ATRAVÉS DAS FRONTEIRAS: ASPECTOS DA CULTURA CRISTÃ PARAGUAIA NA AMÉRICA DO SUL

A TRAVÉS DE LAS FRONTERAS: ASPECTOS DE LA CULTURA CRISTIANA PARAGUAYA EN SUDAMÉRICA

DOI 10.55028/geop.v21i40

Valdir Aragão do Nascimento*

Resumo: O artigo objetiva descrever e analisar as dinâmicas da Festa de *Caacupé* em alguns países da América do Sul. A metodologia adotada foi a pesquisa qualitativa, bibliográfica e documental, pautada sob a ótica das Ciências Sociais, notadamente a Antropologia e a Sociologia da religião. Para tanto, foram analisadas teses, dissertações, artigos e livros produzidos sobre as fronteiras de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY e Brasil/Argentina/AR, bem como documentos diversos. No texto são apresentadas e discutidas as múltiplas e variadas simetrias, assimetrias e intersecções socioculturais que compõem a Festa de *Caacupé* no Paraguai e nos países vizinhos.

Palavras-chave: Religiosidade, Cultura Cristã Paraguaia, Festa de *Caacupé*, América do Sul.

Resumen: Este artículo busca describir y analizar la dinámica del Festival de Caacupé en varios países sudamericanos. La metodología adoptada fue una investigación cualitativa, bibliográfica y documental, guiada por la perspectiva de las Ciencias Sociales, en particular la Antropología y la Sociología de la Religión. Para ello, se analizaron tesis, disertaciones, artículos y libros producidos en las fronteras de Ponta Porã/BR y Pedro Juan Caballero/PY y Brasil/Argentina/AR, así como diversos documentos. El texto presenta y discute las múltiples y variadas simetrías, asimetrías e

Introdução

> "Dói ver isto tão grande assim. Nos preparamos tanto para este acontecimento que sabemos ter significado enorme para o Paraguai e ultrapassa a fronteira. Grande parte da população compreende a situação e celebra em casa",
>
> Ricardo Valenzuela monsenhor da basílica de Caacupé, ao jornal ABC Color.

A declaração do monsenhor Ricardo Valenzuela, em epígrafe, se deu no contexto da pandemia de Corona vírus (SARS-CoV-2) que assolou o mundo do final de 2019 até início de 2022. Na ocasião, o religioso verbalizou sua decepção ao ver a basílica de *Caacupé* vazia no dia da comemoração da Virgem de *Caacupé*, padroeira do Paraguai. Mas, a despeito da pandemia, o que chama atenção é a constatação do monsenhor sobre a

* Doutor em Saúde e Desenvolvimento na Região Centro-Oeste [Área de concentração: Saúde e Sociedade] (UFMS), Mestre em Antropologia Sociocultural (UFGD), Bacharel em Ciências Sociais (UFMS), Licenciado em Filosofia (Unidombosco). Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1125-5100. E-mail. 33valdir@gmail.com.

intersecciones socioculturales que conforman el Festival de Caacupé en Paraguay y países vecinos.

Palabras clave: Religiosidad, Cultura Cristiana Paraguaya, Fiestas de Caacupé, Sudamérica.

Festa ultrapassar as fronteiras, deixando os limites geográficos do Paraguai e se instalando em várias partes do mundo, principalmente na América do Sul.

A Basílica da Virgem de *Caacupé*, denominação escolhida para homenagear a Santa, localiza-se na capital do departamento de *Cordillera*. A população da cidade de *Caacupé* foi estimada em 50.409 habitantes em 2022, o que corresponde a cerca de 0,78% da população, segundo a *Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos* – DGEEC (2022). Por ocasião da festa em homenagem à Virgem dos Milagres, o quantitativo de pessoas que se dirige à cidade no mês de dezembro ultrapassa, por vezes, os 2 milhões de indivíduos – como tem registrado os jornais paraguaios como *La Nación*, *Ultima Hora*, *Municipalidad de Asunción*, *Capitán Bado. com* dentre outros.

A Padroeira do Paraguai está inserida no contexto católico-cristão das chamadas devoções marianas, muito comuns na América do Sul e na América Latina e, portanto, presença constante no cenário religioso de vários países de ambas as Américas. A devoção mariana pode ser definida, *grosso modo*, como o culto à mãe de Jesus, Maria de Nazaré, santificada por ser a genitora do filho de Deus e por Ele escolhida (Souza, 2017; Ugarte, 1947).

De acordo com Brown (1981) e Pelikan (1996), as imagens de Maria sempre compuseram os cenários religiosos destinados à devoção e ao culto

de figuras consideradas sagradas pelo Cristianismo; constituindo, desse modo, parte da história da Igreja católica e do seu representativo repertório cultural – tanto de caráter material quanto imaterial. Especificamente em relação à Maria, sobejam imagens que fazem referência ao universo Cristão, geralmente dispostas em medalhas, mosaicos de baixo relevo, estátuas, telas, afrescos, quadros, ícones, casas e templos religiosos.

Segundo Dussel (1992) e Quijano (2005), as devoções marianas originaram-se no contexto da Revolução Ibérica, em que junto com o processo de colonização de territórios, corpos e mentes associou-se também a conquista das almas. Assim, com a missão de salvar as almas dos povos ameríndios recém-descobertos, os colonizadores portugueses e espanhóis iniciaram a cristianização dessas nações. O processo de evangelização se expandiu de 1519 em diante, tendo se globalizado a partir das invasões do império asteca por *Hernán Cortés*.

Quanto ao processo que levou à escolha de Maria para dar à luz a Jesus, de acordo com Pelikan (1996), a Bíblia não é muito clara quanto aos motivos da escolha, apenas ressalta que Maria foi agraciada, isto é, por razões não explicadas no texto sagrado, ela achou graça aos olhos de Deus. Talvez tenha sido escolhida em razão da humildade (Lucas 1:29) ou submissão (Lucas, 1:48), ou mesmo devido ao seu local de nascimento (Miquéias, 5:2) e seus vínculos de parentesco (Isaías, 7:14) (Giraudo, 1985).

