



UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN



INSTITUTO DE  
ALTOS ESTUDIOS  
SOCIALES

**Migrantes paraguayas en San Vicente (provincia de Buenos Aires)  
Redes intracomunitarias, rituales transnacionales y cuidados comunitarios**

**Estudiante: Daiana Baez**

**Directora: Dra. Lía Quarleri**

Tesina para obtener el título de Licenciada en Antropología Social y Cultural

Licenciatura en Antropología Social y Cultural

Instituto de Altos Estudios Sociales. UNSAM

Noviembre de 2022

**Migrantes paraguayas en San Vicente (provincia de Buenos Aires)**  
**Redes intracomunitarias, rituales transnacionales y cuidados comunitarios**

**Autora:** \_\_\_\_\_

**Daiana Giselle Baez**

**Directora:** \_\_\_\_\_

**Dra. Lía Renata Quarleri**

**Evaluadora:** \_\_\_\_\_

**Dra. Menara Lube Guizardi**

## RESUMEN

La presente tesina de grado, es el resultado de una investigación llevada a cabo en un barrio de San Vicente (provincia de Buenos Aires) durante el transcurso de junio de 2019 a abril de 2021. El barrio de Pintor Ernesto Valls, donde se desarrolló el trabajo de campo, posee la característica de estar compuesto por una gran mayoría de migrantes paraguayos/as. A través de los tres capítulos y las reflexiones finales se indagó y reflexionó, sobre el protagonismo de las mujeres, en cuanto son las que gestionan los recursos para el barrio y la comunidad, las que crean y sostienen los vínculos inter e intracomunitarios y las que articulan/promueven las redes sociales que les permiten migrar y asentarse en el nuevo lugar de residencia. La etnografía da cuenta de los mecanismos/estrategias que un grupo de mujeres migrantes denominado 8 de diciembre, utiliza con la finalidad de mejorar y consolidar al barrio como tal y sostener los vínculos comunitarios como parte del mismo proceso. La celebración de la Virgen de Caacupé como práctica transnacional y analizada como “hecho social total”, constituye un ejemplo de los mecanismos que se valen las mujeres para reapropiarse del territorio y afianzar los vínculos con la sociedad receptora y con el colectivo migrante.

Desde una mirada interseccional se analizó la agencia de las mujeres como un proceso dialéctico, donde se entrelazan dos experiencias. Por un lado, existe una sobrecarga en la vida cotidiana de las mujeres, ya que son las responsables tanto de las tareas domésticas en sus hogares y en sus trabajos (como empleadas domésticas), como de las tareas de cuidado en la comunidad. Por otro lado, se puede percibir un papel activo de las mujeres en la toma de decisiones y en las acciones que despliegan en el ámbito público y privado. Frente a distintas situaciones de vulnerabilidad, si bien se dan experiencias de explotación y subordinación, también existe resistencia y fortalecimiento de la agencia de las mujeres. Al mismo tiempo, un análisis desde la perspectiva de género, permitió recuperar las voces de estas mujeres migrantes. A través de sus historias y las acciones concretas observadas, se indagó en las percepciones y representaciones de los roles/mandatos de género reproducidos por las mujeres y gran parte de la comunidad paraguaya, que inserta en ciertas estructuras económicas socio-patriarcales, naturalizan la desigualdad en los roles/mandatos de género.

Palabras claves: *Mujeres migrantes; Barrio-Comunidad; Redes intracomunitarias; prácticas transnacionales; cuidados comunitarios; estereotipos/mandatos de género.*

## ÍNDICE GENERAL

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	5
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	6
Tema de investigación, interrogantes y objetivos.....	6
Estado de la cuestión.....	8
Herramientas teórico-conceptuales.....	11
Reflexiones metodológicas.....	15
Estructura de la tesina.....	18
<b>CAPÍTULO 1: Migración y Asentamiento en un barrio de San Vicente</b> .....	20
San Vicente: Características socio-espaciales y redes migratorias.....	20
Un grupo de mujeres con una historia en común.....	25
Mejorar el barrio y cuidar a la comunidad: ¿prácticas femeninas, tradiciones culturales o mandatos de género?.....	30
<b>CAPÍTULO 2: La celebración de la Virgen de Caacupé como “hecho social total”: <i>Migración, territorio y comunidad</i></b> .....	35
La celebración del 8 de diciembre: Descripción etnográfica de una festividad resignificada.....	35
Prácticas transnacionales y reapropiación del territorio.....	41
“Todo lo hacemos por el barrio y la Virgen”: Sentidos y significados comunitarios de la fiesta religiosa.....	48
<b>CAPÍTULO 3: Cuidados comunitarios desde una perspectiva de Género</b> .....	54
La comunidad como espacio de cuidado .....	54
Relaciones y mandatos de género en lo comunitario .....	60
Tramas colectivas de cuidado promovidas y sostenidas por las mujeres migrantes.....	67
<b>REFLEXIONES FINALES:</b> .....	73
<b>BILIOGRAFÍA:</b> .....	77
<b>APÈNDICE:</b> .....	83

## AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es el resultado de una interacción de saberes propios y ajenos, pero por sobre todo compartidos entre varias personas, que con gran generosidad han colaborado de forma directa e indirecta. Cabe destacar que han sido en su gran mayoría mujeres las que han aportado sus ideas y reflexiones, a este trabajo colectivo. En primer lugar, a Lía Quarleri, quiero expresarle mi más profundo agradecimiento y cariño, por su apoyo académico y emocional, que ha sido permanente como directora y como docente de taller de tesis. Sus correcciones minuciosas, su conocimiento y experiencia, constituyeron uno de los pilares de todo el recorrido de escritura y trabajo de campo. También quiero reconocer el inmenso aporte de Soledad Córdoba, como docente de taller de tesis II, ha brindado a esta tesina bibliografía específica y una lectura y correcciones muy detalladas.

En segundo lugar, agradezco a las mujeres migrantes de la comunidad paraguaya de San Vicente, quienes fueron interlocutoras activas y primordiales en el proceso de investigación. Siento una enorme gratitud hacia Josefina y su familia, quienes me permitieron el ingreso al campo de estudio, desde un lugar de respeto que se fue transformando en cariño. No tengo más que palabras de agradecimiento hacia toda la comunidad, me han abierto las puertas de sus hogares y me han invitado a compartir diversos momentos cotidianos y memorables, de profundas conversaciones, festejos, actividades y trabajo. Agradezco también, al párroco Federico, que tan amablemente me invitó a la Parroquia de San Vicente, con la predisposición de ser entrevistado.

En este recorrido que comenzó muchos años antes de empezar a escribir la tesina, no puedo dejar de mencionar, mi gratitud hacia la UNSAM-IDAES y todos los docentes y trabajadores no docentes, que han hecho de mi paso por la universidad, una experiencia de formación y creación formidable, pero por sobre todo humana. En este proceso, también debo destacar que la participación en el seminario de Raza, Género e Injusticia dictado por Rita Segato y del círculo de estudio “Maternidades y maternajes situados”, han contribuido desde una perspectiva y bibliografía feminista a enriquecer la presente investigación.

Por último y no menos importante, agradezco a mi familia, a mi compañero de vida, amigos/as y estudiantes de nivel secundario, el acompañamiento y apoyo de todos estos años, sin ellos/as, este logro no hubiese sido posible.

## **Migrantes paraguayas en San Vicente (provincia de Buenos Aires)**

### **Redes intracomunitarias, rituales transnacionales y cuidados comunitarios**

#### **Introducción**

Esta investigación se centra en la necesidad de identificar, pensar y sumar a las problematizaciones que se vienen generando en relación al protagonismo femenino en los procesos migratorios. Desde pequeña los movimientos migratorios de distintas comunidades y las historias de vida de las personas migrantes han captado mi atención. En un primer momento, me encontré atravesada por mi genealogía familiar de padre, abuelos y abuelas migrantes y luego por mi experiencia como docente de nivel secundario, en la cual el tema de la migración siguió estando presente a través las historias de vida de mis estudiantes, migrantes de países limítrofes (Paraguay, Bolivia, Perú y Venezuela). En especial, sus relatos sobre las condiciones en las que migraron y la organización de la vida cotidiana en el nuevo lugar donde se asientan, actuó como disparador de la presente tesina. Reflexionando acerca de mi historia familiar y mi trayectoria profesional, no es casual la elección del tema de la presente investigación, como así tampoco mi interés por poblaciones con otras costumbres o modos de vida. Lo cual alimentó, también, la decisión de formarme como antropóloga.

