



Religión, migración e interculturalidad

Perspectivas desde el Gran Buenos Aires

Aldo Ameigeiras
(coordinador)

Colección **Comunicación, Artes y Cultura**

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Religión, migración e interculturalidad

Aldo Ameigeiras
(coordinador)

Religión, migración e interculturalidad
Perspectivas desde el Gran Buenos Aires

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Religión, migración e interculturalidad : perspectivas desde el Gran Buenos Aires / Aldo Ameigeiras ... [et al.] ; coordinación general de Aldo Ameigeiras. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022.

Libro digital, PDF - (Comunicación, artes y cultura / 22)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-607-2

1. Religiones. 2. Migración. 3. América Latina. I. Ameigeiras, Aldo, coord.

CDD 306.0982

EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507

ediciones@campus.ungs.edu.ar

ediciones.ungs.edu.ar

Diseño gráfico de la colección: Andrés Espinosa

Diseño de tapa: Daniel Vidable

Diagramación: Eleonora Silva

Corrección: Edit Marinozzi

Hecho el depósito que marca la Ley 11723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Introducción 9
Aldo Ameigeiras

Primera aproximación

Creencias religiosas, migraciones e interculturalidad

Los migrantes en el Gran Buenos Aires. Entre la densidad poblacional y la complejidad de la trama sociocultural17
Aldo Ameigeiras

Manifestaciones interculturales de lo religioso o cuando lo religioso se expresa interculturalmente. Las expresiones y devociones religiosas de los migrantes en ámbitos periféricos del Gran Buenos Aires 29
Aldo Ameigeiras

Migrantes e identidades. La comunidad boliviana de Adolfo Sordeaux.....51
Juan Pablo Cremonte

Mujeres paraguayas en el conurbano bonaerense. Relatos sobre violencias, creencias y prácticas religiosas de mujeres migrantes 71
Sonia González y Romina Antonelli

Dilemas interculturales. Usos del arte entre jóvenes hijos/as de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires..... 93
Natalia Gavazzo

Integración e interculturalidad. Indicios e hipótesis a la luz del caso de los migrantes gallegos en la Argentina (siglos XIX y XX) 113
Ruy Farías

Segunda aproximación
Aportes latinoamericanos a la reflexión sobre religión,
migración e interculturalidad

Migração e religião como experiência de “fronteira”
na América Latina 135
Paulo Barrera Rivera

Espacios religiosos en disputa, democracia intercultural y nuevos
conflictos político-morales 149
Ricardo Salas Astrain

La alteridad identitaria y el planteo intercultural en Latinoamérica 163
Dina V. Picotti

Mujeres paraguayas en el conurbano bonaerense

Relatos sobre violencias, creencias y prácticas religiosas de mujeres migrantes

SONIA GONZÁLEZ* Y ROMINA ANTONELLI**

Introducción: las mujeres de Barrio Obligado

En el presente trabajo abordaremos el modo en que se vinculan las trayectorias personales de las mujeres migrantes paraguayas del conurbano bonaerense, específicamente en Barrio Obligado, con sus vivencias, creencias y prácticas religiosas (no solo nos referimos a la religiosidad institucional, sino también a las tradiciones y las costumbres), así como también la manera en que esos aspectos influyen en la vida cotidiana de acuerdo con un modo tradicional de ser y hacer.

El Barrio Obligado se encuentra ubicado en el partido de San Miguel, en la localidad de Bella Vista, en el margen del río Reconquista. Está en el límite entre el llamado Camino del Buen Aire y el partido de Hurlingham. Se caracteriza por una fuerte heterogeneidad social, con población con distintos niveles socioeconómicos, tanto de nivel bajo y en condiciones de pobreza, como de

* Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de General Sarmiento, doctoranda en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y becaria del Conicet con sede en la UNGS.

** Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de General Sarmiento, maestranda en Comunicación y Cultura por la UBA y profesora de Comunicación en las Organizaciones.

nivel medio. Cuenta con la presencia de importantes sectores poblacionales de origen migrante, especialmente bolivianos y paraguayos.

En este apartado nos interesa señalar algunos aspectos, en particular en relación con la peculiaridad de nuestro análisis: la migración femenina en el conurbano bonaerense. De esta manera, podemos señalar la presencia de varias instituciones que se encuentran relacionadas,¹ tales como escuelas de gestión pública y privada, organizaciones sociales (sociedades de fomento, guarderías, centro de jubilados, centro de salud, biblioteca popular, polideportivo, centros culturales, casa de la mujer) y entidades religiosas (predominantemente la Iglesia católica, pero también es fuerte la presencia de iglesias pentecostales, además de otros credos y devociones de cultos populares). Se trata de diversas instituciones que enriquecen la trama de relaciones sociales y culturales (Gélida Vargas, 2003) presentes en el espacio barrial, en donde se destaca la importancia de considerar la dimensión de género como un elemento clave a la hora de analizar el fenómeno de la migración.

Dentro de este contexto, las mujeres, en general, son las que predominan en lo referido al trabajo comunitario, especialmente en las organizaciones sociales y en las guarderías, como en los centros de educación y en el centro de salud del barrio. En este marco, es adecuado abordar la historia del Centro Comunitario Infantil Nuestra Señora de la Merced, conocido como Guardería Nuestra Señora de la Merced (una guardería que funciona en el barrio desde hace unos 50 años), que ancla sus inicios en la década del 1960, junto con la denominación del barrio como Barrio Obligado² y que conforma y constituye una organización profundamente inserta en la trama sociocultural del barrio. El proyecto de la guardería nace a partir de un hecho trágico para la comunidad: una madre dejó a sus hijos encerrados para ir a trabajar, y la vivienda, que era una casilla de madera, se incendió y los niños perdieron la vida. Susana Bertalot, una mujer de Bella Vista, motivada por la fatalidad, es quien se pone al frente de esta obra y consigue un vagón de tren, lo reacondiciona e instala allí la guardería, con el objetivo de que las madres que tengan que salir a trabajar puedan dejar a sus hijos cuidados. La guardería Nuestra Señora de la Merced es el primero de los tantos centros comunitarios que hay en el barrio

1 La Red El Encuentro es una red de centros comunitarios a la que se suman instituciones de salud, educación y religión. Se conformó en 1989. Los siete centros fundadores nacieron por la necesidad del cuidado de los niños durante la jornada laboral de los padres o para contener a los chicos de familias en situaciones de grave riesgo social. Está integrada por centros ubicados en los barrios localizados en la periferia de los partidos de José C. Paz, San Miguel, San Fernando y Malvinas Argentinas. Más información en: <http://redelencuentro.blogspot.com.ar/>.