Em verdade, enquanto figura histórica, Maria não ocupa espaço privilegiado na historiografia bíblica ou mesmo na historiografia oficial. Tudo o que se sabe dessa figura mítica advém de fontes de cunho religioso, mais comumente extraídas da Bíblia, do Corão e de textos considerados apócrifos. Em razão da imprecisão das informações constantes desses textos, a credibilidade de suas informações é duvidosa, muito devido às irreconciliáveis contradições entre os autores que tratam da vida de Maria, a exemplo dos evangelhos de Lucas e Mateus cujas cronologias são, para dizer o mínimo, incompatíveis com outros tantos eventos narrados (Brown, 1981; Mackenzie, 1983; Pelikan, 1986).

É por causa da fragilidade das fontes disponíveis sobre Maria que Mackenzie (1983) acredita que a pesquisa sobre a figura da mãe de Jesus imporia ao pesquisador certo "embaraço silencioso". Por isso Mackenzie assevera que as lacunas históricas sobre Maria deixaram "a imaginação da devoção cristã totalmente solta"; para ele "A Maria da lenda, arte, poesia, hinódia e mesmo teologia cristã é uma figura fictícia" (Mackenzie, 1983, p. 18). Mas o fictício aqui não equivale à mentira, ao erro ou ao mero embuste, refere-se a uma dimensão da realidade sociossimbólica que só pode ser compreendida quando – e se – interpretada desde

o imaginário histórico-religioso que conforma, condiciona e determina as concepções do sagrado no Ocidente.

Conforme Caprani (2014); Souza (2001); Gebara e Bingemer (1987); Montecino (1990); Souza (2017) e Ugarte (1947) na América do Sul e na América Latina podem-se destacar as seguintes devoções marianas, para citar apenas algumas: na Bolívia, a padroeira é Nossa Senhora de Copacabana; na República Dominicana, a padroeira atende pelo nome de Nossa Senhora de *Altagracia*; no Peru é Nossa Senhora das Mercês; Nossa Senhora da Caridade *del Cobre* é a padroeira de Cuba; na Colômbia, a padroeira recebeu o nome de Nossa Senhora de *Chiquinquirá*; Nossa Senhora de *Luján* é como é conhecida a padroeira da Argentina; no Brasil, a padroeira é Nossa Senhora Aparecida; a Venezuela cultua Nossa Senhora do *Caromoto*; o Chile, por sua vez, devota sua fé à Nossa Senhora do Carmo.

Ka´akupe, Ka´aguy kupe ou *Caacupé* é um vocábulo de origem ameríndia-guarani que – em tradução livre – significa *detrás dos montes*, ou, mais especificamente, *a erva atrás da montanha*. Como topônimo, confere identificação geográfica à cidade de *Caacupé*, localizada na Cordilheira dos Altos no Paraguai e distante 53 quilômetros da capital do país, *Asunción*. É considerada a cidade-sede da espiritualidade paraguaia onde, no dia 8 de dezembro é realizada a festa em homenagem à padroeira da nação a Virgem de *Caacupé*, também conhecida como a Mãe de todos, a Virgem dos Milagres e a Virgem Azul do Paraguai (Nascimento, 2020).

A festa da Senhora de *Caacupé* tem seu ápice no dia 8 de dezembro, mas começa com uma novena realizada no dia 28 de novembro. A ritualística que envolve os preparativos da festa inicia-se pela exposição e soltura de uma imagem da Virgem amarrada a um balão que, por sua vez, carrega consigo balões menores. Esses balões são movimentados no ar pela força dos ventos até cair em algum lugar; daí a imagem é recolhida pelos devotos e conduzida até a capela local, espaço no qual a missa solene – consagrada à Imaculada Conceição de Maria – é rezada (Pedroso, 2003).

A cidade, por ocasião da comemoração à Santa, recebe milhares de devotos e turistas que se dirigem à região no período em que ocorrem as festividades, fato que repercute abundantemente nos meios de comunicação de massa da América do Sul e da América Latina – dada a relevância do caráter litúrgico-religioso e ecumênico-devocional de que se revestem as homenagens à Padroeira em diversas nações. realização da festa é um evento que ultrapassa a esfera religiosa, impactando de forma positiva na realidade econômica do comércio local, movimentando setores de hotelaria, alimentação, transporte e artesanato.

Mas as comemorações, apesar de terem seu berço no Paraguai, na cidade de *Caacupé*, são também objeto de culto, fé e devoção em outros países, como Brasil e Argentina. Nesses países, as festas são realizadas por migrantes paraguaios que, por diferentes motivos, deixaram seu país de origem e se instalaram em outras partes da América do Sul, contribuindo com a diversidade sociocultural das cidades que os acolheram. Cidades brasileiras como Campo Grande e Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul, e São Paulo, no estado de São Paulo, são as que mais registram a presença de migrantes oriundos do Paraguai – e são nelas que também se realizam a festa em homenagem à Virgem de *Caacupé* todos os anos (Terenciani; Ayala; Gardin, 2007).

O artigo teve como objetivo principal descrever e analisar, à luz do referencial teórico-metodológico das Ciências Sociais, as dinâmicas socioculturais que permeiam a realização da Festa de *Caacupé* em alguns países da América do Sul. Para tanto, recorreu-se à Antropologia e à Sociologia como instrumentos de interpretação dos dados coletados e coligidos nesse trabalho. Foram também objeto de pesquisa artigos, dissertações, teses e livros cujas temáticas convergiam para categorias como fronteira, cultura cristã paraguaia e América do Sul.

Este trabalho está estruturado em três seções principais, além desta introdução e das considerações finais. A primeira aborda questões referentes ao universo histórico-tradicional da religiosidade paraguaia, tendo como enfoque a festa em homenagem à padroeira do Paraguai, Nossa Senhora de *Caacupé.*

Na segunda são apresentadas e discutidas as influências da Festa de *Caacupé* em alguns países da América do Sul, como Argentina, Brasil e Paraguai, berço original da Virgem dos Milagres. Nessa seção, evidenciam-se a relevância da religiosidade e dos símbolos religiosos no reforço à manutenção das tradições culturais e identitárias do paraguaio fora de sua terra natal.

A terceira é dedicada à apresentação, discussão e análise dos aspectos relativos à religiosidade paraguaia, predominantemente de matriz católica. Discutem-se, ainda, as inter-relações entre o sagrado e o profano no âmbito da Festa de *Caacupé*, tanto no Paraguai quanto nos demais países da América do Sul.

