



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

### **SIGNS OF COUNTRYSIDE REGIONALITY: PATRON SAINT FESTIVALS COMPOSITION AND TROPEADAS IN RURAL COMMUNITIES OF IMBITUVA - PR**

## **MARCAS DE UNA REGIONALIDAD INTERIORANA: COMPOSICIONES DE FIESTAS PATRONALES Y TROPEADAS EN COMUNIDADES RURALES DE IMBITUVA - PR**

**Leandro Lemos de Jesus**

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da  
Universidade Estadual de Ponta Grossa - PR  
E-mail: leandrolemos\_19@hotmail.com

**Almir Nabozny**

Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da  
Universidade Estadual de Ponta Grossa – PR  
E-mail: almirnabozny@yahoo.com.br

#### **RESUMO:**

O objetivo desta pesquisa é explicitar relações entre a composição de festas de padroeiro com tropeadas e uma regionalidade interiorana. Compreende-se a regionalidade interiorana como um conjunto de elementos simbólicos relativos a um espaço geográfico de referência, mencionado pelos sujeitos como “o interior”. A metodologia fundamenta-se principalmente em trabalhos de campo nas comunidades rurais de Imbituva-PR; portanto, as investigações e as interpretações são construídas a partir da observação participante em festas com tropeadas, aliadas às entrevistas semiestruturadas com os festeiros. A festa é um importante momento de enredamento social das comunidades rurais e 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:** comunidades rurais; festas de padroeiros; regionalidade; tropeadas.

---

#### **ABSTRACT:**

The objective of this research is to clarify the relation between the composition of patron saint festivals with tropeadas and the countryside regionality. Countryside regionality is perceived as a set of symbolic elements related to a geographic space of reference, stated by the subjects as “the countryside”. The methodology is grounded mainly in field studies in the rural communities of Imbituva-PR, thus, investigations and the interpretations are built from observation and active observation in festivals with tropeadas combined with a semi-structured interview with the participants. The festival 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:** rural communities; patron saint festivals; regionality; tropeadas.

**RESUMEN:**

El objetivo de esta investigación es exponer relaciones entre la composición de fiestas patronales con tropeadas y una regionalidad interiorana. Se entiende la regionalidad interiorana como un conjunto de elementos simbólicos relativos a un espacio geográfico de referencia, tratado por los sujetos como “el interior”. La metodología se basa principalmente en estudios de campo en las comunidades rurales de Imbituva-PR, por lo tanto, las investigaciones y las interpretaciones son construidas a partir de la observación participativa en fiestas con tropeadas y encuestas estructuradas con los fiesteros. La fiesta es un importante momento de interacción social de las comunidades rurales y algunos de los elementos que la constituyen comportan también marcas simbólicas que expresan y reproducen una regionalidad interiorana. La presencia de caballos, los enunciados de la comunidad, los productos de la agricultura y los caballistas refuerzan sentidos de una fiesta de interior, reproduciendo simbólicamente elementos que representan una distinción espacial basada en la noción de un espacio comunitario interiorano.

**Palabras-clave:** comunidades rurales; fiestas patronales; regionalidad; tropeadas.

**1 INTRODUÇÃO**

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, localizado na região central do estado do Paraná. A tropeada (nomeação nativa/proveniente dos sujeitos da pesquisa) pode ser definida como uma romaria a cavalo. Em Imbituva, a prática foi incorporada às festas de padroeiro a partir do ano de 2005, havendo nos anos seguintes a reunião e a articulação de diversos grupos de cavaleiros, a maioria destes residentes nas comunidades rurais.

Há, em Imbituva, 33 capelas espalhadas pela área rural e 04 na área urbana, as quais, somadas à Igreja Matriz, compõem um conjunto de 38 templos da Igreja Católica Apostólica Romana. De acordo com o calendário festivo da Paróquia Santo Antônio de Imbituva, em 2016, 30 capelas localizadas na área rural realizaram festas de padroeiro. Como a maioria das capelas organiza duas festas, há cerca de 50 eventos distribuídos ao longo do ano. A primeira festa é realizada em louvor ao santo padroeiro, ao passo que a segunda é anunciada como em louvor a outro santo de devoção da comunidade. Na pesquisa que resulta neste artigo, foram investigadas as festas de 04 comunidades rurais: 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) e Faxinal dos Penteados (Padroeiro: Nossa Senhora Imaculada Conceição, Segundo e Terceiro santo de Louvor: Divino Espírito Santo e São Sebastião).