2 La primera denominación del barrio fue Villa Maside. Ver Documento de Trabajo producido en el marco del Proyecto de Investigación "Matrices culturales e interculturalidad: la diversidad cultural en el contexto urbano", Instituto de Desarrollo Humano, UNGS, 2004.

y que se dedican a este trabajo. A “La Guardé”, como le dicen, asisten niños y niñas de los alrededores, un gran porcentaje son hijos de mujeres migrantes paraguayas; incluso, algunas mujeres que trabajan dentro de la guardería son migrantes. Al respecto del trabajo de las mujeres en La Guardé, podemos destacar las actividades que realizaban un grupo de seis madres, formado a principios de la crisis del 2001, autodenominadas “Las Valientes” que colaboraban en actividades de recaudación de fondos para el centro comunitario (Géliga Vargas, 2003).

Asimismo, en las observaciones, durante las visitas al barrio, se pudo apreciar el trabajo de las mujeres dentro de las instituciones y las organizaciones, sobre todo en el centro de salud y los centros comunitarios. De la misma manera, la presencia de instituciones destinadas a las mujeres, como la reciente llegada al barrio de La Casa de la Mujer, de gestión municipal, actividades como la Jornada de Expresión y Reflexión sobre Violencia de Género³ realizada por la Red El Encuentro, demuestran una activa participación de las mujeres en la construcción de una perspectiva de género que involucra, también, a los organismos gubernamentales.

Desde el centro de salud la labor cotidiana también es compartida entre mujeres. Así lo demuestra el equipo de trabajo interdisciplinario conformado por dos trabajadoras sociales, una estudiante de antropología y una enfermera, quienes se ocupan, entre otras cuestiones, de llevar adelante el Programa Mis Primeros Mil Días.⁴ Es pertinente destacar que la enfermera que integra el equipo es migrante boliviana, estudió en la Argentina y reside en Barrio Obligado. Esto posibilitó una llegada y una puerta de entrada a la comunidad boliviana, facilitando otros tipos de encuentros y una apertura y recepción distinta desde la colectividad, dada sus particularidades. Cuestión que abordaremos más adelante en relación con las mujeres y su circulación dentro de la comunidad.

Como podemos ver, el trabajo de las mujeres en el barrio no es nuevo, tiene una historia y podría decirse que, también, es constitutivo de Obligado, es decir, es parte de su singularidad. Abordar el protagonismo de las mujeres constituye de esta manera una instancia fundamental, en cuanto atraviesa todas las tramas sociales y constituye una presencia insustituible entre los migrantes.

3 La jornada fue realizada el 2 de diciembre de 2016 en el salón parroquial de la capilla Sagrada Familia.

4 El Programa Mis Primeros Mil Días es un plan alimentario integral que acompaña el crecimiento y el desarrollo de los niños y el cuidado de sus madres, desde el embarazo hasta los veinticuatro meses de edad.

Una cuestión de género

Adoptar una perspectiva de género en este trabajo supone: reconocer los vínculos de poder que se establecen entre los géneros, generalmente favorables para los hombres y discriminatorios para las mujeres;⁵ entender que estas relaciones son constitutivas de las personas y se construyeron histórica y socialmente y atraviesan el entramado social, articulándose con las relaciones de clase, edad, orientación sexual, etnia y religión (Gamba, 2007). En este sentido, el género constituye uno de los principales aportes teóricos del feminismo contemporáneo a las ciencias sociales, y resulta acorde a lo que señala Gamba: "... una categoría transdisciplinaria que desarrolla un enfoque globalizador y remite a los rasgos psicológicos y socioculturales que se atribuye a cada uno de los sexos en cada momento histórico y en cada sociedad" (2007: 119).

De esta forma, la categoría sexo hace referencia a los elementos orgánicos (anatómicamente visibles) que en cada especie hacen a las diferencias físicas entre machos y hembras. A partir de estas diferencias se construye culturalmente la categoría de género, que define una serie de rasgos (roles, comportamientos, valores, características) que se esperan de la persona al socializar, según la adscripción sexual que le haya sido otorgada. Así, el sistema sexo/género, constituye el conjunto de normas que cada sociedad impone para convertir la sexualidad biológica en un producto cultural, regulando lo que es sexualmente correcto o no, según la identidad de género (Castilla Vázquez, 2009).

En este sentido, Faur y Grimson (2016) sostienen que la simbolización que cada cultura realiza en torno a la diferencia sexual, y los estereotipos que surgen a partir de ella, considera a los sexos en términos de oposición y complementariedad, construyendo diferencias jerárquicas que se traducen en desigualdades. De esta forma, se constituye un orden social a partir de lo que la sociedad considera que debe ser cada sexo según su papel reproductivo, en el que las características "femeninas" son consideradas inferiores con relación a las "masculinas". Así, la desigualdad se sustenta sobre lo cultural y lo social más que en lo biológico; la clave está en el género y no en el sexo.

Mujeres migrantes en el barrio:⁶ la feminización de la migración

Respecto a los procesos migratorios, en las últimas décadas, en las corrientes provenientes de países limítrofes, se observa una creciente feminización.

5 Así como también excluyen a otras identidades que no entran en el binario hombre-mujer: personas trans, travestis, género cambiante, intersex y no binaries.

6 Las caracterizaciones que aparecen en el presente trabajo de ninguna manera tratan de generalizar, sino que lo que se intenta es brindar un marco desde el que comprender a las mujeres migrantes en relación con el barrio donde residen, es decir, la

Se estima que un 10% de la población paraguaya vive en la Argentina, y la presencia de mujeres arriba a ciento veintidós cada cien hombres (Cerruti, 2017). Si bien en la base de estos desplazamientos se encuentran tanto las desigualdades económicas y sociales como las reestructuraciones de los mercados laborales, al interior de cada país y entre las naciones, algunos estudios recientes sostienen que existe cierta particularidad en la movilidad femenina, asociada a las desigualdades de género y los roles que se espera de las mujeres en cada sociedad. En este sentido, no puede asumirse que la migración implique necesariamente un aumento del empoderamiento de la mujer, sino más bien, que en ella confluye la invisibilidad de la mujer como persona autónoma en su accionar y como parte de la fuerza de trabajo, fuertemente vinculada al rol acotado de la función reproductiva en el hogar.⁷

Por otro lado, se observa un aumento de la demanda de ciertos sectores laborales, especialmente el de los servicios, en el que las mujeres migrantes se insertan como cuidadoras de niños, niñas y adultos mayores y trabajadoras del servicio doméstico, entre otros (trabajos en los que el nivel de precarización e inestabilidad son muy altos). Esta demanda proviene de hogares de clase media con dos proveedores, donde las mujeres migrantes pasan a cubrir las tareas que tradicionalmente estaban a cargo de las mujeres de estas familias, que ahora participan del mercado laboral (Cerruti, 2017).

Tanto en las mujeres como en los hombres, las motivaciones para la migración son variadas. La dimensión afectivo-emocional toma cada vez más presencia en la decisión migratoria. Así, en el caso de las mujeres, la disolución y formación de parejas, la búsqueda de mayor autonomía respecto a la familia y la posibilidad de alejarse de relaciones de género opresivas aparecen como motivaciones que se suman a las potenciales mejoras socioeconómicas del lugar de destino (Cerruti, 2017).