Fue a través de mi trabajo como docente que conocí a Josefina, quien tuvo un papel relevante en la elección del campo de estudio. Las conversaciones con ella motivaron a elegir a Pintor Ernesto Valls (San Vicente) como el lugar apropiado para realizar trabajo de campo<sup>1</sup>. En las narraciones de Josefina, como alumna secundaria, estaban presentes las trayectorias migratorias, la llegada a Buenos Aires, el asentamiento en el Barrio, las dificultades para acceder a recursos básicos, pero también las acciones conjuntas de la comunidad paraguaya para enfrentar los problemas, resolver situaciones cotidianas y recrear, lejos de su país de origen, vínculos de pertenencia dentro del mismo. Lo cual me llevó a pensar un proyecto de investigación en relación a sus historias y a la forma en que se habían organizado para emprender el asentamiento, sostenerlo y vincularse. En particular, las condiciones en las que habían migrado y la organización de la vida cotidiana en el nuevo lugar. En un primer momento, las primeras conversaciones con Josefina, me llevaron a deducir, que las mejoras en el barrio de San Vicente o las actividades propuestas para hacerlo eran el resultado de decisiones y

---

<sup>1</sup> San Vicente es un municipio que se encuentra al sur de la Región Metropolitana de Buenos Aires, a 52km de la Ciudad de Buenos Aires.

acciones conjuntas de toda la comunidad paraguaya e incluso también de la cooperación con los/as vecinos/as argentinos/as, que sabíamos vivían cerca<sup>2</sup>.

Luego de algunas visitas al territorio y de conversaciones informales con algunas de las personas que vivían allí, empecé a tomar contacto con una dinámica más diversa, compleja y desigual, a la imaginada. No sólo porque las relaciones entre vecinos y vecinas de diferentes procedencias conllevaban ciertas dificultades y prejuicios mutuos, sino porque al frente de las acciones y redes tejidas en función de la comunidad paraguaya en el barrio, estaba un grupo de mujeres<sup>3</sup>. En consecuencia, las entrevistas fueron realizadas principalmente a un grupo de mujeres, que lideraban ciertos espacios de organización comunal, para indagar en las motivaciones y circunstancias que las habían llevado a emigrar y en las estrategias y mecanismos que habían puesto en práctica para asentarse en un barrio de San Vicente<sup>4</sup>. Conocer las acciones destinadas a mejorar las condiciones estructurales del barrio y el sostenimiento de los vínculos dentro y fuera de la comunidad, llevaron a nuevas preguntas en relación a las particularidades que adquirirían las mismas. También, derivaron en interrogantes en torno a si las acciones y vínculos desplegados respondían principalmente a mejorar el espacio barrial y habitacional o si éstos, además, podían inscribirse dentro de un conjunto de prácticas de cuidado no sólo familiar sino también comunal.

En función de lo expuesto, esta tesis se propone analizar las estrategias y los mecanismos que despliegan un grupo de mujeres desde que migran hasta que logran asentarse en un barrio del municipio de San Vicente, reparando en los vínculos intra e intercomunitarios, en la recreación de espacios de celebración socio-religiosos transnacionales y en las percepciones sobre el rol que ocupan en relación con lo que la teoría reciente ha definido como prácticas de cuidado. Nos interesa dar cuenta de cómo al mismo tiempo que construyen un liderazgo o agencia particular, asociada a las mejoras y al fortalecimiento de las relaciones en el barrio, crean “comunidad” en el nuevo lugar de residencia. Asimismo, buscamos indagar en

---

<sup>2</sup>En el barrio existen dificultades en el acceso a servicios básicos como la recolección de basura, cloacas, asfalto, transporte y a las escuelas, entre otras problemáticas que forman parte de la vida cotidiana de los/as vecinos/as del barrio. Estos inconvenientes o dificultades llevaron a desarrollar diferentes tipos de acciones en pos de la urbanización y también de tareas destinadas a satisfacer las necesidades básicas de la comunidad paraguaya.

<sup>3</sup> En el barrio San Vicente viven migrantes paraguayos/as y también argentinos/as, separados por una calle que divide el “lado argentino” del “lado paraguayo”. Según nuestras interlocutoras, esta división no es solamente geográfica sino también cultural. Al respecto, en los relatos de los vecinos/as paraguayos/as circulan ciertos imaginarios sociales (que suelen ser negativos) sobre el “lado argentino”, como un lugar donde transcurren ciertos hechos delictivos, como la venta de droga o robos.

<sup>4</sup> A pesar que las mujeres siempre han participado en los movimientos poblacionales, históricamente fueron desestimadas como actores sociales relevantes y concebidas como sujetos pasivos (Magliano, 2009). La literatura reciente, como veremos, viene dando cuenta de su protagonismo histórico y contemporáneo en el proceso migratorio.

estos aspectos dentro de configuraciones de género, observadas en el campo. Esto implicará reflexionar sobre si sus acciones son producto de decisiones autónomas o de mandatos de géneros, reproducidos por las mujeres migrantes paraguayas, insertas en ciertas estructuras económicas y socio-patriarcales o si sus decisiones conforman una amalgama compleja de respuestas que, por un lado, fortalece la agencia de las mujeres y, por el otro, implica una sobrecarga de tareas en distintos ámbitos. Finalmente, esta tesina busca brindar, desde una perspectiva antropológica, un aporte a los estudios sobre migración femenina, en Buenos Aires específicamente, a partir de un estudio de caso sobre un grupo de mujeres paraguayas asentadas en el municipio de San Vicente.

### **Estado de la cuestión**

El proceso migratorio desde Paraguay a Argentina como sus características y dinámicas cuentan con abundantes investigaciones dentro de las ciencias sociales. En lo que respecta a la antropología y a los estudios etnográficos, centrados en el análisis de los nuevos barrios de migrantes de la región del AMBA, los trabajos de Sassone (2002 y 2007), Gallinati (2015) y Vaccotti (2017) vinculan el estudio de las redes y cadenas migratorias con la migración y la problemática habitacional. Sus investigaciones permiten repensar tanto los procesos de exclusión vinculados a la clase social y al origen étnico-nacional, como las estrategias que despliegan quienes sufren estas desigualdades y buscan construir alternativas de inclusión. Los investigadores y las investigadoras mencionados/das coinciden en que los migrantes se ubican en una zona de la ciudad delimitada por el funcionamiento de redes de parentesco, paisanaje y vecindad que facilitan el acceso a la vivienda y al trabajo. Para Gallinati (2015) también existen redes de contacto entre migrantes y no migrantes que son establecidas y afianzadas durante el trabajo por el barrio<sup>5</sup>. Es decir que forman parte de los mecanismos que la comunidad migrante activa en la lucha por la vivienda y la urbanización del barrio.

Según Vaccotti (2017), las redes sociales no sólo contribuyen a mejorar cuestiones habitacionales y laborales, sino que también inciden en las dinámicas de sociabilidad y en los vínculos que migrantes establecen con el espacio<sup>6</sup>. Respecto a ello, Sassone (2000 y 2002) establece que la posibilidad de pensar el territorio desde su dimensión cultural permite acceder

---

<sup>5</sup> Realizó trabajo de campo con migrantes paraguayos y bolivianos de distintos asentamientos de la Ciudad de Buenos Aires: Villa Fátima (Villa 3), Villa Retiro (Villa 31), Villa Barracas (Villa 21-24), Villa Bajo Flores (Villa 1-11-14), Villa Lugano (Villa 20), Villa Piletones y Asentamiento Los Pinos.