Origem, tradição e religiosidade de um povo

Conta a lenda, conforme Boidin (2007) e Pedroso (2003), que a presença de Nossa Senhora de *Caacupé*, padroeira do Paraguai, no imaginário histórico-religioso daquele país data do final do século XVI, associada de forma indelével a um episódio que teve como protagonista um indígena guarani. Este indígena era recém-convertido ao Cristianismo e tinha como profissão a escultura e, por

ocasião de uma fuga de perseguidores de outra etnia, os *Mbayae*, e temendo por sua vida, escondeu-se atrás de um tronco, como narra Nascimento (2020, p. 8),

> [...] conseguiu safar-se dos seus perseguidores ao se esconder detrás de um tronco de árvore muito grossa. Enquanto esperava que seus inimigos se dispersassem de todo, rogava à Nossa Senhora que o protegesse e o livrasse da morte. Depois de algum tempo, seus perseguidores desistiram da busca e foram embora, deixando para trás um escultor extremamente agradecido à Nossa Senhora pelo milagre recebido, já que acreditava que sua vida tinha sido poupada graças à intervenção da Santa. Em agradecimento esculpiu – com um pedaço do tronco que o havia acolhido – uma imagem da Virgem. Ainda conforme Boidin (2007), o lago Tapaicuá em 1603 transbordou submergindo completamente o vale de Pirayú. A enchente levou consigo tudo que estava em seu caminho, inclusive a imagem de Nossa Senhora. Quando as águas baixaram, a lenda conta que milagrosamente apareceu a imagem que o índio esculpira: Nossa Senhora de Caacupé.

Desde então, a imagem da Santa de *Caacupé* tem sido cultuada no Paraguai; representando o elo entre o povo paraguaio e o mundo espiritual, este último interpretado e contextualizado especificamente aos textos considerados sagrados e ao imaginário estético-paradisíaco do Cristianismo, interpretação que é perfeitamente compreensível, de acordo com Jacques Le Goff (1994), para quem o imaginário congrega em si aproximações e convergências que envolvem o simbólico e o ideológico nas tramas sociais que dão sentido à existência humana.

Nesse contexto das festas, os símbolos são frequentemente acionados para rememorar episódios que fazem parte do repertório religioso dos paraguaios, como afirma Pedroso (2003, p. 107), "*El movimiento religioso popular se acentúa en el dramatismo de los símbolos. Los signos simbólicos representativos encierran en si la representación formal de la realidad ausente*." Assim, as festas são marcadas pela presença da imagem da Virgem de *Caacupé* e de muitos outros símbolos religiosos representantes da tradição católica.

A Festa de *Caacupé* tem sido mantida ao longo do tempo pela força da tradição, aliada à forte religiosidade do povo paraguaio e seu senso de nacionalismo. É sabido que o paraguaio é marcadamente religioso, religiosidade esta que se expressa nos cultos e cerimônias que devota aos Santos e Santas em todo o território paraguaio, e também fora dele. No Paraguai, são realizados diversos festivais religiosos, a exemplo dos festivais em homenagem à Imaculada Conceição, à Nossa Senhora da *Asunción*, à Santa Rosa de Lima e à Santa Rosa *del Monday*, bem como se realizam festividades por ocasião da Semana Santa nas cidades de *Tañarandy*, *Piribebuy* e *San Juan*. Há ainda as festas em homenagem a *San Antonio de la Pádua*, que ocorre na cidade que leva seu nome, *San Antonio*; a São Pedro e a São Paulo que se celebram todos os anos no distrito de Altos, localizado no departamento de *Cordillera*, distante aproximadamente 40 km de *Asunción*.

Para Torres (2002, p. 16), esses eventos festivos manifestam aspectos simbólicos socioculturais essenciais nos contextos tradicionais, isso porque são estruturas culturais herdadas dos antepassados que permanecem com as novas gerações; transmitidas de forma espontânea pela oralidade, "*el medio usado por la gente del pueblo, que no sabe leer, por repetición del hecho, por los juegos, por el canto, por el trabajo y la artesannnía etc*". Não é somente a oralidade que tem o poder de transmitir mensagens culturais relevantes, posto que os rituais – verbalizados ou não – também expressam o universo simbólico que algumas experiências humanas encerram em sua aparente concreticidade.

A festa em homenagem à Virgem de *Caacupé* é uma das muitas celebrações religiosas que ocorrem em todo o mundo, guardadas, obviamente, as inúmeras particularidades sociossimbólicas que as caracterizam e as tornam únicas aos olhos dos devotos. Mas independentemente da região em que se dê o evento, há uma profusão de símbolos que são acionados para realizar, ou facilitar, a convergência entre o mundo material e o mundo suprassensível e, assim, aproximar homens e deuses, criadores e criaturas, daquilo que se imagina ser (dependendo da crença professada) o berço primordial.

As festividades referentes à homenagem à Padroeira do Paraguai costumam ser precedidas pela liturgia que caracteriza as religiões de matriz católica, então, antes das festas propriamente ditas, são realizadas novenas com orações e pregações, acompanhadas de bairro a bairro pelos devotos. As famílias se reúnem também para preparar as comidas típicas que serão consumidas no decorrer da festa, tanto pelos próprios familiares quanto pelos turistas e devotos que acorrem a cidade de *Caacupé* para homenagear a padroeira do país. Os eventos referentes à Festa de *Caacupé*, independentemente de onde se realizam, se destacam pela beleza da cultura paraguaia, tendo na música, nas danças, nas esculturas, na culinária e nas histórias encenadas os principais, mas não únicos, representantes da exuberância sociocultural do Paraguai.

Chama atenção, pela beleza estética emanada das representações encenadas, a celebração da Sexta-feira Santa em *Tañarandy*, em *Misiones*. A festa em homenagem à Sexta-Feira Santa em *Tañarandy* constitui-se de um amálgama de simbolismos mágico-religiosos que envolvem rituais variados, produção de arte diversificada, tradição e fé cristã. A festividade reúne milhares de pessoas, desde aquelas que vêm apenas para visitar e conhecer a festa àquelas que participam de forma efetiva da organização dos festejos. Na procissão realizada nessas ocasiões, todos acompanham a Virgem Dolorosa no *Yvaga Rapé* (caminho para o céu).