No obstante, la migración no siempre supone un acto emancipatorio para las mujeres; hay que tener en cuenta también la clase social, la situación familiar, la raza y la etnia y el contexto social en el que estas mujeres migran. En ocasiones, la condición migratoria obliga a aceptar trabajos mal pagos y situaciones de extrema precariedad. Asimismo, muchas veces el hecho de vivir en otro país, lejos de los afectos y las redes sociales propias, genera aislamiento e incrementa las situaciones de control por parte de las parejas y facilitan la explotación ejercida por las y los empleadores (Cerruti, 2017).

La perspectiva de género permite complejizar las miradas en torno a las motivaciones de la migración y cuestionar la prevalencia del enfoque econo-

caracterización solo es posible teniendo a Barrio Obligado como marco de referencia donde estas mujeres desarrollan sus vivencias, experiencias y actividades.

7 “Migraciones, globalización y género. En Argentina y Chile”, elaborado por el Programa Mujeres y Movimientos Sociales en el marco de los procesos de integración regional en América Latina, apoyado por la Fundación Heirinch Böll y otros, diciembre de 2005.

micista en los estudios, poniendo el foco sobre los vínculos, los afectos, las responsabilidades, la violencia y opresión. Se jerarquiza esta perspectiva para acompañar el proceso de “feminización” de las migraciones, en el que las mujeres se trasladan, ya sea de forma independiente o como precursoras de los traslados de sus familias (Cerrutti, 2017). Retomar las entrevistas desde esta perspectiva, nos permite complejizar los procesos migratorios que atraviesan las mujeres paraguayas, corriéndonos de la expectativa emancipatoria, para considerar todos los aspectos que interfieren en tales procesos y afectan las vidas de estas mujeres en los lugares en los que se desenvuelven.

En Barrio Obligado, como en otros tantos barrios, las mujeres constituyen un motor importante en las organizaciones, no solo representan la mayoría en su composición, sino que además son las que toman la iniciativa y ponen su trabajo en los momentos de crisis o cuando hay alguna necesidad para cubrir (en el barrio, en la familia o en alguna institución de la comunidad). Por su parte, la trabajadora social del centro de salud, lo manifiesta en la siguiente reflexión:

La mujer lleva todo acá, nada más que no se la cree, la mujer es el motor (...) vos ves el laburo comunitario: está llevado por mujeres, ves... las curanderas: son mujeres, las que van a recorrer cosas de la iglesia: son mujeres, la que está cuando otra tiene que ir a la Comisaría de la Mujer: es una mujer, siempre es una mujer, pero son mujeres que tienen la visión que es el hombre el que tiene que accionar para cosas más importantes... entonces ese laburo queda perdido (...) sin el laburo al hombro de la mujer acá, no hubiese sido posible el desarrollo que existe hoy en Obligado.

Vinculado con lo que se ejemplifica en este testimonio, una de las principales problemáticas que atraviesan las mujeres, tanto argentinas como migrantes,⁸ es la violencia machista que se manifiesta tanto en los cuerpos como en los relatos de las vecinas. En el caso de las entrevistadas, algunas en primera persona, otras en tercera, pudieron dar cuenta de distintas experiencias en las que la violencia se hace presente, incluso en algunos casos se notó cierto grado de naturalización de la violencia. El testimonio de una mujer argentina hija de migrantes paraguayos, que en el momento de la entrevista se encontraba en pareja con un hombre paraguayo, explicita con claridad las dificultades existentes:

No quiere que salga. El sábado se enojó conmigo porque yo me fui... no el domingo, me fui a una fiesta ahí cerca de mi casa, pero no era de noche, era de día, pero él se enojó porque no quería que me vaya. Es muy bruto,

8 En adelante, cuando nos referimos a migrantes aludimos a mujeres migrantes provenientes de otros países. En caso de que aludimos a mujeres migrantes de provincias del interior de la Argentina, se aclarará puntualmente.

me agarró de los pelos. Pero después, yo le dije que se calme, se calmó y quedó ahí.

En algunas de las entrevistas señalaron que el machismo era distinto en los migrantes (de otros países) y en los hombres argentinos, ya que según observan, las mujeres ocupan un rol diferenciado en cada caso, con mayor o menor grado de sumisión con respecto a sus parejas masculinas, pero las argentinas pueden ser un poco más independientes y en algunas ocasiones cortar con el círculo de la violencia. Al respecto, una migrante paraguaya mencionó lo siguiente: *“Pero en ser activas, las argentinas ganan, en enfrentar viste, en eso son campeonas. Sí, porque nosotras las paraguayas tenemos vergüenza, somos más tímidas, en cambio la argentina no, sin perdón te hablan”*.

Por su parte, una referente social⁹ que trabaja en el barrio desde hace muchos años caracterizó al machismo de los paraguayos como *“más cultural y ancestral”*, y las mujeres a veces aceptan situaciones de opresión y violencia sin cuestionamientos, ya que sus madres y abuelas vivieron lo mismo; además, cuando quieren irse de sus casas se encuentran con que sus familias están lejos, no conocen a nadie, no tienen trabajo propio y no pueden acceder a ciertos beneficios por su situación de “ilegalidad”. En este sentido, Cerrutti (2017) retoma la idea de que la migración no siempre implica mayor autonomía para la mujer, ya que el acceso a nuevos espacios de socialización no implica que automáticamente se puedan renegociar los roles de género, quedando expuesta por la situación de vulnerabilidad que produce la irregularidad migratoria.

Estos procesos están atravesados también por la violencia institucional que se da en el marco de la trayectoria migrante y el derecho a existir, en el que termina prevaleciendo la defensa frente a ataques externos a la propia comunidad antes que la autopreservación de las mujeres. De esta forma, para muchas de ellas la violencia que *“es cotidiana y las pautas patriarcales de la comunidad se articulan de tal modo con el racismo y la discriminación externa que sus implicaciones abarcan todo el espectro del miedo en la vida de las mujeres”* (Gargallo, 2013: 142).

De esta manera, las mujeres migrantes están también afectadas por la discriminación que sufren por parte de las y los argentinos. En este sentido, la misma gente del barrio en algunos casos manifiesta que las dificultades para acceder a diversos servicios (transporte público, salud, guardería, educación) es responsabilidad de la población migrante y la superpoblación que se genera por su presencia. A raíz de esto, algunas mujeres entrevistadas han manifestado que se ven sometidas a malos tratos cuando recurren a los servicios públicos. No es de menor relevancia tener en cuenta que cuando llegan se van asentando

9 En el momento de la entrevista, era referente social de una organización del barrio, Gallo Rojo, que trabaja con niños, niñas y adolescentes, muchos de ellos hijos/as de migrantes. Además, Brenda vivió en el barrio y trabajó durante varios años en la Guardería Nuestra Señora de la Merced.

en las zonas linderas al río Reconquista (sobre todo la comunidad paraguaya), donde las condiciones de vida son más precarias que en otras partes del barrio. Elena, migrante paraguaya, relata en su entrevista varios episodios en los que fue testigo y víctima de la discriminación:

Pero sí, lo que he encontrado es eso, el discriminarlo a uno por el país que nació, y no solamente a los paraguayos, hay brasileros, peruanos, bolivianos, chilenos. He escuchado decir “ese negro de mierda que vino acá, muerto de hambre”. A mí me han llamado “muerta de hambre”. Si fuera una persona de mi edad, mi estatura, mi tamaño, capaz que agarraba y nos agarramos a las piñas y bueno, respétame. Pero una pulga de 12 años, caminando por la calle, te dice “muerta de hambre”.