<sup>6</sup> Estudio de caso en un nuevo asentamiento urbano de la Ciudad de Buenos Aires (el Playón de Chacarita) poblado mayoritariamente por migrantes peruanos entre 2001-2014.

a ciertas lógicas de las colectividades donde se agrupan los migrantes. Para dicha autora, cuando los migrantes se concentran en barrios se observan marcas culturales de cohesión étnica. Un ejemplo de ello son las fiestas patronales, los bailes, las comidas, entre otras cosas, que se traducen en prácticas espaciales, en acciones diversas y en materialidades que organizan la vida cotidiana (Sassone, 2007). Tanto dicha autora, como Giorgis (2004), que analizan distintas fiestas patronales de la comunidad migrante boliviana en Argentina, encuentran en estos eventos prácticas diversas que dan impulso a un mayor espíritu comunitario, a la vez que muestra la creación de paisajes propios<sup>7</sup>.

Asimismo, existen estudios elaborados desde la sociología, la demografía, la economía y la historia que han dado cuenta de la dimensión histórica de los flujos migratorios paraguayos, mostrando un paulatino ascenso (Bruno, 2014; Halpern, 2009; Parrado y Cerruti, 2003 y Courtis y Pacecca, 2010)<sup>8</sup>. Entre otros autores, Parrado y Cerruti (2003), han mostrado que los flujos migratorios evolucionaron en función de las dinámicas internas propias del país de origen como las del país receptor, marcando momentos de crecimiento y retroceso cuantitativo, en el proceso migratorio<sup>9</sup>. Finalmente, la historiografía ha destacado el rol de la migración paraguaya en la composición de la población procedente de países limítrofes<sup>10</sup>. En lo que hace al estudio de la migración femenina en América Latina, esta ha tenido un rol destacado en las últimas décadas. Al respecto, los trabajos de autores/as como Guizardi (2018), Stefoni (2002), Soto, González y Dobrée (2012) muestran que no es solamente relevante la cuestión estadística, en relación al aumento de la migración femenina, sino la introducción de una mirada más compleja sobre los procesos migratorios que involucran la dimensión de género y la creciente participación de las mujeres en las redes migratorias.

---

<sup>7</sup> Sassone (2007) trabajó sobre la festividad de la Virgen de Copacabana en ciertos barrios del sur de la ciudad de Buenos Aires donde se asienta la comunidad boliviana.

Giorgis (2004) en su tesis de maestría en Antropología analiza la fiesta de la virgen de Urkupiña en un barrio migrante de la zona sur de la ciudad de Córdoba

<sup>8</sup> La presencia en Argentina de población procedente de Paraguay aparece registrada, al menos en los datos oficiales, desde el primer censo nacional de 1869. En aquel momento, constituía un porcentaje muy bajo sobre el total de la población del país, el 0,2% de la población total del país, el 1,6% sobre la población extranjera y el 7,9% sobre los inmigrantes de países limítrofes, junto con estos últimos, conformaban el 2,6% de la población total (Halpern, 2009: 4).

<sup>9</sup> Los flujos migratorios del siglo XX, en la Argentina comienzan con el proceso de migraciones internas, iniciadas en la década del 1930, ligadas al modelo económico de industrialización por sustitución de importaciones. Este proceso que se intensificó a mediados de la década del '40, hasta fines de los años '60, llevó a emigrar a bolivianos, chilenos y paraguayos hacia la Argentina, para ocupar una parte de los puestos de trabajo en las economías regionales. Ello fue posible, ya que los trabajadores de estas economías regionales migraron, hacía Buenos Aires, atraídos por las nuevas posibilidades de trabajo en la ciudad. Esta corriente de migraciones internas del campo hacia la ciudad y de los países limítrofes a las provincias del interior de Argentina se extendió hasta fines de los '70, momento en el que comenzó a decaer y abrió paso a una nueva etapa, en la cual Buenos Aires se consolidó como el destino hegemónico de las corrientes migratorias limítrofes (Bruno, 2014).

<sup>10</sup> Actualmente la inmigración en Argentina procede principalmente de Paraguay, siendo el 31,22%, de Bolivia, el 19,27% y Chile, el 9,80% (Cerruti, 2009).

El aumento en la cantidad como de la participación de las mujeres, en los flujos y redes migratorias, ha sido interpretada como parte de un proceso de cambio global que ha afectado las condiciones de vida de vastos sectores de la población, en países en desarrollo (Instraw, 2007)<sup>11</sup>. Desde la década de 1990, a lo largo de toda la región de Latinoamérica, se incrementó la desigualdad social y en la mayoría de los países ha tenido lugar un proceso de empobrecimiento y exclusión social de los sectores más desfavorecidos, afectando las condiciones de vida de la población más vulnerable económica y socialmente. Si bien, como lo plantea Roldán Dávila (2017), la mujer migrante no constituye un colectivo homogéneo en América Latina, es factible considerar que, en los procesos migratorios que tienen a las mujeres como protagonistas, se condensan dificultades económicas, como así también estructuras desiguales y mandatos de género. No obstante, a ello hay que sumar un interesante fenómeno que tiene que ver con la toma de decisiones. Al respecto, Stefoni (2002) argumenta que a los motivos económicos hay que sumar la proyección de emancipación y libertad personal<sup>12</sup>. Esto en contrapartida y como respuesta, en algunos casos, a la violencia intrafamiliar, la opresión al interior de las familias, la sobrecarga de trabajo junto a las dificultades económicas, que muchas mujeres padecen en sus espacios domésticos y laborales.

En relación a los estudios que registraron las motivaciones y objetivos que dan sentido al proyecto migratorio femenino, Soto, González y Dobrée (2012), en su análisis sobre migración intrarregional (movimientos migratorios dentro de los países latinoamericanos, específicamente entre el corredor formado por Paraguay y Argentina), han puesto en evidencia que los flujos migratorios en América Latina, no se producen solamente por los problemas económicos presentes en la sociedad de origen y por la mayor demanda de mujeres inmigrantes para insertarse en ciertos labores u ocupaciones, en la sociedad destino. Se explican, también, como una oportunidad para evadir, escapar o cuestionar el sistema de normas y pautas de socialización en el que muchas mujeres latinoamericanas viven en sus sociedades de origen, o bien como un proyecto de realización personal. En este contexto, la migración puede ser entendida, en algunos de estos casos, como una estrategia adaptativa a los cambios globales, pero también como consecuencia de una situación o un proyecto personal o ambas a la vez<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> la tendencia al crecimiento de la migración femenina, en las últimas décadas, ha propiciado un cambio en los porcentajes de hombres y mujeres migrantes según los datos estadísticos tomados tanto a nivel mundial como regional. A nivel general se sabe que la mitad de los migrantes mundiales son mujeres (Tapia, 2011). Según datos de la Organización Internacional para los Migrantes (OIM), el porcentaje de mujeres migrantes es de alrededor de un 49%. <https://www.migrationdataportal.org/es/dashboard/compare-geographic?i&t=>

<sup>12</sup> Stefoni (2012) analiza la creciente migración peruana hacia Chile en los últimos años.

<sup>13</sup> Las/os investigadoras/es citados, además, consideran que son mayormente las mujeres, tanto de diferentes edades como en condiciones distantes, quienes toman las decisiones individuales, ya sea estando o no en pareja o formando parte de núcleos familiares más amplios, torno a la posibilidad de migrar.

En lo que respecta a las migraciones fronterizas latinoamericanas, cabe mencionar los trabajos de Menara Guizardi, en especial para la Triple frontera del Paraná y la Triple frontera Andina. En particular, en un trabajo publicado en 2018, Guizardi destaca no solamente que son las mujeres quienes inician el proceso de desplazamiento fuera de sus países, sino que también actúan como los puntos nodales de redes sociales que tienden a transnacionalizarse progresivamente. Tanto Guizardi (2018) como Sorensen (2008) afirman que las mujeres pasaron a ser las cabezas de redes migrantes latinoamericanas, articulando familias, grupos y comunidades organizadas sobre diferentes territorios nacionales.

Dentro de la Argentina, la región que hoy se conoce como el AMBA, ha sido una de las principales receptoras de mujeres migrantes de países limítrofes. Autoras como Pacecca (2000), dieron cuenta que esta tendencia en el patrón de la migración limítrofe estuvo acompañada de un gradual aumento de la proporción de mujeres migrantes, a partir de 1960<sup>14</sup>. Por otra parte, Courtis y Pacecca (2010), han mostrado que la migración paraguaya fue la que más tempranamente comenzó a dirigirse al AMBA, a la par que aumentaba la cantidad de migrantes mujeres, que se insertarían en empleos de servicio doméstico, desde la década de 1960<sup>15</sup>. Finalmente, Cerruti (2009) ha considerado que la tendencia creciente de la migración femenina, proveniente del Paraguay, se vincula con un aumento general en la proporción de mujeres en casi todos los colectivos de inmigrantes y con el crecimiento de grupos migratorios en los que tradicionalmente la presencia femenina ha sido elevada.