O cenário em que se realiza a procissão é digno de nota, dado seu caráter ambíguo que mistura simplicidade e exuberância. Todo o caminho a ser percorrido

pelos devotos é iluminado de forma artesanal, composto por milhares de luminárias dispostas ao longo do percurso. As luminárias são construídas derivadas de cascas de laranja, tochas laterais e lâmpadas. No itinerário, os fiéis vão cantando *a purahei jahe'o,* (canção lamentosa) – uma cantiga tradicional do repertório religioso paraguaio. Depois da cerimônia da descida da cruz, tem início as apresentações de artistas locais, que representam peças de teatro, cantam canções diversas e dançam. Dentre as muitas atrações, a mais aguardada são as pinturas vivas, espetáculo que consiste dos atores aparecerem inteiramente pintados com temas que imitam obras-primas que representam a arte universal (Quiñónez, 2022).

A religiosidade no Paraguai está intrinsecamente associada às identidades cultural e nacional daquele povo; dado o fato de sua formação cultural, sociológica e psicológica estar indissociavelmente vinculada às influências religiosas legadas a eles pelos franciscanos e jesuítas (Nascimento, 2012; 2020). Reflexo dessa afirmação pode ser percebido na preponderância da religião católica no país, na devoção e crença de que são destinatários os santos católicos, ao culto aos símbolos que particularizam o cristianismo (Brandão, 1990; Pedroso, 2003).

As peregrinações costumam reunir multidões no entorno do Santuário de *Caacupé*, pessoas que para agradecer bênçãos alcançadas e demonstrar sua fé e gratidão à Padroeira, realizam extensas caminhadas, muitas vezes levando pesadas cruzes às costas. Os romeiros andam por diversos quilômetros até a Igreja, e o trajeto é feito sob a entonação de cantos, ladainhas e rezas. Mas onde há o sagrado também existe o profano (Eliade, 2010), misturados aos fiéis encontram-se também pessoas que, embora professem a fé católica e manifestem respeito à Santa e às datas comemorativas religiosas, destoam dos estereótipos relacionados aos religiosos em geral, especialmente no meio de um contexto que se assemelha a uma procissão.

A padroeira do Paraguai: a festa de Caacupé através da fronteira

A festa em homenagem à padroeira do Paraguai tem como ponto de origem, como já observado, a cidade de *Caacupé*, no Paraguai, e se espalha pelo resto do país em vários distritos, conformando e convergindo a nacionalidade e religiosidade do povo paraguaio ao catolicismo e ao universo do imaginário simbólico-imagético que este representa. Nesse contexto, os símbolos pátrios se misturam aos símbolos religiosos e são igualmente festejados como constituintes representativos e inseparáveis da identidade do povo paraguaio, esta última um constructo social que se desdobra em várias outras categorias identitárias, como nacional, religiosa, étnica e cultural (Nascimento, 2012).

Caracterizam os aspectos essenciais constantes da Festa de *Caacupé* categorias como tradição, cultura, imigração, colonização, identidade, nacionalidade, religiosidade e convergência, características que não estão ausentes em estudos que pretenderam, pretendem e pretenderão analisar o Paraguai a partir da sua perspectiva sociocultural. Apesar das categorias apresentadas darem pistas sobre o universo cultural paraguaio, a articulação dialética entre elas impossibilita interpretações essencializadas, engessadas em si mesmas e que, por isso, se querem definitivas.

A organização da Festa de *Caacupé*, a exemplo de outras festas populares, deixa entrever o amálgama de diversas – e nem sempre apreensíveis à percepção cognitivo-imediata – inter-relações existentes entre os indivíduos em contextos culturais específicos, notadamente aqueles que congregam em si dimensões simbólicas variadas e, por isso, multifacetadas. Dentre as muitas inter-relações havidas por ocasião da Festa é possível verificar, de forma não declarada ou admitida, a mistura do sagrado com o profano, convergência marcada pelo consumo de bebidas alcoólicas, manifestações de violência e interesses outros que não homenagear a Padroeira do país.

Apesar das dificuldades de apreensão e compreensão das particularidades dos fenômenos que têm lugar nesses espaços ritualístico-religiosos, é possível pressupor a presença intangível de um trabalho que é realizado de forma comunal, no qual se expressam os atores sociais por meio do protagonismo que seus papéis ritualizados lhes permite. Papéis estes que transcendem e se contrastam diametralmente à existência comum da esfera pública e cotidiana, mantendo vivas as tradições e reafirmando dialeticamente suas identidades. Como dito por Geertz (2001, p. 155), "O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas".

O culto à Virgem dos Milagres acompanha o paraguaio para onde quer que ele vá, como se verifica na existência de homenagens à Santa em várias partes da América do Sul, como Brasil, Chile, Argentina e Colômbia. Essa inserção dos paraguaios em países vizinhos deve-se, em grande medida, aos problemas socioeconômicos e políticos que assolaram – e assolam – o Paraguai. Nesse processo, as pessoas levam consigo seu idioma, suas danças, cânticos, suas crenças e saberes diversos – enfim, carregam consigo sua cultura.

A festa em homenagem à Virgem dos Milagres no Brasil e na Argentina, por exemplo, reproduz – guardadas as devidas proporções e espacialidades – a Festa que se realiza na cidade de *Caacupé*, espelhando em sua estética os mesmos símbolos utilizados na cidade-sede do evento, estética esta que não se resume à exibição ritual de imagens concretas, mas também às vocalizações e seus conteúdos nominativos e semântico-representativos (rezas, orações, preces...). Portanto,

há uma imagem de Nossa Senhora de *Caacupé*, há uma procissão da qual participam os devotos e na qual são realizados os procedimentos rituais que preconiza a tradição, há a repetição das ladainhas, das rezas e orações; enfim: a homenagem é conduzida tal e qual à que acontece em *Caacupé*, berço original da Santa.

A inserção da Padroeira do Paraguai na Argentina, em 1986, se deu pela via da imigração do povo paraguaio para outras regiões sul americanas como Bolívia, Peru e Venezuela. Na Argentina, a Virgem de *Caacupé* foi inicialmente instalada no bairro de *Caballito,* em uma antiga igreja da União Sagrada dos Sagrados Corações, sob a responsabilidade de freiras britânicas (Melella; Matossian, 2022).