O município de Imbituva possui uma expressiva população residindo no meio rural. De acordo com o censo demográfico 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 localizadas na área rural de Imbituva (PREFEITURA MUNICIPAL DE IMBITUVA, 2016). As comunidades rurais em estudo podem ser definidas como grupos de vizinhança e parentesco que delinham uma unidade espacial individualizada a partir de um arranjo comunitário; tal aspecto envolve os processos de reconhecimento e de autoidentificação em relação às comunidades rurais vizinhas a partir da toponímia própria e do estabelecimento e reconhecimento de limites territoriais. Como principal evento coletivo produzido nas comunidades, as festas de padroeiro<sup>1</sup> com tropeadas e a forma e os elementos que as compõem permitem uma aproximação com alguns dos significados e das vivências relativas a este universo interiorano (conteúdo).

O interesse dos geógrafos em investigar as relações entre cultura e espaço geográfico tem orientado diversos pesquisadores a considerarem as festas em suas agendas de pesquisas. Entre as diversas temáticas, é possível citar a contribuição em torno das discussões sobre festas, problemáticas identitárias 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), entrelaçamentos entre espaço e rituais festivos (MAIA, 2010) e a constituição dos arranjos festivos (FERREIRA, 2003).

No presente artigo, abordam-se 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. A proposta possui lastro com a concepção de que:

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).

Essas considerações permitem a assertiva de que a festa incorpora símbolos, e que estes podem estar relacionados a espaços bem mais amplos do que aqueles da festividade em si. Assim, o objetivo deste estudo é explicitar os entrelaçamentos entre a composição das festas de padroeiro das comunidades rurais e uma regionalidade interiorana. Esta última é compreendida como um conjunto

---

<sup>1</sup> A festa de padroeiro pode ser considerada um ato de louvor ao santo de devoção de uma comunidade de fiéis. O santo padroeiro é compreendido como uma divindade eleita para proteger e interceder no “espaço sagrado” por um território em específico. Assim, de forma implícita, ao celebrar e festejar o santo padroeiro, faz-se também referência ao território ao qual esta divindade está associada.

de elementos simbólicos relativos a um espaço geográfico de referência, mencionado pelos sujeitos da pesquisa como “o interior<sup>2</sup>”. Na Geografia, a noção da regionalidade está relacionada às discussões em torno da conformação das regiões, mais especificamente sobre as dimensões ou perspectivas consideradas para se definirem os processos que engendram uma integração espacial. A regionalidade pode ser concebida como “uma propriedade do ser regional (dimensão simbólica e vivida)” (HAESBAERT, 2010a, p. 02), que estaria relacionada às dinâmicas de diferenciação cultural, ou então, como afirma Heidrich (2000, p. 134), a regionalidade se “constrói pela captura de peculiaridades”, as quais definem um grupo em relação a outros se fundamentando em um espaço de referência identitária. No entanto, a regionalidade não se justifica apenas no processo de definição destas peculiaridades, mas também na constituição de meios que permitam que estes significados regionais sejam expressos e compartilhados. As festas podem relacionar-se a uma regionalidade na medida em que os aspectos e situações que as compõem podem apontar para elementos apreciados e valorizados pelo público para o qual elas estão sendo produzidas<sup>3</sup>.

Na presente pesquisa, não houve a tentativa de se definir ou delimitar uma região, mas destacar aspectos de uma dinâmica de diferenciação cultural e espacial assim como a forma como as festas de padroeiro com tropeadas se articulam a este processo. Considera-se que o conjunto de eventos festivos contribui no sentido de demarcar e expressar uma diferença relativa a um ser do interior.

## 2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A problemática que permeou a presente pesquisa e os fenômenos que estão relacionados a ela (festas e tropeadas) demandaram desde o princípio uma aproximação com a metodologia qualitativa. Este aspecto decorre do fato de que as abordagens dos elementos que compõem a realidade investigada estão relacionadas principalmente a significados e experiências referentes a eventos coletivos.

