

REPRESENTAÇÕES DA CULTURA PARAGUAIA: tradições e memórias na construção identitária de imigrantes e descendentes¹

Alan Luiz Jara

Graduando do curso de História - UFGD
Bolsista - PIBIC/CNPq

RESUMO: Mato Grosso do Sul conta com uma significativa população paraguaia imigrante, que, a partir da década de 1970, começou a articular-se em torno de associações culturais. Este movimento de imigração e organização sociocultural é objeto da primeira parte deste artigo. Adiante, a proposta central debate – tendo como marco o período entre 1990 e 2012 – as formas com que em alguns elementos desta cultura, considerados tradicionais (música, gastronomia, religiosidade, etc.) articulam memórias e, assim, atuam no sentido de construir e reforçar as identidades. Desta forma, entende-se este último conceito como uma estrutura que reconhece e incorpora as variações de expressão, negando, portanto, as perspectivas holistas. A metodologia utilizada é a história oral, e as questões colocadas emergem das narrativas de imigrantes e descendentes, produzidas na cidade de Dourados/MS.

PALAVRAS-CHAVE: História Oral; Tradições; Identidade Cultural.

ABSTRACT: The state of Mato Grosso do Sul has a significant Paraguayan immigrant population which, from the 1970's, began to revolve around the cultural associations. Such immigration and social and cultural movement is the object of the first part of this article. Further, the central proposal discusses – by having as mark the period between 1990 and 2012 – the way that some elements of this culture, considered traditional (music, gastronomy, religiousness etc) articulate memories and, thus, act in the sense of constructing and reinforcing the identities. Therefore, this last concept is understood as a structure that recognizes and incorporates the variation of expression, denying the holist perspective. The methodology used is the oral history and the pointed questions emerge from the narratives of immigrants and descendants produced in the city of Dourados/MS.

KEY-WORDS: Oral History, Traditions, Cultural Identity.

A imigração paraguaia para o território brasileiro, especialmente Mato Grosso do Sul, bem como sua presença cultural, é algo há muito tempo debatido, direta ou indiretamente, pela historiografia regional no interior dos estudos de fronteira. Neste artigo retomo a problemática atentando para o tema das tradições. Ao se expressarem no cotidiano dos indivíduos ou nos momentos de (co)memoração, as tradições inserem-se nos jogos da

¹ Artigo produzido com base nos resultados da pesquisa “As tradições culturais paraguaias em Mato Grosso do Sul: uma abordagem a partir das memórias de imigrantes e descendentes” - no interior do PIBIC/UFGD. E-mail: aluizjara@gmail.com.

memória e do esquecimento, compondo uma das mais contundentes formas de lidar com o passado: seleciona-lo, preserva-lo (podemos ler também “conserva-lo”) ou, suporta-lo. Com esta perspectiva, minha proposta é debater, a partir de entrevistas produzidas com imigrantes paraguaios e descendentes, algumas questões relacionadas à “cultura paraguaia” – se é que ela existe em um sentido singular - ou melhor, a alguns elementos considerados tradicionais, tidos como representativos e que, quando compartilhados por um grupo, podem ser entendidos a partir de seus papéis na constituição de memórias e identidades.

Primeiramente, de forma breve, discuto alguns aspectos da presença paraguaia em Mato Grosso do Sul (ou Sul de Mato Grosso), atentando para o processo de imigração, radicação e trabalho, e, logo após, para a organização deste grupo imigrante em torno de associações a partir da década de 1970 e mais intensamente em fins dos anos 1980. No segundo momento, o foco está na presença cultural da sociedade paraguaia nesta região, no início do século XXI, por meio das chamadas “tradições culturais”; para isso, o recente trabalho de Joel Candau (2011) fornece apontamentos importantes a uma análise mais cuidadosa, que não venha a tratar a questão identitária de forma holista. É válido, desta forma, analisar a pertinência ou não de afirmações sobre a existência de elementos culturais tradicionais que representem toda população paraguaia, ou, como se pode ler em alguns discursos, especialmente em relação à música, todos os sul-mato-grossenses.

A pesquisa desenvolvida para elaboração deste artigo guardou uma forte aproximação com as Ciências Sociais, em especial, a Antropologia. Tal condição implica em aproximações teóricas e metodológicas. Essa virada em direção à Antropologia, a partir da década de 1960, por parte dos historiadores, acabou por implicar em novas acepções do termo “cultura”, aproximando-nos das ideias de *costumes, valores e modos de vida*, e assim, da visão dos antropólogos (BURKE, 2008: p.44-48).

Por conta disso, uma consideração pessoal parte da dificuldade em se trabalhar com temas sempre movediços como cultura e identidade. Assim, percebo a ideia de estabelecer uma compreensão acerca das expressões culturais, identitárias ou do próprio *modus vivendi* dos indivíduos uma tarefa por vezes difícil. De todo modo, é evidente que por trás desta dificuldade, quando se envolvem tais questões, o trabalho do historiador - principalmente do que lida com as situações do tempo presente – deve ser pautado na alteridade, sendo assim, o reconhecimento de outro território, outras práticas e concepções culturais.

Paraguaios na fronteira: migração e organização sociocultural

Com o término da Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), não apenas o Paraguai estava devastado. Mato Grosso também sofrera fortes impactos demográficos e econômicos que forçaram o Rio de Janeiro a adotar políticas mais atenciosas que revertissem a situação da província, colocando-a em relativa expansão. Este contexto pós-guerra inicia um momento histórico de intensa participação de paraguaios nas novas terras do Estado brasileiro. Para Robert Wilcox, o período entre os anos que seguiram à guerra e a década de 1930 contou com uma significativa importância da população paraguaia,

[...] uma vez que contribuíram para o desenvolvimento atendendo à necessidade de mão-de-obra nessa área de baixa densidade populacional [...]. Os imigrantes chegavam num fluxo regular, em busca do êxito ou, pelo menos, da possibilidade de terem uma vida melhor que aquela que haviam deixado para trás. [...] Como em Corumbá, muitos paraguaios eram trabalhadores braçais, nas fazendas e nos ervais (WILCOX, 2008: p.15-29).

Este êxodo paraguaio, tão forte até a década de 1930, diminuiu em função de projetos nacionalistas do governo Vargas (leis de imigração de 1938) e da Guerra do Chaco, ao passo que, tornou-se cada vez maior a migração de brasileiros para o extremo-oeste do país (*idem*: p.43). Entretanto, esse enfraquecimento não estanca a *hemorragia emigratória paraguaia* (*idem*: p.16). Durante todo o século XX, o Paraguai passou por difíceis conjunturas políticas, guerras civis, como a ocorrida em 1947, e ditaduras militares, que somadas a crises econômicas, passaram a alimentar novas ondas migratórias para os países vizinhos.