Si bien el tema de la discriminación afecta los grupos migrantes en general, se particulariza en forma muy marcada con los migrantes bolivianos y paraguayos.

La mujer paraguaya: subjetividades pasadas y presentes

Tal vez, seguramente, la historia del Paraguay, como país, como Nación, incide en la construcción de la subjetividad de las mujeres paraguayas. Rocco Carbone (2015) esboza una pista sobre esto cuando hace un recorrido histórico para dar cuenta de los distintos factores que fueron configurando a Paraguay como un país de mujeres (integrado en su mayoría), pero que en realidad no les pertenece. Carbone pone su eje de análisis en la Guerra de la Triple Alianza o Guerra Guasú (1865-1870) por la que Paraguay reduce su población a menos de la mitad, que queda predominantemente conformada por niños, mujeres y ancianos. En este contexto, las mujeres se encargan de la reconstrucción material del país y de las familias, y son (auto)excluidas de los procesos políticos posteriores, del acceso a la ciudadanía y al poder (Carbone, 2015).¹⁰ Puesta forzosamente frente a un contexto en el cual el hombre falta, el rol de la mujer paraguaya se ha configurado asumiendo características por tradición masculinas/paternas (madres proveedoras tanto de modo simbólico como material).

Hoy en día, nos encontramos con la persistencia de muchas actitudes y situaciones que no han cambiado demasiado. Pero, entre otros aspectos, en el marco de la migración y de alguna manera dando continuidad a la gravitación de un pasado de ausencia de hombres (consecuencia por muchos años de las

10 En 1870, Paraguay es declarado república, un entramado en que el poder es heteropatriarcal, y adopta una forma de gobierno democrática representativa. De esta forma aparece la figura jurídica del ciudadano con derechos y obligaciones, acompañada de las libertades civiles y el sufragio, no universal: explícitamente se aclara que ni las mujeres ni los indígenas tenían derecho a votar (Carbone, 2015).

guerras que atravesó Paraguay), las madres paraguayas en Barrio Obligado cargan con la responsabilidad de la crianza de los hijos y son las proveedoras del hogar. En este sentido, es común encontrar a mujeres que migran solas y dejan a sus hijos al cuidado de algún pariente, en busca de un futuro mejor para su familia. Al respecto, Lucia nos contaba: *“Vine en 2003, yo no estaba preparada. Mi hermana y mi cuñado me consiguieron un trabajo de limpiadora, de empleada doméstica. Después, acá me encontré con mi ex y fuimos a traer a mi hija (...) Ella se había quedado con mi mamá y yo vine acá”*.

Lucia tiene varias hermanas que migraron a Argentina, todas por el mismo motivo: la búsqueda de trabajo para realizar una vida con mejores oportunidades para sus hijos. La historia de Lucia es una nota que se repite en varias de las historias que nos cuentan nuestras entrevistadas. Tal es el caso de Adela, a quien por cuestiones económicas su mamá la dejó en Paraguay y volvió a buscarla muchos años después: *“Allá estábamos económicamente muy mal y ella se venía a trabajar o no sé qué hubiera sido de nosotros. Así que nos dejó con mi papá, a mí y a mis hermanos, y se vino a trabajar ella de empleada doméstica para mandarnos dinero y mantenernos”*.

En la misma línea, va el caso de Yudith: *“Vine con mi mamá. Vinimos porque la situación económica era muy complicada, hacía poco que había fallecido mi papá que era el sostén de la familia”*.

Estas historias nos muestran que no es poco encargarse de la reconstrucción material y de la repoblación de un país, sino todo un hecho heroico. Y ese heroísmo, silenciado hasta por ellas mismas, es el motor que las mueve, que las despliega en la acción de la migración. Son ellas las que han salido (migrado) a la guerra (la nueva guerra). Este pasaje, casi metafórico, de *mujeres que salen a la guerra* para describir lo que, tal vez, significa migrar para muchas mujeres, nos lleva a ligar y comparar la migración con un espacio de lucha y de conflicto, en el cual se despliegan las características y habilidades de estas mujeres guerreras. No por nada, una de las particularidades que siempre se escucha en las entrevistas a las migrantes paraguayas es la palabra *luchadora*: *“... la mujer paraguaya es muy luchadora”*, dicen una y otra vez.

Pues bien, ahondemos en este concepto de *luchadora*. La palabra se deriva de *luchar*, que a la vez proviene del latín *luctare/luctari* y significa *esforzarse*. Esta característica o, por qué no, habilidad se manifiesta en el espacio social del barrio, erigiendo un concepto de mujer paraguaya, que a la vez es una manera de entenderla a partir de sus acciones. Esa construcción subjetiva (la *luchadora*) se distingue en el barrio por sobre las demás mujeres migrantes, bolivianas y peruanas. *“La mujer paraguaya se posiciona de una manera diferente, es persistente”*, cuenta la trabajadora social del centro de salud del barrio cuando relata las vicisitudes burocráticas que muchas mujeres tienen que pasar para acceder al sistema de salud.

De la misma manera, la economía doméstica puede ser un ejemplo para representar parte de esa lucha. Al respecto, Lucia nos decía: *“Por ejemplo, mi*

mamá, con ella no vas a pasar hambre, porque ella se rebusca para no faltar. A mí me pasa lo mismo cuando yo veo que me falta algo, ¿qué hago? Me pongo a hacer empanadas y me voy acá, en la plaza [La Olla].

La mujer paraguaya es emprendedora, se las “rebusca” para generar el acceso material de lo que necesita. En este sentido, Elena cuenta algo similar:

Cuando me separé, yo decidí irme a mi país por un año, justamente, para poder salir a flote sola. Sin un hombre a quién decirle “Me falta esto o dame esto”, sino sentirme bien conmigo misma y poder salir a flote. Entonces fue un año de duelo y decir: “Yo voy a poder, yo voy a poder”. Yo me fui con mis hijos, trabajaba en mi casa, hacía empanadas, sándwiches, hacía de todo, en mi propia casa para no depender de otra persona.

Estos relatos dejan entrever esas creencias que actúan implícitas, escondidas, pero latentes en la configuración de una subjetividad femenina anclada en la historia de un país, que construye, que arma y que define, de alguna manera, a la mujer paraguaya.