No entanto, no ano de 1937, em razão de problemas político-ideológicos, o governo argentino resolve desalojar as freiras da Igreja; alegando que o espaço por elas ocupado era necessário à administração para a construção do novo Palácio Municipal de Buenos Aires – obra que jamais foi executada. Com o passar dos anos, e com o abandono do projeto de construção do novo palácio, a igreja acabou sendo utilizada pelo governo como um depósito, tendo a capela sido abandonada por mais de 40 anos. Somente após muitos anos a Igreja foi devolvida aos imigrantes paraguaios para que pudessem utilizar o espaço para sua manifestação de fé e religiosidade (Melella; Matossian, 2022).

Como já mencionado, no Brasil, a Festa de *Caacupé* ocorre em várias cidades, a exemplo das cidades sul-mato-grossenses de Campo Grande, Dourados, Maracaju, Porto Murtinho e Ponta Porã, esta última uma cidade gêmea com *Pedro Juan Caballero*, no Paraguai. A comemoração também é realizada em São Paulo, como narra Porfirio Leonor Ramírez (2014, p. 94):

> [...] na cidade de São Paulo, os devotos paraguaios comemoram este dia com uma missa de ação de graças. Em seguida, um festival de danças tradicionais, grupos musicais ao vivo com instrumentos típicos, como a harpa e o violão, ao ritmo de polcas e guarânias. O domingo de 8 de dezembro de 2013 foi o dia em que o povo vibrou até o final da tarde. A Missa de Ação de Graças e o Festival em homenagem à Santa são organizados pela "Colectividad Paraguaya en São Paulo" ou "Comunidad Paraguaya en São Paulo", grupo formado por paraguaios radicados há muito tempo no Brasil. São pessoas ligadas à igreja, que realizam um trabalho social e religioso junto à Pastoral do Imigrante, hoje denominada Missão Paz.

O sistema simbólico acionado nas festas em homenagem à Nossa Senhora de *Caacupé*, tanto no Paraguai quanto no Brasil e na Argentina, ancora-se de forma indelével a um circuito cuja dinâmica subsiste através dos tempos por meio da reciprocidade, dado que esse sistema simbólico é retroalimentado pelas mesmas condicionantes. Desse modo, conforme Pedroso (2003, p. 108), os símbolos "*reciben la dignidad o sacralidad de sus representados.*"; tornando-se, nesse sentido, pon-

tos visíveis de uma realidade invisível que é constantemente sacralizada pelos homens.

Independentemente das distâncias geográficas, nos contextos religiosos, a nomeação das coisas sagradas – com ou sem materialidade – por meio das vocalizações se revestem de extraordinária força simbólica, visto que são imprescindíveis na continuidade das teias de significado que dão sentido às ações humanas.

Essa transmigração cultural, portanto, não envolve apenas o movimento de corpos físicos em trânsito e objetos inanimados oriundos da cultura material, mas também o deslocamento de bens imateriais que, com o passar do tempo, servirão para construir espaços de convivência que simbolizarão – em terras distantes – o *ethos* original com que os imigrantes foram social e culturalmente moldados. Tanto é assim que em várias partes do mundo se verificam imigrantes que moldaram os espaços que ocupam com as características da cultura de sua terra natal, como se veem nas colônias paraguaias no Brasil e na Argentina; bem como nos aglomerados urbanos dos grandes centros, como *Chinatown* e *Little Italy* nos EUA.

As festas religiosas têm um importante papel cultural em todo o mundo, posto que por meio de sua realização é possível reiterar aspectos identitários e fortalecer o sentimento de pertencimento a uma nação, a uma língua, a um povo e a uma cultura. Nesse sentido, a Festa de *Caacupé* é também um componente relevante da identidade cultural paraguaia fora do Paraguai, servindo como um sinal diacrítico que marca territorialidades e define espacialidades simbólicas, identificando o paraguaio diante de outros povos por meio de sua Santa Padroeira e de todo o movimento que a Festa enseja, alardeando sua religiosidade, sua festividade, sua fé e sua cultura material e imaterial.

Festa e religiosidade popular: entre o sagrado e o profano

Como explicitado, a Festa em homenagem à Padroeira do Paraguai é um evento religioso que ocorre todos os anos no dia 8 de dezembro, sendo realizada em *Caacupé*, cidade paraguaia onde surgiu o culto à Santa. A celebração em homenagem à Virgem de *Caacupé* é também levada a cabo em várias outras partes da América do Sul, como Brasil, Argentina, Bolívia, Chile. Tanto em *Caacupé,* no Paraguai, quanto nos outros países que receberam imigrantes paraguaios, o culto ao sagrado, representado pela Virgem Azul do Paraguai, é objeto de cuidadoso cultivo e adoração, posto que representante de uma dimensão superior de difícil acesso e constante intermitência, sempre ameaçada de conspurcação por parte do profano e suas malhas invisíveis. Contudo, apesar dos cuidados tomados, o profano está presente na realização da Festa, independentemente do país onde se realiza.

A festa em homenagem à Padroeira do Paraguai, apesar do seu teor religioso, congrega em seu entorno uma gama diversa de interesses não religiosos, mas que nem por isso diminuem a importância da homenageada aos olhos dos seus devotos. Os interesses não religiosos, ou profanos, estão associados ao comércio de bebidas alcoólicas e à venda de suvenires de toda sorte durante o evento, o que ocorre todos os anos, a despeito de algumas opiniões contrárias – geralmente de devotos mais fervorosos, principalmente os que não estejam ligados ao comércio local.

Essa aproximação entre religião, cultura e festa não é estranha à literatura das ciências sociais, notadamente Antropologia e Sociologia, que fazem referência às convergências existentes entre ritos religiosos e festas coletivas, com analisa Durkheim (1989, p. 456), para quem a própria concepção de solenidade religiosa, com todo o aparato simbólico-material que movimenta e a relevância social que representa "desperta naturalmente a ideia de festa. Toda festa apresenta características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos tem como efeito: 1) transgressão das normas sociais; 2) coesão do grupo; 3) produção de um estado de efervescência".