Outro fator de expulsão foi o governo ditatorial de Alfredo Stroessner, entre os anos de 1954 e 1989. A repressão imposta pela ditadura ocasionou na imigração clandestina de paraguaios. Estes casos mostram que *as migrações podem ter causas ideológicas, políticas, econômicas ou familiares*, sendo que as por causas econômicas, quando somadas a fatores de atração dos imigrantes, ocorrem *quando as áreas de expulsão não garantem as fontes de sustento material* (HEIKEL & BAHR *apud* SOUZA, 2001: p.62).

Alguns de nossos entrevistados apontam para aspectos importantes da imigração neste período. Muitos saíram por não compactuarem com a situação ditatorial vigente, onde a cidadania só era garantida àquele que estava integrado e não era subversivo ao sistema, pois, caso contrário, estava sujeito a ser punido (MORAES, 2000: p. 70). Para citar um exemplo, De Los Santos Mereles Lopes, ao contar os motivos de sua vinda, nos diz: *aonde você, com sua [carteira de] identidade, com carteira de reservista não é considerado como*

*cidadão, então o que tá fazendo lá? [...] se você não tinha o filiação partidário com colorado, era preso, era preso e soltava o dia seguinte*². Em seguida, narra o seguinte episódio:

[...] uma vez me pegaro depois das nove, e foi pedir documento, eu passei a minha carteira de identidade: “- Ah, esse aí não é documento!”. Peguei minha reservista. “- To pedindo documento, não esse aqui!”.

- Mas o que você quer?

- Filiação partidária.

- Esse eu não tenho.

- Então cê tá preso!

Então são as coisa que você se revolta. Então você vê injustiça, muita gente, sem dever nada. [...] os meus amigos que tiveram comigo em Asunción foram tudo embora, e eu fiquei sozinho, me senti sozinho. Aí eu decidi vim pra cá, pro Brasil, fui pra Curitiba. [...] você não é da *situação* você não consegue trabalhar pra instituição pública, tem que ter filiação partidária (ENTREVISTA, 07/06/12).

O segundo ponto está nas atividades desenvolvidas. Observa-se que muitos paraguaios passaram a estar envolvidos com o trabalho em fazendas (derrubada de matas, derrigagem de café, lida com gado), como foi o caso de Zildo Araújo, que trabalhou no pantanal mato-grossense (ENTREVISTA, 07/12/11); ou ainda, em trabalhos com erva-mate e na construção civil. Luiz Cardozo conta que trabalhou na construção da Igreja Matriz, em Dourados, e afirma: *era só paraguai! É carpintero, pedrero, era só paraguai! Aqui num tinha pedrero, trazia de Pedro Juan* (ENTREVISTA, 08/07/12). Guardando o peso subjetivo da narrativa, e negando que esta situação, como as demais, seja uníssona, podemos perceber como muitos destes indivíduos estavam envolvidos em atividades manuais, braçais ou também, artesanais.

Em terceiro lugar, é preciso lembrar que em grande parte da segunda metade do século XX o Brasil estava também sob o comando militar, mantendo relações de cordialidade com o governo paraguaio. Dessa forma, para José Carlos de Souza este foi um momento onde as manifestações identitárias dessa população eram ocultadas e a liberdade de expressão era cerceada (SOUZA, 2001: p.10-11). Elizeu Cristaldo, ex-presidente da Colônia Paraguaia de Dourados, identifica isso no medo de serem extraditados: *por conta do medo a pessoa nega sua identidade. Uma por que, medo de ser expulso do país, do Brasil [...] a situação que a pessoa se encontra, vive na clandestinidade, impede muito dessa manifestação. Em épocas da ditadura foi muito assim mesmo* (ENTREVISTA, 04/11/11). No entanto, neste ponto fica em dúvida a intensidade desta possível repressão,

² As transcrições foram feitas sem correção gramatical, respeitando a fala dos entrevistados, e, por conta disso, podem apresentar vícios e erros de linguagem.

uma vez que, ao menos na fala de nossos entrevistados, todos negam terem sido vítimas de preconceito ou repressão³.

A virada em direção a uma organização dessa população paraguaia em Mato Grosso do Sul parte de Campo Grande, no início da década de 1970, com a criação da Associação Colônia Paraguaia - em setembro de 1973, quando a prefeitura doou o terreno onde foi construída a sede (BÓIS, 2005: p.68). Em Dourados, a ideia que já vinha sendo pensada desde 1989, coincidindo com o fim do Stronismo e a abertura democrática brasileira, se consolida em 1991, com Ricardo Ojeda na presidência da comissão provisória de fundação da Casa Paraguaia de Dourados. Em entrevista a Carlos Amarilha ele expõe os motivos da criação: *apesar de termos uma fronteira seca daqui 100 quilômetros, estávamos perdendo nossas características. Daí a criação da Casa Paraguaia. [...] Não havia união entre os paraguaios* (AMARILHA, 1995: s/p).

Após 20 anos de criação da Casa Paraguaia são perceptíveis movimentos constantes de avanços e estagnações, embora o momento atual se apresente profícuo. Elizeu Cristaldo afirma que ao retornar do Paraguai em 2002 havia, ainda *um vácuo muito grande, da falta do incentivo, da falta da propagação, da valorização da cultura paraguaia [...] ninguém trabalhava pela cultura aqui* (ENTREVISTA, 04/11/11). Outras entrevistas também apresentam críticas aos primeiros anos da Colônia: *antigamente menino só pá churraco [...] Desse jeito. Por isso que nói num tem jeito de cresce. Agora não, agora tá bom [...] aproveita agora recadação* (ENTREVISTA, Zildo Araújo, 07/12/11).

Este trabalho não é, exclusivamente, sobre as associações paraguaias no estado, mas não podemos deixar de atentar a elas se quisermos um estudo mais eficiente sobre as tradições, visto que são especialmente a partir destes espaços que elas são promovidas. Desta forma, percebo que os últimos anos - fins da década de 1990 e início do século XXI - assistiram a mudanças no interior da Colônia Paraguaia de Dourados, correspondentes a novos fenômenos e práticas de fomentação e (re)afirmação cultural. Além disso, neste mesmo período, novas associações foram abertas em vários municípios do estado⁴, algumas com o apoio da comunidade paraguaia de Dourados, acabando por criar uma cadeia de relacionamentos entre elas e por fomentar eventos e festividades. Cito, a exemplo, a fala de Marilda Espíndola: *o ano passado e esse ano nós estamos com esse*

³ Temas como preconceito, repressão, estereótipos e discursos negativos com relação a paraguaios são ainda pouco explorados. Um trabalho importante sobre é o de Mauro César Silveira (2007), que aborda estes juízos negativos no jornalismo brasileiro. No tocante às entrevistas, as falas certamente são ainda muito lacônicas.