Creencias y prácticas religiosas en el quehacer cotidiano

Resulta de interés el estudio de la mujer, en nuestro caso particular la mujer paraguaya, y el de la religión, para poder comprender cómo influyen los valores y creencias religiosas en prácticas concretas cotidianas. Más allá de las diferencias que existen entre las variadas expresiones religiosas, las normas que se derivan de ellas, ya sean educación, familia, sexualidad, roles de género, regulan la vida cotidiana de las mujeres, de acuerdo a un modo tradicional de ser y de hacer (Tarducci, 2000). Esto puede observarse en los contextos periféricos urbanos, como es Barrio Obligado, donde la religiosidad está fuertemente atravesada por las matrices culturales de los sectores populares y por los procesos de recomposición de prácticas y creencias que estos desarrollan cotidianamente, más allá de las instituciones religiosas. En este contexto, retomamos la conceptualización de “creer” que Danièle Hervieu-Léger (2005) define como:

... el conjunto de convicciones, individuales y colectivas que, si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen (2005: 122).

El creer incluye además de las creencias (u objetos ideales de la convicción), los lenguajes, las prácticas, las acciones espontáneas y gestos en los que se plasman estas mismas creencias. Este punto es clave, ya que en el creer

hemos encontrado la veta que da sentido a muchas prácticas, costumbres y experiencias cotidianas que las mujeres migrantes llevan adelante como una tradición familiar o como reafirmación de su nacionalidad.

En las mujeres migrantes en Barrio Obligado es muy fuerte la presencia de un tipo de creencia y de práctica religiosa que podemos denominar como característica del catolicismo popular:

... que se caracteriza por una escasa práctica sacramental, con un tipo de vínculo con los llamados “ritos estacionales” o de “pasaje” del catolicismo (asociados con etapas de la vida, como el bautismo o el culto a los difuntos), no sujeto a controles institucionales o regulaciones de las estructuras clericales y con instancias de crecimiento y reproducción más allá de las mismas (Ameigeiras, 2008: 31).

Este tipo de manifestación religiosa popular es predominante en las migrantes paraguayas. Entre sus prácticas religiosas podemos encontrar la asistencia a misa, especialmente en aquellos momentos muy significativos en su vida en los cuales el valor del ritual y las ceremonias que implica la sacralización de situaciones valiosas para las creyentes, constituye una parte muy importante de prácticas relacionadas con las creencias, como el bautismo, la comunión o el culto a los difuntos entre otros.

Soy católica, pero no soy de estar todo el tiempo en la iglesia. Sí me gustan las tradiciones que serían la Semana Santa, respetarla, o llevar a mis hijos a la iglesia, a la misa de vez en cuando y hacerles seguir los cursillos para hacer catequesis para que puedan tomar la comunión y la confirmación.

El relato de Elena sobre prácticas y creencias religiosas se encuentra en línea con lo que hemos denominado “ritos estacionales”. De la misma manera lo expresa Carolina: “Soy católica, a la misa voy los domingos, no todos los domingos, cuando puedo voy siempre (...). Hay muchas grutas acá, y cuando hay misas o rezos de algún santo suelo participar”.

El rezar aparece como la forma más extendida de cultivar una relación más próxima y personal con aquello denominado como Dios o lo que entiende como lo sagrado, que adquiere forma en el culto a la Virgen de Caacupé o la celebración a San Blas en el barrio.

Resulta interesante observar el papel que desempeña la religión en situaciones límites, de crisis sociales o de salud. Ya que muchas veces es a través de la religión, y de las explicaciones sobrenaturales, que las personas reciben la contención social y psicológica que necesitan para poder hacer frente a la compleja y cambiante realidad del mundo moderno (García Vázquez, 2005). En este sentido, es común que se busque la intermediación divina con el fin de resolver situaciones que las creyentes creen imposibles. Lucía nos cuenta su experiencia:

Rezábamos mucho, toda la noche rezábamos y llorábamos, porque mi marido tomaba mucho y que en algún momento de la vida pudiera dejar o que tome menos, pero que venga a compartir más con nosotros. Nosotros no teníamos un domingo familiar. En noviembre va a hacer tres años ya que no toma más, no sale más. Capaz que escuchó Dios, muchos años rezamos.

Este relato se enmarca dentro de lo que entendemos, en este trabajo, por religiosidad popular, es decir:

... la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran “sagrado”. Se trata de manifestaciones que surgen en el marco de procesos histórico-culturales, estrechamente relacionados con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad, profundamente enraizada en los sectores populares (Ameigeiras, 2008: 18-19).

Por su parte, las mujeres participan con cierta regularidad en las festividades religiosas, van a misa de manera intermitente y cuando necesitan contención espiritual, una palabra o un rito (por ejemplo, bendiciones) para enfrentar una situación. Asimismo, es común la posesión de imágenes de diversas devociones en sus hogares. “Soy católica, pero no soy de estar todo el tiempo en la iglesia”, nos decía Elena. Lo mismo nos contaba Vanesa: “Soy católica, en la misa voy los domingos, no todos los domingos, cuando puedo voy siempre”. En la misma línea, Lucía nos contaba que en un viaje a Paraguay compró dos imágenes, una para su hijo y otra para su hija. “Fuimos a Caacupé, a mi hija le compré la Virgen Niña para adolescentes, todo bendecido. Y a mi hijo le compré la Virgen de Caacupe que él quiso traer. Compré rosarios y agua bendita, un bidón de cinco litros”.

Prácticas que denotan la relevancia de ciertos ritos cargados de sentido y en las que la cultura material de lo sagrado adquiere una importancia fundamental, una instancia que encuentra un espacio destacado que se plasma en las imágenes y en su utilización por las creyentes.

Hemos notado en las entrevistas que la adhesión a una religión o el sostenimiento de una creencia y una práctica en particular, como “pasar agua bendita sobre algún dolor muscular” está fuertemente ligado con la tradición¹¹ y las costumbres que se practican en cada familia. Lucía continúa con su relato: “Tengo agua bendita. Le duelen las piernas por ejemplo a mi hijo y yo le paso agua bendita. En 2013 traje, una botella [de Paraguay, Santuario de la Virgen de Caacupé]. Y yo le mojo las manos y le pongo todo así con un trapito y se le pasa el dolor. Es como que para mí hace algo el agua bendita”.

11 Entendemos a la tradición en el sentido que expresa Hervieu-Léger, como el “conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (2005: 145).

Tanto mujeres migrantes como argentinas reproducen estas prácticas con base en creencias que se vinculan con sus tradiciones religiosas. Al respecto, Eloísa Martín (2007) hace alusión a la existencia de prácticas sacramentales que conforman la manera en que los sectores populares manifiestan su apreciación de lo sagrado.

Una de las entrevistadas, quien vivió toda su vida en Obligado, habla sobre esto:

Nosotros participamos siempre de esta [la capilla Sagrada Familia del barrio]. Igualmente, mis hijos son todos bautizados, él tomó la comunión y todo, yo lo bauticé en Bella Vista, pero la idea es que ahora la nena empiece la comunión, pueda tomar su confirmación. Y nada, es como te digo, es como que yo le inculco unos valores y unas creencias y unas costumbres que son las que me dieron a mí. Después ellos que elijan lo que quieran. Es como que les doy mi base.