## **Herramientas teórico-conceptuales**

A través de los relatos y observaciones de campo pudimos conceptualizar como el fenómeno migratorio impacta de forma diferente en hombres y mujeres. En ese sentido, consideramos que es necesario la incorporación del género como categoría analítica en este trabajo. La variable género se vuelve un factor de análisis en sí misma, en intersección con otros factores como la racialización contemporánea y los condicionamientos de clase, que resultan esenciales para comprender los desafíos y desigualdades a los que las mujeres se enfrentan al instalarse en otro país. La experiencia migratoria no va a ser la misma según la clase, la etnia,

---

<sup>14</sup> Para entonces, las mujeres de países limítrofes conformaban la mitad de los migrantes que residían en lo que hoy se conoce como el AMBA (Pacecca, 2000).

<sup>15</sup> Tendencia que en los `90 se generalizó a todo el país. Según los últimos datos publicados por la ONU, en 2019, Argentina registró 2.212.879 inmigrantes del Paraguay, de los cuales las mujeres constituían más de la mitad de la población migrante consignada. Lo que supone un 4,92% de la población de Argentina. La inmigración femenina superó a la masculina, con 1.194.306 mujeres, lo que supone el 53.97% del total de inmigrantes, frente a los 1.018.573 de inmigrantes varones, que son el 46.02%.

la edad y el género. El desarrollo del “enfoque interseccional”, propuesto por Crenshaw (1989), ha sido clave para ampliar el análisis de las desigualdades cruzadas, donde el sistema de género se intersecta con otras relaciones asimétricas, en base a los sistemas de producción, clase social, grupo etario y étnico, ubicando a las mujeres migrantes en una situación de desventaja y, a su vez, generando estrategias de resistencia frente a las mismas.

Como mencionamos anteriormente, en los últimos años, la mirada ha ido cambiando y se ha puesto a las mujeres en el centro de las dinámicas migratorias, como así también se ha profundizado en temáticas que son esenciales para comprender las particularidades de la migración femenina. Si bien existió, desde principios de la década de 1990, un aumento en la cantidad de mujeres que migraron y un mayor protagonismo de las mismas, en los flujos migratorios, fue el cambio en la perspectiva analítica desde la academia, desde fines del siglo XX, lo que impulsó a indagar y problematizar sobre lo que se denomina “feminización de las migraciones”. En el caso de la migración paraguaya la representación femenina en las distintas corrientes migratorias siempre superó a la de los varones. Uno de los cambios significativos en las características de los inmigrantes de países limítrofes en la Argentina es la creciente participación de las mujeres. No obstante, refiere más a un cambio desde la mirada de la academia que comenzó a centrar el estudio en la experiencia migratoria de las mujeres, más que en una cuestión estadística de la corriente migratoria femenina.

El asentamiento y la experiencia urbana de las/os migrantes paraguayas/os en Buenos Aires requiere de un análisis que enfatice en la implicancia que tienen las intersecciones de clase, nacionalidad, género y raza, en el uso y organización del espacio urbano, como así también de las interacciones que se dan dentro del mismo. Estas dimensiones atraviesan los conceptos académicos que se analizarán en esta tesina, partiendo de la idea de que son las mujeres migrantes las que se organizan y crean redes para el asentamiento, la mejora del espacio en el que viven y el sostenimiento de la comunidad. Destacamos que, en la presente investigación, las redes funcionan como un mecanismo esencial que trasciende el momento inicial de la migración y del que las mujeres hacen uso para establecer vínculos con la comunidad y con la sociedad receptora. Respecto a ello, Pedone (2003) establece que las redes sociales son utilizadas por los migrantes, en unos casos para salir del país de origen y, en otros, para insertarse en el lugar de llegada y acceder a la vivienda y al mercado de trabajo. Para Magliano (2018), las redes de confianza y recomendación son esenciales en este proceso. No obstante, las redes sociales no sólo contribuyen con cuestiones de subsistencia, como el acceso a la vivienda y al trabajo. La concentración territorial de los migrantes, en ciertos barrios, también actualiza las dinámicas de su sociabilidad. Las redes sociales de los migrantes

establecen vínculos con el espacio, que se expresan en prácticas de identificación (Vacotti, 2017: 62).

La perspectiva analítica de las “cadenas y redes migratorias”, retomada por las investigadoras mencionadas, nos permitieron hallar en el concepto de redes una herramienta teórica-metodológica para analizar la complejidad del fenómeno de las migraciones internacionales en la actualidad, valiéndonos de los testimonios de cada una de las protagonistas de este trabajo. Desde este enfoque, el aporte de Curtis y Pacecca (2017) que analizan las redes de mujeres en las que las migrantes se apoyan antes, durante y después de la migración, ha sido una contribución importante en cuanto incluye también la mirada desde el género. Las mujeres son las que cuidarán a sus hijos en el lugar de origen, las que colaborarán con el viaje, las que asistirán con la vivienda y conseguirán trabajo en el lugar de destino y las que les darán empleo. En este proceso, el género, como categoría muda, sostiene una trama conflictiva de relaciones de desigualdad y de reciprocidad simétrica y asimétrica (Curtis y Pacecca, 2010:117).

Desde una perspectiva de género se ahondará en la “noción de cuidados”. Es importante destacar que la conceptualización del cuidado no estuvo en la agenda de estudio de los teóricos clásicos de las ciencias sociales. Fue a partir del surgimiento de la crítica feminista, al pensamiento económico en la década de los años setenta que la cuestión comenzó a ser discutida. En esta investigación analizaremos la noción de cuidados asociadas a un continuum de prácticas que las mujeres migrantes llevan a cabo tanto en el ámbito privado como en el ámbito público. Es decir que las prácticas de cuidado que las mujeres llevan adelante en la reproducción social de las familias derivaron en la centralidad del papel de las mismas como proveedoras de cuidados en la comunidad. Esta idea es planteada por Guizardi (2018), en su análisis del protagonismo femenino a la hora de promover y desarrollar redes sociales. Es interesante observar la relación entre los cuidados que la mujer brinda a sus familias, dentro del ámbito doméstico, y los cuidados que brinda a la comunidad. Esta extensión de cuidados ya había sido observada por Jelin (1998), quien, analizando una barriada de migrantes en Lima, mostró que las mujeres eran las que se quedaban en el barrio a cargo de las tareas domésticas, siendo los servicios colectivos parte de dichas tareas. No obstante, este tipo de análisis no se corre de la agencia de las mujeres en la construcción de las redes que establecen tanto dentro de la comunidad como por fuera de ella, ya que el liderazgo de las mujeres migrantes es parte de este mismo proceso.

Por último, quisiéramos destacar, que nos detendremos en el análisis de la celebración de la Virgen de Caacupé, realizada en el barrio estudiado. La reflexión que realizaremos de la fiesta se encuentra enmarcada en una decisión metodológica y teórica, que nos permite

reflexionar sobre los sentidos de la fiesta en contextos migratorios comunitarios, donde las mujeres desempeñan un rol central. Tanto investigadores clásicos como contemporáneos han analizado las fiestas patronales y populares como momentos donde se expresa el entramado de relaciones sociales, culturales, políticas, religiosas y económicas de una comunidad, es decir como fenómenos sociales que permiten comprender a la sociedad como un todo. En primer lugar, retomando a Mauss (2009), entendemos al evento como un “fenómeno social total”, donde lo religioso es una esfera más del hecho social que se encuentra atravesado por todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas, morales, políticas, culturales y económicas. Acompañados también de fenómenos estéticos y morfológicos que las instituciones producen. Las esferas no se encuentran separadas, lo que existe es interrelación entre ellas y son esas lógicas las que resulta necesarias develar para comprender un evento como “hecho social total”. Parafraseando a Durkheim (2016), las creencias religiosas son sociales y pueden estudiarse desde un punto de vista sociológico, en este caso específico socio-antropológico. Para dicho sociólogo, la fiesta es una actividad social, una instancia donde el grupo adquiere conciencia social y moral por medio de la identificación religiosa llevada a cabo en un espacio y un tiempo designado especialmente para ello. No sería acertado pensarlo de otra manera, si lo que buscamos es comprender el significado y el sentido de las prácticas de la comunidad paraguaya a la luz de esta celebración. Este festejo es de suma importancia para nuestras/os interlocutoras/es, ya que a través de esta práctica transnacional se reapropian del espacio, a la vez que refuerzan tanto los vínculos intracomunitarios como los intercomunitarios.

