alguém que está ignorando e talvez até ferindo a composição estética convencionalizada pelo grupo, o que em parte explicaria a amigável cobrança do outro cavaleiro.

É possível notar que depois da inserção das tropeadas há uma quantidade maior de pessoas portando chapéus, botas ou botinas, assim como camisas indicando o pertencimento a um grupo de cavaleiros em específico, como, por exemplo, Tropeiros de Mato Branco de Cima. Antes disso, elementos desse tipo de indumentária (como o chapéu, bota e botina) estavam ligados principalmente a pessoas mais velhas (principalmente homens) e apegadas a este modo de vestir-se, levando-o para o contexto festivo. Dentre esse grupo mais amplo que se vestem indicando que são cavaleiros, há aqueles, uma minoria nas tropeadas, que veste a tradicional indumentária reconhecida pelos sujeitos como "gaúcha", a qual é composta pelo lenço, chapéu de feltro, bombacha, cinturão e bota. Embora seja sutil, essa diferença entre o vestir-se de cavaleiro e de gaúcho é fundamental. Um dos cavaleiros usa chapéu e bota, no entanto, faz questão de enfatizar que isso não é vestir-se como um gaúcho. A questão era sobre o sentido do termo tradição, o qual era frequentemente utilizado por alguns cavaleiros para definir a tropeada durante diálogos nos trabalhos de campo. Para este cavaleiro:

Eles querem dizê, tipo o sentido do, quando, que nem uma parte ali... (eu não sô contra mais não é meu ritmo né!) Que nem, eles querem dizê que é uma tradição do gaúcho né, mais daí que nem, de anda meio pilchado, faca e essas coisa aí né! Esse, tá certo, que pra muitos é, eles consideram uma tradição de anda daquele tipo. Eu já não acho muito! (JOSÉ LINO MARQUES, 2016).⁶⁷

⁶⁷ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

Como já observado, aqueles que se trajam como “gaúchos” são uma minoria, a vestimenta predominante é aquilo que é possível denominar, como também o fez Fernandes (1982) ao estudar uma romaria de São Paulo, como o traje de “cavaleiro”. Ao estudar e fazer observação participante nessa romaria a cavalo que partia do bairro Guará - Campinas (SP) até o Santuário de Bom Jesus em Pirapora (SP) o autor comenta a importância que a indumentária tinha para estes sujeitos, esta se caracterizava pelo uso da bota, calça, cinturão, camisa vistosa, lenço no pescoço e chapéu.

É a partir da indumentária que os “tropeiros” tornam-se identificáveis. Mesmo depois que a tropeada termina e estes estão sem os cavalos, dispersos pela festa pode-se notar a sua suposta participação como tropeiro a partir do uso dos chapéus, camisas, botas e botinas (Figura 09).

Figura 09⁶⁸: Cavaleiros de Mato Branco de Cima aguardando para integrarem-se na tropeada até a capela de Aterrado Alto.



Fonte: Trabalhos de campo/observação participante.

Autor: JESUS, L. L. 2015.

⁶⁸ Este trecho de pavimentação asfáltica está localizado próximo aos limites do perímetro urbano do município de Imituva. Nesta ocasião os organizadores de Aterrado Alto (grupo inicial) optaram por partir do Centro de Tradições Gaúchas (CTG) próximo ao centro da cidade. A cerca de 1,5 Km deste ponto adentra-se a estrada de cascalho e logo em seguida a comunidade de Aterrado Alto. Numa tropeada seguinte partiram de um ponto logo a adiante (seguindo a direção da marcha) deste em que é feito este registro, alcançando em poucos minutos a via rural. Com relação a esta tropeada fotografada, cabe mencionar que é ainda domingo de manhã e trata-se de uma via de pouco tráfego, por isso há muito pouco movimento de veículos na pista, no entanto, na tropeada prioriza-se seguir principalmente pelas estradas de chão.

Maia (2015) evidencia que há uma trama de significação em torno do vestir-se e que isto se relaciona aos espaços, de forma que há concepções distintas entre o vestir para “ficar em casa” e o vestir-se para “sair a rua”. A casa enquanto espaço da intimidade permite uma vestimenta confortável e adequada às necessidades do corpo, já os espaços públicos exigem uma adequação a padrões socialmente constituídos, de forma que não se sai à rua vestido de qualquer modo, visto que a roupa que se usa sinaliza para os outros “quem você é”. De certa forma poderíamos dizer também que há uma concepção sobre “roupas de festa”. O dia da festa evoca o uso de roupas novas e em algumas situações, peças muito diferentes daquelas trajadas no cotidiano. É de conhecimento do senso comum que para ir à festa de padroeiro é conveniente estar “arrumado”, no entanto, antes da inserção da tropeada era pouco comum festa com a indumentária de “cavaleiro”. A tropeada não insere apenas a presença dos cavalos, a qual tinha sido extinta nas festas a partir da popularização do uso dos veículos automotores, mas inclui também a figura do cavaleiro e, em menor número das cavaleiras.

A indumentária demarca uma identificação em comum, mesmo que não se utilize de todos os elementos, ao menos o chapéu é importante. Fernandes (1982) ao estudar e fazer observação participante na romaria anteriormente citada também nota este aspecto. Antes de partir os demais cavaleiros o pressionam a comprar um chapéu de feltro ao invés do seu já usado chapéu de palha, insistiram também que o cobertor cortado não serviria de poncho, seria preciso um poncho de verdade, somou-se a isso a compra de vários elementos de montaria. O pesquisador então percebeu que na romaria do Bom Jesus era preciso ir o mais “completo possível”, as vezes isso implicava em ir além das condições financeiras dos cavaleiros, o que, muito além de um dispêndio inconsequente, era prova indubitável da devoção do cavaleiro a romaria e ao santo.

O autor explica que a vestimenta, apesar da variação de materiais, cores e combinações, se caracterizava por elementos em comum como: bota, calça, cinturão, camisa vistosa, lenço no pescoço, chapéu. No entanto, acima de tudo o que se percebia era que:

Fosse “coronel”, peão, roleiro, branco ou preto, velho ou menino, na romaria vestia-se como *cavaleiro*, e era esta a qualidade valorizada – espécie de uniforme que os distinguia dos transeuntes que cruzavam o caminho, e forma de uma identidade voluntariamente assumida. No cotidiano cada um é o que é pela sua relação com um outro, segundo posições que ocupe na estrutura social. Aqui, ao contrário, adquiriam uma identidade comum a todo o universo de que eram parte. (FERNANDES, 1982, p.37).

Porém, o autor aponta que esse aspecto não deve ser compreendido como uma anulação completa da diferença, pois, neste caso “a questão de fundo não é como abolir as diferenças, tarefa socialmente suicida, mas como lidar com elas”. (FERNANDES, 1982, p.37). Os próprios cavaleiros percebiam as diferenças de classe que se mostravam a partir da qualidade do material da indumentária, dos elementos da montaria e até mesmo pela raça dos cavalos. No entanto, a definição de uma identidade em comum como “cavaleiro do Bom Jesus” colocava em cena um tipo especial de relação que é descrita pelo autor como a “camaradagem”, a qual irá se expressar pela forte integração entre estes distintos sujeitos e a troca de “gentilezas” e “favores” durante a romaria. A camaradagem começava antes de partir com o empréstimo de cavalos e de montarias e, permeava a viagem de cerca de 166 quilômetros com o revezamento entre os sujeitos no pagamento de bebidas e comida aos demais companheiros do grupo, que neste caso era composta apenas por homens.

Este aspecto é também mencionado por diversos cavaleiros das tropeadas, alguns destes expressam que a prática é aberta a todos e que um dos seus pontos positivos é que mesmo havendo a percepção de que há distinção de classe e de idade, todos se integram e interagem em torno da prática. Uma das participantes, uma das poucas mulheres envolvidas, expressa em sua fala essa questão da percepção da diferença e da integração enquanto “tropeiros”. Depois de afirmar que a tropeada se sobrepõe à religiosidade, classe ou cor, ela explica que:

Têm gente que vai lá que você fica bobo, que nem eu que gosto de cavalo no caso né, você vê gente assim que tem uns cavalo lindo, maravilhoso assim, com uma montaria, com um peitoral tudo argola de metal sabe, é com apero, daí as veiz com arreio, coisa linda, maravilhosa. Tem um outro tudo simplezinho lá, que vai no caso sem boné ou sem chapéu sabe, a rédia do freio é de corda assim, mais tá lá! Sabe, eu acho que o que importa é você tá lá, tá se divertindo,

independente do teu cavalo, se tem um sangue puro ou ser um, que diz os piá : “um pé de ferro!”⁶⁹ Tanto faz sabe, o que importa é você tá ali com todo o mundo sabe, se divertindo. Todo mundo unido, daí ali, ninguém escolhe sabe, assim, os riquinho pra lá e os pobrezinho pra cá sabe. É todo mundo, é tudo junto, todo mundo pega poeira, todo mundo pega chuva, todo mundo conversa, todo mundo dá risada. É bonito sabe, eu acho que todas as coisas deveriam ser que nem a cavalgada sabe, que não separa classe social, que não separa religião, que não separa essas coisa, porque é muito lindo! Tem que participa piá! ! (SUZANA A. PACHECO, 2016)⁷⁰

No entanto, se há uma integração social intensa envolvendo diferentes classes sociais, a questão de gênero é problemática. Quando questionada sobre a pouca participação feminina esta mesma cavaleira explica que:

E eu acho assim, que você não pode ter vergonha do que você é, e eu gosto de bicho e daí tem gente assim que as vezes não vai porque não tem um companheiro, um amigo, um parente mais próximo, um homem no caso pra te acompanhar! Mais hoje em dia como deu uma mudadinha nas mulher que tem mais opinião forte e não tem medo do que os outros vão falar, até vão. Aqui na minha comunidade é só eu que ando a cavalo, de mulher só eu e ninguém mais anda a cavalo e uma menininha, sabe, porque daí vai com o pai dela. Ela deve ter uns 7, 8 anos, o nome dela é Brenda! Ela é doente também por cavalo. E daí tem uma outra mocinha lá, mais daí eles já saem de caminhonete e essas coisas assim, eles não são que nem nós que, vamos dizer assim: 'Ir e voltar a cavalo!' Mais assim, na minha comunidade assim, no começo tinha uns que me oiavam meio torto, mais eu não dava bola, não tava pagando as minhas contas né! (risos) Eu ia do mesmo jeito, então eu acho assim que é muito bom! (SUZANA A. PACHECO, 2016)⁷⁰

A participação da mulher em uma prática constituída predominantemente por homens se manifesta pela “condição” da mulher estar acompanhada de um cavaleiro. Mesmo assim, em algumas situações, há a percepção de olhares de “censura” à participação feminina, o que não impede a participação das mulheres “de opinião forte”, como enfatiza a entrevistada na fala anterior. Outra cavaleira, mais jovem que a anteriormente citada, quando questionada sobre esse olhar de censura apontado pela outra participante explica:

⁶⁹ Um “pé de ferro” é um cavalo que não tem raça definida, geralmente é um mestiço. Assim como os cavaleiros de Bom Jesus descritos por Fernandes (1982), muitos dos tropeiros de Imbituva fazem o uso deste tipo de cavalo. Nestes eventos a raça do cavalo e a qualidade dos elementos da montaria (aperos, arreios, peitoral) podem ser um indicativo de posição social.

⁷⁰ Entrevista concedida por Suzana Aparecida Pacheco (Abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (27 min. 15 seg.) (Mulher Tropeira)

Eu não sei, porque eu tô desde pequena né, então eu cresci ali parece que junto com aquela turma de tropeada e todo mundo me conhece, aonde, em qualquer tropeada que eu vou, as pessoas que participam a mais tempo me conhecem, mais algumas que tão a pouco tempo assim, a primeira tropeada que foi, parece que olham assim: “Que, que tá fazendo aí?” (FERNANDA PENTEADO, 2016).⁷¹

Como cresceu participando das tropeadas com seu pai e tios, e por ser amplamente conhecida entre os cavaleiros da região, afirma que é “aceita” sem problemas, no entanto, em algumas situações o olhar de “estranhamento” quanto a sua presença acontece, este viria apenas por alguns que não conhecem a sua trajetória enquanto cavaleira. Por outro lado, ambas as participantes mulheres reiteram que durante estes eventos são muito respeitadas pelos demais cavaleiros, se há uma tensão, esta se faz apenas a partir destes supostos olhares de censura ou estranhamento. Como geralmente estão inseridas em um grupo maior composto por outros homens, as vezes parentes ou conhecidos, seria muito difícil algum cavaleiro atrever-se a lançar uma piada ou crítica explícita a presença feminina sem arriscar um conflito direto com outros cavaleiros do grupo.

Embora a tropeada não seja considerada como anuladora da diferença, seja de classe ou de gênero, é comum os participantes louvarem o caráter de companheirismo que marca as relações entre cavaleiros. Como se expressa na fala a seguir:

Eu acho que é bão você participa né! Pelo ato de companheirismo que você já reuniu, já tá junto com o povo né, com os conhecido, com pessoa estranha mesmo. Mas você tando ali, não existe gente de cara feia, você chega diapar dum, um conversa, o outro conversa né. Eu gosto por causa disso, você vai fazendo amizade né. Que nem nós já fomo lá pra Prudentópolis, pro Papanduva, saía de Prudentópolis e ia pro Papanduva, só no meio de gente estranha. Mais tudo né! Você chega diapar dum, um conversa, outro pergunta do cavalo, outro pergunta da onde você é. (DENILSON PENTEADO, 2016).⁷²

A forte interação entre os participantes é perceptível pelo rumor

⁷¹ Entrevista concedida por Fernanda Penteado (Junho, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Mulher Tropeira)

⁷² Entrevista concedida por Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.).(Organizadores participantes)

constituído pelo emaranhado de conversas entre cavaleiros durante a marcha. Neste intenso “caldo de conversas”, daquilo que é possível distinguir enquanto se marcha⁷³, pode-se mencionar a repetição de temas em torno do uso e características dos cavalos, as práticas do montar e os elementos da montaria, as memórias de outras tropeadas, as percepções sobre o evento que se está a participar e as expectativas sobre a festa na capela.

Estes múltiplos temas de interesse comum, constituem-se como uma oportunidade de “conversa”, proporcionando travar novas relações e cultivar aquelas já existentes. Na tropeada, a “prosa” mais recorrente é sobre os cavalos ou fatos e elementos relativos aos animais ou tropeadas passadas. Fernandes (1982) se depara com este fator, ao adentrar no grupo de Cavaleiros do Bom Jesus vê-se constrangido por não ser versado na “linguagem cavalar” utilizada pelos seus sujeitos de pesquisa e também companheiros de romaria, fala-se em denominações referentes a cores dos animais: como baio ou tordilho, o primeiro algo próximo de um branco amarelado e o segundo já de predominância branca com tons de negro. Há inúmeras variações e termos, sutilezas para identificar a qual cor pertence cada cavalo. Em outros momentos há menções a tipos de marcha e elementos de montaria, destrincha-se diante deste pesquisador todo um universo de saberes e narrativas em torno dos animais, guardadas as diferenças quanto a temporalidade e aos sujeitos envolvidos, esse aspecto não é muito diferente do principal tema que embala o fluxo das conversas entre os tropeiros durante as marchas nas tropeadas. As falas vão desde aspectos objetivos, até causos, como o relatado a seguir e registrado durante uma observação participante em uma tropeada na festa em louvor a Nossa Senhora Aparecida na comunidade de Aterrado Alto.

Uma vez havia dois compadres que negociaram um cavalo. No entanto, antes de fechar o negócio o vendedor advertiu o seu compadre:

- Olha compadre, te vendo o cavalo, mais se cuide porque ele é “passarinhero”.

⁷³ Percepção oriunda de observação participante na tropeada realizada na festa em louvor São Sebastião em Mato Branco de Cima no dia 04/09/2016 e nas festas em Aterrado Alto dos dias 09/11/2015 e dia 06/11/2016, ambas anunciadas como em louvor a Nossa Senhora Aparecida.

O compadre disse que não se importava e levou o cavalo. No entanto, um dia, enquanto cavalgava no seu novo cavalo, eis que pula um lagarto do barranco da estrada. De imediato o cavalo se assusta e o cavaleiro quase perde o controle sobre ele. Dias depois, o cavaleiro encontra o compadre e antigo dono do cavalo. Ele aproveita então para reclamar:

- Óia compadre, você me mentiu! Disse que o cavalo era passarinho, mas esse cavalo não é passarinho. Ele é lagartero!⁷⁴

Este breve caso mostra a problemática enfrentada por Fernandes (1982), alguém que não é “nativo” desde universo vocabular teria dificuldades em entender o teor humorístico desta narrativa, talvez o notasse pelo fato daquele que o contou encerrá-la com uma sonora gargalhada. Para entender “a graça” do caso é preciso saber o que significa um cavalo “passarinho”. Este é caracterizado por um animal sempre alerta e assustadiço durante a marcha, ele assusta-se de coisas triviais, inclusive a revoada de pássaros nos barrancos. O humor está no final, na inocência ou ignorância do compadre que acreditava que “passarinho” se referia apenas a pássaros, sendo necessária uma nova definição, que seria “lagartero”. Embora não seja possível aprofundar a interpretação sobre o caso, dois elementos são muito evidentes. O primeiro deles é o princípio da honra, e do ser correto, que é o fato do compadre contar, mesmo antes da venda, o defeito do cavalo. Em complemento pode-se afirmar que a relação e o laço social entre compadres se sobrepõe à operação comercial da venda.

O outro aspecto diz respeito ao cavalo, que em paralelo a figura do cavaleiro, tem uma forte presença no universo simbólico das narrativas interioranas, estando ligado a casos como o anteriormente citado e também às origens e nomes de algumas comunidades. Como por exemplo, Faxinal dos Penteados⁷⁵, que teria se originado a partir de um grupo que procurava um tropeiro. Este havia se embrenhado a cavalo na mata e se perdido, o grupo não teve êxito nas buscas, no entanto, encontrou um bom lugar para se fixar. Já a

⁷⁴ O registro foi realizado a partir do trabalho de campo no dia 06 de novembro de 2016 em uma tropeada realizada na comunidade de Aterrado Alto. O caso de teor humorístico foi ouvido enquanto o grupo de tropeiros aguardava para fazer a chegada na igreja, como foi registrado posteriormente, manteve-se a estrutura narrativa, no entanto, perdeu-se a riqueza da linguagem utilizada pelo cavaleiro que a contou, um cavaleiro de que aparentava ter uma idade avançada.