La transmisión de la religión a los hijos es otra nota clave que podemos encontrar en las entrevistas. Todas las mujeres paraguayas han relatado la necesidad de bautizar a sus hijos, así como también lograr la toma de la comunión y la confirmación como imperioso para denominarse católicas. “*Nosotros somos católicos*”, remarca Lucia cuando se le pregunta si cree en Dios.

Asimismo, en el barrio se observan distintas marcas de la religiosidad popular que se expresan, más allá de las iglesias, en una fuerte presencia en el espacio público: pasacalles que agradecen a San Expedito, altares y murales del Gauchito Gil, una imagen de San Cayetano con el corazón azul y amarillo (de Boca) en el segundo piso de una casa, otra imagen de la cara de Jesús que ocupa toda una pared, pintadas que dicen “Jesús te ama”, ermitas de San Cayetano, de la Virgen de Luján y de la Virgen del Perpetuo Socorro. Marcas que nos hablan de una creciente individualización y comunitarización en la interpretación y la búsqueda de sentidos, a partir de las cuales las instituciones religiosas proveen símbolos y rituales, pero carecen de la capacidad para controlar a sus feligreses y proponer un discurso normativo generalizable a todos ellos, que muchas veces se manejan de acuerdo con códigos de creencia comunitarios o personales (Giménez Beliveau, 2009). En este sentido, muchas de las entrevistadas se han referido a prácticas de rezo frente a las grutas, por ejemplo, de la Virgen del Perpetuo Socorro. Es pertinente mencionar que la Virgen del Perpetuo Socorro alude al socorro de la Virgen hacia el niño Jesús cuando este puede ver el sufrimiento futuro que le espera. El ícono representa la maternidad divina de la Virgen y su cuidado por Jesús desde la concepción hasta la muerte.

Con mi hija había un momento a los 12-13 años que conoció un chico mayor y ella volaba. Yo recé muchísimo, por eso yo digo que Dios existe y que me ayudó mucho de poder sacarla. Era muy chiquita y ella no quería

saber nada de mí, de su papá, de nada. Y yo recé mucho y, para mí, que me ayudó bastante. (...) Tengo una amiga que también es muy católica, íbamos ahí en la gruta, donde para el colectivo, el 371, es una gruta del Perpetuo Socorro y yo me iba, la llevaba a ella, al padre, le echaba agua bendita. Y ahora es totalmente diferente ella, totalmente cambiada está.

La experiencia que nos cuenta Lucia pone de manifiesto una relación y un tipo de vínculo con lo sagrado en la que la finalidad es la intermediación divina para poder cuidar de su hija y alejarla del mal que la acecha. Acudir a la Virgen no fue mera casualidad, el símbolo, el rezo y el uso del agua bendita responden a las creencias y prácticas personales que ella sostiene y transmite a su familia. Dichas creencias no solo son las que aparecen más directamente vinculadas con la religiosidad tradicional, sino que poseen una densidad significativa que las constituye en un núcleo vertebrador de la vinculación colectiva frente a lo sagrado.

Si bien la religión ha generado planteos y pautas que a través de generaciones han contribuido a consolidar normas de conducta que frecuentemente han sido utilizadas como herramientas para mantener a las mujeres en situación de dependencia (Castilla Vázquez, 2009), no podemos dejar de considerar que la religión constituye un recurso simbólico proveedor de sentido tanto para mujeres como para hombres, que adquiere un rol aún más relevante cuando se presenta en contextos de migración, en la compleja y difícil realidad de los y las migrantes.

Así, la religión se convierte en un recurso más que moviliza a las mujeres migrantes a seguir sosteniendo sus creencias, prácticas y tradiciones en espacios sociales donde la identidad religiosa juega un rol fundamental en la conformación de núcleos referenciales, como lo son las colectividades a las que pertenecen. Tal es el caso de la devoción a la Virgen de Caacupé. Yudith recuerda: *“Íbamos siempre con mi familia a la iglesia de la Virgen de Caacupé. La seguíamos mucho”*. Lo mismo nos contaba Lucia, cuando volvió a Paraguay después de muchos años de estar en la Argentina, lo primero que hizo fue ir al santuario con sus hijos. Una situación que alcanza una expresión fundamental en las distintas celebraciones festivas de carácter colectivo que se realizan en el barrio.

Ser paraguaya: reconstrucción de tradiciones y costumbres en el barrio

Como se mencionó al principio, Barrio Obligado se caracteriza por un crecimiento poblacional que se ha dado por la gran afluencia de migraciones provenientes, en su mayoría, de países limítrofes: Paraguay, Bolivia, Perú. Esto ha posibilitado la formación de comunidades que responden a su país

de origen, siendo estas comunidades de referencia y de apoyo, los espacios sociales en los que las mujeres circulan y se muestran.

Uno de los espacios sociales de circulación, por excelencia, lo representa la plaza La Olla.¹² La denominación de este sector llamado La Olla proviene de las características topográficas que hacían que, en épocas de lluvia e inundaciones, el agua se juntase en ese preciso lugar y escurriera muy lentamente, de allí su semejanza literal a una olla. Esta plaza tiene un diseño concéntrico donde confluyen ocho calles del barrio y el espacio se convierte en una materialización de las nacionalidades presentes, ya que es donde participan constantemente las mujeres migrantes. La Olla forma parte de los procesos comunicativos del que participan las mujeres migrantes de Barrio Obligado y que, de alguna manera, recupera las formas en que las migrantes construyen sus propias identidades y los modos en los que se relacionan con la sociedad receptora.

El concepto de comunicación en este trabajo es entendido y pensado en sentido experiencial, como vinculación, como una puesta en común, como compartir e intercambiar. “Si la vivimos como experiencia, la comunicación representa el espacio donde cada quien pone en juego su posibilidad de construir con otros” (Mata, 1985: 39). Desde esta perspectiva de análisis, la comunicación implica un proceso de construcción y apropiación de sentido de la vida cotidiana a través de las prácticas comunicativas que surgen de las relaciones interculturales que se despliegan en diversos espacios de comunicación dentro del barrio. En las prácticas comunicativas se generan y se ponen a circular las construcciones de sentidos que intervienen en la definición de identidades a través de elementos de las diversas matrices culturales que se ponen en juego (Cabello, 2006).

Uno de estos espacios de comunicación es la feria de compra y venta que se realiza en La Olla, un espacio donde se explicitan los sentidos comercial y nacional visibles en los productos típicos (por ejemplo: la sopa paraguaya, la chipa, las empanadas muy tradicionales en Paraguay y en Argentina, las verduras características de la cocina boliviana, etcétera) que las migrantes llevan para la venta. Elementos y actividades que ponen en evidencia la relevancia de la preparación de las comidas tanto en relación con tradiciones culturales como con prácticas de sociabilidad cargadas de sentido. Parte del proceso comunicativo que se despliega presupone la existencia de elementos que construyen un código compartido y una diferencia. La venta de los productos típicos de cada país deviene efectivamente en significativo porque produce sentido en una configuración cultural, pero, además, este espacio es pensado como intersección entre configuraciones culturales superpuestas y diferentes, en las que las migrantes se posicionan y en ese intercambio se pueda construir con los otros (Grimson, 2011).