Para investigadores/as como Grimson (1999), Giorgis (2004), Barelli (2000), De La Torre (2016), Hirai (2009), entre otros autores citados, que analizan los festejos patronales, en contextos migratorios, las celebraciones sintetizan la vida entera de cada comunidad. Tanto para Barelli (2011, 2012, 2014 y 2017) como para De La Torre (2016), a través de estas prácticas transnacionales, se da una reapropiación del espacio público y una transformación de las relaciones de la comunidad con el espacio y entre los integrantes de la comunidad. En el análisis que Hirai (2009) realiza de las fiestas religiosas de los mexicanos en Estados Unidos, podemos agregar, que estas celebraciones además de tener un fuerte componente de identificación de la comunidad migrante, brindan múltiples mensajes para la sociedad receptora. Siguiendo la línea de pensamiento de Mauss, conciben a estas celebraciones, como un momento en el que se exhibe en la esfera de lo público, la realidad social, el sistema de valores, las estructuras culturales y la organización económica. Las mismas pueden incluir prácticas sociales de muy diversos ámbitos como la música, las creencias religiosas, las comidas, la danza, los juegos o los intercambios comerciales, entre otros. Giorgis (2004), establece que en ciertos períodos del

año donde la sociedad se ve invadida por una efervescencia que trastorna la vida cotidiana y la desborda. Según Grimson (1999), una de las características centrales de las fiestas populares es su polisemia y el principal desafío para el estudio de estos fenómenos tiene que ver justamente con la captura de esa pluralidad de sentidos en conflicto, en el corazón de estas experiencias.

### **Reflexiones metodológicas**

La entrada al campo y el vínculo posterior con los actores de la comunidad paraguaya del barrio Pintor Ernesto Valls fue posible, como se relató más arriba, gracias a Josefina, quien fue mi alumna en sus últimos años del secundario y vive en el lugar desde el año 2018. Considero que fue mi entusiasmo e interés por las cosas que ella me contaba y la relación de cariño y respeto mutuo, lo que hizo posible que un día Josefina me invitara a participar de un domingo de actividad<sup>16</sup>. Al recibir la invitación, le pregunté si su familia estaría de acuerdo en que yo asistiera y ella me respondió que era una actividad a la que podía ir cualquier persona, ya que ese día vendían comida, hacían rifas y torneos de fútbol. Entonces no dudé en ir, el 20 de junio del 2019 realicé trabajo de campo por primera vez en el lugar. Luego de mis primeras visitas al campo, el intercambio con la familia de Josefina se volvió fluido, tras lo cual ella me invitó a su cumpleaños. Este fue el evento social clave en mi acceso al campo, en virtud de que fueron varias horas compartidas de charlas, cena, baile, pero en las que también fui muy observada y observadora de todo lo que sucedía. Ese día conocí a muchas mujeres del barrio (con las que luego entraría en contacto) y compartí charlas en la cocina, donde ellas preparaban distintos tipos de ensaladas y sopa paraguaya. Fue justamente en ese momento que les expliqué el motivo de mi presencia en el lugar, más allá del vínculo que me unía a Josefina y el festejo de su cumpleaños.

Si bien el hecho de ser docente de la cumpleañera hizo posible un amable recibimiento y trato por parte de la comunidad, fueron las visitas permanentes al barrio las que me brindaron la posibilidad de transmitir el interés por sus trayectorias como migrantes, como así también por sus acciones cotidianas para mejorar el espacio donde se habían instalado. Fueron también, mis visitas en los días cotidianos, en los que no había ningún evento destacado para la comunidad, lo que me permitió captar la dinámica del barrio en distintas situaciones y el entramado de relaciones entre los/as vecinos/as de Pintor Ernesto Valls.<sup>17</sup> A partir de ello

---

<sup>16</sup> En el capítulo 1 se explicará qué es y qué se hace en un domingo de actividad.

<sup>17</sup> Fueron un total de 20 visitas al campo de estudio, en algunas oportunidades, gracias a que Josefina me brindaba hospedaje en su casa, he compartido fines de semana completos.

observé que era un grupo de mujeres las que promovían todas las acciones por el barrio y para la comunidad y las que establecían vínculos con el municipio y con el cura de la Parroquia de San Vicente. Lograr la confianza de este grupo de mujeres y la posibilidad de entrevistarlas, llevó varios meses de presencia regular en el campo, que estuvo dada por el hecho de asistir a cada evento al que me invitaban, por la participación activa en las fiestas y reuniones, en las cuales compartí almuerzos, cenas, bailes y charlas hasta altas horas de la madrugada.

La participación en la celebración de la virgen de Caacupé el 8 de diciembre del 2019, luego de varios meses de trabajo de campo, fue otro de los eventos primordiales que me permitió reflexionar sobre los ejes que atraviesan esta tesina, pero sobre todo reforzó la idea de que son las acciones de las mujeres paraguayas las que tienen un rol central en la obtención de recursos, en las mejoras estructurales realizadas en el barrio como en la recreación de los vínculos comunitarios y redes institucionales. A partir de estos encuentros, en donde las conversaciones y las observaciones siempre terminaban en reflexiones sobre el protagonismo de las mujeres migrantes, se fue precisando la perspectiva de género como eje imprescindible en la investigación. A su vez, se identificó un grupo conocido como “8 de diciembre” compuesto por 13 mujeres migrantes que se encargaban y se encargan de pensar, coordinar y llevar adelante las tareas para mejorar el barrio y cuidar a la comunidad. Estas mujeres tienen entre 20 y 35 años de edad, ocho de ellas están casadas legalmente, tres conviven con sus parejas y dos son solteras, todas las mujeres menos Josefina tienen hijos. Además de que todas ellas son muy devotas de la virgen de Caacupé, comparten el hecho de trabajar en cooperativas del barrio y algunas de ellas también como empleadas domésticas en los countries de la zona.

Desde el punto de vista metodológico, es preciso señalar que esta investigación parte de un enfoque etnográfico atravesado por la perspectiva de género. Por lo tanto, busca dar cuenta de la agencia que despliega este grupo de mujeres en todo el proyecto migratorio, desde la migración a un país ajeno, el asentamiento y el trabajo por el barrio, hasta la lucha cotidiana por cuidar a la comunidad. Para conocer sus historias y el entramado social en el que se encuentra inserto el grupo 8 de diciembre, se llevaron a cabo 11 entrevistas semiestructuradas. Se entrevistó en profundidad a 10 de las 13 mujeres del grupo, a una de ellas se la entrevistó junto al marido (ambos son uno de los primeros matrimonios en llegar al barrio) y al cura de la Parroquia de San Vicente, con quien las mujeres tienen trato directo para gestionar muchas de las cosas que necesitan para el barrio. Como se mencionó más arriba, las entrevistas se realizaron luego de varios meses de trabajo de campo, ser reconocida entre las mujeres me brindó la confianza para acceder a preguntar abiertamente sobre distintos temas y lograr

entrevistas extensas y conversadas.<sup>18</sup> Creemos, tal como lo plantea Bartolomé (2003) en su reflexión sobre la visibilidad política de los grupos étnicos, que no puede haber un diálogo igualitario construido como monólogo, en donde uno de los interlocutores pretende imaginar al otro desde su propia lógica. Para lograr una interlocución equilibrada, son necesarias una actitud ética y una conducta personal orientadas por el respeto mutuo y por el valor del diálogo, que sólo resultan factibles de ser construidas a partir de la amistad y la confianza (Bartolomé, 2003: 210). De esta manera, entendimos desde el primer día la relación social entre investigadora e interlocutoras/es.