⁷⁵ Narrativa obtida em diálogo pós entrevista com Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado, Faxinal dos Penteados – Imbituva (Junho de 2015) – anotações do diário de campo.

comunidade de Mato Branco de Cima seria formada pelo desmembramento de Mato Branco em Mato Branco de Baixo, do meio e de cima, a designação de Mato Branco⁷⁶ derivaria da percepção dos tropeiros que passavam pela região e notavam a presença da vegetação coberta pelo branco das geadas durante o inverno.

A presença dos cavalos e o vestir-se e identificar-se como tropeiro ou cavaleiro, “imagens” geralmente associadas a contextos rurais termina por reforçar os sentidos de que estas festas de padroeiros são também “festas interioranas”. Contraditoriamente este aspecto ganha relevo nas festas ao mesmo tempo em que as lavouras se tornam cada vez mais mecanizadas e os meios de transporte deixaram de ser os cavalos, de forma que para muitos agricultores continuar a ter os animais é uma questão de “gosto”. Um dos muitos cavaleiros que aguardava a tropeada que ocorreria em Mato Branco de Cima, em conversa informal reforça esta percepção ao afirmar que a tropeada era importante por dar uma nova função aos animais e estes não ficarem abandonados, já que “quase ninguém” mais os utilizava no trabalho da lavoura.

Neste ponto é importante fazer um adendo, na tropeada percebe-se que os cavalos utilizados pertencem a um determinado perfil, é o que se define como “cavalos de montaria”. Estes se caracterizam por um tipo especial de doma, esta requer geralmente um sujeito reconhecido como “bom domador”, enquanto um “cavalo de serviço” é apenas “amansado”, muito embora também se possa andar neles. A diferença é que o “domar” para montaria exige muito mais tempo para ensinar o animal a caminhar corretamente (aprumar o passo), assim como responder com destreza aos comandos da rédea. Há assim uma seleção para a tropeada, não são quaisquer cavalos, privilegiando-se a escolha e uso de cavalos de montaria. Observa-se que a maioria dos cavalos aparenta estar sob cuidados especiais. Este aspecto é revelado pela beleza da morfologia e robustez, além de muitos dos animais serem também “marchadores”, algo perceptível pela forma como caminham durante a tropeada. Estes últimos são muito valorizados e frequentemente elogiados

⁷⁶ Esta narrativa faz parte das memórias socialmente compartilhadas sobre a toponímia das comunidades rurais, o contato com este caso provavelmente aconteceu durante a infância do autor, a lembrança foi sempre evocada e “confirmada” ao avistar, por inúmeras vezes, como a geada branqueava a vegetação nas frias manhãs dos solstícios de inverno no Hemisfério Sul.

entre os cavaleiros, visto que, por possuírem esta forma especial de caminhar proporcionam menos solavancos ao cavaleiro e tornam o tropear mais confortável.

Seria possível dizer que enquanto há uma obsolescência do uso dos cavalos na dimensão produtiva das comunidades rurais, há ao mesmo tempo a inserção e valorização destes em uma nova dimensão a partir da emergência das tropeadas, em algumas situações a tropeada toma até mesmo o sentido de “desfile dos cavalos”.

Este fenômeno de revalorização de elementos já “obsoletos”, ocorre também em outros contextos rurais. Por exemplo, no município de Vazante, situada no noroeste de Minas Gerais tem-se um fenômeno similar, no entanto, com relação ao uso do carro de bois (MACHADO, 2006). A partir do trabalho da autora percebe-se que de uma ação banal que foi a organização de amigos para a colheita de milho e transporte com carro de bois e, festa depois do trabalho, há a possibilidade de germinar um evento com forte identificação social. Este fato teria ocorrido em 1979 e desde então outros carreiros teriam se agregado a este primeiro evento, o que levou ao crescimento contínuo do mesmo. De acordo com Machado (2006) a “festa do carro de bois” têm duração de quatro dias e tem o seu conteúdo caracterizado principalmente por elementos do mundo rural, no entanto, há uma romantização do passado e ressignificação do carro de bois, há também um elemento peculiar que é a ausência de referências religiosas, algo que é até mesmo criticado por um dos festeiros. Para a autora:

Como ausência da presença o ritual de quatro dias de festa permite na poeira das estradas e trilhos de terra, temperada pelo suor dos corpos em movimento, das toadas e aboio dos vaqueiros, do triste lamento e gemido do carro de bois, recriar e reviver uma tradição, cuja prática concreta no mundo rural atual já se extinguiu. (MACHADO, 2006, p.38).

No texto de Machado (2006) é destaque a forte ligação dos sujeitos tanto com a memória relativas às práticas laborais no campo quanto à participação na festa, este aspecto se revela quando em uma das apresentações do evento um dos carreiros sobe ao palco e faz um discurso emocionado:

O boi faiz parte da vida do peão que vive na cultura do cerrado, na roça, lidano com a natureza ... Eu indese desde menino mecho com carro de boi, sem butina, com frio atolava no barro, ferrava o carro e viajava pelas estrada carreteras. Outa hora moía cana de madrugada até a noitinha. Depois veio os caminhão e nosso ofício desapareceu. Hoje tó aqui feliz demais da conta, porque tô vivo, fazeno o que mais gosto. Num sei se no ano que vem tô na companhia do Horácio Martins [falecido em 2002]. Mais de tão sasteito deixo aqui procês as minhas emoções. (MANOELZÃO, 2002 *apud* MACHADO, 2006, p.41).

Em festas como estas, pode-se afirmar que o eixo simbólico está na rememoração de um tempo ido e da celebração de uma identidade cultural enraizada no trabalho e nas práticas que envolvem a agricultura. No entanto, nestes eventos há um fator de enlace social muito forte, criam-se grupos e consolidam-se pertencimentos, o que contribui para que mesmo aqueles que são muito jovens – e que não tem as mesmas experiências vividas do Manoelzão - participem e mantenham a continuidade dos eventos, pois há uma valorização de algo que é passível de ser compartilhado e constitui identificações, algo muito próximo as apropriações de elementos simbólicos referentes ao gaúcho e a campanha por grupos urbanos e imigrantes e descendentes de imigrantes europeus no Rio Grande do Sul, como mencionado por Heidrich (2000).

Da mesma forma como alguns festeiros do carro de boi invocam memórias do tempo de trabalho com o carro de boi, em algumas situações, alguns cavaleiros das tropeadas significam a prática como tendo uma relação com um passado tropeiro. Os discursos serão tecidos em torno de caminhos tropeiros e de grupos de tropas, o que se repetirá em diversas falas, em algumas situações explica-se que o termo tropeada é uma referência a este movimento de cavaleiros do passado:

[O termo tropeada é] por causa dicerto da tradição dos tropero né! Eu acho (...) Porque daí como a pessoa que sai assim: “ó os tropero!”. Dantes, isso aí é por causa que dantes – a você não se lembra - mas os mais véio, nós se lembramo que vinha de longe, muito de longe, a turma tocando bandos de cavalo assim sabe! Daí era os tropero né! Daí fico os tropero né! (ANTÔNIO LIKS, 2015).⁷⁷

⁷⁷ Entrevista concedida por Antônio Liks Penteado (Março, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (13 min. 59 seg.) (Organizador Participante)

Para este sujeito em específico, a força desta “memória tropeira” está no fato dele ter presenciado quando criança o que seria talvez uma das últimas passagens de tropas de mulas na estrada em frente a residência dos pais e lugar onde ele vive atualmente. Quando questionado sobre ter visto essa tropeada o entrevistado afirma:

Vi. Aqui no Lore Queibre [vizinho] eles posavam, ficavam um dia ou dois, daí ele tinha potrero ali. Chegava, uma vez tinha um tropeada de burro muito grande sabe. Daí eles ficaram dois dia ali, daí tocaram pra Ponta Grossa daí.

Mas em que ano? Que época? Quantos anos o senhor tinha?

Dicerto aquela época eu avede de ter, quero ver rapaz (...) Dicerto uns 10 ano!

E agora, o senhor tem quantos anos?

63. Nós era tudo criança aquele tempo né!

Mas depois continuou ou o senhor não viu mais?

Era as última! E daí fico, como agora sai essas tropeada, diz a tropeada por causa dos tropero né! Que algum diz assim também: cavalgada né! Hoje você sai a cavalgada né! Mas dantes era tropero né! (ANTÔNIO LIKS, 2015).⁷⁸

Considerando a idade aproximada em que ele teria visto estes tropeiros e a idade atual, pode-se dizer que isto ocorreu por volta do ano de 1962. Outro cavaleiro posiciona-se de forma crítica sobre essa relação entre as tropeadas do presente e as do passado, para ele, por ser ligada a igreja, o termo correto para designar a prática seria “romaria”. Desta forma entende que:

Que nem a turma querem dizê: “não mais isso aí é uma coisa dos tropero né!”. Porque, os tropero e essas coisa existiu desde antigamente, essas coisa existiu toda a vida, não nessa finalidade das igreja, mais eles tinham em outras função né! Só que daí, misturando com a igreja não fica muito bom né!

Mas então esse nome é pelos tropeiro antigo, tem isso?

Pelos tropero antigo, tem isso. Esse que é o sentido, que nem ali ele pega um tanto isso aí de reuni os cavaleiro, que é reunido. Só que de primero eles era reunido em viagem, que nem pra puxa carga, leva tropa. Que nem, como, o pai comentava muito que, nos tempo dos tropero passa, que nem eles iam e ficavam sabendo: “ó tar dia vai passa um tropero aqui!”. Que daí eles passavam né, comprando cavalo, vendendo, trocando com a turma né. E era bastante gente, eles saíam aqueles grupo grande né. Então fico, e daí depois, como tinha os outro que puxava carga, que levava, transportava de um

⁷⁸ Entrevista concedida por Antônio Liks Penteadado (Março, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (13 min. 59 seg.) (Classe: organizador participante).

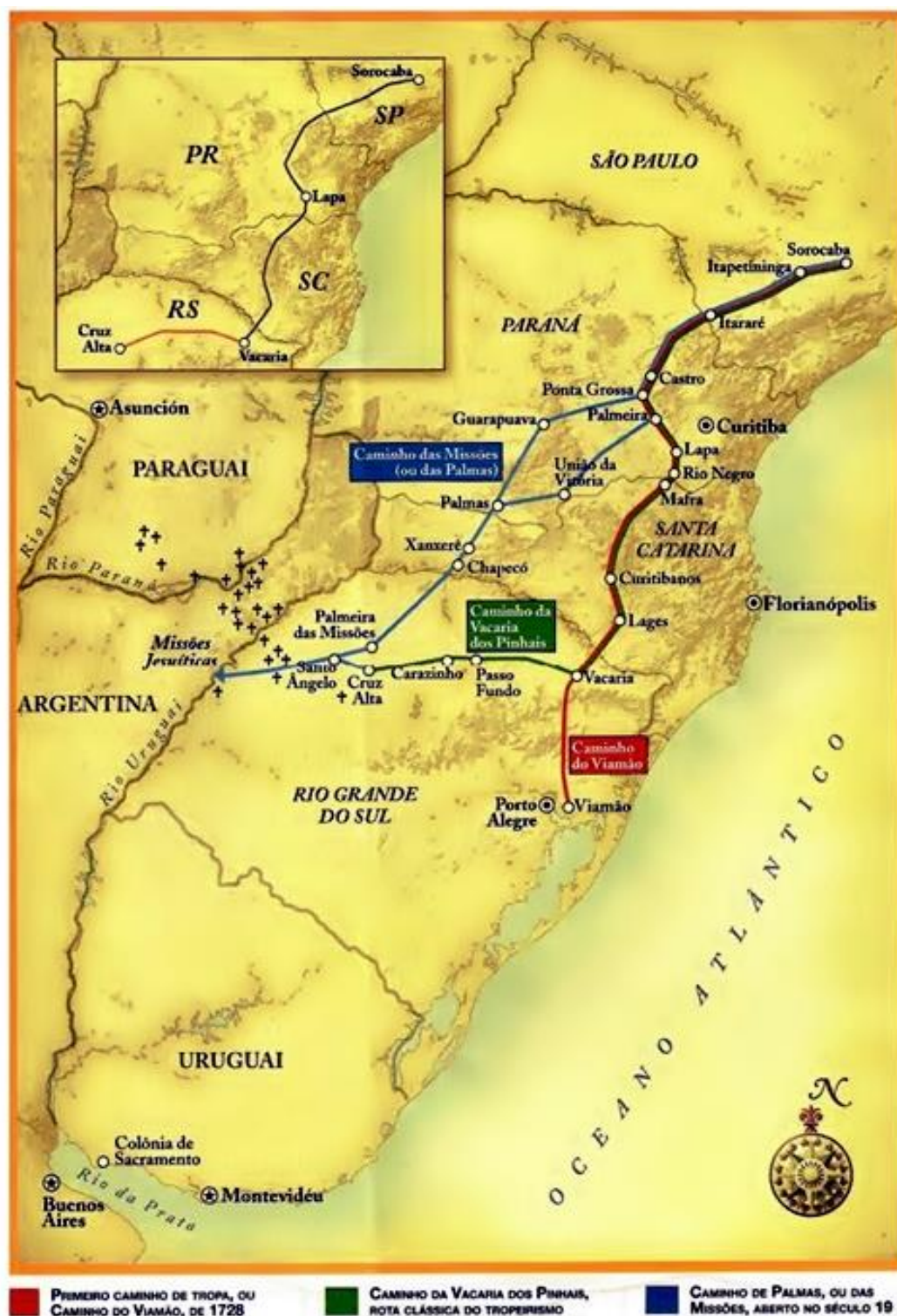
lugar pra outro. (JOSÉ LINO MARQUES, 2015)⁷⁹

O entrevistado revela ainda que a passagem dos tropeiros era muito aguardada pelos moradores da região e que o pouso destes se transformava em local de trocas, principalmente de animais. Dentre os ávidos negociadores estava o seu falecido pai, o período destas trocas situaria-se por volta de 1945.

A formação de Imbituva tem uma relação com os caminhos tropeiros, de acordo com Stadler (2003) o município era cortado por um caminho denominado como "Caminho das Missões" ou "Caminho de Palmas". Este caminho alcançava regiões fronteiriças da Argentina, perpassava o Rio Grande do Sul, atravessava o estado de Santa Catarina, ao adentrar no Paraná, alcançava Palmas e Guarapuava, em seguida atravessava Prudentópolis, Guamiranga e Imbituva, terminando em Ponta Grossa ao encontrar com o antigo caminho de Viamão (Figura 10).

⁷⁹ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante).

Figura 10: Mapa dos caminhos tropeiros no sul do Brasil



Fonte: Mapa da região “cortada” pelos caminhos (2007). Revista Globo Rural, Edição Especial, fascículo 1:1 – Apud – ZUCCHERELLI (2008)

A partir de Stadler (2003) se observa que no final do século XIX o tropeirismo começa a dar sinais de crise, o fluxo de tropas por estes caminhos

principais diminuí progressivamente, Stadler (2003) considera que isso seria um dos motivadores para que um grupo de tropeiros fixasse moradia e iniciasse a construção de um povoado, o qual se constituiria como o núcleo fundador de Imbituva. Ao longo do século XX o progresso na área de transportes trazidos pela locomotiva e posteriormente a abertura de estradas e proliferação de caminhões colocaram o tropeirismo em segundo plano, de forma que as tropas vindas do Rio Grande do Sul se tornaram cada vez menos frequentes. Porém, tanto a partir de uma entrevista efetivada por Stadler (2003) com um dos “últimos dos tropeiros” de Imbituva como pelos relatos de José Lino Marques e Antônio Liks percebe-se que além das rotas principais partindo do Rio Grande do Sul até São Paulo, havia uma série de rotas que delineavam uma espécie de “tropeirismo regional”. Este conformava-se por fluxos de tropas de equinos, bovinos e também suínos entre Imbituva e os municípios próximos (Ivaí, Palmeira, Ponta Grossa, Guarapuava) o que teria se efetivado com intensidade até meados de 1950, perdendo força ao longo das décadas seguintes.

É possível ponderar que as “memórias de tropeadas” se referem principalmente a este último período, frequentemente presente nos causos sobre tropeiros e trocas de animais. A tropeada começa como um movimento de romaria de pagamento de promessa, no entanto, a reunião de grupos de cavaleiros fazendo uma “pequena viagem” até a igreja em festa faz suscitar memórias e causos sobre o tempo das tropas, este fator tem uma relação até mesmo com a designação de “tropeada”, indicando a noção de grupo de cavaleiros formando uma “tropa” ou então o “tropear” como a movimentação a cavalo.

O jornal local “Imbituva Hoje Regional” contribuiu para reforçar essa representação, ao publicar um discurso que estabelece uma ponte entre o presente e o passado. Após fazer menção ao período do tropeirismo e comentar sobre o trabalho dos antigos tropeiros, a reportagem realizada em 10 de abril de 2016 enaltece a realização de uma tropeada em louvor a São José em uma capela da comunidade de Morro das Pedras, o texto é encerrado parabenizando “a todos que se esforçaram para manter viva essa tradição” (IMBITUVA HOJE REGIONAL, 2016, p.09). Ou seja, essa “tradição do tropear”

seria oriunda dos tempos dos antigos tropeiros e o que se faz atualmente seria uma espécie de rememoração.