12 El nombre oficial de la plaza es Dr. Raúl Larcade.

De esta manera, el espacio de la feria se constituye en un espacio de comunicación en el que las mujeres migrantes se hacen presentes y se posibilita el intercambio comercial entre diferentes nacionalidades. La feria facilita la relación con migrantes y personas procedentes de su país de origen y permite la reproducción de las tradiciones a través de la comida y ciertos productos propios de cada nación, y por qué no, también reconstruyendo historias compartidas.

La constitución de La Olla como un espacio significativo de encuentro e intercambio responde a una reconstrucción de una cultura nacional que es autoconvocada; es decir, ser paraguaya no se siente tanto en Paraguay como estando lejos del país. Vender sopa paraguaya, chipa o empanadas, hablar en guaraní, sustenta un sentido de identidad cultural, convirtiéndose estos productos en símbolos de la pertenencia paraguaya. Entonces, la puesta en marcha de la feria, forma parte también de la reconstrucción de una “cultura paraguaya”, desplegada no en la tierra de las migrantes, sino en la complejidad de este nuevo ámbito en que están construyendo su nuevo arraigo. De esta manera, podemos hablar de un presente que las une en la construcción de una historia común con el objetivo de mantener una tradición que tuvo su origen en el mismo proceso migratorio.

En este sentido, en La Olla se construye la unidad simbólica paraguaya entre los participantes y es en este marco donde las culturas dialogan y se relacionan entre sí. No es la preservación de la cultura paraguaya lo que permite construir la colectividad más allá de las diferencias internas, sino la producción de un nuevo sentido de esa nacionalidad que se genera también en el marco de esos diálogos y relaciones (Grimson, 1999). El encuentro con el otro migrante, el paisano, se torna constitutivo de la nacionalidad, de la colectividad al reforzar esas costumbres, esas tradiciones, esas creencias que los agrupan en el contexto migratorio.

Pues bien, es en este lugar donde las mujeres sobresalen, donde se hace cuerpo aquello en lo que creen, lo que representan, lo que son. Son las mujeres quienes arman gran parte de los circuitos comerciales, imprimiéndole una impronta particular en la que se mezclan las culturas y se multiplican las prácticas culturales, pero a la vez se diferencian, ya sea por la vestimenta, por la comida, por las expresiones, por el dialecto.

La circulación en La Olla y la construcción de procesos comunicativos que fluyen en los encuentros y en la interacción se constituyen en espacios de visibilidad de las nacionalidades en general y de las mujeres en particular. Es en la circulación en la que la visibilidad se hace patente de una reconstrucción y reafirmación de la pertenencia paraguaya, de una identificación con un otro igual (un paisano) y una diferenciación con un otro extraño (la sociedad receptora). En ese marco, las mujeres paraguayas no responden a un límite comunitario o propio de la colectividad, a pesar de que existe un barrio paraguayo (denominado Barrio Nuevo) dentro de Obligado. Circulan

por el barrio, se muestran y salen al encuentro del otro, sin perder el sentido de la diferencia, reproduciendo las prácticas culturales, las creencias y las tradiciones como manifestación de una identidad paraguaya latente.

En este punto podemos hacer una comparación de visibilidades dentro del barrio con otra comunidad de migrantes: la boliviana. Si bien, dentro del barrio se aprecia entre las entrevistadas la observación de una disminución de la comunidad boliviana frente a un crecimiento importante de la comunidad paraguaya, también sucede que la mujer boliviana actúa más hacia dentro de su comunidad, lo que lleva a que su circulación dentro del barrio se circunscriba a un sector determinado. Así lo describía una de nuestras entrevistadas:

A las mujeres bolivianas mucho no se las ve [en el barrio]. Siempre se ven más paraguayas o argentinas. Yo creo que las mujeres bolivianas estamos constituidas de estar adentro de su casa, o limpiando o cocinando, pero en casa. Hasta a algunas les cuesta salir un fin de semana. Mismo en Bolivia, solo salimos a comprar. Salvo en una fiesta o que estén haciendo algo o participando en una kermese.

Esa circulación restringida, tal vez, tenga que ver con esa una construcción subjetiva y cultural de cómo tiene que ser la mujer boliviana. “La mujer boliviana está muy tapada, no le vas a ver la mujer boliviana salvo que sea muy extravagante, siempre estamos muy cubiertas”.

Constituidas desde una creencia del “tapar”, “ocultar”, “cubrir”, es más factible comprender a la mujer boliviana dentro de un entramado de relaciones que, muchas veces, se reducen a la familia y a la comunidad. Este aspecto sorprende, ya que a pesar de la habilitación de las mujeres para actuar en la arena pública (sobre todo en las actividades vinculadas con el mercadeo), los sistemas de sociabilidad se reducen a las referencias intrafamiliares y comunitarias (Barrancos, 2000).

Las diferencias propias de cada grupo de mujeres en la construcción de las subjetividades son evidentes. Esto, de alguna manera, nos deja observar cómo, en comparación, la mujer paraguaya se distingue de otras mujeres, cómo se posiciona en el barrio y cómo va construyendo y reconstruyendo esos relatos que se muestran en esas visibilidades que se ponen en juego en los espacios de comunicación a través de las múltiples prácticas culturales y comunicativas.

De esta manera, La Olla se convierte en un espacio de comunicación por excelencia, en una metáfora de Barrio Obligado, donde circulan y dialogan los discursos étnicos, religiosos, culturales y de género. Diálogo que se da con el barrio y la sociedad que las recepciona y que las construye como otras.

Reflexiones finales

Podemos señalar que las creencias constituyen un factor que incide en la reproducción de estereotipos y roles asignados a cada género y está fuertemente ligado a la tradición familiar (que se “hereda” de generación en generación) y al modelo de familia tradicional hegemónico. Circunstancia de recomposición de creencias que no excluye la emergencia en los y las migrantes de nuevas creencias religiosas, y que de hecho en el barrio se manifiesta en la existencia de numerosos templos evangélicos y cultos populares (Ameigeiras, 2008).

También, en relación con las violencias que se padecen en el ámbito familiar, la tradición juega un rol fundamental en la naturalización de este tipo de vínculos y su sostenimiento en el tiempo. En Obligado, la desfavorable situación socioeconómica a la que le deben hacer frente y con múltiples consecuencias de pobreza y exclusión dificulta, en muchos casos, que las mujeres, tanto argentinas como migrantes, se separen de los hombres que las violentan. A esto se le suma la violencia institucional que padecen cuando quieren realizar una denuncia y la falta de refugios donde puedan alojarse junto con sus hijos e hijas. En el caso de las mujeres migrantes, a estos condicionantes se les suma el hecho de sentir la necesidad de “defenderse” de la discriminación que sufren muchas veces por parte de residentes del lugar, relegando a un segundo lugar la violencia que se ejerza al interior de la comunidad, y en particular, la violencia de género. Sin embargo, es interesante señalar que, en algunas de las entrevistas con las mujeres de las instituciones, se señaló que las mujeres paraguayas, en algunas ocasiones, tienen más facilidades (en comparación con otras mujeres migrantes) para manifestar lo que les sucede e iniciar un proceso de empoderamiento.