⁴ As mais antigas são Campo Grande, Naviraí, Corumbá, Aquidauana e Dourados. Dentre as mais recentes estão: Ivinhema, Laguna Carapá, Nova Andradina, Caarapó, Amambai e Itaporã.

contato, nós estamos indo participar também, conhecer as outras colônias. Por que primeiro era a nossa colônia e a colônia de Campo Grande, então a gente procura ter esse contato (ENTREVISTA, 25/05/12). Estas características apontam para outro olhar sobre o tema.

É importante entender que tais organizações em torno de associações devem ser pensadas no âmbito de uma relação de poder e de buscas por representação e visibilidade, em especial, no estado de Mato Grosso do Sul, onde as ondas migratórias não são oriundas apenas do Paraguai. Em Dourados, os vários outros grupos existentes também possuem suas agremiações – gaúchos, nordestinos, japoneses e sírios, por exemplo - e estas atuam no sentido de garantir um espaço próprio de convívio entre os indivíduos, onde suas práticas possam ser organizadas e promovidas. No interior disso, discursos frequentes são os de perpetuação, conservação e/ou resgate daquilo que é típico, dos costumes e das chamadas tradições culturais.

Tradições paraguaias em Mato Grosso do Sul: memórias, identidades e representações

No campo historiográfico muitas obras são responsáveis por dar o primeiro passo na abordagem de temas pouco frequentes, desencadeando estudos em vários lugares do mundo. No que diz respeito às “tradições”, o interesse por elas teve forte influência do clássico volume de ensaios *“A invenção das tradições”*, organizados por Eric Hobsbawn e Terence Ranger, e, por conseguinte, este tema contribuiu para o debate de outras questões. Embora, atualmente, algumas pontuações do texto de Hobsbawn necessitem ser revistas, a ideia, por exemplo, de que tradições inventadas serviram à necessidade de centralização dos Estados nacionais teve impacto em muitos trabalhos sobre a invenção de nações e nacionalismos.

Em sua obra, Hobsbawn está interessado, sobretudo, na gênese – *o modo como elas surgiram e se estabeleceram* - e uma questão básica para o autor é a seguinte: *tradições que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas, somando-se a isso, e de modo diferente dos costumes, o objetivo e a característica das ‘tradições’, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas* (1984: p. 9-10). Uma posição crítica a estes conceitos está na análise de Peter Burke, para quem, hoje, as observações de Hobsbawn soam mais conservadoras que subversivas (2008: p.111). As tradições são objetos importantes para os historiadores da cultura, mas para isso é necessário o abandono desta *noção tradicional de tradição* (BURKE, 2006: p.241).

O abandono, nesse sentido, corresponde a contestar o caráter fixo das tradições e considerar que em sua própria dinâmica existe um espírito de renovação, de adaptação consciente ou inconsciente às novas circunstâncias, e que, no processo de transmissão e recepção, nem sempre se recebe o que fora dado⁵; ao negar isto a tradição entraria em contradição com seu próprio modo de ser (*idem*: p.240). É esta a perspectiva que adoto neste trabalho, entretanto - na esteira de Candau -, sempre considerando serem complexas as maneiras com que as tradições conjugam habilmente, incorporações e rejeições da novidade, por meio de ideologias de conservação das heranças (CANDAU, 2011: p.122). Dessa forma, a compreensão destas como algo mutável mostra pontos de tensão gerados justamente por estas transformações, principalmente quando a tradição é um dos pilares na construção e legitimação de uma identidade cultural ou da própria cultura nacional.

Stuart Hall é um importante teórico para o entendimento desse fenômeno. Ele identifica no processo de globalização das últimas décadas um dos principais elementos de transformação das identidades modernas, pelo qual as identidades culturais estariam sendo descentradas ou fragmentadas (HALL, 2011: p.7-8). Seguindo este raciocínio, Hall enumera três possíveis consequências em decorrência dos aspectos da globalização sobre as identidades: a) elas poderiam estar se *desintegrando*; b) as identidades “locais” estão sendo reforçadas por resistência à globalização; c) novas identidades híbridas tomam o lugar das antigas identidades nacionais (*idem*: p.69). Este processo acaba por interferir, certamente, naquelas práticas consideradas pelo grupo como tradicionais, assim, alguns elementos que promovem a transformação, podem ocasionar em conflitos internos ou “crises de identidade”.

Um último ponto a destacar está em que, ao adentrarmos nesta discussão, percebemos quão problemático pode ser trabalhar com a ideia de “tradição”, especialmente quando ela guarda uma relação estreita com os estereótipos, muito comuns em culturas expressamente “folclóricas”. Estes estereótipos atuam negativamente em dois sentidos: reproduzem não necessariamente algo falso, mas sempre, uma interpretação unilateral dos fenômenos, assim como, constroem uma imagem estagnada da tradição, como algo ainda parado em algum lugar do passado e que apenas é reproduzido no presente.

Todas estas questões se casam muito bem com a situação geográfica de fronteira onde elas são praticadas, e, neste âmbito, abrem espaço para pensarmos suas significações para os indivíduos, imigrantes e descendentes, que estão constantemente

⁵ Peter Burke enquadra isso no que chamou de *paradoxos gêmeos da tradição* onde, *aparentes inovações podem mascarar a persistência de tradições e, [...] inversamente, os signos externos da tradição podem mascarar a inovação* (2008: p.40-41).

neste trânsito fronteiriço. Nesse aspecto, a tradição, em suas várias facetas, está repleta de componentes que buscam estruturar memórias individuais e/ou coletivas, embora, certamente, nunca exista de fato uma memória coletiva enquanto *faculdade*, e sim, metamemórias: representações individuais no interior de um grupo a respeito de memórias que supostamente são compartilhadas (CANDAU, 2011: p.24). No entanto, as tradições possuem uma função, principalmente no núcleo individual das memórias, a partir do momento em que remetem à lembrança do país de origem, das relações de fronteira ou, até mesmo, dos espaços privado e familiar. De Los Santos, ao falar da música na Colônia Paraguaia exemplifica: *aqui a gente escuta essas coisa aí e sente saudade daquela época, então na Casa Paraguaia aparece tudo, você mata a saudade lá* (ENTREVISTA, 07/06/12).