A tentativa de compreensão do jornalista busca criar um laço direto e explicar o ato presente como continuidade ou volta a esse passado, no entanto, como se vê a partir da fala de José Lino Marques, alguns dos próprios participantes percebem a tropeada como algo do presente. Pode-se dizer que este participante tem uma visão crítica, no sentido de que, embora possa haver referências ao tropeirismo, a tropeada é algo do “aqui e agora”, isto “porque que nem, o ritmo antigamente como dos tropero aí, eles faziam as tropeada dele, que é os tropero, mais a serviço, não como tradição né! Era outra coisa!”⁸⁰ A “tradição” é vista como algo referente aos tropeiros do presente, os do passado trabalhavam, tradição não significa também uma volta ao passado, mas o cultivo de algo do presente que pertence e é valorizado e compartilhado por esta coletividade de sujeitos. Cultivar a tropeada no sentido de mantê-la pode até mesmo implicar em inserir novas dinâmicas para garantir a participação dos mais jovens, como explica José Lino Marques:

Os mais novo, que nem aí, não tem muita questão de leva pra frente né! Eles vão meio até um ponto ali e de repente não acham muito sentido né. Que nem eu vejo aqui pelos daqui de casa, bem no começo nós saía em quatro né, os piá saia os dois, a menina, e hoje já tô saindo sozinho né! Eles vão, que nem assim, eu acho que, que nem o negócio dessas tropeada, até nós já comentem com bastante da turma que organizam, nós imo te que cria alguma coisa pra ter um negócio pra passa tempo, alguma diversão de cavalo ali, alguma coisa né! Pra pode, daí os novo eles, tipo como se fosse umas competiçãozinha, uma coisa pra eles ali. Que daí eles continuam, se não eles não acham muito sentido né! Que nem, eles vão lá, mais eles querem é i depois no meio dia, ir de carro, bem tranquilo, daí se vai de cavalo tem que saí cedo, tem que cuidar dos cavalo, daí tem que vim cedo embora né, daí já muda do ritmo deles né! Então, se não muda alguma coisa, piriga i diminuindo. Que nem, na verdade, muitos já deixaram, que nem os jovens ali já começaram ali e já venderam as coisinha e já pararam. (JOSÉ LINO MARQUES, 2016).⁸⁰

Este cavaleiro expressa não apenas a sua preocupação particular, mas algo já em debate entre ele e os demais organizadores. Há entre estes sujeitos a percepção de que será preciso inserir mudanças para que a tropeada possa

⁸⁰ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

continuar existindo. Este aspecto põem em cena a projeção de futuro e o processo de criação coletiva dos sujeitos, a prática cultural é assim tecida não como algo que perpassa pelos sujeitos de forma apenas inconsciente, mas como algo que também é gerenciado, avaliado e construído a partir de processos de reflexão e debate coletivo. A continuidade da tropeada depende do engajamento dos mais jovens, mas também das decisões e criações dos sujeitos mais velhos e organizadores, é preciso “criar sentidos” para que estes mais jovens continuem participando, a solução apontada até o momento seria inserir nas festas atividades competitivas envolvendo os animais, muito embora isso não seja tão simples, visto o amplo espaço que estas práticas demandam, elemento que não é comum a maioria das capelas, embora se pudesse utilizar os campos de futebol.

Embora seja possível notar a valorização da tropeada, é importante considerar as sutilezas quanto aos sentidos de ir a cavalo nas festas, o qual só tem um “sentido especial” quando inserido na ritualidade das tropeadas. No contexto de uma fala que está referindo-se sobre a não participação em festas em que não há tropeada, o cavaleiro Sebastião Leiria (Mato Branco de Cima) explica a questão da sua não participação em festas de uma comunidade vizinha a cavalo:

Nos Valinho faz um cinco ano que eu não vou mais. Daí eu fico aqui sozinho, como é que eu chegar de a cavalo sozinho, a turma ficam, óiam né! Já fica bem com vergonha né! Diapé até que bem, que diapé é melhor de chega numa festa né do que dia cavalo!(SEBASTIÃO LEIRIA, 2016).⁸¹

Chegar a cavalo sozinho na festa sem tropeada talvez seja motivo de vergonha por destoar e marcar uma diferença com o meio hegemônico de ir a festa no contexto atual, que é de carro ou de motocicleta, neste sentido, seria melhor chegar a pé do que chegar a cavalo e chamar a atenção dos outros que “ficarão olhando” e por suposição, pensando que esse é um sujeito ultrapassado, sem condições de vir a festa com outros meios, este seria alguém “a margem”. No entanto, na tropeada essa “convenção” é subvertida e

⁸¹ Entrevista concedida por Sebastião Leiria (abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima- Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (21 min. 11 seg.) (Classe: organizador participante)

os cavaleiros desfilam seguros e orgulhosos com seus cavalos e indumentárias pelo contexto festivo. Este aspecto demonstra a forma como a ritualização cria sentidos sutis, como explica Brandão (1989) a ritualização que permeia a festa “transfigura” elementos e relações da vida cotidiana, estes são de certa forma elevados a outro nível de significado. Em determinadas situações, formas e práticas muito parecidas podem ter sentidos diferentes, o que ocorre devido ao contexto em que elas estão inseridas.

Este aspecto pode ser contemplado ao observar a forma como um cavaleiro comenta a diferença entre participar de uma tropeada para a semana de comemoração ao tropeirismo (Semana Tropeira)⁸² realizada na escola Estadual Alcides Munhoz na cidade de Imbituva e as tropeadas realizadas nas igrejas em festa, este explica que: “Ali é só pelos tropeiros e a da igreja ela é diferente. Tem que se comportar mais... (risos)”⁸³. Ao lado, a esposa do cavaleiro complementa que a tropeada da semana tropeira é “pela representação só”⁸³. Pode-se compreender que embora o movimento e ação sejam muito similares, o sentido muda pelo contexto em que é realizada e pelos símbolos que orientam a marcha da tropa. Enquanto a tropeada da escola é uma rememoração de um passado tropeiro, a tropeada da igreja em festa tem outros sentidos, entre eles o respeito aos santos e a ordem que isto insere a prática, o que implica em se comportar mais, em “devotar-se” a andar a cavalo entre amigos e também afirmar a crença ao santo.

Na tropeada em direção a igreja em festa tem-se como convenção social optar por determinados tipos de comportamentos, dentre eles o comedimento com relação a bebidas e outros possíveis excessos, muito embora a observação da tropeada realizada na escola não permita afirmar que houve neste evento algum tipo de transgressão ou qualquer tipo de exagero. Ainda é possível inferir que o principal elemento de diferenciação entre um evento e outro é questão da disposição do cavaleiro, enquanto no primeiro se tem uma

⁸² A semana tropeira foi coordenada pela professora de história Cleusi Terezinha Bobato Stadler. Em entrevista realizada em junho de 2015 a professora esclarece que o evento estava focado em trabalhar com a memória e com a herança do tropeirismo no município de Imbituva.

⁸³ Entrevista concedida por Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Organizadores participantes)

desobrigação com o sagrado, no segundo esse caráter é posto em relevo e em alguns momentos, principalmente ao início e ao final da tropeada, implicando em um certo tipo de ordem que marca uma trajetória de devoto.

A complexidade das práticas com teor ritualístico está no fato de que estas têm os seus sentidos constituídos a partir de uma configuração muito específica, a tropeada que se dirige as festas não se resume ao um simples andar a cavalo em grupo e em direção a um lugar qualquer, muito embora o aspecto de um companheirismo entre os cavaleiros seja muito valorizado. Ao comentar sobre a importância dos santos e da devoção o cavaleiro Sebastião Leiria explica este aspecto:

A gente vai, como diz o causo... Que isso eu garanto que tem gente que vai só por i de a cavalo né, mais tem que se alembra o que vai faze né! Que tipo é uma, é uma religião mesmo né! Que se não fosse puxado os santo, ninguém ia inventa isso daí né! Acho que não!

No caso, ia fazer falta o santo?

É. Ia fazer falta o santo né, claro! Como eu já digo, vamo combina aqui 4 ou cinco e daí já vamo tipo lá num bar de Imbituva, tudo de a cavalo. Chega lá e come alguma coisa e daí vorta embora. Aaa, eu acho que ninguém vai daí né! E assim... Porque daí um pouco é puxado pelos santo né! Que daí a turma... Que a maior parte a turma vai com fé, porque daí é a devoção né. Que foi começado né, foi começado com um santo, como essa da Água Branca. Eles traziam o Divino lá de Prudentópolis né. Começaram com o santo e tudo mundo tem fé no Divino né! (SEBASTIÃO LEIRIA, 2016).⁸⁴

Este aspecto não é apenas reconhecido por cavaleiros mais velhos, um participante mais jovem e de religião luterana também reconhece o protagonismo dos santos. A partir da proposição de explicar a alguém o que seria a tropeada, este cavaleiro se expressa da seguinte forma: "Aaa, eu ia dizê que era... Que ia i em homenagem a um santo, tipo, ia saí de um lugar, uma igreja assim em homenagem ao santo". (MAURÍCIO BORG, 2016)⁸⁵. Mesmo pertencendo a religião luterana, quando questionado, este entrevistado afirma reconhecer a legitimidade dos santos como entidade sagrada, assim, compartilha com os demais cavaleiros o elemento repetidamente mencionado

⁸⁴ Entrevista concedida por Sebastião Leiria (abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima- Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (21 min. 11 seg.) (Organizador Participante)

⁸⁵ Entrevista concedida por Maurício Borg (abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto- Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (09 min. 16 seg.) (Participante comum)

que é o "respeito aos santos". Neste sentido, uma das organizadoras de festas de Faxinal dos Pentados percebe que, nas tropeadas participam muitas pessoas, mas mesmo aqueles de outras religiões, reconhecidos como os "luteranos": "se comporta com respeito muito grande pela image que tão vindo, porque eles chegam na frente da igreja, tira o chapéu, vamo dizê, e tudo né."(SÔNIA M. PENTEADO, 2015).⁸⁶ Situações como esta demonstram o quanto estas crenças fojem do controle de uma esfera institucional religiosa e se espraim em um domínio mais amplo, que é o domínio do popular e daquilo que é compartilhado entre sujeitos, não sendo raro relatos de "luteranos" ou até mesmo "evangélicos" que uma vez ou outra se renderam a prática da promessa, algo tão presente no catolicismo dito de vertente popular. Em outro sentido, "tirar o chapéu" e "respeitar o santo" seguindo os atos dos católicos, mesmo sendo de outra denominação religiosa, pode ser também um gesto de consideração com as práticas e crenças dos "companheiros de tropeada", ou então, parafraseando um ditado popular, poderia se dizer que estes sujeitos seguem o sábio princípio de que "estando entre os tropeiros católicos, faça como eles!".

Muito embora seja reiterado o caráter de respeito ao santo, a tropeada está muito distante de um "ato penitencial" e a devoção é expressa com "leveza"⁸⁷. Durante as entrevistas e diálogos com diversos tropeiros não houve relatos de participação como ato de pagamento de promessa, exceto a narrativa sobre a primeira tropeada realizada por João Maria Ienke como agradecimento ao Divino Espírito Santo por uma graça recebida. Não é a toa que no convite para ir na tropeada é importante fazer, para aqueles que não a conhecem, uma caracterização sobre a prática comentando sobre os momentos sagrados e sobre os seus limites, para não "assustar as pessoas!":

[Denilson Penteado]: Mas a gente comenta né, se reúne tudo lá, sai lá, sempre é feito uma oração né, antes de saí!

[Sônia Mara Penteado]: E agora independente né do que esteja é feito uma oração. Pra saí né, e na chegada sempre né! É feito uma chegada. Explica assim né! E vem tudo o mundo, não é que venham

⁸⁶ Entrevista concedida por Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.). (Classe: organizadores participantes)

⁸⁷ A ideia de leveza é fundamenta em Italo Calvino (Seis Propostas Para o Novo Milênio), como expressão de um valor e não como um defeito.

rezando né! Tem que explica que não é que venham rezando, venham contando causo! Que daí a gente assusta as pessoa né! Dizê assim: " Sai lá 10 quilômetro rezando! (risos)
[Denilson Penteado]: A já vai 10 quilômetro rezando! Daí não vêm né! (risos)⁸⁸

Não é por acaso que a tropeada é percebida de longe pelos moradores situados a margem das estradas, muito antes dos cavaleiros passarem ouve-se de longe o "tropéu", um profuso emaranhado de sons entrelaçando a batida dos cascos dos cavalos na estrada de cascalhos e a algazarra das animadas conversas. A interação social é marcada pela expansividade, há muitos risos e as vezes alguns gritos. Como o rumor da tropeada é percebido de longe, muitos dos moradores se posicionam nas janelas ou nos pátios das casas, tanto para apreciar a passagem da tropa quanto para saudar os cavaleiros conhecidos.

O "clima" neste momento de marcha é de amistosidade, apenas na dianteira da tropa é que há uma postura "mais comedida", talvez pelo fato dessa "comissão de frente" estar incumbida do carregamento das imagens dos santos e demais símbolos sagrados, como as bandeiras.

Durante a tropeada há uma forte sensação de tomada coletiva das estradas pelo grande conjunto de cavaleiros, há também um esforço constante por manter o corpo da marcha unido, o que faz com que o "tropear" constitua-se em acelerar ou diminuir o ritmo constantemente. A aglomeração e proximidade mantêm-se tal forma, que não raro, os cavalos chegam a chocar-se lateralmente. Mencionar este aspecto parece trivial, mas é este elemento da proximidade e da possibilidade de conversar com o cavaleiro ao lado que confere um dos sentidos de ir à tropeada. Este aspecto é mencionado por um cavaleiro que compara a sua participação na tropeada a outra no "tratoraço". Nesta última prática manteve-se a organização ritual da tropeada, mas o veículo de transporte era o trator (maquinário agrícola) e o ponto de chegada era uma "festa da colheita" em uma capela da Igreja Evangélica Luterana do Brasil em Aterrado Alto. Segue a fala deste cavaleiro: "No tratoraço não tem graça porque você segue sozinho ou só com seu companheiro no trator e na

⁸⁸ Entrevista concedida por Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado (Junho, 2015). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Classe: organizadores participantes)

tropeada você vai junto, vai perto, vai conversando com todo mundo, com um e com outro" (OZIEL BORG, 2016)⁸⁹. José Lino Marques comenta sobre a sua participação nas tropeadas e se esforça para expressar o sentimento deste seguir com os demais cavaleiros:

Que nem pra nós, que tamo acostumado a ir, eu sei lá, eu acho que, a gente já vai ficando meio comum. Tem algum que, que nem assim a gente chega lá e se reúne com a turma ali, com os companheiro né. Então, é uma coisa que, é a união da pessoa ali, de se unirem ali né, que isso ali vai, você vai, se sente tranquilo ali no meio da turma né. (JOSÉ LINO MARQUES, 2016).⁹⁰

Durante cada observação participante (ao todo três tropeadas), esforçou-se por observar e tentar formular preceitos sobre o tropear, no entanto, em reflexão posterior, o que se tornava mais evidente era o esforço por "seguir", assim como a forte interação e enredamento entre o "corpo de cavaleiros".

De certa forma, a proximidade entre cavaleiros durante a marcha, as seguidas interações entre os sujeitos e o seguir ritualisticamente na mesma direção reforçam os sentidos de pertencer a uma coletividade e de compartilhar gostos e valores. Se fosse para representar a experiência do tropear de forma livre, seria possível dizer que ela qualifica-se como o perceber-se enquanto um dos nós de uma imensa teia de malhas finas. Este nó é tranquilamente arrastado no empuxo formado por um lento, fluído e ruidoso movimento coordenado pelo conjunto de cavaleiros que confluem para uma capela em festa.

A tropeada é um fenômeno recente, de um evento único e ligado ao pagamento de uma promessa efetivada por um cavaleiro e um grupo de amigos no ano de 2000, tornou-se um fenômeno mais amplo e repetido por incontáveis vezes a partir da articulação com as festas de padroeiros. Eventos envolvendo cavalos e festividades são comuns em outros espaços, como se evidenciou no início desta seção. No entanto, este aspecto não torna a

⁸⁹ Relato registrado de memória e fruto de conversa informal com Oziel Borgo no dia 03/12/2016. Este participa com frequência das tropeadas e reside em Aterrado Alto - Imbituva.

⁹⁰ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante).

tropeada "algo trivial" e não impede de questionar sobre os elementos que contribuíram para que esta prática se expandisse e fosse capaz de mobilizar tantos sujeitos.

A tropeada trata-se de um prática efetivada informalmente, é este aspecto, que segundo José Lino Marques e Acir de Lima, a torna acessível a todos. O ponto de comparação são aquelas práticas que também envolvem os cavalos, mas que estão atreladas aos Centros de Tradições Gaúchas (CTGs) e rodeios, os quais exigem pagamento (inscrição, ingressos) para ter o direito de participar e o cumprimento de uma série de princípios como os exames periódicos nos animais (veterinários), isto aumenta os custos e conduz a uma espécie de seletividade.

Em um primeiro momento pode-se inferir que a tropeada fundamenta-se nesse gosto compartilhado pelo andar a cavalo, ela se tornou um meio de expressar aquilo que já era apreciado, ou seja, o andar a cavalo individualmente ou em pequenos grupos, algo que passou a ser realizado em um grupo de maiores proporções, constituindo também um forte enredamento social. Enquanto tentativas de romarias de bicicletas ou de motocicletas⁹¹ e outras formas parecidas com as tropeadas fracassam, estas últimas têm sido mantidas deste o seu surgimento, em parte também porque há uma forte convergência entre organizadores de festas que também tem uma assídua participação nas tropeadas.

Outro elemento é o fator da ritualidade relacionado a forma da "romaria", prática comum de expressão da crença aos santos e relacionados a Igreja Católica Apostólica Romana, pondera-se que esta prática já foi vivenciada por estes sujeitos em diversas outras situações na sua trajetória enquanto fiel. Muito provavelmente estes sujeitos em algum momento seguiram em romaria conduzindo algum santo, participando do pagamento de alguma promessa ou então observando como se dão estas práticas nos santuários católicos, como

⁹¹ Por volta do ano de 2012 houve a iniciativa de realizar uma "Motiada" na capela da comunidade de Ribeira dos Leões em Imbituva, como foram poucos participantes, cerca de 15, a prática não fora mais realizada. Houve também a tentativa de realizar uma "festa do cavalo" por volta do ano de 2014. Esta seria realizada em um centro de eventos em Mato Branco de Baixo - Imbituva e seria desvinculada da igreja. Houve publicidade panfletária e anúncios nas rádios locais. A expectativa era a de um grande número de cavaleiros (até 1000), no entanto, aqueles que presenciaram o evento afirmam que não havia mais que 200 cavaleiros, devido ao fracasso este evento deixou de ser realizado.

por exemplo, O Santuário Nacional de Aparecida, onde há inclusive romarias a cavalo.

Outro aspecto é a questão do ir a festa, visto que ir na tropeada é também consequentemente participar dos festejos. Por fim tem-se a questão da "memória sobre o tropeirismo" e das associações entre a imagem desta tropa do presente a aquelas tropas do passado, assim como ao "tropear" em grupo, elementos que terão forte influência sobre a designação de tropeada e a autoidentificação como tropeiro.