De acordo com Demo (2001), pode-se conceber a pesquisa qualitativa em contraste com a pesquisa quantitativa. Enquanto os procedimentos de pesquisa quantitativa dão ênfase a elementos

<sup>2</sup> A pesquisa não se desenvolve em torno de um estudo comparativo entre o interior e o exterior como dimensões relativas. O interior é uma representação endógena dos sujeitos da pesquisa para qualificar os seus espaços vividos. Embora qualifiquem o interior com argumentos de comparação em relação à cidade, não é possível de forma arbitrária afirmar que a cidade seja o “exterior”.

<sup>3</sup> Concorde-se (parcialmente) com Lima (2013) quando afirma que muitos estudos em Geografia, ao apontarem para a discussão do sujeito, o fazem na perspectiva de um indivíduo que capta e informa uma experiência de realidade (como um fato positivo). Todavia, neste artigo, esses sujeitos do interior remetem à compreensão “de comportamentos e hábitos espaciais, da organização espacial das coisas e das divisões simbólicas do espaço” (GOMES, 1999, p. 120).



relacionados à extensão dos fenômenos, na pesquisa qualitativa, o interesse do pesquisador está na dimensão da intensidade, daquilo que escapa a mensuração racional lógico-matemática.

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). Dessa forma, os procedimentos efetuados durante a pesquisa têm a intenção 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.

Nos trabalhos de campo envolvendo festas de padroeiro com tropeadas nas comunidades rurais de Imbituva-PR, consideraram-se duas dimensões. A primeira é relativa à 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 podem ser feitas 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 dessa forma e com esses elementos e, não com outros e de maneira diferente?

Ao todo, foram entrevistados dezenove festeiros. O critério de escolha pautou-se em entrevistar sujeitos envolvidos de diferentes formas com os eventos de festas e tropeadas abrangendo: organizadores participantes, participantes esporádicos, mulheres trabalhadoras voluntárias nas festas e mulheres tropeiras. A orientação teórica desse critério de escolha é oriunda da obra dos autores Bauer e Aarts (2008), os quais enfatizam a necessidade de se procurarem novas representações sobre os fenômenos investigados a partir da ampliação de diferentes categorias de sujeitos entrevistados. De acordo com os autores, tais categorias podem ser relativas a diferentes critérios. No caso da presente pesquisa, as diferentes categorias de entrevistados foram criadas a partir da identificação de distintas formas de envolvimento e atuação nos eventos (BRANDÃO, 2007).

O número de entrevistados não se pautou em uma perspectiva de representatividade percentual. O critério para determinar o encerramento das entrevistas deu-se a partir do momento em que se percebeu a existência de um entrecruzamento de representações entrelaçando as diversas categorias de entrevistados, assim como a constituição de acervo suficiente para fundamentar uma interpretação.

As entrevistas foram transcritas e analisadas a partir da consideração e da identificação de trechos de falas que se tornaram significativos em relação às observações de campo e diálogos com

outros participantes no contexto de pesquisa, buscando se pensar os procedimentos e as informações obtidas a partir deles como um conjunto (REY, 2005).

### **3 COMPOSIÇÕES FESTIVAS INTERIORANAS: OS PRINCIPAIS ELEMENTOS DO FESTAR NAS COMUNIDADES RURAIS**

A festa como um episódio inserido no contexto mais amplo 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 à manutenção de uma ordem social.

Amaral (1998) contrapõe a reflexão Durkheimiana com a de Jean Duvignoud, para quem a festa é a possibilidade de abertura a situações de ensaios de uma nova ordem. Trata-se, em certo sentido, de uma dimensão em que se expressam os anseios utópicos de uma coletividade. 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, como a dimensão do sagrado e do profano, conservação e inovação, fantasia e realidade. 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).

Parafraseando Brandão (1989), 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, pois a festa se faz exatamente a partir deste arranjo multivariado, como uma composição musical na qual 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, ora preferiam inserir atividades voltadas à diversão ou a comércio.

A 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 se constitui como um esforço para concentrar variados elementos e relações em um mesmo espaço-tempo, constituindo assim uma composição densa.

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 as aspirações dos compositores, os quais produzem as 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 compõem a festa.

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 àquele grupo comunitário que está produzindo a festa.

Como um compositor controla os recursos e instrumentos a fim de conceber uma 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 caso, 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 consequências da festa pra



segunda feira termina né! (JOSÉ LINO MARQUES, 2016)<sup>4</sup>.

Uma participante mais jovem enumera os critérios que utiliza para frequentar as festas produzidas por determinadas comunidades. Ao considerar o que motiva a sua participação, explica que:

Se for num lugar assim: 'a comida é 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)<sup>5</sup>.