Mas afinal, quais são estes elementos tradicionais? Como poderíamos identificar uma “identidade paraguaia”? Certamente não há uma resposta conclusiva para tais questões, e elas também são pertinentes para pensarmos outros grupos, mas algumas pistas podem nos ajudar a refletir sobre o assunto. No caso paraguaio estão comumente associadas à cultura deste povo, apenas para citar alguns exemplos: a chipa ou a sopa paraguaia (culinária); a polca e a guarânia (música); a devoção à Virgem de Caacupê (religiosidade) e o idioma guarani. Percebemos isso a todo o momento em matérias jornalísticas e trabalhos acadêmicos quando tratam do tema, e em grande quantidade quando gravamos entrevistas.

Essas tradições inserem-se num grupo de “hábitos culturais” que teriam por função definir os traços e a identidade de um grupo social, mas, para tal, este conceito – identidade - deve ser mais flexível: deve compor uma estrutura não homogênea, que reconheça e inclua as variações de expressão e, com isso, ratifique o sentimento de pertença (CASANOVA, 2001: p.49). Entendidos de outra forma, conceitos como “identidade cultural” ou “identidade coletiva” tornam-se demasiado abusivos, visto que, estaríamos fazendo com que hábitos compartilhados por uma maioria de membros de um grupo fossem catapultados como representativo para os demais (CANDAU, 2011: p.26).

Com o levantamento destas questões seria no mínimo contraditório considerar que um grupo de 10 entrevistados possa falar em nome da identidade de uma população demograficamente numerosa - *alguns* paraguaios não podem se tornar *os* paraguaios - mas, obviamente, seria impossível chegarmos a todos os indivíduos. Nesse sentido, as narrativas fornecem-nos balizas para as discussões e nunca devem ser interpretadas num sentido absoluto. Optei também por abandonar o trabalho apenas enumerativo e descritivo, e, sendo assim, o objetivo é confrontar, na medida do possível, as problemáticas colocadas acima

com os exemplos obtidos nas entrevistas. Para isso considerarei os mesmos elementos citados acima (gastronomia, religiosidade, música e idioma) como pontos de partida de minha abordagem; sempre considerando, porém, que estes podem envolver inúmeras questões e que vários outros temas poderiam ser trabalhados.

Passemos, então, a dar segmento ao tema com um aperitivo: falar de culinária, logo, pode ser um bom pedido. Lévi-Strauss afirmava que a comida não é apenas *boa para comer*, mas também *boa para pensar*, ou seja, ela carrega significados simbólicos e pode atuar como significante. É comum, então, entendermos o ato de cozinhar como um verdadeiro local de encontro entre natureza e cultura (LÉVI-STRAUSS *apud* WOODWARD, 2009: p.44). Os costumes culinários são referenciados no interior das tradições e articulados no sentido de constituí-los *como algo particular, singular, reconhecível ante outras cozinhas* (MACIEL, 2005: p.50). Durante a pesquisa, as comidas mais citadas foram: a sopa paraguaia, a chipa paraguaia, o bori-bori, o puchero e o locro. Algumas destas tornaram-se muito populares fora da comunidade paraguaia⁶.

Algo interessante na comida é a maneira como ela se torna representativa de uma sociedade. No Brasil, por mais que muitos não apreciem, é comum falarmos do *tradicional feijão-com-arroz* considerado prato nacional, símbolo da “unificação” de uma identidade brasileira. Sendo este o prato comum, do dia-a-dia, a feijoada seria especialmente utilizada para mostrar ao outro *um pouco do país* (DAMATTA *apud* MACIEL, 2005: 51-2). Da mesma forma, alimentos como, por exemplo, a *chipa paraguaia*, podem ser apresentados ao outro como algo específico representativo de uma cultura e tradição paraguaia, exprimindo seu caráter simbólico. Podemos perceber isso na seguinte fala:

quando você visita uma família paraguaia sempre te dão alguma coisa né, te dá uma chipa, te dá uma sopa [paraguaia]. Isso pra as visitas que chegam na casa de uma *família tradicional*, você sai ganhando aquilo, [...] isso também é uma tradição. Cada um dá: ‘experimenta um pouco a chipa que eu fiz’ (ENTREVISTA, Elizeu Cristaldo, 04/11/11)

No âmbito da oralidade, durante as entrevistas é possível observar que, ao falarem das comidas entendidas como típicas, alguns entrevistados retomam momentos na memória, geralmente ligados ao país de origem ou à lembrança do núcleo familiar. Em uma das narrativas de Hermenegilda Espíndola sobre o tema, alguns elementos remetem ao “falar de si” e a uma ligação com o passado:

⁶ Outras são: bejú, chipa/guassú, chipa/soô, chipa/avathi, e polenta (AMARILHA, 1995).

antigamente a comida fazia com mão [...] ai vai amassando. Você chega a come? Tua família faz? [...] A minha família mai [você] precisa ver como que cozinha bem, minha tia, assim, que é antigo [...] A minha mãe enton não cozinha se não tem tempero: cebola, tomate, cenoura. [...] Chipa também, ixé! Ai, meu marido gostava” (ENTREVISTA, 06/12/11).

Elizeu Cristaldo, quando questionado sobre as comidas paraguaias descreve: *Tem o bori-bori, uma comida muito gostosa, inclusive essa semana minha esposa fez lá em casa por que a gente sente essa saudade de comer as comidas, os pratos típicos, né?* (ENTREVISTA, 04/11/11). O entrevistado Euzébio Lopes (Palomita) destaca aspectos semelhantes: *[...] a culinária do Paraguai, que nem a chipa paraguaia, a sopa [paraguaia] o... comida mais antiga, o locro paraguaio, que a minha mãe fazia muito bem feito. Até hoje, até hoje eu dou uma cantada na minha esposa e falo: ‘ei, vamo comer um locrozinho [risos]’* (ENTREVISTA, 15/12/11). A comida passa a ser assim, um meio pelo qual a pessoa pode falar de si, ou, ao menos, construir uma representação sobre seu passado e de sua família.

Dessa forma, tudo aquilo que compõe a vida cotidiana - assim como a comida - produz significados e são articuladores de relações sociais, podendo dizer muito sobre aquilo que somos e sobre a cultura na qual vivemos, afinal assim como uma língua, uma cozinha específica é elemento *sine qua non* na constituição de qualquer sociedade (WOODWARD, 2009: p.42 e seguintes.). Obviamente, aqui estou falando de especificidades, pois, nenhum grupo está fechado a trocas; dizer isso equivaleria a reforçar os estereótipos e negar a fronteira enquanto espaço de intercâmbios culturais. O paraguaio não pode ser culturalmente relacionado somente à chipa, à polca e à galopeira, assim como a cultura brasileira não é apenas samba e feijoada.