Para além do impacto financeiro nas festas, é possível concluir que a tropeada fundamenta-se também a partir da congregação destes múltiplos elementos e sentidos. A ação individual efetivada por João Maria Lenke no ano 2000 e nos anos seguintes foi apropriada pela coletividade de sujeitos oriundos das comunidades rurais porque ela de certa forma agregou estas dimensões que já pertenciam e são compartilhadas por este grupo de sujeitos desta coletividade, agregaram-se então o gosto pelo andar a cavalo, a expressão de crença aos santos (devoção), o ir as festas de padroeiro, evocando também posteriormente as "memórias tropeiras".

Neste sentido considera-se que a especificidade da tropeada, assim como da própria festa de padroeiro, está enraizada nos elementos que ela congrega, na articulação e combinação de múltiplos elementos de uma regionalidade interiorana.

CAPÍTULO 5 - A REGIONALIDADE INTERIORANA: AS FESTAS DE PADROEIRO COM TROPEADAS COMO COESÃO SIMBÓLICA INTERCOMUNITÁRIA

Como fora explicitado no capítulo 1, as festas podem ser compreendidas como expressões e reproduções de uma regionalidade, isto se daria a partir dos símbolos que demarcam uma diferença relativa a um espaço de referência, no caso desta pesquisa, a noção de um espaço interiorano. No capítulo 3 e 4 fez-se uma descrição interpretativa sobre as festas de padroeiros e as tropeadas no sentido de aprofundar uma compreensão sobre as dimensões e particularidades destes eventos.

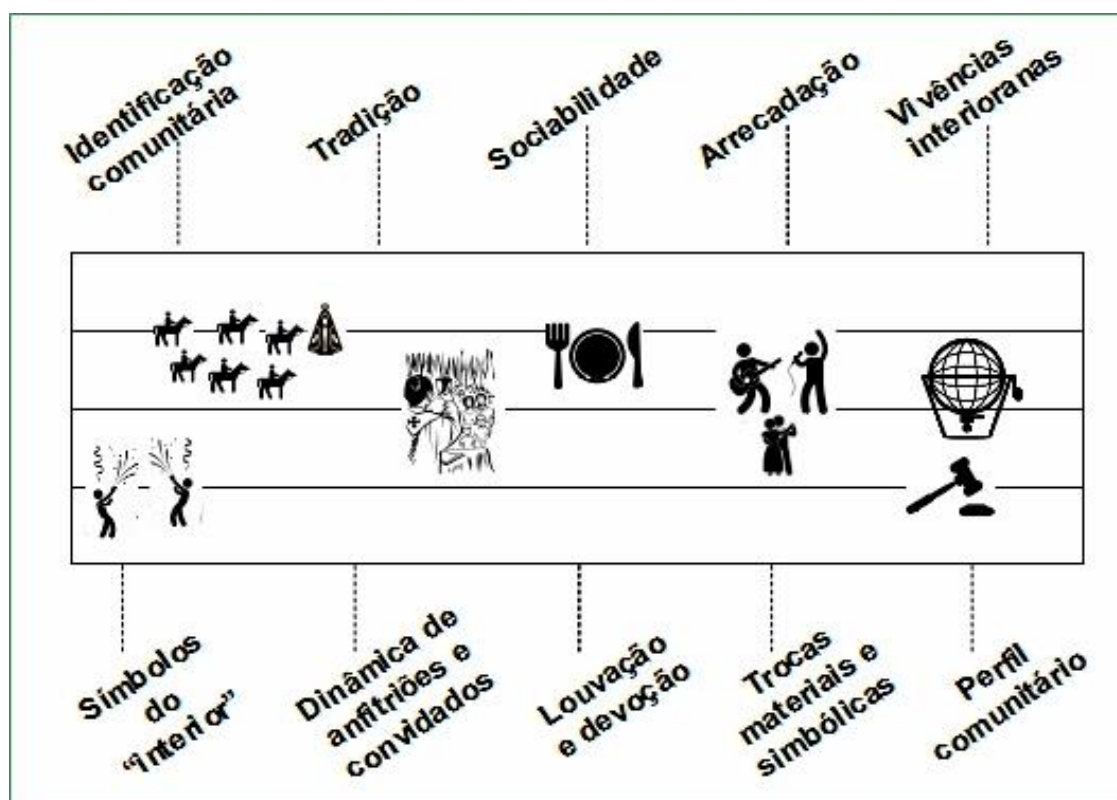
Neste capítulo o objetivo é o de apresentar alguns fatores da composição das festas de padroeiro, assim como os elementos que demarcam esta festa como no/do interior. O interior é uma “categoria nativa” presente nas diversas falas dos sujeitos para apontar desde a comunidade rural até o conjunto de comunidades rurais que compõem o espaço rural do município de Imbituva. No decorrer da seção são apresentados os atributos deste espaço interiorano. Por fim é apresentada a compreensão de que o interior constitui-se como um espaço de referência identitária, já a festa, como o principal evento de criação e manutenção coletiva das comunidades rurais acaba constituindo-se como expressão de coesão simbólica deste universo interiorano.

5.1 - Uma “partitura” sobre festas de padroeiro com tropeadas interioranas

Ao buscar descrever e interpretar os elementos e dimensões das festas de padroeiro e das tropeadas nas comunidades rurais, desenhou-se, o que poderíamos definir de forma metafórica como “uma partitura” do que seria essa composição festiva. Apresentou-se uma série de elementos e eventos, assim como ordenamentos e sentidos sobre a produção da festa. Pode-se dizer que a música é um conjunto de sons organizados a partir do controle das articulações e momentos em que cada arranjo de notas irá soar, ela ganha “corpo” na continuidade, apesar de ser algo fluído, a organização em padrões (o controle

dos sons) permite a sua identificação e reprodução⁹². Da mesma forma como uma música só "tem sentido" a partir do conjunto articulado e harmônico de notas e arranjos, a festa de padroeiros se faz a partir desse conjunto variado de elementos e situações. Seria possível representar essa "partitura" da seguinte forma:

Figura 11: A composição das festas de padroeiro



Fonte: Trabalhos de campo 2015-2016.

Elaboração: JESUS, L. L. 2016.

Embora haja uma valorização dos elementos encadeados no centro como a missa, a tropeada e o almoço, a composição festiva é enriquecida por aquilo que emerge a partir destas atividades, este aspecto é representado pelos elementos intangíveis que orbitam em torno desta sequência de eventos que compõem a festa. O apreço pela composição festiva e o seu potencial para atrair os participantes está principalmente ligado àquilo que se produz a partir do ordenamento. No entanto, a festa não está fechada em si mesma, ela está enredada em pactos sociais para além do evento, colocando em cena

⁹² Esta compreensão sobre música está fundamentada na leitura da obra "Como ouvir e entender música" escrita pelo compositor norte-americano Aaron Copland e publicada em língua portuguesa em 1974.

reciprocidades e reconhecimentos quanto a retribuições de participações.

A partir dos autores que trabalham com festas de padroeiro e permearam a construção da pesquisa é possível perceber alguns elementos comuns a festas de diferentes proporções, localizações e temporalidades. Em Brandão (1978,1989), Amaral (1998) e Maia (2004) pode-se observar a imbricação entre o sagrado e o profano que marcam a composição das festas de padroeiros. Silva e D' Abadia (2014) ao abordarem a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás evidenciam a relação do Santo Padroeiro com um território, que pode ser tanto uma cidade como uma comunidade, aspecto que irá compor toda a festa de padroeiro, visto que o santo padroeiro sempre corresponde a um recorte espacial que ele "protege".

Outro aspecto fragante nas festas de santo é o seu potencial de arrecadar recursos, aspecto frequentemente ignorado pelos estudiosos. Este fator é apontado por Amaral (1998) ao estudar a Festa de Nossa Senhora Achiropita na cidade de São Paulo, e a autora salienta como os recursos arrecadados anualmente eram investidos em projetos sociais na comunidade que sediava a festa.

O aspecto da troca e das dádivas entre sujeitos/sujeitos e sujeitos/santo é apresentado com maior ênfase por Contins e Gonçalves (2008) ao apresentar relações de preparação de festas em louvor ao Divino Espírito Santo em bairros da cidade do Rio de Janeiro.

Tomasi e Löwen Sahr (2012) em estudo sobre as interações sociais e espaciais em torno da "Festa do Padroeiro Bom Jesus" na comunidade quilombola Santa Cruz de Ponta Grossa (PR) destacam a relação entre trocas de participação festiva e o desenvolvimento de trabalhos voluntários pelos sujeitos das comunidades rurais vizinhas (inclusive nas festas⁹³), este elemento relaciona-se a um aspecto mais geral que são os laços de solidariedade e

⁹³ O trabalho de Fonseca (2015) é expressivo da simbiose entre trabalho e festa, sobretudo em "populações tradicionais". Especificamente Fonseca (2015) explora "cantos de trabalho" ou a música de trabalho em eventos em que o trabalho é organizado de forma voluntária e colaborativa. Dentre os "tipos de práticas de trabalhos solidários" Fonseca (2015 (a partir de Navarro (1999)) cita a expressão "pixirão" como uma das variações da palavra indígena tupi *motyrô*. Portanto, esses elementos também compõem as práticas sociais das comunidades estudadas mesmo que as relações não sejam sempre explicitadas ou conscientes, muito embora a "presença cabocla" seja forte na formação socioespacial das comunidades estudadas.

reciprocidade entre o grupo produtor e alguns grupos de participantes. De todos os trabalhos citados no texto, este é aquele que aborda uma festa de padroeiro mais próxima das proporções e elementos presentes nas festas em comunidades rurais de Imbituva-PR. Outro elemento comum nesta festa, assim como nas demais festas de padroeiros mencionadas é a relação de proximidade e manipulação das divindades a partir da procissões ou romarias, entendendo a primeira como o cortejo realizado com os santos nos arredores do espaço sagrado e a última como um deslocamento, geralmente mais longo, em direção a um espaço considerado sagrado, o que pode envolver também o carregamento das imagens dos santos.

Conforme as leituras sobre algumas das festas de padroeiros brasileiras pode-se elencar alguns aspectos gerais que permeiam os eventos e diferentes proporções, épocas e localizações como: entrelaçamento entre sagrado e profano, relação entre santo padroeiro e recorte espacial, aspecto da arrecadação, trocas materiais e simbólicas entre grupos e entre sujeitos e santos (dádivas), pactos e laços de solidariedade em torno da produção das festas, a presença de rituais atrelados as dinâmicas do catolicismo popular como procissões, romarias entre outros. Outro aspecto presente e difuso nesta literatura é a continuidade histórica destes eventos, alguns aparentemente ligados as próprias origens da ocupação dos espaços e a construção da "primeira capela igreja católica". O que se pode notar é que tanto em pequenas festas de padroeiro em comunidades rurais do Paraná quanto festas de maiores proporções e urbanas como a Festa de Nossa Senhora Achiropita na cidade de São Paulo, estudada por Amaral (1998), estão presentes alguns destes elementos anteriormente citados.

Em certo sentido, utilizou-se destes estudos para delinear aspectos que compõem uma espécie de "estrutura geral" de produção das festas de padroeiro. Este é o ponto de partida para apontar em seguida alguns elementos específicos das festas em comunidades rurais de Imbituva (PR) e que podem ser caracterizados como "marcas de uma regionalidade interiorana", ou seja, aspectos que embora possam estar presentes em outras festas do interior do Brasil, tem um enraizamento nas dinâmicas das comunidades rurais neste contexto interiorano.

O primeiro elemento a se considerar é que a festa de padroeiro nas comunidades rurais aparentam estar voltadas para receber grupos de famílias. A festa reúne múltiplas gerações e na sua organização há um esforço para manter a festa sob controle e envolta em um "clima de amistosidade", em alguns momentos a festa de padroeiro lembra uma reunião familiar de grandes proporções.

Outro ponto é que sendo o principal evento da comunidade rural, a festa acaba colocando-a em evidência. Este aspecto atrela-se a questão da festa e do perfil comunitário assim como a questão da percepção de que há "anfitriões e convidados" relacionados respectivamente aos produtores e aos participantes da festa. A comunidade onde a festa se localiza e o grupo que a produz demarcam a "identidade do evento", ao mesmo tempo a festa proclama a existência de uma comunidade rural em festa, reforçando também sentimentos de pertencimentos a partir do enredamento social necessário para produzi-las.

Nas festas estudadas há um outro elemento que é o entrelaçamento entre arrecadação e devoção ou "devotar-se", ou seja, articular-se a partir da participação nas festas para arrecadar e manter coletivamente os patrimônios religiosos comunitários (as capelas). Ressalta-se também a questão do louvor e da homenagem e respeito ao santo de forma "leve", inclusive festando e tropeando.

A festa também expressa "símbolos do interior" constituindo sentidos de festa no/do interior, isto se faz não somente pelo contexto ao redor as capelas, marcado pela presença de pequenas propriedades, paisagens com resquícios de vegetação nativa, lavouras ou criação de animais. Mas também pelo fato desta presença recente dos cavalos e da figura dos cavaleiros, assim como pelos produtos agrícolas presentes no leilão ou bingo, todos estes elementos constituem-se como marcadores simbólicos.

Por fim tem-se as relações de sociabilidade articuladas e cultivadas a partir das festas, constituindo grupos e reciprocidades marcadas pelo contato face a face e pelas relações de vizinhança e parentesco intra e intercomunitárias. A forma e as relações que permeiam a constituição da festa de padroeiro com tropeadas acaba articulando e expressando relações e valores que permeiam o contexto socioespacial "de quem" a produziu e "para

quem" ela é produzida, os participantes em potencial. Na fala dos participantes este contexto é definido com o "interior", o qual é caracterizado principalmente a partir de elementos positivados em relação ao espaço urbano. O fato da festa reproduzir elementos do contexto em que ela se situa pode ser considerado como algo evidente, visto que ela é produzida pelos mesmos sujeitos que participam da construção e moldam este espaço vivido ao seu redor. No entanto, no caso deste estudo, é importante pensar como os elementos de uma festa interiorana reforçam sentidos de "interior", o qual é percebido como um recorte espacial e atrela-se a processos de identificação social, um ser do interior.

5.2 - “Nós” do interior: regionalidade de referência identitária e a festa como coesão social

O interior é uma categoria “nativa” oriunda das falas de diversos sujeitos durante as entrevistas e trabalhos de campo. Surgiu também a referência a um “ser do interior” o qual estaria relacionado tanto ao viver em uma comunidade rural quanto às práticas e comportamentos. Estas categorias surgiram durante os questionamentos sobre o viver nas comunidades rurais, o interior é apontado em relação de contraste com a cidade. Esta última aparece como um ponto para onde obrigatoriamente se conflui quando é necessário, já o interior é a comunidade de moradia, envolvendo também as comunidades rurais vizinhas. O interior é atrelado a aspectos positivados como o sossego e segurança, mas também onde se desenvolvem práticas específicas como a criação de animais, como pode ser observado na fala de um sujeito prestes a mudar-se da cidade de Imbituva para a comunidade de Aterrado Alto:

Você mora onde na cidade?

- Moro bem no centro ali, pra baixo ali do Santo Antônio. Por enquanto né, daqui um tempo tamo aí! [Aterrado Alto]

Eu ouvi meu irmão falar que vocês viriam para cá [Aterrado Alto].

Você consegue dizer quais os motivos dessa mudança?

- O que me trouxe é a muié! [risos]. Não... E tamém é bem melhor mora no interior, é mais sossegado né. Que nem nós gostamo das criação tamém, tamo direto de a cavalo com os piá aí.

Mas para comparar assim, o que você acha que tem de mais diferente entre viver aqui e viver lá?

- Sussego.

A cidade é mais agitada?

- Bem mais agitado e ladrãozera também né. Na cidade tem mais ladrão né!

Você sempre morou na cidade ou já morou no interior alguma vez?

- Sempre. Só que mais direção interior, final de semana interior.
(WELINGTON KRACHINSKI, 2016).⁹⁴

O aspecto do “interior” como espaço privilegiado para “lidar com as criações” é um dos motivos para a mudança da cidade. Para aqueles que fizeram o movimento de mudança no sentido contrário ao entrevistado anterior, o aspecto relacionado aos animais é um dos motivos para voltar:

Você mudaria daqui [Mato Branco de Cima] para viver em outro lugar?

- Eu acho que não!

Nunca morou em algum outro lugar?

- Parei, fiquei uns dia ali em Imbituva . Mais não me acostumei.

Mas o que tinha de tão diferente assim?

- A, a gente não tem liberdade né. Que nem aqui eu mexo com cavalo e tudo e lá não podia mexe e...

(JEAN SANTANA, 2016)⁹⁵

Como é viver aqui?

[...] Eu acho que a comunidade é você que faz, se você for uma pessoa boa, comunicativa e, sempre tem um outro pra estrová né, mais nem Jesus Cristo agrado tudo mundo, então... Eu acho que é bom de mora aqui, tudo mundo ajuda tudo mundo, sabe... Independente de qualquer coisa sabe, todo mundo colabora um com o outro.

Você já morou em outro lugar?

Já. Morei dois anos na cidade mais não quero nem de graça mais!

Mas o que tinha de tão ruim?

Aaa, eu não gosto da cidade...

Mas eram as pessoas? Os lugares?

Talvez as pessoas, porque no interior as pessoa são mais simples. É, você já... É o jeito nosso de caipira, de chega, conversa, dá a mão, o jeito simples de brinca com uma criança, de mexe com uma criança ou com uma pessoa mais velha. Lá na cidade não, a gente já tem que ter uma postura mais certo, o jeito correto de fala. Não consegui me acostumar pela falta dos bicho, porque eu gosto muito de cavalo, de cachorro sabe? Aí na cidade já não consegui me acostumar.(SUZANA, A. PACHECO, 2016).⁹⁶

⁹⁴ Entrevista concedida por Welington Krachinski (Abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus, Imbituva, arquivo em formato mp3 (10 min. 14 seg.) (Classe: participante comum)

⁹⁵ Entrevista concedida por Jean Santana (março, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (11 min. 30 seg.) (Classe: participante comum)

⁹⁶ Entrevista concedida por Suzana Aparecida Pacheco (Abril, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (27 min. 15 seg.).(Classe: mulher tropeira)

Além do contato com os animais, nesta segunda fala, o apego ao “interior” se expressa a partir das relações de sociabilidade que marcam este contexto em que a maioria daqueles que estão ao seu entorno são conhecidos e também o reconhecem, muito embora possam também haver conflitos, o que é inevitável nestas relações de proximidade.