Las entrevistas se complementaron con la observación participante de distintos momentos tales como actividades barriales, reuniones de mujeres, trabajo en algunas de las cooperativas (comedores y limpieza de calles), fiesta religiosa y reuniones familiares, que dieron cuenta tanto de situaciones sociales más cotidianas como de aquellas otras que reúnen a toda la comunidad paraguaya asentada en el barrio. En palabras de Bartolomé (2003) para que la observación etnográfica sea posible, es necesario convivir con la gente y no sólo relacionarse con algunos interlocutores. El registro fotográfico y fílmico resultaron significativos para captar imágenes de las fiestas patronales, como de actividades de la comunidad, en general y de reuniones de mujeres y del barrio en sí. Además, se llevó a cabo un mapeo<sup>19</sup> de las condiciones estructurales y geográficas del barrio, para conocer la distribución espacial del mismo, la cercanía a la ruta, los materiales con los que se construyen las casas, el estado de las calles, el acceso a los servicios básicos, entre otros, vinculadas a las problemáticas del lugar, que fueron mencionadas por las mujeres entrevistadas.

Por último, no podemos pasar por alto que en el trascurso de la investigación nos vimos sorprendidas por la pandemia del virus COVID-19, que llevó a repensar el trabajo de campo y estrategias nuevas que permitieran mantener el contacto con nuestras/os interlocutoras/es. Si bien el acceso al barrio se había dado por primera vez el 20 de junio del 2019, contaba con muchas observaciones en el territorio, pero con muy pocas entrevistas, cuando se dictó el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO). Esta medida se adoptó por primera vez en nuestro país el 20 de marzo del 2020, pero se fue extendiendo por varios meses, haciendo

---

<sup>18</sup> Las 11 entrevistas reúnen un total de 17 horas de conversaciones.

<sup>19</sup> El mapeo lo realicé en las dos primeras visitas al barrio junto a Josefina, quien me acompañó en el recorrido. Mientras caminábamos y ella me iba contando detalles e historias del lugar, yo iba con mi cuaderno de hojas blancas anotando y dibujando la distribución, los materiales y el estado de las viviendas y las calles, sin dejar de prestar atención a lo que ella me iba contando. También tomé algunas fotos, mientras algunos/as vecinos/as que estaban en las puertas de las casas nos observaban de manera curiosa. En los dos recorridos que realizamos por el barrio, además de las condiciones estructurales del lugar, me enteré como el barrio se encontraba dividido entre un “lado argentino” y un “lado paraguayo” y los imaginarios sociales que circulaban.

imposible el regreso al campo. Realizar entrevistas por medio de meet o zoom no era una alternativa, ya que nadie del barrio contaba con Wi-Fi y el internet de sus celulares lo usaban para realizar las tareas de la escuela de sus hijos/as. Frente a esta imposibilidad concreta, durante los meses que duró el ASPO, el contacto se mantuvo por medio de audios y mensajes de WhatsApp. Cada dos semanas les escribía para saber cómo estaban transitando el aislamiento y cómo se vivía la situación en el barrio, o bien les respondía algún estado de WhatsApp para iniciar una conversación. Ese contacto mínimo, permitió no perder el vínculo y regresar al campo en los momentos en que se flexibilizaban las medidas de aislamiento. El 15 de abril del 2021 fue la última entrevista y el cierre de campo.

### **Estructura de la tesina**

La presente investigación estará organizada en función de una introducción, tres capítulos y reflexiones finales. El primer capítulo describirá las características socio-espaciales de San Vicente y sus problemáticas, específicamente del barrio Pintor Ernesto Valls donde se asienta el colectivo migrante paraguayo. En este capítulo introductorio se analizarán los mecanismos que facilitaron el asentamiento de los/as paraguayos/as en el barrio y la posterior organización por parte de un grupo de mujeres migrantes. También se contextualizará las trayectorias migratorias comunes del grupo de mujeres, con el propósito de mostrar y comprender las razones que las unen en el asentamiento y la colaboración por el barrio-comunidad. Se explicará cómo se fue constituyendo el grupo de mujeres denominado como grupo 8 de diciembre, las actividades que realizan y con qué fines.

EL capítulo dos partirá de la descripción densa de la celebración de la Virgen de Caacupé, evento central para la comunidad paraguaya, que permitirá ampliar el rol de las mujeres dentro de la comunidad y por fuera de la misma, estableciendo relaciones con la parroquia de San Vicente. El análisis de dicha celebración como hecho social total, permitirá retomar los ejes que atraviesan la investigación y la interconexión entre migración, género y territorio a partir de evento que involucra a toda la comunidad. Siguiendo la propuesta metodológica de Gluckman<sup>20</sup> y la idea de que todos los acontecimientos que implican o afectan a los seres humanos están socializados, tomamos la situación social de la fiesta para repensar las prácticas cotidianas diarias y el entramado social en la organización y asentamiento de un barrio-comunidad migrante.

---

<sup>20</sup> Gluckman, M. (1958) [1940]. Análisis de una situación social en la Zululandia moderna.

El capítulo tres se centrará en la noción de “cuidados comunitarios”, a través de este concepto analizaremos las prácticas de cuidado que las mujeres migrantes llevan adelante en el espacio comunitario y que presentan una continuidad con las tareas que las mujeres realizan en el ámbito doméstico. En el capítulo tomaremos como ejemplo el trabajo de las migrantes en los comedores/merenderos, para dar cuenta de ese continuum de cuidados entre el espacio familiar y el comunitario. Comprender las tramas colectivas que generan las mujeres para cuidar, es parte del objetivo del último capítulo. A su vez reflexionaremos sobre cómo estas prácticas de cuidado están mediadas por una estructura de género patriarcal, que reproduce roles, mandatos y estereotipos de género que generan desigualdades entre ambos sexos.

Las reflexiones finales constarán de un recorrido de los ejes centrales de cada capítulo, teniendo como hilo conductor las acciones que despliegan las mujeres migrantes con la finalidad de recrear los vínculos comunitarios que les permiten “sostener y cuidar” a la comunidad en el proceso de asentamiento en el barrio. Los ejes serán retomados a partir de los debates teóricos desarrollados en cada capítulo y a modo de conclusión de lo observado y percibido durante el trabajo de campo realizado en San Vicente.

## Capítulo 1

### Migración y asentamiento en un barrio de San Vicente

Este capítulo inicial tiene dos objetivos centrales, por un lado, contextualizar a la vez que dar a conocer los mecanismos que utiliza un grupo de migrantes paraguayas, en el asentamiento de un barrio de San Vicente y en la gestión y sostenimiento de vínculos institucionales e intracomunitarios. Por otro lado, demostrar que las mujeres migrantes, desde el inicio, tienen un rol esencial en todo lo que atañe a la resolución de las problemáticas del barrio y la comunidad. Para ello se describirá las características socio-espaciales del lugar y sus problemas habitacionales, profundizando en cómo fue surgiendo un grupo de mujeres denominado “8 de diciembre,” que hasta la actualidad desarrolla acciones que buscan volver habitable el espacio y mantener el lazo social del colectivo migrante. A su vez se reparará en la historia de estas mujeres, quienes comparten no solamente el origen, sino también vidas atravesadas por la pobreza, pero también por la lucha para salir de esa situación de vulnerabilidad. Los movimientos migratorios, la acciones por el barrio y las tareas de cuidado no es algo novedoso para ellas, ahondar en sus biografías nos permitirá comprender sus estrategias, la forma en que las desarrollan y la finalidad de las mismas.