O consumo de alimentos também está estreitamente ligado à posição religiosa dos grupos e às tradições do âmbito sagrado, portanto, as comidas típicas estão sempre inseridas em suas variadas manifestações religiosas. Nessas condições, em uma data como a Semana Santa, é de praxe resguardar-se de atividades como cozinhar, e sendo assim, os alimentos são feitos alguns dias antes do feriado religioso, quando os devotos irão apenas consumir – porém, essa é uma prática comum em vários países com população católica. Entretanto, aqui, a tradição ligada à alimentação pode ir além da simples prática católica e reivindicar uma culinária específica, como no caso da família de Marilda Espíndola: *ainda o costume é só chipa e sopa, a gente não faz outro tipo de comida* (ENTREVISTA, 21/05/12).

É possível percebermos também a busca por uma continuidade em relação a um passado onde as práticas eram mais rigorosas: *desde a época da minha mãe, quando era pequena, lá [no Paraguai] eles tem esse costume de guardar [...]. A minha mãe aqui, ela*

sempre nos ensinou a não varrer, você entendeu? A não fazer fogo, ficar mais nessa parte silenciosa (Idem). Nesse sentido, Elizeu identifica um enfraquecimento da religiosidade, em especial no Brasil, e ao mesmo tempo reforça que há uma tentativa de preservação deste tipo de tradição entre famílias paraguaias, geralmente, mais antigas:

[...] *esse costumes antigos vão sumindo, né?* parece que vão acabando. [...] você vê pessoas dançando, eh... enfim, indo pescar, fazer as atividades por conta do feriado, mas não por conta que é uma data onde se faz um resguardo [...] *Embora os paraguaios mais antigos preserva isso,* eu conheço muitas famílias aqui que fazem a chipa tudo no dia, na quinta-feira, participa da missa dos Lava-pés e depois já entra em vigília, fica em casa sem fazer grandes movimentos, não cozinha só come, por isso que é feita a sopa [paraguaia], a chipa, pra comer dois, três dias. *Então essas tradições ainda é mantida aqui na família dos paraguaios* (ENTREVISTA, 04/11/11).

A primeira constatação da narrativa nos indica alguns fenômenos de nosso tempo. Primeiro, *a modernidade estabeleceu um novo relacionamento da sociedade com a tradição, deslocando esta última da posição central que ocupava* (GUIDDENS apud MICHELOTO, 2008: p.103). Em segundo lugar, soma-se a isso, o desenvolvimento da emancipação individual, assim, a tradição passa também a ser submetida a critérios de avaliação, precisam justificar-se, exibir suas razões perante a sociedade (Idem; LIPOVETSKY, 2000: p.10). No caso da Semana Santa, algumas práticas quando não são abandonadas, podem ser transformadas ou amenizadas, sem que, necessariamente, isso implique no desaparecimento da tradição, porque como vimos, ela não é imóvel. Esta emancipação individual também faz com que a identidade religiosa possa deixar de partir do grupo, da família ou da tradição. Em outros casos – como na segunda constatação - ocorre o contrário: as tradições fornecem uma possibilidade de preservação das características de uma suposta identidade religiosa do grupo. É neste último ponto que Hobsbawn justifica seu interesse pelo estudo das tradições, pois, para ele, elas são reações a situações novas e aparecem em função das constantes mudanças do mundo moderno (1984: p.10).

Além da Semana Santa, uma das principais festas religiosas da comunidade paraguaia ocorre nos dias 7 e 8 de Dezembro, com a serenata e a missa em homenagem à Nossa Senhora de Caacupê, padroeira do Paraguai. Em Dourados, o palco destas atividades é a Praça Paraguaia, localizada no bairro Jardim Itália. A criação desta praça possibilitou a articulação e prática de novas tradições, principalmente religiosas. O ritual religioso, neste caso, é composto pela presença de símbolos cívicos e a forte presença da música e da dança; são abençoados também alimentos como a chipa, a sopa paraguaia e o

tereré (GARDIN, 2010). A missa é celebrada majoritariamente na língua guarani e em espanhol, embora também conte com diálogos em português. Durante a serenata é perceptível a existência do caráter ritual e simbólico inculcados no interior desta que se tornou uma “nova tradição”. O entrevistado Euzébio Lopes explica como ocorre a serenata:

[...] eu sou um dos patronos da serenata para a Virgem de Caacupê, aqui da Praça Paraguaia. Eu comecei com a serenata! [...] A serenata, nosso símbolo da Colônia Paraguaia [...] é no dia 7 de dezembro à noite para amanhecer no dia 8 que é o dia da Nossa Senhora de Caacupê [...] Já começa 8 horas da noite [...] todo mundo já ta preparando uma galinhada, um arroz carreteiro pra os serenateiros. Mas vem muita gente, de tudo quanto é canto. [...] primeiro, o Palomita é o patrono da serenata, é comigo! Eu vou lá, convido um convido outro [...] Vem harpista, vem sanfoneiro [...] E ai vamos lá, quando chega 10, 11 horas é a hora da serenata. Ai, tá aquele... meus músicos que começou comigo a serenata [...] ta cheio de instrumento lá: é violão, é sanfona, é aqueles cavaquinhos, de tudo quanto é tipo. Então aquela turma que tá lá vai, entra dentro da igreja, na frente da Nossa Senhora Virgem de Caacupê, toca três moda, cada um! Ai entra primeiro a nossa turma, que é o meu, que nós que começemo a serenata, toca três moda e depois, se retira! E entra outros conjuntos, toca mais três moda, canta pra Virgem e depois sai! Em guarani e espanhol, exatamente! (ENTREVISTA, 15/12/11).

Do inicio ao fim da fala o entrevistado coloca-se como o responsável pela criação – o patrono - da serenata, o que confere a ele e a seu grupo, um lugar de destaque, de preferência, na prática do ritual. Ao que tudo indica a serenata – originária da Europa – já era executada no Paraguai com o intuito de devoção à Virgem de Caacupê, e muito recentemente foi transportada e passou a fazer parte da religiosidade dos paraguaios radicados em Dourados:

minha mãe fala que antigamente fazia sim pra Virgem de Caacupê, era uma semana. [...] o seu Abelardo, ele se criou nesse ambiente do Paraguai e como nós temos aqui a nossa Virgem de Caacupê então eles também quiseram fazer. [...] Já vieram de lá com isso, né? Eles sabiam que lá fazia assim, então aqui eles continuaram fazendo (ENTREVISTA, Marilda Espíndola, 21/05/12).