Outra marca distintiva do “ser do interior” é apontada por Suzana A. Pacheco seria o modo de falar. Este seria “policiado” ao morar na cidade, pois neste contexto valoriza-se o “falar certo”, já no interior se está livre para usar da “linguagem nativa” aprendida e compartilhada com os demais sujeitos. Pode-se ponderar que o próprio contexto formal da entrevista com um pesquisador (embora também identificado como do interior) e o fato da fala ser gravada influi no modo da entrevistada falar. Embora reconheça e aparentemente valorize o “linguajar interiorano” a entrevistada esforça-se na entrevista para se aproximar daquilo que se reconhece como “língua portuguesa formal”.⁹⁷

Há uma recorrência nas falas que caracterizam a comunidade rural de moradia e por conseguinte o interior como um espaço marcado por relações de “proximidade”, enraizamento, interconhecimento e solidariedade.

Como é a vida aqui no Mato Branco de Cima?

Aqui é tranquilo né! Isso que em proporção, pelo poquinho que a gente experimentô fora [Ponta Grossa], aqui é bem melhor de mora né!

Em comparação com outros lugares?

Nossa vida! Que nem, o povão é unido né! Sei lá se por ser a raiz da gente aqui né! Mais, aqui, pra mim pelo menos eu acho que não tenho plano de saí mais né! O poco que saí foi bem difícil! Porque convive com gente diferente, tem gente boa, mais é complicado no meio de gentarada estranho né!

O que existe de bom que o “prende” aqui a este lugar?

Acho que a união do povo né, aqui o nosso povo é bem unido né. No caso se você precisa de um amigo, sempre tem tuda vida em roda né e, é uma coisa que a gente se sente mais firme que nem num lugar assim né! (JOSÉ LINO MARQUES, 2016).⁹⁸

Como é viver aqui [Aterrado Alto]?

Como que é?

⁹⁷ Este aspecto parece trivial, no entanto, a própria trajetória de vida do autor deste texto é marcada pelas dificuldades em alternar de uma “linguagem interiorana” para um discurso mais afinado com a norma padrão da língua portuguesa, isto durante todas as fases da escolarização. Em parte o processo assemelha-se a um esforço de “tradução” de uma forma de expressão a outra, algo nem sempre efetivado com sucesso.

⁹⁸ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe organizador participante)

Sim, na sua opinião.

É muito bom, é muito tranquilo. A gente que é acostumado a viver no interior não acha falta de muita coisa.

O que você mais gosta ou o que você não gosta do lugar onde você vive?

O que eu mais gosto é que tudo mundo se conhece, no interior tem mais, como que eu posso dizer, um pouco mais de segurança ainda do que na cidade. Só que o que eu acho falta um pouco é ainda de... A gente ter acesso a mais coisa, pra nós fica mais difícil mora no interior.

Tipo acesso a que?

A hospital, saúde!

É pela distância, ter que ir atrás ?

É pela distância. Sempre tem que ir até na cidade.

Isso seria o negativo de morar aqui?

A única coisa negativa do interior é isso, ainda mais quando a gente tem, no caso, criança pequena. (EDIMARA BORG, 2016).⁹⁹

Como é viver nos Faxinal dos Penteados?

Aaa... Eu sempre gostei, até quando eu vim pra cá [Ponta Grossa] eu estranhei bastante, eu sempre gostei de lá. Porque é um lugar muito calmo né, um lugar pequeno e as família são muito unida, todo mundo conhece, um conhece o outro e é sempre junto assim. Que nem na parte de se ajuda, a comunidade é bem solidária. Sempre gostei.

O que você achou de mais diferente no vim pra cá, o que você sentiu mais falta?

- Aaa, espaço. Porque pra mim lá, onde eu olhava tinha terreno né. Aqui a gente mora num quadradinho e é aquilo ali. Sempre acostumado com os bicho né, cavalo, aqui não tem nada. Muito diferente nestas parte. (FERNANDA PENTEADO, 2016).¹⁰⁰

Como é viver aqui em Nova Esperança?

Acho que é bom né! Aqui é tudo um povo bom de viver né! Um povo sussegado que era. Agora fico um poquinho mais agitado depois que saí a vila aqui. Você veio por aqui ou não? [Aponta para a estrada para indicar a vila]

Mas o que mudou com essa nova vila?

Ela mudou mais porque fico mais agitado hoje em dia né!

Mais movimento?

Mais movimento, era mais sussegado né! Essa estrada aqui não tinha, era só um carreadozão né! Ia por aqui e passava lá pelo terreno do falecido Jango Pupo, que era ali, que os Catarina destocaram né!

Era então uma comunidade bem pequena?

Era bem pequena, agora cresceu muito né. Agora tá grande. Mas só que é bom de viver aqui, o povo é tudo conhecido, na vila aí é quase tudo conhecido. Agora é que troco muitos morado, veio muitos morado novo, não é só mais gente do lugar né.

⁹⁹ Entrevista concedida por Edimara Lemos Borgo (maio, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Aterrado Alto - Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (09min. 06 seg.) (Classe: trabalhadora nas festas)

¹⁰⁰ Entrevista concedida por Fernanda Penteado (Junho, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Faxinal dos Penteados - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Classe: mulher Tropeira). No momento da entrevista estava estudando na Universidade Estadual de Ponta Grossa.

(ACIR DE LIMA, 2016).¹⁰¹

Com relação a última fala é necessário comentar sobre a noção de sossego e agitação, esta última aparentando estar relacionada ao aumento do fluxo proporcionado pela chegada de novos moradores. Muito embora haja esta percepção por parte do entrevistado, nos trabalhos de campo e nos trajetos percorridos nesta comunidade rural não é possível notar uma dinâmica muito diferente das demais comunidades rurais, no entanto, pondera-se que antes da criação da “vila”, aparentemente um loteamento para moradias rurais¹⁰², a comunidade era muito pequena, ocupada por algumas poucas famílias e sem a mesma infraestrutura viária do presente, a ponto da estrada ser um “carreadozão”, um caminho no meio na mata. Há ainda uma distinção entre os do lugar (os criados aqui) e os que não são do lugar e agora vivem nele, que são os moradores da vila, muito embora em termos formais essa distinção não exista e todos integrem aquilo que é reconhecido como a “Comunidade de Nova Esperança”.

Outro ponto é a relatividade da noção de distanciamento da cidade presente na segunda fala (Edimara Borgo). O único ponto negativo de viver no interior seria esse afastamento dos serviços presentes na cidade. No entanto, estimar-se que da sua residência ao centro urbano de Imbituva seriam cerca de apenas 8 quilômetros, facilmente percorridos em alguns minutos, visto a família possuir um automóvel. A distância, é aparentemente muito mais relativa a uma percepção de afastamento entre o “interior” e a “cidade” do que uma avaliação em termos de extensão em quilômetros, assim como possuir ou não os meios que possibilitam a mobilidade.

Considerando o conjunto de falas percebe-se que há um forte sentido quanto a um “co-habitar” entre parentes e conhecidos, a maioria destes

¹⁰¹ Entrevista concedida por Acir de Lima (Março, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (45 min. 28 seg.) (Classe: organizador participante)

¹⁰² O entrevistado afirma que a vila teria sido construída pela Companhia de Habitação do Paraná (COHAPAR). Esta “vila” relaciona-se as chamadas “Vilas Rurais”. Este sub-programa está ligado ao “Projeto Paraná 12 meses” implementado em 1997, nas Vilas rurais criava-se uma linha de crédito para habitação popular rural ligada também a um projeto de assentamento em área agriculturável. O crédito proveniente de um empréstimo do Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD) possibilitou a construção de mais 400 vilas rurais no território paranaense. (IPARDES, 2005).

entrevistados como Acir de Lima (Nova Esperança), Edimara Borgo (Aterrado Alto), José Lino Marques, Jean Santana e Ana Neri Santana (Mato Branco de Cima) e Fernanda Penteado (Faxinal dos Penteados) entre outros, moram , ou no caso desta última, morava, em verdadeiras “ilhas de parentesco”. Isso se dá devido a ocupação das terras e estabelecimento das moradias e transmissão das heranças aos filhos o que faz com que determinadas comunidades rurais sejam marcadas por alguns grupos familiares, como explica José Lino Marques ao ser questionado sobre as principais famílias que compunham Mato Branco de Cima:

Os Ribeiro e os Leiria são as maior quase né! Daí que nem a nossa, como era dos Santana, que o pai era dos Marques né e a mãe dos Santana né, era uma das família, das maior quase que tinha aqui. Das maior que tinha aqui era os Ribeiro, Leiria e Santana aqui! As maior e as primera né! Aqui como tinha essa turma do Benedito, do João Leiria, que fico aqui essa família dos Leiria aqui, que nem você conhece do Claito [vizinho], da turma deles ai! É bem grande essa família deles ali também, é muito grande né! A dos Santana é enorme! (JOSÉ LINO MARQUES, 2016).¹⁰³

De acordo com o entrevistado, são as relações entre estas famílias e a divisão das terras entre si que vão fundamentar a delimitação da comunidade Mato Branco de Cima. Depois de comentar os limites e os marcadores territoriais da comunidade, os quais foram também elencados de forma análoga em entrevista posterior com Ana Neri Santana, o entrevistado explica como se dava o processo:

Mas dividiam assim, tipo combinavam?

Aaa, era dividido meio combinado, meio, que nem nas pessoa mais véia né! Que nem, ali , eles se reuniam ali e comentavam: " Não, aqui é..."

Decidiam na conversa?

Na conversa, que nem aqui dividia com o Tigre né, aqui pra baixo, que nem ali pra lá pegava o Tigre. Então, era meio na conversa e...

Eram poucas famílias?

Eram poucas famílias, e muito poco né! E daí começavam eles terem que dividi, o começo nas escritura de terra. Que quando começaram as escritura as terra ali, daí tinha que ter uma divisória!

Aaa, quando eles vieram e se mudaram...

Foi onde foi começado, que daí começo saí as escritura ali, que nem as escritura de primero era, que nem até ontem tava o cunhado aqui

¹⁰³ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante)

que tem uma escritura bem antiga né, que tá uma parte do terreno da Água Suja quase ali, daí nós tava comentando, e até dando risada do tipo né, que eles ponhavam tudo o que tinha ali, um paio veio, tar coisa lá na divisa né! Era tudo, e isso ficava na escritura né, então, foi o que começo, que nem eles foram dividindo as coisa, marcando por isso né!

Nessa ocasião de pensar nos terrenos!? Não havia pensado nisso!

Huhum... Daí eles começaram ,daí nas escritura tinha que ter o nome do lugar! Aí que definia né! (JOSÉ LINO MARQUES, 2016).¹⁰⁴

Os limites da comunidade de Mato Branco de Cima aparentemente coincidiam com os limites das terras das propriedades destas famílias principais (Santanas, Leiria e Ribeiro), no caso de Faxinal dos Penteados isso se dá com relação a família dos Penteados, os quais formavam um arranjo comunitário aparentemente similar aos Faxinais¹⁰⁵ contemporâneos localizados nos municípios em Prudentópolis e Irati. Em conversa pós-entrevista com Denilson Penteado e Sônia Mara Penteado estes mencionam a fixação dos pais e tios de Denilson, os quais tinham um “criadô”, o termo que designa a criação coletiva de animais, não souberam explicar o porquê deste ser posteriormente “desmanchado”.

5.2.1 - “Nós” do interior e a festa como articulação da diferença espacial

É possível ponderar que a noção dos limites territoriais das comunidades rurais estão fundamentados na divisão das propriedades entre as famílias durante o povoamento e são socializadas e afirmadas nas conversas cotidianas e nas narrativas dos fluxos dos sujeitos. Embora não hajam indicadores formais como placas, as pessoas sabem até “onde vai a sua comunidade”. Os limites constituem-se de marcadores como estradas, um córrego, uma cruz, uma escola ou as vezes não há nem ao menos estas referências materializadas na paisagem.

¹⁰⁴ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe organizador participante)

¹⁰⁵ Os faxinais podem ser genericamente considerados como um arranjo comunitário rural em que os grupos de vizinhança aliam a criação dos animais em um criadouro coletivo ao redor das moradias a produção agrícola individualizada em terrenos particulares na periferia do criadouro. Para uma compreensão mais aprofundada consultar Löwen Sahr; Cunha (2005) e Hauresco (2012).

Falar sobre o “interior” relaciona-se ao mesmo tempo à noção de comunidade rural em específico e um conjunto de comunidades rurais, a uma escala comunitária e a uma escala intercomunitária. A perspectiva de escala adotada é aquela que a considera como uma construção social (SMITH, 2000). De acordo com Smith (2000) a construção social da escala fundamenta processos de diferenciação espacial, de forma que:

A produção e a reprodução contínuas da escala expressa tanto a disputa social quanto a geográfica para estabelecer fronteiras entre diferentes lugares, localizações e sítios de experiência. A construção do lugar implica produção da escala, na medida em que os lugares são diferenciados uns dos outros ; a escala é o critério da diferença, não tanto entre lugares como entre tipos diferentes de lugares.(SMITH, 2000, p 142).

A escala comunitária está relacionada ao processo de definição da comunidade rural, inclui marcações de limites pactuados principalmente a partir das propriedades das terras dos grupos de vizinhança e das relações e laços entres estes sujeitos. Estabelecem-se núcleos e relações de pertencimento fundamentando uma coletividade territorializada em relação a aquelas preexistentes, o processo é coroado com a escolha e instituição de uma toponímia específica. A construção das escolas e das igrejas contribuem na legitimação e conformação da comunidade rural, as igrejas e as festas conformam um núcleo de convergência, além de proclamar a existência efetiva de uma comunidade rural. No entanto, ao ultrapassar os limites da escala comunitária há uma escala mais ampla que é a escala intercomunitária ou escala do interior. Nesta escala entra em cena o conjunto de comunidades rurais, no entanto, esta é produzida e percebida tendo como contraponto a noção de espaço urbano e fundamenta-se na diferença das práticas produtivas, formas de habitação e composição paisagística, marcada ainda pela presença expressiva de resquícios de vegetação nativa.

Os sujeitos pesquisados apontam para a percepção da diferença fundamentada em uma diferenciação espacial, assim, o ser do interior é marcado por elementos simbólicos relacionados a um espaço de referência, inserindo desde práticas específicas como a possibilidade e o gosto por criar os animais até particularidades identitárias como o “ser simples” e as vivências nos microcosmos de vizinhança marcados pelo interconhecimento e a

solidariedade. É a partir deste ponto que retornamos ao debate sobre região e a consideração de que o regionalizar, ou seja, reconhecer ou instituir recortes espaciais:

No seu sentido mais amplo é relacionado a uma de suas raízes etimológicas, enquanto “recortar” o espaço ou nele traçar linhas, é uma ação ligada também ao sentido de orientar(-se) – como na antiga concepção de “região” dos áugures (adivinhos) romanos que, através de linhas ou “regiões” traçadas no céu pretendiam prever o destino de nossa vida aqui na terra. (HAESBAERT, 2010a, p.03-04).

É possível compreender que os recortes espaciais fundamentam também “orientações” no sentido de posicionar os sujeitos a uma referência espacial, neste sentido, o regionalizar relaciona-se a processos de identificação social, a qual pode ter como meio de afirmação a produção discursiva em torno de uma diferenciação socioespacial. A partir de Haesbaert (2010a, 2010b) e Heidrich (2000) compreende-se que a percepção e a afirmação da “diferença” são os principais elementos de conformação de uma especificidade regional, atrelada conseguinte a constituição de uma identidade regional e demarcação de uma região. De forma que:

A região enquanto uma espécie de unidade espacial definida a partir de uma determinada articulação de relações socioespaciais, dotada de similaridade (“homogeneidade relativa”) e/ou coesão (funcional e/ou simbólica) é sempre definida a partir de uma especificidade, de sua diferenciação ou contraste – naquilo que muitos geógrafos, numa perspectiva mais tradicional, identificaram como o foco central da disciplina, a diferenciação espacial de áreas.(HAESBAERT, 2010b, p. 127).

No entanto, o autor distingue duas formas de diferenciação, a primeira relativa a uma “diferença de grau” e a segunda a uma “diferença de natureza.” Na primeira, o processo de diferenciação estaria mais ligado a dimensão da produção econômica, se refere então a processos de “des-igualização” e as desigualdades socioespaciais em termos materiais do espaço, compondo descontinuidades socioespaciais. Já as diferenças de natureza estariam ligadas a questão de diferenças em sentido estrito, aquelas que são irredutíveis a processos de padronização visando hierarquizações e/ou classificações, como, por exemplo, as identidades regionais vinculadas a grupos étnicos, religiosos ou linguísticos.

A partir de uma visão fundamentada no filósofo francês Henry Bergson (1959-1941), Haesbaert (2010b) esclarece que a diferença de natureza seria melhor denominada como diferenciação em sentido estrito. Desta forma a diferença de natureza estaria:

[...] Continuamente sendo construída e refeita e que, por ser contínua, não admite fronteiras ou limites rígidos. Propomos falar aqui exatamente de “diferença”, mas de diferenciação em sentido estrito – como aquela que ocorre na leitura contemporânea de identidade social, identidade essa que implica sempre a presença, indissociável, do Outro, alteridade com a qual contrasta e, ao mesmo tempo, a define. Em aparente paradoxo é essa mesma diferenciação, em seu caráter contínuo, mutante, que não permite falar em parâmetros comuns de comparabilidade. Assim quando nos referimos a características “regionais” ligadas a etnias, grupos linguísticos, religiosos, referimo-nos a diferenças qualitativas “incomensuráveis” e, em certo sentido, incomparáveis.(HAESBAERT, 2010b, p.131).

As diferenças de natureza estariam relacionadas às dinâmicas simbólicas de produção de reprodução de representações de si em relação aos “outros” que podem fundamentar-se também em espaços de referência identitária ou podem pautar a produção de recortes espaciais socialmente instituídos em torno de uma identidade cultural e dos seus traços distintivos.

No caso da pesquisa em tela tem-se a noção de “interior” sendo constantemente construída discursivamente como um recorte espacial diferenciado e definido em contraste com os ideais de cidade. Nas falas figuram pares contrastantes como interconhecimento/anonimato, sossego/agitação, segurança/violência, liberdade/contenção, amplitude/compactação, fluxos brandos/fluxos intensos, simplicidade/sofisticação, proximidade/distanciamento em relação aos animais e possibilidade de criá-los. O interior trata-se então de um espaço de referência e envolve tanto vivências concretas quanto imaginários sobre a cidade, em quase todos os casos, esta última é vista como um contraponto e é marcada pela negatividade. Estes aspectos colocam em foco os processos de identificação social e da marcação das diferenças, as quais se articulam na produção de classificações do mundo social a partir de relações dialéticas de contraste.