A reflexão sobre as festas de padroeiros das comunidades 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 desses 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.

Nas festas de padroeiros das comunidades rurais, há uma relação de troca entre o santo padroeiro e os sujeitos que produzem a festa para homenagear e retribuir a proteção das divindades. Ao mesmo tempo, o patrimônio religioso é mantido a partir dos valores arrecadados com a realização dos eventos. Devotar-se ao santo e a igreja é também oferecer prendas e trabalhar pela igreja, oferecer assim “dádivas” (MAUSS, 2011). Ao dedicar-se à igreja, doa-se parte de si mesmo, que é o seu tempo e o seu trabalho; e em contrapartida, espera-se receber o conforto espiritual ou bênçãos, 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. Este aspecto relaciona-se principalmente as festas das comunidades rurais vizinhas, como aquelas

<sup>4</sup> Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Mato Branco de Cima – Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe organizador participante). Todas as pessoas entrevistadas assinaram termo de livre esclarecimento e concessão de uso de seus discursos (termos arquivados e mantidos com os pesquisadores). Os trechos de falas transcritos na íntegra e citados no artigo correspondem a enunciados representativos do conjunto das entrevistas.

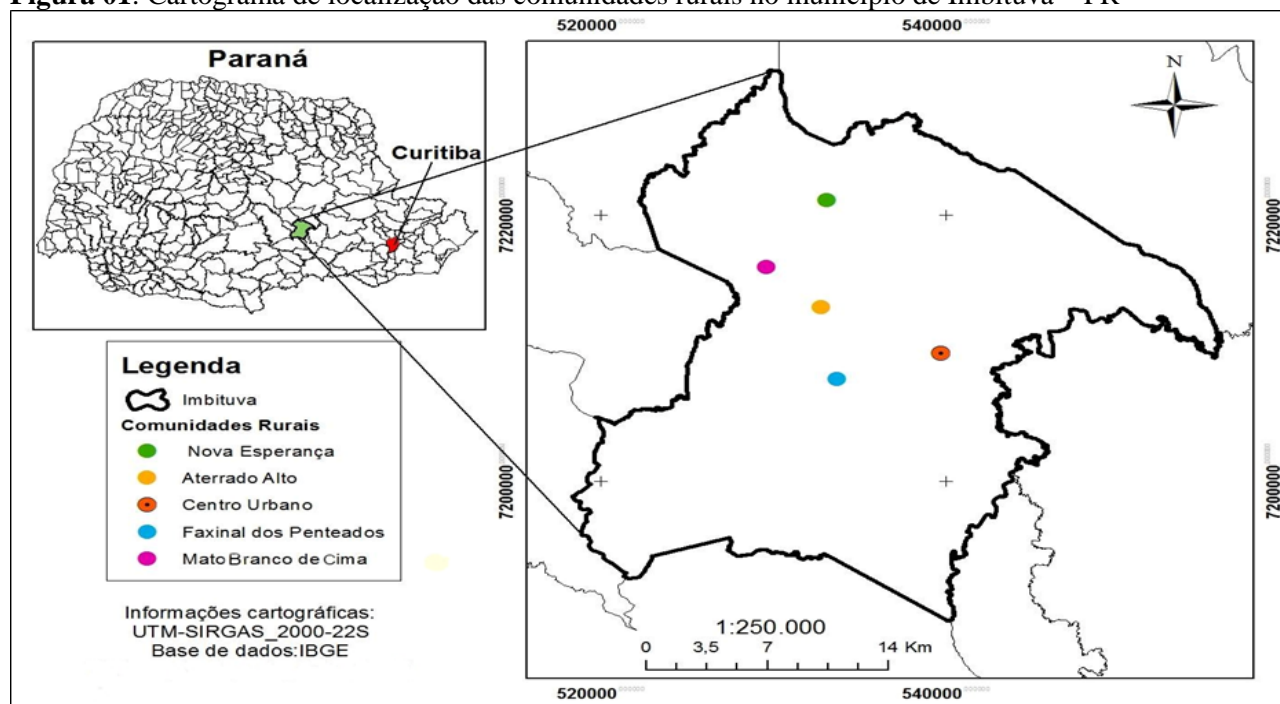
<sup>5</sup> Entrevista concedida por Fernanda Penteado (Junho, 2015). Faxinal dos Penteados – Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (34 min. 45 seg.) (Classe mulher tropeira).





que compõem o recorte de pesquisa (Figura 01).