Como é perceptível, grande parte dos paraguaios professam a fé no Catolicismo. Neste âmbito religioso, já repleto de elementos simbólicos e rituais, as comunidades paraguaias resignificam as tradições, reivindicando suas peculiaridades e a chamada *cultura guarani* – essa característica da religiosidade, aliás, envolve questões complexas por conta das relações entre a cultura autóctone e a europeia (SOUZA, 2001: p.51). Cito aqui uma fala do Pe. Teodoro Benites realizada durante uma reunião em outubro de 2000, de organização

da missa supracitada, e que ilustra muito bem esse reclame por apresentar características e uma identidade própria através das tradições:

Se celebrarmos na catedral terá que ser com todo o estilo pomposo, romano [...] no dia 8 de dezembro tenemos que hacer una missa con la danza de la galopera, com as músicas tradicionais, tem que ser uma missa bem característica paraguaia, com a língua paraguaia, [...] nós queremos valorizar a nossa cultura, aquilo que é nosso, mas sempre em diálogo com o português que é aonde estamos, mas por outro lado nós temos o direito de ter um momento de celebrar na nossa cultura, trazendo a nossa expressão a nossa polca a nossa música (fala de Teodoro Benites - Reunião com Pe. Teodoro Benites, 2000: p.1).

Desse modo, a partir da dança e das músicas – nem sempre religiosas -, a religiosidade adquire um tom mais alegre e festivo, apesar de muitas vezes, entrar em choque com o estilo conservador Católico Romano (SOUZA, 2001). O Catolicismo pode ser presente desde a infância, e aqui vale apontar os momentos em que alguns, como Zildo Araújo, relembram episódios desta fase: *o meu pai mandava memo domingo ne igreja a cavalo, vai longe mai tem que i! cada domingo na igreja. É católico, e continua aquele jeito* (ENTREVISTA, 07/12/11).

Outro grande debate sobre a persistência e/ou influência da cultura paraguaia em Mato Grosso do Sul está na música, e é neste espaço que podemos observar discursos e processos dialéticos interessantes. Definindo basicamente, os principais ritmos musicais reivindicados por uma cultura paraguaia vinculada à ideia de tradição são: a polca paraguaia e a guarânia⁷; e em menor intensidade, o chamamé, ritmo originário do norte Argentino. Para os entrevistados, a música muitas vezes é considerada um dos mais fortes fatores culturais, aparecendo como essencial na vida cotidiana e remetendo a lembranças, como para Taní Martins e Hermenegilda Espíndola, respectivamente: *vixe Maria! [...] nói num sabe toca, nem canta, mai nói qué ecutá. [risos] [...] eita! Cada música bonita o paraguai canta* (ENTREVISTA, 16/12/11); *minha mãe, todo domingo ela pede pra colocar o CD de música paraguaia, e aí a gente fica escutando. [...] daí ela lembra lá do Paraguai, lembra as músicas que ela cantava, a música que ela dançava quando ela estudava lá* (ENTREVISTA, Marilda Espíndola, 21/05/12). Outros, como Zildo Araújo e Ramão Jara, transitam entre músicas argentinas, paraguaias e gaúchas.

Elizeu Cristaldo, em um texto publicado no jornal *O Progresso* caracteriza a música paraguaia como *a arte com maior grau que prestigia o Paraguai*, onde, na fusão da cultura

⁷ A música paraguaia caracteriza-se por ser, geralmente, mais rápida, festiva e utilizar-se mais de instrumentos de corda (violão, harpa e contrabaixo).

guaranítica com a espanhola, o artista paraguaio passou a dominar os instrumentos e as técnicas europeias, mas utilizando-se de motivos musicais guaranis, impondo *seu próprio conceito musical, criando novas expressões* (CRISTALDO, O PROGRESSO, 10 e 11 de Dezembro de 2011). O teor do texto em muito se aproxima daquilo presente na entrevista, deixando evidente a intenção apaixonada de divulgação deste tipo de tradição; isso é perceptível em expressões como, *sua presença e sua vigência no mundo são motivos de muito orgulho e satisfação para todos os paraguaios, e essa expressão artística que hoje constitui nosso orgulho (Idem).*

Esta ideia de fusão, em um passado remoto, de técnicas europeias com motivos e conceitos guaranis exemplifica como as tradições, e, por conseguinte, a identidade podem estabelecer suas reivindicações por meio do apelo a antecedentes históricos⁸ (WOODWARD, 2009: p.11); da mesma forma, pode remeter a memória ao país de origem, vinculando-os a um sentimento de identidade nacional. Assim, a música, quando tornada tradição não foge a essa utilidade, e passa também a ser inserida nesse tipo de discurso, sempre ligado a algum tipo de memória. Para Elizeu a música pode fazer com que *mesmo distante o povo paraguaio tenha vínculo de identificação com a nação* (CRISTALDO, *op. cit.*). Considero que esta pode ser uma perspectiva interessante para pensarmos o significado das tradições entre grupos imigrantes.

É notório como estes estilos musicais que se tornaram tradicionais e foram adotados como forma de conservar elementos culturais aparentemente genuínos, estão em uma relação “anacrônica” se considerarmos a situação do país de origem, visto que, muitas vezes, não são mais tão populares nestes. Muitos entrevistados imigrantes que vivem durante muito tempo no Brasil, sentem certo estranhamento em suas visitas ao Paraguai, pois, segundo eles, a música paraguaia ouvida e tocada aqui já não é forte lá. Citarei duas narrativas de diferentes entrevistados, mas que possuem pontos em comum:

Lá já não. É difícil. Eu foi num aniversário duma menina aqui esse ano, lá em [incompreensível] Bela Vista, que tem um meu irmão que tem uma chácara. Só escutei *Felicidade* em castelhano, e só, numa noite! Depois é cumbia, cachaca. Polca cê num escuta tamém lá nom. Aqui a gente escuta. [...] Aqui a gente escuta mais de que lá. [...] aqui a turma gosta de ouvir música, esse guarânia velho, polca, chamamé, mai lá não, lá modifico tudo (ENTREVISTA, Luiz Cardozo, 08/07/12).

Música paraguaia dificilmente você escuta lá, tudo é cumbia e música estrangeira, a música paraguaia assim, é muito pouco. [*O senhor entende como algo ruim essa mudança?*] Pra gente que vive fora, de repente você vai lá e encontra

⁸ O mesmo ocorre com relação à devoção pela Virgem de Caacupê, que neste caso tem suas raízes numa espécie de “mito”, também ligado aos Guaranis - algo comum entre os santos católicos.

completamente diferente... pra ele não, pra ele tão acostumando, vai mudando as coisa, então se acostuma. Mas pra gente que vai daqui, de repente encontra tudo... Eu fui num casamento lá [...] “Vou, vou escutar algumas músicas paraguaia, né?”. Que nada, tudo cumbia, cachaca, num tocaro uma polca paraguaia. Entom esses coisa dói, né. Que eu nasci no sítio, me acostumei com aquilo, da coisa do povo, do povon [povão], aí de repente você encontra tudo isso aí. [...] Hoje completamente mudado (ENTREVISTA, De Los Santos M. Lopes, 07/06/12).