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer "o que somos" significa também dizer "o que não somos". A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre "nós" e "eles". (SILVA, 2000, p. 89).

É plausível concluir que há também processos de identificação ligados a instituição e percepção de recortes espaciais. A noção de um interior como um recorte espacial e a identificação com um "ser do interior", em certo sentido aproxima-se de processos que Haesbaert (1999) define como constituintes de uma identidade territorial. Esta caracteriza-se como:

Uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo parte fundamental dos processos de identificação social. (HAESBAERT, 1999, p.172).

Na identidade territorial há um espaço de referência mobilizado nas representações e processos de identificação social, assim o sujeito posiciona-se no mundo a partir de espaços específicos. O autor pontua que um símbolo sempre necessita de um referente concreto para se realizar, no caso da identidade territorial "este referente pode ser, por exemplo, um recorte ou uma característica espacial, geográfica, e neste caso podemos ter uma identidade pelo/com o território". (HAESBAERT, 1999, p.178). Há também uma multiplicidade quanto a amplitude deste recorte podendo envolver tanto "uma paisagem como espaço cotidiano, 'vivido', que 'simboliza' uma comunidade, até um recorte mais amplo e em tese mais abstrato, como o do Estado-Nação" (HAESBAERT, 1999, p.178).

O objetivo de trazer essa discussão sobre identidade territorial é evidenciar como a apropriação material e os sentimentos de pertencimento configuram uma identificação social que tem como referência um espaço geográfico específico, no caso da presente pesquisa, a noção de "interior" que aponta para uma realidade concreta e também para representações constituídas em tensão com as visões sobre a cidade. Pontua-se o recorte

“interior” como espaço de referência e o “ser do interior” como identificação social, no entanto, volta-se o eixo de discussão para a concepção de uma regionalidade interiorana. A identificação social que se pauta em um espaço de referência posiciona-se no sentido de elencar elementos simbólicos que diferenciam um grupo frente a outros grupos e recortes espaciais e é neste sentido que se fundamentam e reproduzem-se as regionalidades, ou seja, há uma “captura de peculiaridades” (HEIDRICH, 2000) que fundamenta e reproduz a noção de uma diferença socioespacial e define um “nós” em contraste com “outros” e “outros espaços”. No entanto, isto não se faz espontaneamente, de forma que a construção de uma regionalidade e a percepção de um espaço de referência identitária se faz a partir de um “trabalho simbólico”, construção e expressão de representações que conjugam experiências, memórias e elementos valorizados e compartilhados por um grupo marcado pela trajetória do conviver e partilhar um espaço-tempo, no caso da presente pesquisa, grupos de parentesco marcados pelo viver em comunidades rurais.

A partir de Haesbaert (2010a, 2010b) compreende-se que o conceito de região constitui-se principalmente a partir do foco em relações de coesão (funcional ou simbólica) e os processos de articulação espacial. No caso deste estudo que envolve as festas e as comunidades rurais, o foco não é o de definir uma região, ou propor uma regionalização, mas apontar como as dinâmicas das festas de padroeiro atuam no sentido de constituírem dinâmicas de coesão simbólica ao articular e expressar uma regionalidade interiorana, a festa e a forma como ela é produzida demarca assim uma diferença atrelada a noção de interior. Este aspecto põe em cena a centralidade das práticas em torno das capelas da igreja católica nas comunidades rurais. Já no clássico “Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira e a transformação dos seus meios de vida” de Antônio Cândido, livro resultante da tese de doutorado em Ciências Sociais e defendida em 1954, há uma referência ao papel social da igreja na constituição e definição dos limites daquilo que o autor denomina como bairro rural, de forma que este:

É a estrutura fundamental da sociabilidade caipira, consistindo no agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos

vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. As habitações podem estar próximas umas das outras, sugerindo por vezes um esboço de povoado ralo; e podem estar de tal modo afastadas que o observador muitas vezes não discerne, nas casas isoladas que topa a certos intervalos, a unidade que as congrega.(CÂNDIDO, 2010, p.76).

É possível perceber que as igrejas católicas têm um papel importante no enredamento social, sendo de certa forma um eixo de convergência nestes agrupamentos de vizinhança, principalmente nos arranjos comunitários para a festa dos santos padroeiros¹⁰⁶. Levando em conta o aspecto “lúdico – religioso” centrado nas capelas, Cândido (2010) pontua que o bairro rural poderia ser entendido como:

O agrupamento mais ou menos denso de vizinhança, cujos limites se definem pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais. Quer os mais amplos organizados geralmente com apoio da capela consagrada a determinado santo, quer os menos formais, promovidos em caráter doméstico. (CÂNDIDO, 2010, p.86).

As práticas lúdico - religiosas, juntamente como as práticas de trabalho comunitário (mutirões) formavam elos sociais e moldavam uma “consciência” de grupo territorializado:

O trabalho e a religião se associam para configurar o âmbito e o funcionamento do grupo de vizinhança, cujas as moradias, não raro muito afastadas umas das outras, constituem uma unidade, na medida em que participam no sistema destas atividades. (CÂNDIDO, 2010, p. 86).

Embora o autor tenha concluído que o “caipira” sofria cada vez mais a influência, proposição e imposição dos modos de vida urbanos e que a desagregação dos bairros e da vida comunitária eram um horizonte muito próximo, Souza e Hespanhol (2011) asseveram que mesmo depois de meio século, os bairros rurais das primeiras regiões paulistas ocupadas, ainda apresentam organização espacial semelhante as descritas por Antônio Cândido no início da década de 50, muito embora estejam integrados em novas atividades produtivas e modos de produzir:

¹⁰⁶ Neste estudo o autor descreve o arranjo comunitário e as relações de doação de trabalho e produtos para produção da festa de padroeiro na capela de um dos bairros rurais, chamado naquela época de São Roque Novo.

A configuração geográfica das comunidades rurais é a mesma estabelecida noutras épocas: a presença da igreja (ou capela) no centro, representando não somente o centro geográfico, mas a centralidade das relações culturais e da sociabilidade. Essa centralidade envolve o local de encontro, de aproximação social, de participação do indivíduo na sociedade, onde o mesmo se reconhece como pertencente ao bairro, como agente que deixou de ser individual e passou a ser coletivo. (SOUZA; HESPANHOL, 2010, p.76).

Não se trata de apontar para uma continuidade essencialista ou materialização de uma estrutura imutável que resiste ao tempo, no entanto, é importante reconhecer a influência das capelas da igreja católica e das múltiplas atividades que elas engendram na conformação e coesão destas coletividades rurais.

Nas comunidades que figuram no presente estudo pode-se ponderar que a capela tem tal centralidade devido ao aspecto peculiar de que são os sujeitos que a mantêm e são responsáveis por gerenciar a maior parte das atividades que nelas ocorrem, desde cultos, novenas, bingos e ações envolvendo caridade. A presença efetiva dos representantes oficiais da igreja católica como os padres e os párocos ocorre principalmente nas missas, muito embora estes estejam sempre a par do que ocorre e possam intervir a qualquer momento, assim como promover e instigar determinadas ações. No entanto, as festas, as reformas, assim como o gerenciamento das finanças e das lideranças da capela ficam por conta dos sujeitos pertencentes a comunidade rural, envolvendo e integrando diferentes gerações, como explica Acir de Lima sobre a fundação e continuidade da Capela de Nova Esperança:

A capela quem fundo mesmo foi esse Antônio de Lima, a primera igreja. Mas é de muitos ano. Desde que eu era piá, daí trabaio o véio Lima, daí depois que o véio Lima saiu entro o Fernande, que era irmão dela [da esposa que está ao lado]. Morava ali embaixo, esse cuida bastante ano. E daí eu, depois que o Fernande saiu, eu fiquei, daí ele disse assim: “nóis trocamos!”. Eu já faiz desde 72 que trabaio na igreja. E nunca fiquei fora de cargo! [a expressão e o tom apontam para o sentimento de orgulho]. Só de tesoureiro eu fui 17 anos. E hoje tão a piazada, uma piazada mais novo, mais eu ainda tô no conselho.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Entrevista concedida por Acir de Lima (Março, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (45 min. 28 seg.) (Classe: organizador participante)

Em outra fala, a construção da escola e da igreja se fundem na narrativa sobre as origens da comunidade de Mato Branco de Cima:

Na verdade, aqui, o bairro aqui, o Mato Branco de Cima, o meu avô, o pai da mãe, ele foi, não vô dizê que foi o fundador, mais foi um dos que meio fundaram esse bairro. Pelo que eles contam, aqui era tudo um sertão, tudo mato né, não tinha nada! Não tinha escola, daí que nem, a escola e a igreja ali [muito próximo a sua casa, aponta com o dedo na direção da estrada]. A escola foi meu vô que deu o terreninho e fizeram o começo, não era que nem é agora né, eles fizeram uma escolinha de madeira. Começaram ali, e ele foi um dos que bataiô muito. Daí a igreja o pai deu o terreno pra igreja. Sofreram, tiveram muita dificuldade pra fazê a igreja, pois, de primero era uma tristeza né! Que nem, não tinha recurso né! Então, ali eles foi meio os que começaram o bairro aqui. Aqui também tinha o Benedito Ribeiro, que ajudo a trazê... Essa igrejinha aqui, ela era lá do Crau [apelido de um sujeito], que eles diziam. Lá dos Valinhos! [comunidade vizinha] Daí eles trouxeram a imagem de São Sebastião, foi trazido de lá e tá até hoje aqui! Que eles... Essa igrejinha era ali, onde tem aquele pesque pague do Luciano, por ali assim, naquele lugar ali mais ou menos que era essa igrejinha. Só que era muito diferente né, ele [O Crau] fazia umas festinha meio pro borso, uma coisa bem...

Era dele a igreja? [a do Cráu]

Era dele. Daí aqui depois eles truxeram daí já viro comunidade né. Daí já fizeram a primeira igreja, depois fizeram outra, agora nós, na verdade já é a terceira que tem ali né. Foi crescendo né!¹⁰⁸

As capelas são alvo de um contínuo investimento comunitário no sentido material e também simbólico, constituindo um enredamento social e contribuindo para a continuidade dessas configurações socioespaciais centradas na existência de uma “comunidade rural”. As capelas e o seu arranjo arquitetônico é de certa forma um patrimônio coletivo das comunidades rurais. Um levantamento sobre a origem do material e das peças que compõem cada capela muito provavelmente contribuiria para formar uma imagem dessas construções como uma “colcha de retalhos” envolvendo diferentes gerações e famílias, desde aquelas do passado que doaram o terreno, as telhas, os tijolos, dinheiro e trabalho voluntário até as gerações presentes que atuam nas capelas e que reformam e ampliam as suas infraestruturas.

As capelas constituem-se como núcleo de reprodução da sociabilidade comunitária, é partir dela e nas ações em torno dela que se reproduzem alguns dos principais elementos do “repertório de sentidos” (BERGER; LUCKMANN,

¹⁰⁸ Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Mato Branco de Cima - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe organizador participante)

2004) que orientam a ação individual e coletiva dos sujeitos, como a importância do “devotar-se” à igreja e aos outros a partir da “doação de si” nos trabalhos voluntários, assim como a doação de prendas e o envolver-se, pois, como enfatiza Acir de Lima “a pessoa católico tem que sempre participa da igreja né, e participa da união com o povo né!”. Frequentar a igreja e envolver-se está além da salvação, pois, a “união com o povo”:

Faz parte, faz parte da religião né. É uma amizade né. É a mesma coisa, se ocê não tem amizade com uma pessoa ocê não vai né! Então se você tem amizade, a igreja, muitas vezes, e falam daí: “Tá indo na igreja e não tem salvação!”. Mais não é por causa da salvação. Porque a pessoa que não tem uma doutrina de igreja ele num... Como diz o meu pai, o meu pai era um daqueles que... “A morte, ela é muito triste pra pessoa que não tá em comunhão com a igreja!” Mas aquele que tá em comunhão com a igreja é felicidade. [...] A religião o que é bom é a participação, é a união do povo. (ACIR DE LIMA, 2016)¹⁰⁹

Nesta fala entra em pauta o aspecto da sociabilidade, o para além do sagrado, no sentido de que estar em “comunhão com a igreja” é estar em comunhão com outros sujeitos, com os parentes e vizinhos. Transparece então o sentido de que o fim da vida pode ser triste não apenas por correr o risco de não se ter a “graça de Deus” a partir da participação na igreja, mas também por não estar “em comunhão” com os outros, um estar afastado e correr o risco de não ser “reconhecido”, ou pior, não ter a sua falta sentida como grande perda pelos sujeitos da comunidade.

Se há uma valorização do participar, isso ganha relevo acentuado durante a produção das festas, e nos fluxos intercomunitários de participação das festas das comunidades vizinhas. Como um evento que se volta para atração de um público para além da comunidade que a produz, a festa está relacionada a uma escala intercomunitária e constitui-se como um dos principais elementos conformadores de uma coesão simbólica, apontando para referenciais ligados a representações sobre o interior (regionalidade interiorana) a partir de alguns marcadores simbólicos. No entanto, antes de

¹⁰⁹ Entrevista concedida por Acir de Lima (Março, 2016). Entrevistador: Leandro Lemos de Jesus. Nova Esperança - Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (45 min. 28 seg.) (Classe: organizador participante)

prosseguir, é preciso levar em conta a advertência de Haesbaert (2010a) de que:

A regionalidade envolveria a criação concomitante da “realidade” e das representações regionais, sem que elas possam ser dissociadas ou que uma se coloque, a priori, sob o comando da outra – o imaginário e a construção simbólica moldando o vivido regional e a vivência e produção concretas da região, por sua vez, alimentando suas configurações simbólicas. (HAESBAERT, 2010a, p.08).

Neste sentido, pondera-se que as representações que compõem a regionalidade interiorana estão “ancoradas” no espaço vivido dos grupos, das práticas cotidianas, ao trabalho, as narrativas sobre as origens e as ocupações do espaço, assim como a permanência e enraizamento (ser criado aqui).

Enquanto uma forma simbólica tecida pelos sujeitos das comunidades rurais, a festa de padroeiro acaba expressando particularidades que demarcam uma diferença atrelada a um espaço de referência. O estudo sobre as festas de padroeiro permite elencar alguns elementos como: o caráter familiar/comunitário, o devotar-se à manutenção dos patrimônios da comunidade e do santo, a enunciação de uma comunidade rural produtora da festa (anfitriões) e reconhecimentos de origens comunitárias, os produtos agrícolas “do lugar”, a presença dos cavalos e cavaleiros e o tropear juntos como símbolo de coesão social e evocação de memórias tropeiras.

Estes são de certa forma demarcadores simbólicos que caracterizam a festa como no/do interior. A partir da sua composição, as festas articulam não só os sujeitos, mas os símbolos que apontam para as vivências neste espaço interiorano. A festa então intensifica o compartilhamento de valores e significados enraizados em um espaço de referência, expressam e ao mesmo reproduzem elementos simbólicos que constituem uma regionalidade interiorana, entendida como um “ser do interior”. O “interior” existe como materialidade, como espaço rural de produção agrícola e também como lugar de moradia, no entanto, há também a percepção e expressão do interior como diferença, como um recorte espacial que pode até mesmo qualificar os sujeitos que nele vivem.

Como principal produção coletiva das comunidades rurais, a festa de padroeiro com tropeadas é um dos meios de produção simbólica, neste

sentido, ao proclamar a existência de uma comunidade rural em festa, ao constituir um contexto festivo que privilegia a participação das famílias, ao expor no leilão os produtos da terra e ao elevar a valorização dos animais (cavalos) e cavaleiros a partir do ritual das tropeadas, estas festas não dizem algo apenas sobre quem estes sujeitos são, mas põem em cena e para apreciação do público participante elementos que constituem o que se reconhece como o “interior”.

6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se há algo em comum entre diferentes tipos de festas é o caráter da multiplicidade (AMARAL 1998; BRANDÃO 1974, 1989; MAIA, 2004). As ditas festas populares parecem compor-se no sentido de poder contemplar os mais distintos grupos, para tal, arranjam-se as mais variadas atrações e situações, são estes elementos que dão o caráter agregador à festa. Ao menos por um momento, é possibilitada a sensação de que, acima de todas as diferenças, há algo que pode ser compartilhado. É neste sentido que as discussões e estudos sobre festas terminam por conduzir a discussões sobre identidade e a afirmação identitária dos grupos que as produzem, principalmente quando nas festividades há enunciados que apontam para a existência de um grupo territorializado, um “nós local” (BRANDÃO, 1989). Neste ínterim, as festas podem articular-se a projeção de grupos culturais assim como de determinados recortes espaciais.

No período da realização das observações participantes das festas de padroeiro e das tropeadas, além de pesquisador, ocupava-se também uma posição como sujeito reconhecido como “do lugar”, não raro, surpreendia-se em algumas vezes muito mais envolvido em uma posição de “devoto”, assim como os demais, do que como um atento observador. Embora, com forte resistência na ciência moderna, é possível delinear um “fazer científico com sentimentos”, o que se caracteriza em parte como uma espécie de “heresia” frente a uma postura plena de frieza e rigor do observador. Não obstante, esse episódio ilustra uma das características mais importantes do mundo festivo: o “poder” de envolver as pessoas no contexto criado pela composição da festa e da tropeada no caso em tela. Talvez a característica essencial da festa seja a capacidade que ela possui em predispor os sujeitos a festar, mesmo com o objetivo restrito de posicionar-se como “pesquisador das festas”. Foi inevitável no deslocamento, o ser “arrastado” desta posição e enredado pelo contexto do festar, assim como todos os demais presentes na festa. Em muitas situações, percebeu-se na condição de se estar inevitavelmente conectado ao “espírito da festa”.

Talvez esse fato anteriormente descrito permita entender o porquê destas modestas festas de padroeiro, mesmo sendo aparentemente “festas sem brilho”¹¹⁰, serem motivo de uma espera, todos sabem que em determinado mês ocorrerá a “nossa festa” e muitos investem o seu tempo e dedicação para que esta seja “um sucesso”. Há assim um investimento social na produção dos eventos, é partir deste viés que se pode verificar a importância que as festas possuem neste contexto das comunidades rurais. Elas são talvez a principal e mais frequente oportunidade de lazer para muitos dos sujeitos que vivem nestas comunidades, são também um dos principais centros de sociabilidade destas coletividades rurais. A festa é um ponto de convergência periódico. A investigação destas pequenas festas de padroeiro permite compreender que na análise de eventos festivos, além de levar em conta as dimensões de atração de participantes (número de festeiros) e as “atrações” que permeiam o evento, é indispensável também refletir sobre o envolvimento dos sujeitos com a produção e continuidade da realização das “suas festas”, algumas das quais acabam se constituindo como verdadeiros “patrimônios” de uma coletividade.