#### San Vicente: características socio-espaciales y redes migratorias

Históricamente la migración paraguaya se concentró en mayor medida en las provincias del nordeste argentino: Formosa, Misiones, Chaco y Corrientes, en tanto provincias o zonas fronterizas, ante la demanda de mano de obra de trabajos temporarios en cosechas. No obstante, a partir de 1960, con la caída de los precios de los productos regionales y la incorporación de tecnología/mecanización de la cosecha en el noroeste, la migración limítrofe buscó nuevas oportunidades en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)<sup>21</sup>. A partir de estos años empezó a manifestarse un desplazamiento interno desde estas provincias hacia Buenos Aires,

---

<sup>21</sup> En 1960 alcanzó casi el 30% y veinte años después se registró una duplicación de la distribución relativa de los residentes en dicha área respecto del total país. Esa tendencia continuó hasta llegar en 2010 a un 85,9% de los/as migrantes paraguayos/as residentes en Argentina. Esta concentración se dio (y se da aun hoy) muy particularmente en el Gran Buenos Aires, donde reside el 75,4% de la población migrante.<sup>21</sup> Los estudios migratorios señalaron que la densificación demográfica coincidió con la concentración residencial de la población migrante en ciertos barrios y villas del sur de la Ciudad de Buenos Aires (Mera, 2012 y Curtis, 2008). En el caso de los/as paraguayos/as, por ejemplo, de cada diez migrantes que llegaron al país, ocho se dirigieron hacia la capital (Cerruti y Parrado, 2001). De acuerdo con la distribución geográfica de la comunidad paraguaya en la ciudad de Buenos Aires, Mera (2010) pone en evidencia, a partir del análisis del índice de segregación, que los/as paraguayos/as no se encuentran distribuidos de manera homogénea en la ciudad.

consolidándose esta última como el núcleo central del asentamiento de los/as paraguayos/as desde 1980. Este cambio quedó registrado en los datos estadísticos del Censo del 2001, el cual reveló que la migración paraguaya se concentró en un 89% en Buenos Aires, en CABA y el conurbano. Según afirma Grimson (2000), durante la década de los noventa aumentó la proporción de inmigrantes limítrofes en relación al total de extranjeros, comenzando a desplazarse desde las zonas fronterizas hacia los centros urbanos.

Las trayectorias laborales de los/as migrantes paraguayos/as residentes en Buenos Aires estuvieron ligadas al desarrollo de la construcción residencial privada a partir de 1960 (Águila, 2009 y Bruno, 2008). Estos proyectos urbanísticos requirieron de grandes cantidades de mano de obra adicional en la construcción, pero también en el servicio doméstico. Es clave retomar este dato, ya que esta investigación se sitúa en San Vicente, municipio que se caracteriza por ser una región de *countries* y barrios privados, donde trabajan gran parte de los actores de esta tesina.<sup>22</sup>

San Vicente es uno de los 135 partidos de la provincia de Buenos Aires y se encuentra ubicado a 46 km de CABA.<sup>23</sup> Siguiendo la investigación de Contente (2017) nos interesa destacar dos cuestiones que han caracterizado al municipio desde sus inicios. La primera es que hace referencia al hecho de que San Vicente históricamente fue una región que recibió una gran cantidad de población migrante. La segunda es que, en su análisis de los datos censales de 1869, se observó la existencia de espacios muy diferenciados dentro de San Vicente, un área rural y un área urbana, con marcadas diferencias económicas entre las familias que vivían en una u otra zona. En las distintas visitas al campo, se pudo observar que actualmente el municipio conserva algunas de las características rurales, históricas y culturales del espacio. No obstante, las ha transformado en puntos turísticos para promocionar esta actividad en San Vicente.<sup>24</sup> La promoción turística de la región no es la única ni la más importante. Los proyectos inmobiliarios de *countries* y barrios cerrados se encuentran en ascenso desde fines de los '90 y toman un

---

<sup>22</sup> La última distribución conocida (Censo Nacional 2010) resalta la preeminencia del Gran Buenos Aires, con una concentración casi absoluta. En un orden de magnitud menor, La Plata se ha erigido recientemente en la segunda área de residencia (a la que debe sumarse el vecino Partido de Berisso), mientras que en la periferia de Buenos Aires se destaca la presencia en el Partido de Pilar (crecientemente integrado demográficamente al aglomerado Buenos Aires), el vecino Partido de Escobar y otros partidos que integran parcialmente la “envolvente de población” de Buenos Aires, como los partidos de Presidente Perón, General Rodríguez, Marcos Paz y San Vicente. (Bruno 2013: 29).

<sup>23</sup> En 1856 se creó la municipalidad de San Vicente, y el partido se convirtió en el primero en municipalizarse. Desde la época colonial esta región se caracterizó por la presencia de grandes estancias vinculadas a la actividad agrícola-ganadera, lo que impulsó posteriormente la llegada del ferrocarril en 1928, comunicando la zona con el puerto.

<sup>24</sup> El patrimonio histórico, las parroquias, la naturaleza del lugar y las fiestas populares constituyen los puntos turísticos centrales del municipio.

mayor impulso luego de la crisis del 2001. Actualmente el municipio se configura como un polo de desarrollo en este sentido.<sup>25</sup>

Por fuera de estos espacios, existe otra realidad en el municipio, los alrededores del centro de San Vicente y el barrio Pintor Ernesto Valls, donde se asienta la comunidad paraguaya. Estos espacios distan mucho de poseer las características de los tipos de barrios mencionados anteriormente, esta diferencia es aún más marcada si se compara con el barrio Pintor Ernesto Valls, un asentamiento que fue surgiendo paralelamente a los grandes proyectos urbanísticos privados.<sup>26</sup> Muchos de sus habitantes trabajan en los countries, ya sea los hombres en la construcción como las mujeres en el empleo doméstico. Este barrio se encuentra ubicado aproximadamente a veinte cuadras del centro, distribuido en ocho manzanas donde viven alrededor de doscientas familias argentinas y paraguayas. Pintor Ernesto Valls se divide en dos partes, una parte antigua y otra parte nueva del barrio, ambas se encuentran delimitadas por la única plaza que hay en el lugar <sup>27</sup>. La parte antigua del barrio que tiene salida a la ruta es habitada por familias argentinas de clase media, a juzgar por el tipo de viviendas y autos que poseen. Las calles se encuentran asfaltadas, pero al igual que la parte nueva, carece del servicio de recolección de basura, como así también de transporte, cuestiones que nuestros interlocutores resaltaron como una prioridad en sus reclamos al municipio. Además, prácticamente no existe ningún tipo de negocio, con lo único que cuentan es con un pequeño almacén que tiene productos básicos de alimentos y limpieza, por lo que los/as vecinos/as del lugar deben trasladarse hasta el centro para realizar casi todas las compras. También el centro de San Vicente es el lugar a donde los chicos/as concurren a la escuela, ya que el barrio sólo cuenta con un jardín de infantes.

El espacio de la parte nueva del barrio se caracteriza por ser muy humilde y difiere bastante a la de sus vecinos/as más antiguos/as.<sup>28</sup> Una de las diferencias que se percibe a simple

---

<sup>25</sup> Esto es visible en el trayecto que se hace para llegar hasta San Vicente, donde pude observar una gran cantidad de countries y barrios cerrados ya construidos, pero también muchos por construirse y que son publicitados en grandes carteles al costado de la ruta, desde Canning hasta llegar al casco céntrico de San Vicente.

<sup>26</sup> A partir de varias conversaciones con vecinas y vecinos del barrio llegamos a la conclusión de que la categoría de barrio empieza a surgir paralelamente al proceso de asentamiento más masivo, que coinciden en que se da a partir del 2015. Antes de ese año nuestras/os interlocutoras/es hablan de campo o baldío para referirse al lugar.

<sup>27</sup> Esta tiene forma ovalada y desde ella salen ocho diagonales que tienen tres cuadras de extensión, son cuadras largas de más de 100 metros.

<sup>28</sup> Las casas son muy sencillas, según conversaciones con algunos/as vecinos/as paraguayos/as del lugar, el tipo de material de la vivienda está relacionado con el tiempo que transcurre desde la llegada al barrio. Si bien en un principio las casas son muy pequeñas, con los años se van ampliando y mejorando en cuanto a calidad de material, pasan ser de madera o chapa a losa. Alrededor de las casas hay espacios verdes que se transforman en jardines, las mujeres paraguayas le dan mucha importancia a las plantas, y una de las primeras cosas que realizan cuando van construyendo sus viviendas es armar el jardín. La prolijidad y la limpieza es una de las características de sus viviendas.

vista es que sus calles son de barro y los días de lluvias se dificulta transitar por allí. Por otro lado, no poseen cloacas y hace relativamente poco el municipio les brindó los postes de luz.<sup>29</sup> Esta parte del barrio, habitada tanto por argentinos/as como paraguayos/as de sectores populares, también se diferencia de un asentamiento de ciudad. En principio porque se encuentra ubicado en un área rural, con mucho espacio verde y árboles, pero también porque el emplazamiento de las calles y las casas son distintas a las de un asentamiento urbano. Entre una vivienda y otra existen bastantes metros de distancia, no se encuentran encimadas, incluso existen muchos lotes vacíos en el lugar. Por lo general, en cada terreno hay una o dos viviendas construidas en donde viven como máximo dos familias.