Essa troca de antigos estilos por novos é compreensível entre as novas gerações, ainda mais se considerarmos que, com os *fluxos culturais* mais intensos na atualidade e a abertura das culturas nacionais a influências externas (HALL, 2011: p.74), manter as antigas identidades intactas é uma missão cada vez mais impossível. Ou seja, não são perdas de tradições, mas elas próprias em constante mutação; e mesmo em espaços destinados à sua manutenção - associações, colônias, etc. - lentamente, novas características vão sendo incorporadas. Podemos acompanhar o seguinte diálogo: *isso aí nói tem até agora: bolero, chamamé, guarânia, polca, cachaca. [Também a cachaca?] Cachaca, já esse aí é mai novo, né? Mai também a turma usa aqui. [Então a tradição muda?] É.* (ENTREVISTA, Luiz Cardozo, 08/07/12). Como foi dito, a rejeição e aceitação da novidade estão sempre num campo de conflito: *a turma reclama quando começa a tocar muito essas coisas: ‘mas isso aqui é de que? É colônia gaúcha?’ [riso]. Começa a tocar vanerão. ‘Mas que... viemo aqui é pra escutar polca!’* (ENTREVISTA, De Los Santos M. Lopes, 07/06/12).

Em Dourados, a comunidade paraguaia tem no programa de rádio semanal Tererê Jeré (Roda de Tererê), apresentado também por Elizeu Cristaldo, um espaço em que se tenta manter estas músicas e o idioma guarani (ou, o *jopará*, que constitui na complementação entre os idiomas guarani e espanhol). Em relação a isso, Elizeu ressalta, *eu sou muito das músicas raízes, eu valorizo muito isso, valorizo muito a língua guarani e por contra disso a maioria das músicas que eu coloco no programa são músicas cantadas em guarani*⁹ (ENTREVISTA, 04/11/11). O guarani, nesse contexto, aparece também como forma de preservar algo, que por certo vem desaparecendo entre os descendentes de paraguaios mais jovens. Muitos destes, por mais que compreendam, não o falam, então se torna comum alguns entrevistados insistem na necessidade da língua para seus descendentes: *meus filhos tudo sabe guarani e português. [...] eu que ensinei, eu falei: ô meu fio, uma hora cê vai pro Paraguai e você conversa com um home ali e ele não sabe o que você falou pra ele, então cê repete em guarani pra ele [Tani]* (ENTREVISTA, Balduino

⁹ Outros programas como ‘Domingo na Fronteira’, da Rádio Caiuás, tocam músicas paraguaias, juntamente com músicas argentinas e gaúchas.

Agüeiro e Taní Martins, 16/12/11). Hermenegilda também demonstra a preocupação para que os filhos aprendessem o idioma ao dizer, *filha, mai você num vai fala... fica feio assi, que você não entende, pelo meno tem que entende!* (ENTREVISTA, Hermenegilda Espíndola, 06/12/11).

Pegando carona no tema da música, gostaria de tocar brevemente em um último assunto, que, em menor intensidade, se estende para os outros já trabalhados, e diz respeito aos discursos que colocam a cultura paraguaia no epicentro do cotidiano e da identidade sul-mato-grossense. O problema destas narrativas – que apontarei adiante – não está em reconhecer a existência das várias associações culturais paraguaias, ou, até mesmo, de elementos desse tipo de cultura, o que é uma especificidade de nosso estado, se comparado aos demais. O erro está em considerar que todos os paraguaios agem conforme um “padrão de cultura paraguaia”, ou, mais que isso, que os sul-mato-grossenses convergem sua identidade neste ponto, como podemos ver nos seguintes trechos:

a sobrevivência de estruturas musicais provenientes da polca paraguaia se apoia em um *ponto de convergência identitário onde grande parte da população, independente de sua origem, fez desse gênero e seus desdobramentos genéricos (guarânia, chamamé e rasqueado brasileiro) uma espécie de “música oficial”* representativa de sua identidade cultural (HIGA, 2005, p.35 – grifo meu).

Você escuta uma guarânia no rádio e o apresentador falando em guarani. Vai a padaria e compra meia dúzia de chipas. No final da tarde, compartilha com os amigos uma rodada de tereré bem gelado. Você pensa que está no Paraguai? Certo? Errado. Isto é Mato Grosso do Sul, o lado mais paraguaio do Brasil. [...] A cultura paraguaia está impregnada nos costumes sul-matogrossenses. [...] Por isso, nem podia ser diferente: *o sul-mato-grossense é o brasileiro mais paraguaio do país*¹⁰ (TEIXEIRA, 2006).

Hoje é muito difícil encontrar alguém que não tenha incorporado a chipa em seus hábitos alimentares (SIGRIST, 1993, p.57).

Em certa medida, as retóricas holistas não são necessariamente falsas *no sentido de que podem remeter a fenômenos que são (pelo menos aproximadamente) o que elas pressupõem* (CANDAU, 2011: p.30). No entanto, dificilmente podemos considerar estas perspectivas pertinentes. No caso, por exemplo, da segunda narrativa, todos os elementos realmente existem, mas estão dispersos no cotidiano em meio a muitos outros, e desta forma, a ideia de confusão entre os dois países se torna exagerada, assim como, as de *ponto de convergência identitário* e “*música oficial*”, apresentadas no primeiro trecho. Logo, acredito que seria mais interessante que esta questão fosse considerada a partir de graus e

¹⁰ Essa última frase é justificada no texto pela existência da cultura paraguaia no estado e pela área territorial que o autor afirma ter sido tomada após a guerra da Tríplice Aliança (1864-1870).

níveis de densidade; do reconhecimento de espaços culturais distintos e próprios como associações, rádios comunitárias, bailes, famílias, etc., onde os indivíduos possam participar do “jogo das identidades” (HALL, 2011: p.19) à sua maneira.

Considerações finais

Wilcox considera que, após a década de 1930, com a quebra do isolamento da região sul de Mato Grosso, a forte influência paraguaia declinou e, hoje, a situação está invertida, revelando a volatilidade desta região de fronteira (2008: p.44-6). Entretanto, observamos que grupos, uma vez dispersos, podem se reorganizar em torno de agremiações e colônias em busca de representatividade e visibilidade cultural e política; algo que é comum entre minorias, como pode ser o caso de imigrantes. Para isso, as tradições, inseridas nestes verdadeiros *locais de apoio da memória* (POLLAK, 1992: 202) são peças fundamentais na construção de identidades e na busca por um sentido de coletividade entre os indivíduos.