Segundo Nascimento (2012), por ocasião da realização de um trabalho de campo em *Pedro Juan Caballero/PY*, foi possível verificar a presença de elementos profanos associados a elementos sagrados. Durante a comemoração foi verificado o uso de bebidas alcoólicas, principalmente cerveja, pelos transeuntes e por alguns devotos, além da exploração da festa para vender souvenires, na sua maioria referentes à Virgem de *Caacupé*. Imagens de vários tamanhos, velas, estátuas e uma gama variada de produtos religiosos são oferecidos às pessoas que transitam pelo evento, notadamente turistas. Algumas pessoas montam pequenas barracas para vender comidas típicas e quitutes usualmente vendidos em quermesses, como pastéis e doces diversos.

Quanto às questões relativas ao sagrado e ao profano, pode-se concluir que

> No caso da festa de Caacupé realizada em 2012, o aparente "desprendimento" em relação ao caráter litúrgico do evento, não era visto somente nos jovens, muitos adultos – ainda que aparentemente compenetrados – tratavam de assuntos totalmente divergentes da esfera religiosa. A festa, que na ocasião se deu em espaço público, favorecia o oferecimento e a venda de bebidas e alimentos acondicionados em isopores; camisetas de times de futebol, dentre muitos outros. Assim, o espaço da festa ganha outros sentidos que não somente o religioso, mas se insere também na esfera econômica e lúdica (Nascimento, 2020, p. 10).

Nota-se que o capitalismo e seus tentáculos atingem espaços inusitados, marcados por cerimônias litúrgico-religiosas aparentemente despidas de interesses profanos. Todavia, apesar de convergir com o espaço sagrado em alguns aspectos, a lógica capitalista não o esvazia,

> [...] a ela se agrega na intenção de ocupar, também, um pedaço do espaço simbólico detido pela Santa. A influência é patente quando se percebe que a maioria das lojas do comércio abre suas portas no dia da comemoração em homenagem à santa, anteriormente considerado como feriado sagrado. Quando inquiridos do motivo de abrir as portas em dia tradicionalmente reputado como sagrado, alguns comerciantes disseram que não podiam perder a oportunidade de realizar uma boa venda, visto a cidade estar, nesse período, repleta de turistas de várias regiões e nacionalidades (Nascimento, 2020, p. 11).

Mas esse fenômeno que mistura profano e sagrado em espaços religiosos por ocasião das festividades, notadamente à relativa à Festa de *Caacupé*, não ocorre somente em *Pedro Juan Caballero*, mas também em cidades brasileiras como Dourados, Porto Murtinho e Campo Grande, onde durante a realização da homenagem à Padroeira do Paraguai são comercializados vários itens religiosos que remetem à Padroeira do Paraguai e à data que se comemora.

É perfeitamente compreensível a relação entre sagrado e profano nos espaços das festas religiosas, visto que em razão do sistema econômico vigente, as pessoas se veem forçadas a aproveitar as oportunidades e explorar os aspectos menos sacramentados dos espaços ocupados pela religiosidade. Desse modo, a tradição de "guardar" o dia da Santa é substituída pela imposição da lógica econômico-capitalista, na qual o objetivo é o lucro e este lucro é, muitas vezes, imprescindível à sobrevivência material dos indivíduos.

Essa inter-relação entre aspectos sagrados e profanos também foi objeto da preocupação de Weber (1999, p. 5), para quem não há como analisar religiões e religiosidades sem levar em conta os muitos condicionantes e determinantes que os vinculam: "*Claro que el propio estilo de vida religiosamente condicionado está profundamente afectado por los factores económicos y políticos que actúan en el interior de determinados limites geográficos, políticos, sociales y nacionales*".

Esse amálgama complexo-dialético e antinômico, pleno de potencialidades, intersecções e capilaridades, que inter-relaciona sagrado e profano, é o que confere à Festa em homenagem à Santa de *Caacupé* sua dimensão humana, simbólico-material e imaterial – dimensão está representada por meio de um complexo sistema de signos, sinais e significantes "socioculturais que o homem engendra, cultiva e transforma inconscientemente. Assim, as categorias em questão, sagrado e profano, guardam em si uma intrínseca relação ambivalente de oposição e complementação, em que ambas se subentendem dinâmica e dialeticamente" (Nascimento, 2020, p. 10).

No que tange ao universo religioso, os espaços também são transformados para receber as entidades que compõem e representam o panteão de religiões e seus muitos símbolos. Nesse processo, o espaço sagrado é realocado para além

de suas origens simbólico-geográficas. Essa realocação não se dá aleatoriamente, posto que a despeito da transposição dos aspectos que compõem o sagrado para outro território, o sagrado continua tendo sua espacialidade precursora preservada, isto é, por mais que sejam ritualisticamente representados em outros espaços os elementos, materiais e imateriais, elencados para forjar vínculos entre o novo território ocupado e o antigo, as raízes fundantes encontram-se de fato nos espaços de origem (Eliade, 2010).

Para ser ocupado, de acordo com Eliade (2010), um espaço tem de ser sacralizado, tornado sagrado. Isso porque, como explica Berger (1985, p. 41), para o homem existir em um espaço especifico do "mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade. Onde o nomos da vida individual é mais ou menos coextensivo àquele mundo religioso, separar-se deste último implica em ameaça de anomia."

Para ocupar este espaço, teoriza Eliade (2010), é necessário purificá-lo e dotá-lo de forças e potencialidades que possam servir aos propósitos religiosos e ritualísticos (cultos, adorações, cerimônias, sacríficos...) dos indivíduos e das entidades por eles cultuadas, homenageadas ou conjuradas. Assim, o espaço é ritualisticamente sacralizado, tendo nas hierofanias (teofania, sinal e evocativo) o instrumental simbólico-conceitual necessário à sua expressão e possível apreensão pela cognição humana. Por meio da hierofania o sagrado se manifesta no mundo dos homens, valendo-se de veículos os mais diversos (pessoas, coisas, objetos, ex-votos, lugares), transformando – por meio dos rituais sacros e atividades do domínio religioso – um lugar que era profano em lugar sagrado.