**Figura 01:** Cartograma de localização das comunidades rurais no município de Imbituva – PR



**Fonte:** Base de dados do IBGE

**Elaboração:** os autores (2017)

As relações de troca de participação envolvem líderes comunitários/religiosos das comunidades vizinhas convidados para auxiliar o padre na missa festiva, a qual é então curiosamente rezada por uma comunidade de fora. Além dessa troca formal, anunciada às 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, sendo que, ao longo do tempo, estabelecem-se trocas contínuas.

As festas que figuram no presente estudo não são um arranjo produzido e usufruído por uma massa genérica de participantes. Entre 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: Aterrado Alto, Nova Esperança, o Faxinal dos Penteados 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 enturmado muito né, a pessoa vem aqui e nós imo lá (JOSÉ LINO MARQUES, 2016)<sup>6</sup>.

Há uma percepção de laços intercomunitários e a necessidade de retribuir essa participação, o que poderia ser considerado, a partir de Mauss (2011), como uma contradádiva envolvendo a participação. Nesse sentido, cada festa encontra-se enredada por uma trama de relações muito mais ampla do que o contexto do evento em si, pois a troca de participação e de 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 desse princípio.

#### 4 A INTEGRAÇÃO DE UM RITUAL A CAVALO NAS FESTAS DE PADROEIRO

A congregação de um grupo de sujeitos, o ato de viajarem juntos por dias ou, às vezes, por horas ou minutos e o teor ritualístico que acompanha estas práticas poderiam ser reduzidos à categoria genérica de marchas ou cortejos. A partir de Chaves (2002), pode-se concluir que, nessas práticas, mantêm-se o elemento da congregação e do movimento; no entanto, as motivações, os símbolos e os significados relativos aos destinos de chegada variam muito, e é neste sentido que essas formas de ação coletiva “estão presentes em diferentes partes do planeta, servindo aos mais diversos fins” (CHAVES, 2002, p. 142).

A tropeada entrelaça os matizes universais do movimento e da congregação social. Porém, 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 “contradádiva” (MAUSS, 2011) oferecida ao Divino Espírito Santo. Esse 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-PR, há ainda um responsável pelo ato: João Maria Ienke<sup>7</sup>. No ano de 2005, a prática passou a ser realizada também em Imbituva-PR. O número de cavaleiros cresceu a cada realização,

<sup>6</sup> Entrevista concedida por José Lino Marques (janeiro, 2016). Mato Branco de Cima – Imbituva, 2016, arquivo em formato mp3 (1 h. 04 min. 10 seg.) (Classe: organizador participante).

<sup>7</sup> *In memoriam*, data de falecimento: 03/10/2016.



envolvendo centenas de participantes. 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. Como pode ser observado na Figura 02, a tropeada mobiliza um grande número de cavaleiros.

**Figura 02:** A formação da tropa, momento da bênção e entrega dos símbolos religiosos ao padre. Festa em louvor a São Sebastião na capela de Mato Branco de Cima, Imbituva, 2016



**Fonte:** os autores, 2016

É possível notar que depois da inserção das tropeadas, há nas festas 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) tinham pouca expressividade nas festas e estavam ligados sobretudo a sujeitos mais velhos (principalmente homens). No atual contexto, a presença dos cavalos e o vestir-se e identificar-se como tropeiro ou cavaleiro, perfis geralmente associados a cenários rurais, terminam por reforçar os sentidos de que estas festas de padroeiros são também festas interioranas. Contraditoriamente, esse 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”. Enquanto há uma obsolescência do uso destes animais 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 “desfilar os cavalos”.

A reunião de uma tropa e o movimento dos grupos de cavaleiros evocam ainda memórias de um passado tropeiro. Os discursos são tecidos em torno de caminhos tropeiros e de grupos de tropas, o que se repete 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)<sup>8</sup>.

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 e 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, o qual interligava o sul do Brasil à região sudeste.

No entanto, a partir de Stadler (2003) e dos 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 era formado por fluxos de tropas de equinos, bovinos e também suínos entre Imbituva e os municípios próximos (Ivaí, Palmeira, Ponta Grossa, Guarapuava), prática 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 referem-se 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, fator este que tem uma relação até mesmo com a designação de tropeada, a qual pode indicar a noção de um grupo de cavaleiros formando uma tropa ou então o tropear como a movimentação a cavalo.