As festividades investigadas estão distantes dos “eventos espetaculares”, destes formadores de grande público. Por exemplo, embora sejam valorizados, os grupos musicais gaúchos não são chamados com o intuito de fazer um *show* para uma plateia reunida em torno do objetivo comum de apreciar uma apresentação. Os grupos são locais e contratados para “animar” a festa, isto implica em interagirem com os festeiros e possibilitar que aqueles que apreciam a música e também a dança gaúcha possam entregar-se a esta atividade. Não há lojas de comerciantes ambulantes, tão comuns em muitas festas, as vezes o próprio convite (Anexo 2) já anuncia a proibição da atuação deste tipo de comércio. Não são contratados grupos especializados na montagem de brinquedos para atrair o público infantil ou então jogos para os adultos. Cabe ainda mencionar que nestas festas não há uma “abertura” ou estímulo ao exagero e à transgressão, embora possam ocorrer situações deste caráter, como por exemplo, consumo exagerado de bebida alcoólica, estas

¹¹⁰ Expressão utilizada por Carlos Rodrigues Brandão durante a banca de qualificação de mestrado no dia 09 de setembro 2016. O ponto de comparação eram as festas estudadas pelo antropólogo durante as suas pesquisas, as quais teriam uma ampla variedade de rituais e práticas, tendo assim “maior brilho” do que as festas de padroeiro descritas no relatório.

situações ficam a margem, muito provavelmente o bêbado “dançará sozinho!”. Considerando estas características, seria muito difícil supor que estas festas pudessem constituir-se como uma atração, uma mercadoria a ser consumida e publicizada no mercado turístico que engloba a temática das festas.

A partir da observação participante e da interpretação das falas de diversos festeiros identificou-se que nas festas de padroeiro das comunidades rurais, além de se expressar e reafirmar a crença aos santos padroeiros há um aspecto da festa como um mecanismo de manutenção das capelas a partir dos valores arrecadados. Manter a festa é perpetuar a expressão da crença, assim como a continuidade dos próprios espaços de culto, um dos principais patrimônios coletivamente construídos nestas comunidades rurais. Por outro lado, a festa fundamenta laços de solidariedade e trocas simbólicas envolvendo a comunidade rural em festa e as comunidades rurais vizinhas, entrando em cena um entreajudar-se a partir das trocas de participação e uma conexão entre festas. Este elemento abre a perspectiva de pensar sobre um sistema de eventos interconectados, que para além da atuação e influência da instituição Católica Apostólica Romana, põe em evidência o caráter da festa de criar espaços tempos de conexão, neste caso envolvendo indivíduos, mas também o reconhecimento de pertencimentos a comunidades em específico. A fim de se manter a participação dos sujeitos nos pequenos festejos, criam-se e fortalecem-se laços sociais intra e intercomunitários em torno da participação. Ou será o contrário? De forma que as festas e o reconhecimento e valorização destas trocas seriam formas de cultivar e manter estes laços, na medida em que os eventos são o principal meio de favorecer estes recorrentes encontros.

A inserção das tropeadas realça o aspecto de criação de novos motivos para se ir a festa, enredando diversos sujeitos em torno do andar a cavalo e do louvar os santos. A tropeada permite vislumbrar como os grupos podem acrescentar novos elementos a uma composição festiva e como esta pode ser reinventada a fim de manter a participação dos festeiros, é neste movimento que a festa se modifica e se perpetua. Outro aspecto importante é considerar como práticas muito similares, como por exemplo, os cortejos envolvendo o andar a cavalo, adquirem significados específicos em cada contexto social.

Um aspecto importante sobre a tropeada é que ela suscita memórias e imaginários sobre as tropas de outros tempos e dos caminhos que estes trilharam no município de Imbituva. Assim, a figura da tropa e do cavaleiro conduz a evocações enraizadas ao contexto histórico e geográfico específico das comunidades rurais e do município, a tentativa dos sujeitos por significar a prática faz com que estes avancem para além da significação da romaria e percorram os caminhos da memória e dos causos sobre as tropas do passado, a própria designação “tropeada” acaba apontando para este sentido. É possível concluir então que algo que se inicia a partir de uma promessa ao Divino Espírito Santo termina por englobar significados variados. A tropeada fundamenta-se em uma regionalidade e ao mesmo tempo torna-se um dos seus principais símbolos ao evocar as vivências dos sujeitos e as imagens de “outros tempos”, fortalecendo a noção de uma trajetória histórica e sentidos de continuidade.

As festas constituem o “evento-vitrine” de uma comunidade rural e ao mesmo tempo instituem “trilhas” entre comunidades rurais para as quais se retorna periodicamente para as festas a fim de manter e retribuir a participação, assim como desfrutar do evento festivo. A partir das festas com tropeadas criam-se trajetórias envolvendo Aterrado Alto, Mato Branco de Cima, Nova Esperança e Faxinal dos Penteados, entre outras comunidades rurais. A partir das tropeadas todas estas trajetórias se fundem e prosseguem unidas até uma comunidade em específico. A partir da forma como se marcha e do direcionamento que se toma são reforçados sentidos de devotamento, de coesão social e das capelas em festa como ponto de convergência.

Um aspecto em comum sobre as concepções de festas é que estas têm sempre um objeto que é celebrado, no caso das festas de santos padroeiros a celebração se faria a partir do louvor a divindade. No entanto, se as festas podem também articular uma “regionalidade” e expressar elementos de um espaço de referência identitária elas constituem-se também naquilo que Di Méo (2014) designa como “cerimônias geográficas”. Há assim uma celebração implícita de elementos socialmente compartilhados por grupos que vivem em determinado espaço, principalmente quando a festa é produzida voltando-se para uma escala de atração que envolve o seu entorno, pois, a festa articula

práticas e símbolos que são apreciados por um grupo, podendo neste processo constituir-se como expressão de uma diferença espacial (escala) que se expressa por um modo específico de compor uma festa, esta é então enraizada a um espaço de referência identitária. As festas podem então expressar aspectos de grupos sociais, mas também das relações que estes possuem com os seus espaços de vivência.

Este caráter de “celebração” é produzido a partir da ritualização, daquilo que se põe em evidência, da elevação do sentido de coisas corriqueiras e potencialização da experiência, entra em cena o caráter que a festa tem de produzir uma “transfiguração” (BRANDÃO, 1989) de elementos da vida cotidiana. É a partir do ritual que as coisas “banais” são elevadas a um novo patamar de sentido, estas são “deslocadas” e adquirem uma nova significação ao serem inseridas em um contexto festivo (DAMATTA, 1997). É assim que tropear em grupo até determinado lugar é diferente do tropear junto até a igreja em festa, as marcações definidas pelos diferentes momentos como a marcha descontráida contrastada com o comedimento e devotamento no momento da benção conduzem a uma experiência diferenciada. O ritual, as suas regras e o seu caráter de sacralidade, num sentido para além do estritamente religioso, criam um arranjo de espaço-tempo que potencializa a experiência, ao mesmo tempo em que demarca aquilo que é relevante e que deve ser lembrado.

Como uma produção forjada a partir dos anseios e gostos de um grupo cultural, as festas constituem-se como um dos eventos mais importantes de uma coletividade. A partir da instituição deste espaço-tempo especial, os sujeitos podem até mesmo “refugiar-se” das preocupações e dificuldades da vida cotidiana. Sendo um *lócus* que privilegia o encontro e o compartilhamento, a festa agrega pessoas e símbolos. A partir da forma particular como é produzida, talvez mais inconscientemente do que conscientemente, a produção das festas pode socializar e reforçar “significados regionais”, os quais são encenados/representados pelos grupos nas diversas atividades e situações que constituem uma composição festiva específica.

Nas festas estudadas, os grupos a cavalo, a presença dos cavaleiros e a alusão aos tropeiros do passado; o protagonismo da participação de grupos familiares e a identificação de grupos por comunidade rural de origem; a

valorização e apresentação de produtos da agricultura no leilão são alguns dos elementos que permeiam a composição festiva das festas de padroeiro com tropeadas e apontam para um universo interiorano. Reproduz-se a crença ao santo e a própria continuidade das instituições de culto religioso, mas o caráter expressivo destas “festividades interioranas” se volta para um domínio mais amplo, encenando a todos que delas participam aspectos simbólicos que proclamam e demarcam a existência do “interior”.

7 - REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, Maria Geralda de. Geografia Cultural: contemporaneidade e um flashback na sua ascensão no Brasil. In: MENDONÇA, Francisco.; LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza; SILVA, Márcia da (orgs.). **Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: Ademadan, 2009. p. 243-260.

_____. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. **Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales**, Universidad de Barcelona, Vol. XV, nº 918, p.1-12, 2011. Disponível em <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-919.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

AMARAL, Rita de Cássia de M. Peixoto. **Festa à Brasileira – Significados do festejar no país que “não é sério”**. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102004-134208/pt-br.php>> Acesso em: 25 de ago. 2015.

BAUER, Martin W.; AARTS, Bas. A construção do *corpus*: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George.”(org.). **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: Um manual prático**. (Tradução de Pedrinho A. Guareschi). 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 39 - 63.

BERGER, Peter Ludwig.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. (Tradução Edgar Orth). 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 93 p.

BEZERRA, Amélia Cristina Alves. Festa e identidade: a busca da diferença para o mercado de cidades. In: ARAUJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério.(orgs). **Identidades e territórios**: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: ACESS, 2007, p. 69-92.

BOBATO, Zaqueu Luiz. O impacto socioeconômico gerado pela fumicultura na microrregião geográfica de Prudentópolis-PR. **GEOSUL**. Florianópolis, v.28, n.55, p.31-54, jan./jun. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/download/30262/25762>> Acesso em: 11 de set. 2014.

BOMBARDI, Larissa Mies. O Bairro Rural como Identidade Territorial: a especificidade da abordagem do campesinato na geografia. **AGRÁRIA**, n.01, p.55-95, 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/agraria/article/view/76>> Acesso em: 09 de mar. 2015.

BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**, vol. I, (vários tradutores). São Paulo: Globo, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Papius, 1989. Disponível em: <http://sitiodarosadosventos.mcom.br/livro/images/stories/anexos/a_cultura_na_rua.pdf> Acesso em: 10 nov. 2015.

_____. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974. Disponível em: <<http://www.sitiodarosadosventos.com.br/livro/images/stories/anexos/cavalcadas.pdf>> Acesso em: 10 nov. 2015.

_____. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e cultura**, v. 10, n.1, p. 11-27, 2007. Disponível em: <http://hugoribeiro.com.br/bibliotecadigital/BRANDAO_Reflexoes_sobre_como_fazer_trabalho_de_campo.pdf> Acesso em: 14 nov. 2015.

_____. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978. 163 p.

CALVINO, Italo. **Seis Propostas Para o Próximo Milênio**. (Tradução de Ivo Barroso). 2 ed. 9 reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 141 p.

CÂNDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação do seu meio de vida. 11 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010. 334 p.

CHAVES, Christine de Alencar. O. A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO; Mariza (org). **O dito e o feito**. 1 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 132-147.

CINTRA, Anael Pinheiro de Ulhôa. **Espaços rurais do Paraná**: um estudo das relações campo-cidade nos pequenos municípios. 103 f. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba. Disponível em: <<http://www.pgssocio.ufpr.br/docs/defesa/dissertacoes/2007/ANAEL.pdf>> Acesso em: 05 mar. 2015.

COPLAND, Aaron. **Como ouvir e entender música**. (Tradução Luiz Paulo Horta). Rio de Janeiro: Arte Nova. 1974. 177 p.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família** : sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. 402 p. Disponível em: <<http://nuap.etc.br/content/uploads/2013/06/comoumafamilia.pdf>> Acesso em: 27 mai. 2016.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 1ª ed. **O dízimo na comunidade de fé**: orientações e propostas. Edições CNBB, 2016. 44 p.

CONTINS, Marcia; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. **Horizontes Antropológicos**, nº 29, p. 67-94, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010471832008000100004&script=sci_abstract&lng=pt> Acesso em: 13 set. 2016.

CORRÊA, Roberto Lobato.; ROSENDAHL, Zeny. A Geografia Cultural Brasileira: uma avaliação preliminar. **Revista da ANPEGE**. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, v.4, 2008. Disponível em:<<http://anpege.org.br/revista/ojs-2.4.6/index.php/anpege08/article/view/12> > Acesso em: 10 fev. de 2016.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6 ed. Rio de Janeiro: ROCCO, 1997. 350 p.

DEMO, Pedro. **Pesquisa e informação qualitativa**: aportes metodológicos. Campinas: Papirus, 2001. 135 p.

DI MÉO, Guy. Introdução. **Plurais** – Virtual, Anápolis, v.2, n.1, p. 24-55, 2012. Disponível em: < <http://www.revista.ueg.br/index.php/revistapluraisvirtual/article/view/1189/549> > Acesso em 20 mar. 2015. (Tradução da introdução do livro “La Géographie em fêtes” organizada por Guy Di Méo e publicada originalmente em francês no ano de 2001).

_____. Festa e construção simbólica do território. **Plurais** - Virtual, Anápolis, v.1, n.2, p. 214-238, 2014. Disponível em: < <http://www.Revista.Ueg.Br/index.php/revistapluraisvirtual/article/view/2765/1779> > Acesso em: 20 de mar. 2015. (Tradução do segundo capítulo do livro “La Géographie en Fêtes” organizada por Guy Di Méo e publicada originalmente em francês no ano de 2001).

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Revista Educar**. Curitiba, n.24, p. 213-225, 2004. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/er/n24/n24a11.pdf>> Acesso em: 14 mar. 2016.

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. Geografia Cultural, Festa e Cultura Popular: limites do passado e possibilidades do presente. **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, v. 15, p.23-32, jan./jun. 2003. Disponível em:<<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/7730/5585> > Acesso em: 15 abr. 2016.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus**: uma introdução as religiões populares. Brasiliense. São Paulo: 1982. 147 p.

FERREIRA, Luiz Felipe. O lugar festivo: a festa como essência espaço-temporal do lugar. **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, v.15, p.07-21, jan./jun. 2003. Disponível em:< <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/7729> > Acesso em: 15 abr. 2016.

FERRY, Luc. **A sabedoria dos mitos gregos**: aprender a viver II. (Tradução de Jorge Bastos). Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. 437.p.

FONSECA, Edilberto José de Macedo. Cantos de trabalho: modos e modas na atualidade. In: Sonora Brasil (circuito 2015-2016). **Sonoros ofícios**: cantos de trabalho. Rio de Janeiro: SESC, Departamento Nacional, 2015. p.10-27.

FRÉMONT, Armand. **A Região, espaço vivido**. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1 ed. Rio de Janeiro : LTC, 2008. 323 p.

GOMES, Paulo César da Costa. Ciudadanos de fiesta: los espacios públicos entre la razón y la emoción. In: ZUSMAN, Perla Brígida; CASTRO, Hortência; ADAMO, Suzana B. (coord.) **Geografías culturales**: aproximaciones, intersecciones y desafíos. 1 ed. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2011, p.155- 173. Disponível em: < http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/geo_bkp/librogeocultur_alcompletocontapa.pdf > Acesso em: 10 fev. 2016.

GOMES, Paulo César da Costa .O advento dos tempos modernos. In:_____. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1996. p.247-338.

Grupo Tradsul. **Galeria de fotos**. Disponível em:< <http://grupotradsul.com.br/> > Acesso em: 20 dez. 2016.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDHAL, Z. CORRÊA, R. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 169- 190.

. Região, regionalismo e regionalidade: questões contemporâneas. **Antares**, nº 3, p. 2-24. 2010a. Disponível em: < http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Gloria/2013/1s/flg_385/haesbaert_2.pdf > Acesso em: 25 ago. 2015.

_____. **Regional-Global**: Dilemas de Região e da Regionalização na Geografia Contemporânea. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010b. 210 p.

HAURESCO, Cecília. **Lugares e tradições**: as comunidades faxinalenses de Anta Gorda e Taquari dos Ribeiros. Guarapuava: Unicentro, 2012. 280 p.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. **Além do Latifúndio**: Geografia do interesse econômico gaúcho. Porto Alegre: ED.UFRGS, 2000. 212 p.

Instituto Brasileiro De Geografia (IBGE). Disponível em : < <http://mapas.ibge.gov.br/bases-e-referdigitais.html> > Acesso em: 28 de nov. 2015.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.(IBGE). **Cidades@**. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=4>

11010&idtema= 16& search > Acesso em: 10 jul. 2016.

Imbituva Hoje Regional. Cavalgada no morro das pedras reúne cerca de 130 cavaleiros. 25 de março a 10 de abril de 2016. Edição:388. p.12.

INSTITUTO PARANAENSE DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL. **Desenvolvimento local e estratégias familiares em vilas rurais selecionadas:** resultados da pesquisa de campo – relatório final. Curitiba: IPARDES, 2005. 157 p. Disponível em: < http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/vilas_rurais_desenv_local_est_familiares_relatorio_final.pdf> Acesso em: 19 dez. 2016.

Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES). **População e grau de urbanização segundo os municípios do Paraná – 2010.** Disponível em: < http://www.ipardes.gov.br/pdf/indices/GrauUrbanizacao_2010_atualizada24_05_2011.pdf > Acesso em: 10 mai. 2016.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da igreja e os santos do povo:** devoções e manifestações da religiosidade popular. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004, 217 f. Disponível em: < <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Veraluciajurkevics.pdf> > Acesso em: 07 de abr. 2015.

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza; CUNHA, Luiz Alexandre Gonçalves. O significado social e ecológico dos Faxinais: reflexões acerca de uma política agrária sustentável para a região da mata com araucária no Paraná, **Revista Emancipação**, Ponta Grossa, v. 5, n.1, 2005, p. 89-104. Disponível em: < <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/62> > Acesso em: 16 nov. 2016.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. (Re) significações culturais no mundo rural mineiro: o carro de boi – do trabalho ao festar (1950-2000). **Revista Brasileira de História.** São Paulo, v.26, n 51, p.25-45, 2006. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=S010201882006000100003> Acesso em: 07 de ago. 2015.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Vox Pupuli Vox Dei! A romanização e as reformas das festas de santo. **Espaço e Cultura** (UERJ), RIO DE JANEIRO, v. 17, p. 89-106, 2004. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/7871/5694>> Acesso em: 20 jan. 2016.