Esses símbolos de transição são representativos de um poder simbólico inerente à dinâmica religiosa, visto que o poder do símbolo não está nele mesmo enquanto objeto transformado, mas está na relação estabelecida entre a crença no poder do símbolo e o grupo cultural que o aciona enquanto um instrumento capaz de transcender a matéria e subverter a realidade, como explica Pierre Bourdieu (1989, p. 14) "[...] o poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo, e deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; [...] só se exerce se for reconhecido." Esse reconhecimento é rememorado, revivido, ensaiado e reensaiado pela força da tradição e da memória coletiva posta em ação; ou, como disse Pierre Nora citado por Jacques Le Goff no clássico *História e Memória* (1990, p. 407), "o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado".

Ainda de acordo com Eliade (2010), o espaço original da manifestação do sagrado representa mais do que um local sacralizado em razão da ocorrência

de um fenômeno mágico-religioso, representa acima de tudo – para o homem religioso – um lugar existencial e ontológico que o localiza no epicentro de uma cosmogonia específica, posto que "nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia, e toda a orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no 'Centro do Mundo'" (Eliade, 2010, p. 26).

Desse modo, as festas realizadas fora do Paraguai em homenagem à Santa são localizadas simbólica e espacialmente na concepção original do sagrado naquele país, notadamente na cidade de *Caacupé*. Com isso não se quer dizer que a Festa em *Caacupé* é a mesma em todos os detalhes desde a primeira comemoração, muito menos que o são as festas em homenagem à Santa que ocorrem em vários outros países, seria ingênuo acreditar em tal engessamento e, ao mesmo tempo, desconsiderar a dinamicidade das sociedades humanas.

O sagrado e o profano se complementam sincreticamente em contextos religiosos de caráter festivo, como defendem autores como Galvão (1976) e Wagley (1988); sincretismo não aceito por Durkheim (1989), Caillois (1988), Woodward (2008) e Rosendahl (1999), para quem o binômio sagrado/profano jamais coexiste no mesmo espaço em razão de suas irreconciliáveis dissimetrias ontológico-conceituais. Eliade (2010, p. 17) também compreende o sagrado e o profano como entidades diametralmente opostas: "o sagrado se opõe ao profano [...] o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano".

A oposição a que se refere Eliade (2010) não é absoluta, porque o sagrado é o elemento que possibilita a existência do profano, dispõe espacialmente o profano e com ele se projeta em um espaço específico, no qual é construído um centro de convergência que faculta a ligação entre a "Terra" e o "Céu", promovendo uma comunicação do ser humano para com o transcendente.

No plano conceitual, como uma abstração necessária à tentativa de compreensão de um fenômeno, pode-se compreender o sagrado e o profano como distintos, pares de opostos que não se comunicam. No entanto, na transmigração do sagrado (repetir a cosmogonia), de seu espaço original para um espaço profano, ambas as entidades comungam de uma mesma espacialidade, visto que no processo simbólico de purificação não podem estar ausentes os elementos que compõem o sagrado e o profano, porque um não existe sem o outro – são paradoxalmente coodependentes, coexistem e operam dialética e paradoxalmente em um processo simbiótico que cria, recria e ressignifica algo dado em algo novo (ou renovado) a partir do sincretismo e suas injunções sociossibólicas.

Nesse sentido, o que existe de fato entre sagrado e profano é uma inter-relação indissolúvel, posto que estrutural; e não uma oposição dicotômica inamovível que separa polos de força contrários e, por conta disso, considerados incomunicáveis – até porque, como observa Evans-Pritchard (1978, p. 93), "o que é 'sagrado' pode sê-lo apenas em certos contextos e em certas ocasiões, e não em outras". Paradoxalmente, tais categorias compõem com a vivência humana uma dialogicidade quase inefável, dadas suas oposições, mas que em verdade são interdependentes e complementares, engendrando uma "teia de significados" e significantes complexa (Geertz, 1989).

Evans-Pritchard (1978, p. 93), analisando o caráter dicotômico de Durkheim a respeito das categorias sagrado e profano, argumenta de forma contrária à concepção durkheimiana:

> Por certo, o que ele (Durkheim) chama de sagrado e de profano pertencem ao mesmo nível de experiência e, longe de serem nitidamente demarcados em seus limites de vigência, são tão intimamente ligados que se mostram quase inseparáveis. Tais conceitos, portanto, não podem, quer para o indivíduo, quer para a atividade social, ser dispostos em departamentos fechados que negam um ao outro, deixando um de existir quando o outro entra em cena. Por exemplo, quando alguma desgraça como a doença é atribuída a algum erro prévio, os sintomas físicos, o estado moral do indivíduo envolvido e a intervenção espiritual formam uma experiência objetiva unitária, que dificilmente pode ser atomizada na mente.

Essa dialética do sagrado, por falta de termo melhor, pode ser definida como o faz Francisco García Bazán (2002, p. 42), para quem ela é um processo dinâmico "[...] de contraposições, sucessivas ou simultâneas, que se impõe a partir de seu próprio fundo, a toda a extensão [...] e que se expõe, portanto, como seu próprio desenvolvimento ou discurso".

Considerações finais

A Festa de *Caacupé* é uma das celebrações religiosas mais importantes do Paraguai, visto que sua realização movimenta, congrega e dissemina várias facetas da cultura daquele país, contribuindo por meio da sua dinâmica festiva com a manutenção das tradições, com a continuidade do sistema de crenças e com o reforço dos laços identitários e de pertença do povo paraguaio dentro e fora de suas fronteiras.

Contudo, é necessário lembrar, mais uma vez, que as tradições e sistemas de crenças não são estanques, impenetráveis; sendo parte de uma realidade sociocultural muito mais complexa e dinâmica, marcada pelo fluxo e afluxo de incontáveis influências que transformam as sociedades e suas culturas ao longo do tempo.

Assim, por mais que os fatos histórico-culturais, transformados em tradições e operacionalizados para atender a determinados fins, sejam ensaiados e rememorados como um eterno retorno às origens, tais fatos não escapam à dialeticidade e suas forças subversoras que, mesmo de forma lenta e subjacente, transmuda continuamente a realidade concreta e simbólica dos povos.