Nos tópicos que optei por trabalhar, estão presentes, uma série de símbolos e representações culturais daquelas características que Hall, apoiado em Ernest Renan, identifica como construtoras das identidades nacionais enquanto “comunidades imaginadas”: as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação de uma herança (HALL, 2011: p.58). Muitas “tradições” atuam no sentido de reforçar as identidades, por meio da acentuação das diferenças entre o “eu” e o “outro”, como por exemplo, a língua, que marca a diferença por meio da exclusão (falante/não falante), ou, a forma particular como a religiosidade é praticada, que não necessariamente exclui, mas demarca territórios culturais distintos (missas folclóricas são realizadas em espaços sagrados próprios).

De outro lado, o peso de certos *traços culturais* - como os que foram trabalhados - dependem das relações subjetivas que os membros do grupo estabelecem com estas características objetivas, e, conforme Candau, é tarefa do pesquisador objetivar, dar expressão a estas relações (CANDAU, 2011: p.52). Sendo assim, optei por aproximar ao máximo o tema das tradições culturais paraguaias a debates teóricos específicos, utilizando das narrativas obtidas por meio da metodologia da história oral, que, obviamente, carregam traços subjetivos.

Fontes / Entrevistas

ENTREVISTA *Balduino Agueiro e Tamí Martins* (filme-vídeo e áudio mp3). Produção: Eudes Fernando Leite, José Antônio Fernandes e Alan Luiz Jara. Jateí: UFGD, 16/12/2011. 60 min. (aprox.), color., son.

ENTREVISTA De Los Santos Mereles Lopez (áudio-mp3). Produção: Eudes Fernando Leite e Alan Luiz Jara. Dourados: UFGD, 06/06/2012. 59 min. (aprox.), son.

ENTREVISTA Elizeu Rodrigues Cristaldo (filme-vídeo). Produção: Eudes Fernando Leite e Alan Luiz Jara. Dourados: UFGD, 04/11/2011. 70 min. (aprox.), color., son.

ENTREVISTA Euzébio Lopes “Palomita” (filme-vídeo). Produção: Alan Luiz Jara. Dourados: UFGD, 15/12/2011. 76 min. (aprox.), color., son.

ENTREVISTA Hermenegilda Espíndola Arevalo (filme-vídeo). Produção: Eudes Fernando Leite e Alan Luiz Jara. Dourados: UFGD, 06/12/2011. 73 min. (aprox.), color., son.-

ENTREVISTA Luiz Cardozo (áudio-mp3). Produção: Eudes Fernando Leite e Alan Luiz Jara. Dourados: UFGD, 08/07/2012. 40 min. (aprox.), son.

ENTREVISTA Marilda Aparecida Espíndola Arevalo (áudio-mp3). Produção: Alan Luiz Jara. Dourados: UFGD, 21/05/2012. 51 min. (aprox.), son.

ENTREVISTA Ramão Jara e Délcia Jara (filme-vídeo). Produção: Eudes Fernando Leite, Gilmar Lima Caetano e Alan Luiz Jara. Dourados: UFGD, 09/04/2011. 85 min. (aprox.), color., son.

ENTREVISTA Zildo Araújo (filme-vídeo). Produção: Eudes Fernando Leite e Alan Luiz Jara. Dourados: UFGD, 07/12/2011. 75 min. (aprox.), color., son.

ENTREVISTA SUPRA-TRANSCRITA. Reunião c/ Pe. Teodoro Benites. Produção: José Carlos de Souza. Dourados: UFGD, 10/12/2000. Texto. Disponível no Centro de Documentação Regional/UFGD.

Referencias Bibliográficas

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. – 3ªed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

AMARÍLHA, Carlos Magno Mieres. *A Casa Paraguaia de Dourados (1991 – 1994)*. Dourados: UFMS, 1995. 37 f.

BÓIS, Lindomar José. *A presença paraguaia em Campo Grande: o bairro “Vila Popular” (1966 – 2004)*. 2005. 121 f. + anexos. Monografia (Especialização em História Regional) – UFMS, Aquidauana.

BURKE, Peter. Unidade e variedade na história cultural. *In: Variedades de História Cultural*. 2ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 231-267.

_____, Peter. *O que é História Cultural?*. 2ªed. rev. e ampl. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. – São Paulo: Contexto, 2011.

CASANOVA, Manuel Martínez. Una reflexión sobre cultura popular e identidad. In: *ISLAS*, 43(130), octubre-diciembre, p. 49-58, 2001.

CRISTALDO, Elizeu Rodrigues. Música Paraguaia: fusão de duas culturas. In: *O PROGRESSO*, Dourados, 10 e 11 de Dezembro de 2011.

GARDIN, Cleonice. Religiosidade e simbologia de um povo: uma discussão sobre as festividades religiosas da Comunidade Paraguaia em Dourados. In: *Anais do 1º Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades* – ANPUH, 10p, s/d. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/st7.html>

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. – 11ª ed., - Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HIGA, Evandro. “Alma Guarani” integra a identidade Campo-Grandense. In: *Revista ARCA*, Campo Grande, nº11, Campo Grande, p.35-6, 2005.

HOBSBAWN, Eric. Introdução. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p.9-23.

LIPOVETSKY, Gilles. Sedução, publicidade e pós-modernidade. In: *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, nº12, p.7-13, 2000.

MACIEL, Maria Eunice. Identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (Orgs.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. p.49-58.

MEIHY, José Carlos Sebe B. HOLANDA; Fabíola. *História oral: Como fazer, como pensar*. 2ª. Ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MICHELOTO, Antônio Ricardo. Realidade e perspectivas das tradições religiosas na pós-modernidade. In: *INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade*. v. 3, nº3, p.97-112, 2008.

MORAES, Ceres. *Paraguai: o processo de consolidação da ditadura de Stroessner – 1954-63*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, p.200-215, 1992.

SIGRIST, Marlei. A resistência cultural do povo paraguaio. In: *Revista ARCA*, Campo grande, nº4, p.55-60, 1993.

SILVEIRA, Mauro César. As marcas do preconceito no jornalismo brasileiro e a história do Paraguai Ilustrado. *Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*. São Paulo, v.30, n.2, p. 41-66, jul./dez. 2007.

SOUZA, José Carlos de. *A identidade do migrante paraguaio e de seus descendentes radicados em Dourados (1989-1999)*. 2001. 127 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

TEIXEIRA, Rodrigo. Mato Grosso do Sul, o Paraguai é aqui. In: www.overmundo.com.br. Campo Grande, 2006. Acesso em: 26/06/12.

WILCOX, Robert W. Os paraguaios na construção do extremo oeste do Brasil, 1870-1935. In: *FRONTEIRAS, Revista de História*. Dourados: EdUFGD, N°17, Vol.10, p.11-54, 2008.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. – 9° ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p.07-72.

Recebido em: 30/09/2012
Aprovado em: 21/11/2012