_____. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.) **Manifestações da Cultura no Espaço.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.p. 191-218.

_____. Ritual e emoção nas interações espaciais- repensando o espaço sagrado nas festas populares de romarias e folguedos (notas introdutórias) In:

ROSENDHAL, Zeny. (org.). **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 87-111.

_____. Geografia das vestimentas: dos clássicos às tendências. **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia, v.35, n.2, mai/ago, 2015. p.195-216. Disponível em: < <https://revistas.ufg.br/bgg/article/view/37427/18977> > Acesso em: 07 nov. 2016.

MAYOL, Pierre. O Bairro. In: Certeau, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 2. Morar, Cozinhar. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 37 – 45.

MAUSS, Marcell. **Ensaio sobre a dádiva**. (Tradução de António Felipe Marques). Lisboa: Edições 70, 2011. 224 p.

NABOZNY, Almir. **Abordagens culturais na geografia brasileira**: uma compreensão. 2014. 290 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/100295/000930647.pdf?sequence=1>> Acesso em: 20 out. 2016.

OLIVEIRA, Alini Nunes de. **As funções das festas no espaço geográfico contemporâneo**: um estudo de caso de distritos rurais de Londrina/PR. 2010. 143 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Dinâmica Espaço – Ambiental). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2010.

PANTOJA, Vanda; MAUÉS, Raymundo Heraldo. O Círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica. **Espaço e Cultura**, n. 24, 2008. p. 57-68. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3574/2494> > Acesso em: 12 nov. 2016.

Prefeitura Municipal de São Mateus do Sul. Disponível em: < <http://www.saomateusdosul.pr.gov.br/noticias/vem-ai-o-2o-encontro-regional-de-tropeiros-em-sao-mateus-do-sul/> > Acesso em: 25 jul. 2015.

Prefeitura Municipal de Imbituva. Disponível em: <<http://imbituva.pr.gov.br/index.php?sessao=b054603368ncb0&id=1545> > Acesso em: 17 ago. 2016.

PIRES, Vera Lúcia; TAMANINI-ADAMES, Fátima Andréia. Desenvolvimento do conceito bakhtiniano de polifonia. **Estudos Semióticos**, v.6, n. 2, São Paulo, p.66-76, 2010. Disponível em: < <http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es> > Acesso em: 10 nov. 2016.

REY, Fernando González. **Pesquisa qualitativa e subjetividade**: os processos de construção da informação. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005. 205 p.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. 23 ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. 84 p.

SERVILHA, Mateus de Moraes. **Quem precisa de região?: o espaço (dividido) em disputa**. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. 394 p.

SILVA, Mary Anne Vieira; D' ABADIA, Maria Idelma Vieira . A Geografia e o Sagrado: Festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v.8, n.3, p.198-214, 2014. Disponível em: < <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/32998> > Acesso em: 10 jan. 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p.73-102.

SMITH, N. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem-teto e produção de escala geográfica. In: ARANTES, A. A. (org). **O Espaço da Diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 132- 175.

SOBOLL, Renate Stephanes. **Arranjos de música regional do sertão caipira e sua inserção no repertório de coros amadores**. 2007. 124 f. Dissertação (Mestrado em Música). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010. Disponível em: <https://mestrado.emac.ufg.br/up/270/o/RenateSoboll.pdf> > Acesso em: 20 set. 2016.

SOUZA, Paulo César de.; HESPANHOL, Antônio Nivaldo. Bairros rurais no oeste paulista: da resistência simbólica às perspectivas de inserção no novo rural brasileiro. **Geonordeste**. N.1, p. 67-9, 2010. Disponível em: < <http://200.17.141.110/pos/geografia/geonordeste/index.php/GeoNordeste/article/view/37/pdf> > Acesso em: 10 mar. 2015.

STADLER, Cleusi Teresinha Bobato. **Imbituva: uma cidade dos Campos Gerais**. Imbituva: Gráfica Prudentópolis, 2003. v.1. 185 p.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. Festa e identidade. **Comunicação e Cultura**. n.º 10, p.17 33, 2010. Disponível em: <<http://comunicacaoecultura.com.pt/wp-content/uploads/01.-Joaquim-de-Sousa-Teixeira.pdf> > Acesso em: 25 out. 2016

TEIXEIRA, Renato. Romaria. **Jornal Contato**, Vale do Paraíba, 1-16, 21 a 28 set. 2012. Disponível em: < <http://www.jornalcontato.com.br/566/JC566.pdf> > Acesso em: 20 set. 2016.

TOMASI, Tanize; LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. Espacialidades e interações sociais: a agência de redes na 'Festa do Padroeiro Bom Jesus' da comunidade quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa/PR). **Geographia** (UFF), v.14, p.110-137, 2012. Disponível em: < <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/555> > Acesso em: 15 set. 2016.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: _____. **Individualismo e cultura: antropologia das sociedades contemporânea**. 8 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 122-134.

WERLEN, Benno. Regionalismo e sociedade política. **Revista Geographia**, n. 4, ano II, p.07-25, 2000. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewArticle/39>

Acesso em: 10 set. 2015.

ZUCCHERELLI, Moara. **A Rota dos Tropeiros – Projeto Turístico na Região dos Campos Gerais: um olhar antropológico**. 111 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

APÊNDICES

Apêndice A: Calendário de festas de padroeiro em Imbituva-PR.

Calendário das festas de padroeiro nas comunidades rurais da Paróquia Santo Antônio de Imbituva - PR (2016)	
Mês	Comunidades rurais e datas das festas
Fevereiro	Palmar (14/02/2016) --- Restinga (21/02/2016) --- Jararaca (28/02/2016)
Março	Mato Branco de Baixo (06/03/2016) --- Morro das Pedras (13/03/2016) --- Madrugas (13/03/2016) --- Arroio Grande (20/03/2016) --- Água Suja (20/03/2016)
Abril	Faxinal dos Santanas (17/04/2016) --- Ribeirão Bonito (24/04/2016) --- <u>Mato Branco de Cima (24/04/2016)</u>
Maio	Barreiro (01/05/2016) --- Olho D'Água (08/05/ 2016) --- Paulistas (15/05/2016) --- Moquém (15/05/2016) --- Valinhos (22/05/2016) --- Cachoeirinha (29/05/2016) --- Faxinal dos Galvão (29/05/2016)
Junho	Km 12 (05/06/2016) --- Colônia Adelaide (05/06/2016) --- <u>Aterrado Alto (05/06/2016)</u> --- Lontrão (19/06/2016) --- Bela Vista do Rosário (26/06/2016)
Julho	Madrugas (03/07/2016) --- <u>Faxinal dos Penteados (03/07/2016)</u> --- Bela Vista do Carmo (10/07/2016) --- Restinga (17/07/2016) --- <u>Nova Esperança (24/07/2016)</u> --- Faxinal dos Santana (31/07/2016)
Agosto	Arroio Grande (07/08/2016) --- Palmar (07/08/2016) --- Jararaca (14/08/2016) --- Água Suja (28/08/2016)
Setembro	<u>Mato Branco de Cima (04/09/2016)</u> --- Olho D'Água (04/09/2016)--- Moquém (11/09/2016)
Outubro	Barro Preto (09/10/2016) --- Bela Vista do Rosário (16/10/2016) --- Faxinal dos Galvão (23/10/2016) Ribeirão Bonito (30/10/2016) --- Mato Branco de Baixo (30/10/2016)
Novembro	<u>Aterrado Alto (06/11/2016)</u> --- Morros das Pedras (13/11/2016) --- Colônia Adelaide (27/11/2016) --- Barra Bonita (27/11/2016)
Dezembro	<u>Faxinal dos Penteados (04/12/2016)</u> --- Cachoeirinha (04/12/2016)--- Barreiro (11/12/2016) --- Valinhos (18/12/2016)

Fonte: Secretaria da Paróquia Santo Antônio de Imbituva, 2016.

Organização: JESUS, L. L., 2016.

Nota: As festas abordadas no estudo estão em negrito. Para o mês de janeiro estava previsto apenas uma festa em louvor a São Sebastião na comunidade de Nova Esperança, no entanto, esta foi transferida para o dia 24 de julho de 2016. A possível explicação para este fenômeno da quase ausência de festas nesse mês se dê ao ápice da safra de tabaco. Neste momento os agricultores estão no ritmo mais acelerado do período de colheita e secagem das folhas. Além do cansaço há também a necessidade do abastecimento contínuo dos fornos das estufas de secagem das folhas da planta. Dentre os santos mais conhecidos, em Janeiro comemora-se o dia de São Sebastião, padroeiro da capela da Nova Esperança e também da Comunidade de Mato Branco de Cima, está última realiza a suas festas com total desvinculação do dia do santo padroeiro, em 2016 as festas são realizadas em abril e setembro.

Apêndice B: Roteiro de entrevistas semiestruturadas

Caracterização dos sujeitos

1. Nome:
- 1.1 Idade:
- 1.2 Escolaridade:
- 1.3 Atividade profissional:
- 1.4 Religião :

Questões gerais

2. Onde mora ? Como é viver aqui?

- Tempo de moradia.
- Possíveis vivências em outros lugares.
- Família / vizinhança.
- Conhecimento sobre a formação ou eventos importantes sobre a comunidade.

3. Como são realizadas as festas de padroeiro aqui onde você mora?

- Possíveis motivações
- Participação em festas em outras igrejas.
- Comparação entre festas de padroeiro e outras festas.

4. Como foi o seu primeiro contato com as tropeadas?

- Onde e como foi essa primeira participação.
 - Propor a pensar sobre o que o motivou a continuar participando.
 - Forma de participar e possíveis contatos com outros grupos.
- (Imagine que houvesse uma festa amanhã e você tivesse interesse em ir, como faria?)
- Na tropeada, acompanha todos os momentos ou ignora algum.
 - Por que as pessoas chamam a prática de tropeada.

5 . Imagine o caso de uma situação em que fosse necessário explicar a alguém que não conhece a tropeada ou você fosse convidá-lo a participar de um destes eventos. Como você explicaria a essa pessoa o que é a tropeada e como participar?

6. Você sabe quando e como surgiu a tropeada? Elas têm se expandido?

7. De que modo a sua religiosidade influencia na sua participação em festas e/ou tropeadas.

- No caso de não católicos explorar relações com católicos/ relações entre festas.
- Forma como se relaciona com os símbolos sagrados. (santo, bandeiras, benção)

8 . Como você imagina o futuro das tropeadas ?

9. No futuro, as festas e tropeadas vão continuar a ser produzidas da mesma forma como são produzidas hoje?

- Possíveis mudanças/papéis de liderança.
- Diferenças na forma de participar entre mais velhos e mais jovens?

10. De que forma as mulheres participam das tropeadas?

- O porquê do número reduzido.
- Possíveis visões sociais sobre "o ser mulher" e o participar destes eventos.
- Diferenças na participação em relação aos homens.

Apêndice C: Termo de consentimento**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE**

Convidamos o Sr (a) para participar da pesquisa “REGIÃO E TERRITORIALIDADE – RITUAL: um estudo das relações sociedade/ espaço em comunidades rurais a partir do fenômeno das tropeadas na região de Prudentópolis-PR” sob a responsabilidade do pesquisador Leandro Lemos de Jesus. Esta pesquisa pretende compreender os fenômenos de festas e tropeadas a partir de uma perspectiva geográfica.

A sua participação é voluntária e se dará por meio de uma entrevista semiestruturada. Os riscos decorrentes de sua participação são nulos. Se você aceitar participar, estará contribuindo para o desenvolvimento de uma pesquisa de mestrado em Geografia.

Se depois de participar o Sr (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar o seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta de dados, independentemente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O Sr (a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração.

Consentimento pós- informação

Eu _____, fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando julgar necessário.

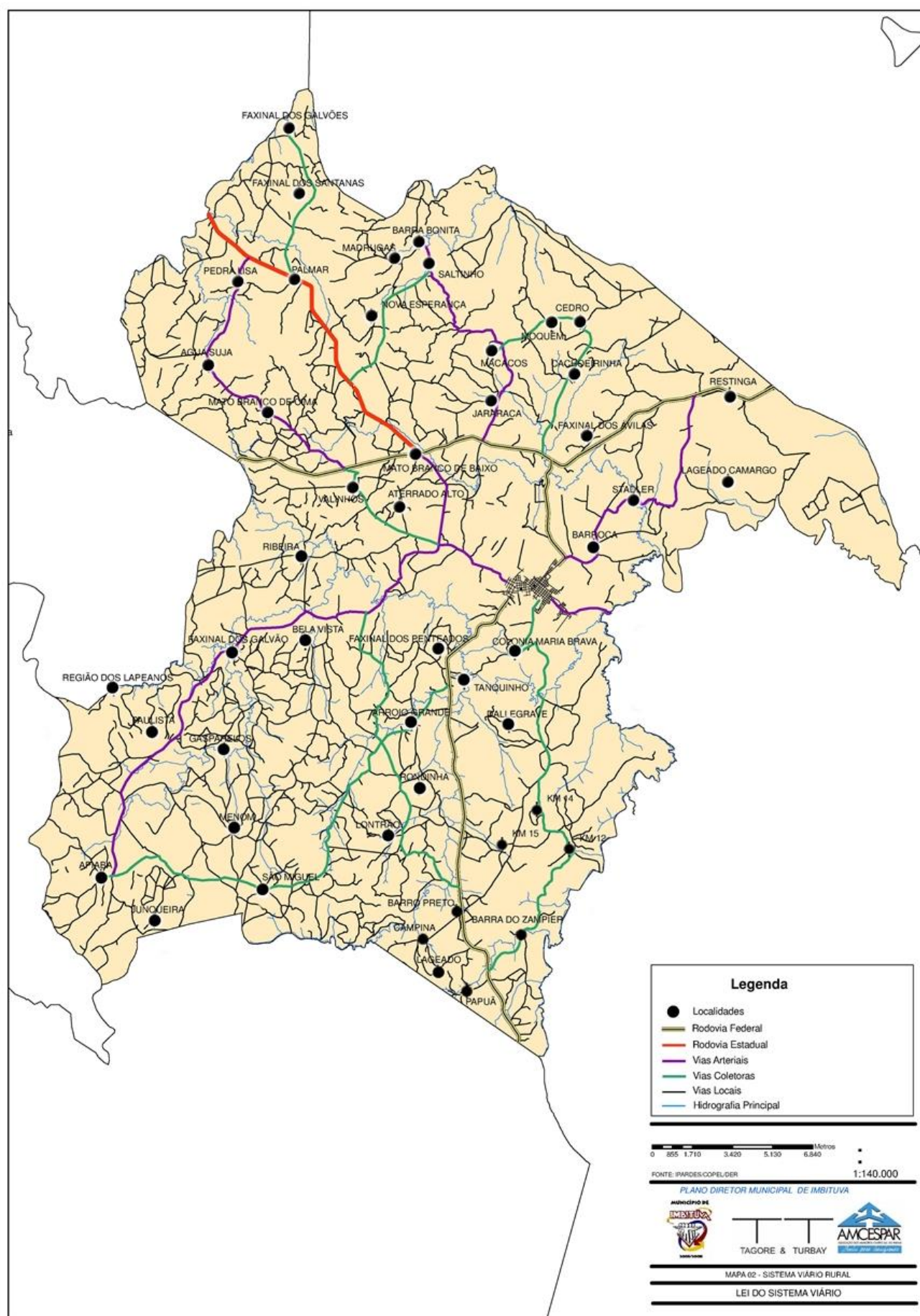
Assinatura do participante

Assinatura do pesquisador

Data: ____/____/____

ANEXOS

Anexo 1: Mapa das vias rurais e comunidades rurais de Imbituva-PR



Fonte: Prefeitura Municipal de Imbituva, 2016.

Anexo 2: Convite de festa em louvor a Nossa Senhora Aparecida em Aterrado Alto, Imbituva-PR

**GRANDE FESTA EM
ATERRADO ALTO**
EM PROL DA CONSTRUÇÃO DA NOVA CAPELA

Convite

O Conselho Pastoral e a Comunidade tem a honra e o prazer de convidar o povo em geral para participarem das Festividades Religiosas, no local e data acima mencionados. Pela presença de todos desde já a Comunidade e o C.P.C agradecem!

Imbituva - PR

*Em louvor à
Nossa Senhora Aparecida*

06/NOVEMBRO/16

Programação

06:00 horas - ALVORADA FESTIVA
10:30 horas - SANTA MISSA com a participação da Liturgia de Cachoeirinha
12:00 horas - ALMOÇO C/ SUCULENTA CHURRASCADA
13:00 horas - INÍCIO LEILÃO

Animação da Festa
Som ARIANA

NÃO ACEITAMOS VENDEDORES/AMBULANTES
HAVERÁ SEGURANÇA NO LOCAL
PROIBIDO SOM/AUTOMOTIVO

HAVERÁ TROPEADA

Saída da Propriedade de Gerson Beraldo, Morro das Pedras, às 09:00 horas
PRÊMIOS PARA OS CAVALEIROS

Supermercado e Mat. de Construção
GUIMARÃES
Fone: (42) 3412-1116

CONSTRUCENTER
Materiais de Construção
Fone: (42) 3412-1150
Mato Branco de Balsa - Zona Rural
Imbituva - Paraná

AUTO POSTO PAZ
FONE: (42) 3412-1165

NIPAZ
Materiais de Construção
42. 3412-1133

SICREDI

BORG
Bebidas Multimarca
Fones: 42. 3412-1235
42. 9143-5841
Rua José Marques de Araújo, 671
Mato Branco de Balsa - Imbituva - PR

WIPAGRO
Agropecuária
Fones: (42) 3412-1107
Rua PR 523 Km 18, 671
Mato Branco de Balsa - Imbituva - Paraná

BORG
DISK GÁS
Fones: 42. 3412-1235
42. 9837-8283
SUPERGASBRAS

Foto: JESUS, L. L., 2017.

Nota: Os convites das demais festas estudadas apresentam as mesmas características. Todos são produzidos na mesma gráfica, a única da cidade de Imbituva.