Os significados da Festa em homenagem à Padroeira de *Caacupé* não se esgotam em si mesmos enquanto expressão de celebrações religiosas, haja vista que os sentidos da Festa são ressignificados a todo momento pelos participantes da festividade, estejam eles envolvidos diretamente ou não com o evento. Para o turista a Festa não tem a mesma conotação que tem para o promesseiro, o devoto que aproveita a data para pagar promessas relativas a bênçãos alcançadas; não tem também o mesmo significado para aqueles que vivem do comércio e da prestação de serviços, como hotéis, pousadas, restaurantes, artesanatos e transportes; esperançosos que ficam com as possibilidades de ganhos com a realização da Festa.

Esses aspectos mais profanos que emergem do contexto sagrado da Festa não diminuem sua relevância social e simbólica, sendo absorvidos de maneira quase natural pelos partícipes do evento. Quase natural porque para alguns devotos a presença do profano nos espaços sagrados ou no seu entorno gera perturbação na ordem estabelecida em razão da celebração religiosa, manchando a pureza da festa com os perigos que o profano carrega consigo. Mas, em verdade, sagrado e profano são faces opostas que são estruturais, indeléveis e dialeticamente codependentes, não podendo existir em separado sob pena de não serem compendiadas pela cognição humana.

Para aqueles que foram obrigados pelas circunstâncias a deixar o país, que imigraram para outras nações em busca de uma vida melhor, a Festa e suas representações simbolizam um vínculo com a pátria-mãe e um signo de distinção identitária, um pedaço do Paraguai em outras paragens. O espaço da Festa, onde quer que se dê, representa para o paraguaio o retorno aos domínios do sagrado e um contato mais íntimo com o universo religioso em que ele exerce certo protagonismo em razão de sua fé e devoção.

Referências

BAZÁN, Francisco García. **Aspectos incomuns do sagrado.** São Paulo: Paulus, 2002.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BOIDIN, Bruno. Aide au developpement et santé comme droit humain. **Èthique et écinomique**, v. 5, n. 1, p. 1 21. 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRANDÃO, C. R. Os Guarani: índios do Sul - religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 53-90, 1990.

BROWN, Peter. **The cult of the saints:** Its Rise and Function in Latin Christianity Chicago, 1981.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Tradução Geminiano Franco, Lisboa: Edições 70, 1988.

CAPRANI, Julio. **Maria, a estrela da evangelização:** a presença de Maria nas cinco conferências gerais do Celam. São Paulo: Ave-Maria, 2014.

DGEEC. Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos. Secretaría Técnica de Planificación de la Presidencia de la República. Paraguay: **Proyección de la Población Nacional, Áreas Urbana y Rural, por Sexo y Edad**. 2022. Disponível em: http://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/proyeccion%20nacional/Estimacion%20y%20proyeccion%20Nacional.pdf Acesso em: 22 jun. 2025.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa** – o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique. 1492. **O encobrimento do outro.** A origem do mito a modernidade. São Paulo: Vozes, 1992.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo; Editora WMF Martins Fontes, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens:** um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2 ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976. Disponível em: https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/56?mode=full Acesso em: 23 mar. 2025.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GIRAUDO, Tiago (ed.). **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. rev. [Notas, introdução e tradução da École Biblique de Jérusalem]. São Paulo: Paulinas, 1985.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1990.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval.** Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MCKENZIE, John. A mãe de Jesus no Novo Testamento. **Concilium,** Petrópolis, n. 188/8, 17-29, 1983.

MELELLA, Cecilia; MATOSSIAN, Brenda. Fiestas religiosas y migraciones: virgen de Caacupé en González Catán. **Revista Cultura y Religión**, v. 17: 12, p. 1-29, 2023.

MONTECINO A., Sonia. Símbolo mariano e constituición de la identidade feminina em Chile. IN: **Estudos Públicos**, nº 39, 1990.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. **"Yo soy paraguayo, chamigo":** breve estudo sobre a identidade no Paraguai. 2012. 177 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD Dourados/MS, 2012.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. Aos pés da virgem azul: notas sobre simbolismo, sincretismo religioso e tradição no Paraguai. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 54, p. 1-21, 2020. http://dx.doi.org/10.5007/2178-4582.2020.e63235.

PEDROSO, Mariano Celso. **La religiosidad popular paraguaya y la identidad nacional**. Asunción-Paraguay: Imprenta Salesiana, 2003.

PELIKAN, Jaroslav. **Mary through the centuries.** Her place in the History of Culture. New Haven: Yale University Press, 1996.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber, eurocentrismo** e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: GLACSO, 2005.

QUIÑÓNEZ, Sandra. Tradicional procesión de Tañarandy vuelve esta Semana Santa. **Ultimahora,** Nacionales, 4 de abril de 2022. Disponível em: https://www.ultimahora.com/tradicional-procesion-tanarandy-vuelve-esta-semana-santa-n2994764.html Acesso em: 12 jun. 2022.

RAMÍREZ, Porfirio Leonor. Caacupé Trajetórias de organizações de paraguaios em São Paulo. **Travessia - Revista do Migrante**, n. 74, Jan.-Jun., 2014.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis:** O sagrado e o urbano. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

SOUZA, Alzirinha. Evangelização mariana e devoção popular na América Latina: a exigência do cuidado com o culto a Maria na atualidade. **Ciber Teologia, Revista de Teologia & Cultura**, v. 56, p. 140-151, 2017.

TERENCIANI, Cirlani; AYALA, Fabiane Himmelreich; GARDIN, Cleonice. **Práticas religiosas:** o espaço sagrado da Praça Paraguaia em Dourados-MS, 2007. Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st7/Gardin,%20Cleonice.pdf Acesso em: 13 mar. 2025.

TORRES, Dionísio M. Gonzalez. **Folkore del Paraguay**. Asunción: Litocolor, SRL, 2002.

UGARTE, Rubén Vargas. **Historia del culto de Maria em Iberoamérica y de sus imágenes y santuários más celebrados**. Buenos Aires: Editorial Huarpes, S. A., 1947. Disponível em: https://dn720908.ca.archive.org/0/items/historiadelculto00varg/historiadelculto00varg.pdf Acesso em: 21 fev. 2026.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica:** estudo do homem dos trópicos. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 3 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WEBER, Max. **Sociología de la religión**. Madrid: Editora Akal, 1999.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: HALL, S.; WOODWARD, K.; SILVA, T. S. (org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2008.