Respecto de las creencias y prácticas religiosas, las mujeres paraguayas entrevistadas marcan una manera de ser cotidiana que se enmarca dentro un modelo a seguir, un mandato que hay que sostener y heredar (Hervieu-Léger, 2005), que se enseña y atraviesa a toda la familia. En este sentido, todas las entrevistadas refieren ser católicas por herencia familiar y presentan convicciones profundas vinculadas con tradiciones arraigadas que traen de su país y que siguen practicando y sosteniendo. Esto nos habla de una matriz cultural compartida y de un catolicismo popular que también migra de un país a otro. Se cree en la Virgen de Caacupé (Paraguay), en la Virgen del Perpetuo Socorro (Argentina) y en la Virgen de Copacabana (Bolivia), *“porque la Virgen es la misma en todos lados”*, nos decía Lucia.

Y son las prácticas culturales, las creencias, la religión y la tradición los elementos que construyen y reconstruyen a la mujer paraguaya como tal en el barrio y más allá de este, porque rezarle a la Virgen de Caacupé, cocinar platos tradicionales, escuchar música de Paraguay o encontrarse con los paisanos, es también un regreso a los orígenes, un regreso al hogar, que en muchos de los casos que hemos repasado la mujer se vio obligada a abandonar. Esto constituye

un aspecto interesante a destacar que alude a la mayor exteriorización de lo que piensan y de su capacidad para manifestarse abiertamente ante distintas circunstancias, y sobre todo, encontrar en una identidad religiosa un recurso simbólico pleno de sentido para enfrentar las vicisitudes de la migración y el proceso de inserción en un nuevo medio.

Son estos elementos los que también condicionan un modo de actuar y de ser, y se ponen en juego constantemente en diferentes espacios de circulación y comunicación: la iglesia, el centro de salud, la plaza La Olla, entre otros. Espacios que llevan al encuentro, al diálogo con esa “otra”, que es diferente, pero es igual, porque es mujer, madre, trabajadora y migrante, para construir en conjunto un relato superior y que las aúna, el relato de su vida en Barrio Obligado.

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad Popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional- Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ameigeiras, Aldo y otros (2004). “El Barrio Obligado. Caracterización general. Documento de trabajo dirigido a organizaciones y residentes del barrio”. Los Polvorines: Instituto del Desarrollo Humano, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Barrancos, Dora (2000). “Las collas: producción y reproducción en el conurbano bonaerense”. Simposio Internacional “O desafio da diferença”, Universidade Federal da Bahia, 9-12 de abril. Disponible en <http://www.desafio.ufba.br/gt4-001.html>. Fecha de consulta: 20 de junio de 2015.
- Cabello, Roxana (2006) “Las nociones de *prácticas comunicativas y mediaciones* en el estudio de la diversidad cultural y la interculturalidad en el Barrio Obligado”. En Ameigeiras, Aldo y Jure, Elisa (coords.), *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo- Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Castilla Vázquez, Carmen (2009). “Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones”. *Gazeta de Antropología*, nº 25/2, artículo 40. Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/6911>.
- Carbone, Rocco (2015). “¿Existe acaso una forma más generosa y terrible del don? Mujeres post Guerra Guasú”. *NovaPolis. Revista de Estudios Políticos Contemporáneos*, pp. 151-168.

- (2016). *Putos de fuga.ar. Diversamente deseante en Paraguay*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Cerrutti, Marcela (2000). “Determinantes de la participación intermitente de las mujeres en el mercado de trabajo del Área Metropolitana de Buenos Aires”. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 39, n° 156, pp. 619-638.
- (2017). “Desatando nudos: género, familia y migración en la Argentina”. En Faur, Eleonor (comp.), *Mujeres y varones en la Argentina de hoy. Géneros en movimiento*, pp. 99-115. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cerrutti, Marcela y Ameigeiras, Aldo (2016). “La intermitencia en la participación laboral de las mujeres veinte años después: el caso del Área Metropolitana de Buenos Aires”. Ponencia presentada en Congreso ALAP (Asociación Latinoamericana de Población), Foz do Iguazú, 17 al 22 de octubre.
- Faur, Eleonor y Grimson, Alejandro (2016). *Mitomanías de los sexos. Las ideas del siglo xx sobre el amor, el deseo y el poder que necesitamos desechar para vivir en el siglo xxi*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gamba, Susana (2007). “Estudios de género/perspectiva de género”. En Gamba, Susana (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, pp. 119-122. Buenos Aires: Biblos.
- García Vázquez, Cristina (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Gargallo, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y propuestas de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Buenos Aires: América Libre.
- Géliga Vargas, Jocelyn (2003). Informe de Avance-Segundo Año de trabajo, Documento: *Género y diversidad. Una aproximación a la participación de las mujeres como actores sociales en el Barrio Obligado*. Investigación: “Matrices culturales e interculturalidad: La problemática de la diversidad cultural en el Barrio Obligado”. Instituto de Desarrollo Humano, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Giménez Béliveau, Verónica (2009). “Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: desafíos y perspectivas metodológicas”. En Ameigeiras, Aldo y Martín, José Pablo (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de General Sarmiento.

- Grimson, Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad: Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2011) *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Mallimaci, Fortunato (2009). “Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana”. En Ameigeiras, Aldo y Martín, José Pablo (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, pp. 15-45. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Martín, Eloísa (2007). “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: Una revisión de la bibliografía argentina”. En Carozzi, María Julia y Cerniani Cernadas, César (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*, pp. 61-86. Buenos Aires: Biblos.
- Mata, María Cristina (1985). *Nociones para pensar la comunicación y la cultura masiva*. Buenos Aires: La Crujía.
- Organización Internacional para la Migraciones, Oficina Regional para América del Sur (2012). “El impacto de las migraciones en Argentina”, *Cuadernos Migratorios*, n° 2. Disponible en http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/campana_grafica/OIM-Cuadernos-Migratorios-Nro2-El-impacto-de-las-Migraciones-en-Argentina.pdf.
- PNUD (2014). *Género en el trabajo. Brechas en el acceso a puestos de decisión*. Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina N° 8, Buenos Aires. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/343726024_Genero_en_el_trabajo_brechas_en_el_acceso_a_puestos_de_decision.
- Programa Mujeres y Movimientos Sociales (2005). *Migraciones, globalización y género en Argentina y Chile*. Buenos Aires: Centro de Encuentros Cultura y Mujer.
- Tarducci, Mónica (1992). “Los estudios sobre la mujer y la religión. Una introducción”. *Revista Sociedad y Religión*, n° 9, pp. 105-112.
- (2000). “Fundamentalismo y relaciones de género: aires de familia más allá de la diversidad”. *Revista Ciencias Sociales y Religión*, n° 1, pp. 189-211.