Para além do impacto financeiro nas festas (aumento no número de festeiros), a tropeada fundamenta-se também a partir da congregação de múltiplos elementos e sentidos. A ação individual efetivada por João Maria Ienke, no ano 2000 e nos anos seguintes, foi apropriada pelos

<sup>8</sup> Entrevista concedida por Antônio Liks Penteadado (Março, 2015). Aterrado Alto – Imbituva, 2015, arquivo em formato mp3 (13 min. 59 seg.) (Organizador Participante).



sujeitos oriundos das comunidades rurais devido ao fato de a mesma, de certa forma, ter agregado dimensões que já pertenciam e são compartilhadas por este grupo. Agregaram-se o gosto pelo andar a cavalo, a expressão de crença aos santos (devoção), o ir às festas de padroeiro, evocando também posteriormente as memórias tropeiras. 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.

## 5 NÓS DO INTERIOR E A FESTA COMO ARTICULAÇÃO DA DIFERENÇA ESPACIAL

As menções sobre o interior relacionam-se ao mesmo tempo à noção de comunidade rural em específico e a um conjunto de comunidades rurais, ou seja, a uma escala comunitária e a uma escala intercomunitária. 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, algo que fundamenta uma coletividade territorializada em relação àquelas preexistentes, sendo o processo coroado com a escolha e a instituição de uma toponímia específica. A construção das escolas e das igrejas contribui na legitimação e conformação da comunidade rural, pois 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. Embora nesta escala entre em cena o conjunto de comunidades rurais, a mesma é produzida e percebida em contraponto à noção de espaço urbano no que diz respeito à diferença entre as práticas produtivas, formas de habitação e composição paisagística, além de ser marcada 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 é 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 águeres





(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).

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

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 caso da pesquisa em tela, a noção de interior é tida como sendo constantemente construída discursivamente como um recorte espacial diferenciado e definido em contraste às representações sociais de cidade (urbano) construídas e comunicadas pelos sujeitos entrevistados. Nas falas dos sujeitos entrevistados, figuram pares contrastantes como interconhecimento/anonimato, sossego/agitação, segurança/violência, liberdade/contenção, amplitude/compactação, fluxos brandos/fluxos intensos, simplicidade/sofisticação, proximidade/distanciamento e uma observação específica em relação à possibilidade de se criarem animais no espaço do interior. O interior é apresentado como um espaço de referência e envolve tanto vivências concretas quanto imaginários sobre a cidade, sendo que, em quase todos os casos, esta última é vista como um contraponto e é marcada pela negatividade. Esses 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. Pois:

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir [...]. 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).



Há também processos de identificação ligados à instituição e à percepção de recortes espaciais. A noção de um interior e a identificação com um ser do interior, em certo sentido, aproxima-se a processos que Haesbaert (1999) define como constituintes de uma identidade territorial. Esta se caracteriza 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 nos processos de identificação social de forma que o sujeito se posiciona 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 à amplitude deste recorte que pode 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 levantar 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 interior como espaço de referência e o ser do interior como identificação social, mas volta-se o eixo de discussão para a concepção de uma regionalidade interiorana<sup>9</sup>. 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 seus espaços. É a partir destas dinâmicas que se fundamentam e reproduzem 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

---

<sup>9</sup> Berdoulay (2012) e Badie (1995), com diferentes perspectivas, tecem duras críticas às associações teóricas entre território e identidade como referentes de uma compreensão de cultura “essencializada” e que, por conseguinte, poderiam reforçar práticas sociais de exclusão e acirramento de conflitos. No tocante a este estudo, não se vislumbraram práticas sociais de controle e fechamento “de espaço”, mas processos de identificação e de reconhecimento social associados a diferentes experiências socioespaciais (o interior e a cidade) como fundamentos de regionalização (fortalecida e encenada nas tropeadas e festas de padroeiros).



regionalidade e a percepção de um espaço de referência identitária se fazem 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 se constitui principalmente com base 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 o de apontar como as dinâmicas das festas de padroeiro e tropeadas 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 demarcam assim uma diferença atrelada à noção de interior.

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) por meio de marcadores simbólicos. As representações que compõem a regionalidade interiorana estão ancoradas no espaço vivido dos grupos, envolvendo as práticas cotidianas, o trabalho, as narrativas sobre as origens e as ocupações do espaço, assim como a permanência e enraizamento (ser criado no interior). Como uma forma simbólica tecida pelos sujeitos das comunidades rurais, as festas de padroeiros e as tropeadas acabam expressando particularidades que demarcam uma diferença atrelada a um espaço de referência. O estudo sobre as festas de padroeiro com tropeadas 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 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. Os eventos festivos 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, embora haja 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 acerca do que constitui o “interior”. 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 os produtores dos eventos representam como o interior.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 à divindade. No entanto, se as festas podem 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 com o foco numa 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 expressar aspectos de grupos sociais, mas também das relações que estes possuem com os seus espaços de vivência.

Ao constituir-se como um *locus* que privilegia o encontro e o compartilhamento, a festa agrega pessoas e símbolos. A partir da forma particular como são produzidas, as festas podem 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 volta-se para um domínio mais amplo, encenando a todos que delas participam aspectos simbólicos que proclamam e demarcam a existência do interior.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda de. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. **Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales**, Universidad de Barcelona, Vol. XV, n. 918, p.01-12, 2011. Disponível em: <<http://www.ub.edu/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.

BADIE, Bertrand. **O fim dos territórios**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. 304 p.

BAUER, Martin W.; AARTS, Bas. A construção do *corpus*: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático**. (Tradução de Pedrinho A. Guareschi). 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 39-63.

BERDOULAY, Vincent. Espaço e Cultura. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Olhares Geográficos: Modos de Ver e Viver o Espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: 2012. p. 101-131.

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.). **Identities e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: ACESS, 2007, p. 69-92.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Papius, 1989. Disponível em: <[http://sitiodaroadosventos.com.br/livro/images/stories/anexos/a\\_cultura\\_na\\_rua.pdf](http://sitiodaroadosventos.com.br/livro/images/stories/anexos/a_cultura_na_rua.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: < <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/1719/2127>>. Acesso em: 14 nov. 2015.

CHAVES, Christine de Alencar. A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO; Mariza (Org.). **O dito e o feito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 132-147.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª edição. Rio de Janeiro: ROCCO, 1997. 350 p.

DEMO, Pedro. **Pesquisa e informação qualitativa: aportes metodológicos**. Campinas: Papius, 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%20/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).

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.

GOMES, Paulo César da Costa. Cultura ou civilização: A renovação de um importante debate. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 99-122.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 169-190.

\_\_\_\_\_. Região, regionalismo e regionalidade: questões contemporâneas. **Antares**, n.3, p. 02-24. 2010a. Disponível em: <[http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio\\_Gloria/2013/1s/flg\\_385/haesbaert\\_2.pdf](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.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. **Além do Latifúndio: Geografia do interesse econômico gaúcho**. Porto Alegre: EdUFRGS, 2000. 212 p.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Cidades@**. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=4%2011010&idtema=%2016&%20search>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

LIMA, Elias Lopes. Os limites da geografia humanista e da nova geografia cultural na compreensão do sujeito. **Ensaio de Geografia**, v. 2, p. 07-33, 2013. Disponível em: < <http://www.ensaios-posgeo.uff.br/index.php/EG/article/view/46/56>>. Acesso em: 12 de abril. 2017.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Ritual e emoção nas interações espaciais - repensando o espaço sagrado nas festas populares de romarias e folguedos (notas introdutórias). In: ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 87-111.

MAUSS, Marcell. **Ensaio sobre a dádiva**. (Tradução de António Felipe Marques). Lisboa: Edições 70, 2011. 224 p.

**Prefeitura Municipal de Imbituva**. Disponível em: <<http://www.ingadigital.com.br/transparencia/index.php?sessao=3ac4c6fa06pz3a&id=1022>>. Acesso em: 17 ago. 2016.

REY, Fernando González. **Pesquisa qualitativa e subjetividade**: os processos de construção da informação. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005. 205 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.

STADLER, Cleusi Teresinha Bobato. **Imbituva**: uma cidade dos Campos Gerais. Imbituva: Gráfica Prudentópolis, 2003. v. 1. 185 p.

Recebido em 28 de junho de 2017  
Aprovado em 26 de setembro de 2017