No obstante, el asentamiento de la comunidad paraguaya, en el barrio Pintor Ernesto Valls, no se encuentra exento de la situación de otros grupos migrantes que se instalan de manera permanente en la ciudad de Buenos Aires. Según varios artículos colaborativos de Carla Gallinati y Natalia Gavazzo (2010 y 2011), los migrantes regionales, especialmente quienes provienen de Bolivia y Paraguay, conforman una población sin acceso (o con acceso restringido) a los bienes y servicios públicos urbanos, al sector inmobiliario formal y a la propiedad de la vivienda. Esta situación de precariedad no es exclusiva de los colectivos extranjeros que se instalan en la provincia de Buenos Aires, sino que es compartida con sus vecinos nativos del lugar. Sin embargo, lo que nos interesa destacar en este apartado, son los mecanismos de los que se valen un grupo de migrantes paraguayos para establecerse en un barrio relativamente nuevo, que fue creciendo en número de habitantes a la par que fue aumentando la llegada de migrantes paraguayos/os al lugar.<sup>30</sup> Desde el asentamiento hasta la organización del barrio, las estrategias que despliegan se encuentran atravesadas por su origen migratorio.

Como ya se mencionó, las redes migratorias constituyen un factor elemental en el proceso migratorio, que implica la ayuda de otros compatriotas en la llegada al país, el encuentro de un empleo, el asentamiento en un barrio y hasta la construcción de la vivienda. Muchas de las mujeres migrantes de esta investigación no solamente fueron protagonistas de sus destinos, sino que también se fueron constituyendo en agentes claves en las redes migratorias, ayudando a otras compatriotas a instalarse en el país y funcionando como intermediarias en la búsqueda de empleo. La mayoría de las mujeres entrevistadas y con las que se mantuvieron conversaciones

---

<sup>29</sup> Durante la campaña electoral 2019.

<sup>30</sup> Actualmente el barrio se encuentra atravesado por un nuevo movimiento migratorio. A partir de la pandemia, muchos/as peruanos/as llegaron al barrio y comenzaron a instalarse en el lugar. Este es un fenómeno nuevo que no analizaremos en la investigación, pero que da cuenta de la constante transformación del barrio y de las relaciones entre vecinos/as argentinos/as, paraguayos/as y peruanos/as.

informales, reconocían haber contado con la ayuda de familiares, *comadres/compadres*<sup>31</sup>, vecinas/os de Paraguay y conocidas/os que ya estaban instalados en Buenos Aires. Entre las mujeres que llegaron con un contacto previo se encontraban Beatriz, Edelmira, Catalina e Hilda, quienes hablaron con tías, ex vecinas de Paraguay y comadres que vivían desde hace algunos años en Argentina. En cambio, Sandra, Josefina, Patricia y Viviana habían llegado de niñas con sus padres o tenían familia viviendo en San Vicente. En algunos casos, como el de Viviana, su decisión de quedarse a vivir en Buenos Aires sucedió luego de visitar a su hermana.

Estas redes migratorias se fueron conformando a partir de lazos de parentesco, tanto sanguíneo como no sanguíneo y pasaron a ser claves en el asentamiento y organización del barrio. Más allá de emigrar desde el mismo país, casi todas las mujeres se conocían previamente, ya sea porque eran familia, vecinas o compañeras de escuela. Del grupo estudiado, Erika nació y vivió, antes de venir a Argentina, en Bolivia (Santa Cruz), Beatriz en Caazapá (Paraguay) y Liz en Capiatá (Paraguay). Las otras diez mujeres, vivían previamente en Puerto Indio, un pueblo localizado en Ciudad del Este (Paraguay). Con excepción de Erika, Beatriz y Liz, todas las mujeres paraguayas entrevistadas vivieron en la misma zona rural de Paraguay. Estos vínculos preexistentes, facilitaron el asentamiento de muchas de las mujeres que habían llegado solas a Buenos Aires pero que contaban con una red de familiares y conocidos en el lugar destino. Respecto a ello Liz nos contó:

Éramos vecinos en Paraguay y después todos ellos vinieron a vivir acá al lado y después nosotros también y nos encontramos todos, aparte que somos conocidos y eso nos ayudó también para estar más unidos acá, nos ayudamos todos porque nos conocemos hace rato.<sup>32</sup> La chica que está del otro lado era mi compañera de colegio (casa de Liz, 03 de abril de 2021, entrevista).

El asentamiento en el barrio es otro de los momentos donde se pone en evidencia las redes sociales de los y las migrantes. Este proceso involucra a gran parte de la comunidad y muchas mujeres tienen una participación activa en el mismo, tal como lo refleja el testimonio de Sandra.

Mi hermano no iba a agarrar terreno y mi cuñado le dijo por qué no agarras vos también, capaz que te sirve para más adelante y mi hermano agarró y me dijeron también a mí para agarrar un terreno, que nadie se animaba a entrar porque se suponía que tenía un dueño peruano pero que hacía mucho no venía. Me dijeron a mí ¡dale Sandra dale entrá! y yo le dije a mi novio y me dijo ¡ni en pedo Sandra!, si vos querés entrar, entrá vos, yo no voy a

---

<sup>31</sup> Se utilizará la cursiva para dar cuenta del uso del concepto como categoría nativa

<sup>32</sup> En su relato Liz hace referencia tanto a hombres como mujeres que eran vecinos de ella y su pareja en Paraguay.

entrar. Yo tampoco me animaba, pero después me contaron la historia de que el terreno tampoco era de él y usaba la casillita sólo para venir con su amante, entonces me animé<sup>33</sup>.

Y continuó contando que

Todos los chicos me decían ¡Sandra agarrá nosotros vamos a estar con vos!, te vamos a apoyar siempre, si querés te hacemos la casilla, vos quemá todo lo que está ahí y nosotros te levantamos la casilla. Les dije bueno y a la tarde compré toda la madera, las chapas y esa noche vinieron todos los chicos, quemamos todo y vos sabes que en una hora levantaron toda la casilla. Cuando terminamos todo le dije a mi novio, ¿vas a estar conmigo o no? (casa de Sandra, 15 de enero 2021, entrevista).<sup>34</sup>

Según lo conversado con varias/os de las/os interlocutoras/es, las ocupaciones de los terrenos, se hace con ayuda de la comunidad, es un proceso alentado por familiares y vecinos/as que residen en el barrio hace varios años y tienen más información sobre la situación de los terrenos. Si bien la decisión de *entrar* es de la persona que se va a asentar en el lugar, todos acompañan y cooperan en la construcción de la *casilla*. Primero se construye una *casilla* de madera y con el tiempo se va mejorando y se va realizando la *casita* de material, siempre con ayuda de familiares y vecinos/as<sup>35</sup>. Esta transición de la *casilla* de madera a la *casita* de material, se pudo observar en varias casas de las familias de la comunidad, durante los dos años en que se realizó trabajo de campo. El testimonio de Sandra también refleja que las mujeres forman parte activa del proceso de asentamiento, ella misma es un ejemplo de como las mujeres toman decisiones y actúan, aun cuando no reciben apoyo de su pareja. Como veremos en el siguiente apartado, otro de los momentos donde se entrelazan las redes sociales es en la lucha diaria por lograr mejoras en el barrio y donde la participación es exclusivamente femenina.

### **Un grupo de mujeres con una historia en común**

A raíz de las carencias y problemáticas que presenta el barrio, mencionadas anteriormente, fue surgiendo un grupo de mujeres que comenzaron a realizar distintas actividades con la finalidad de volver habitable el espacio para la comunidad. Si bien los

---

<sup>33</sup> *Entrar*, es una de las categorías utilizadas para dar cuenta de la toma del terreno, pero que está específicamente asociada al momento al que se produce la ocupación del terreno, cuando se ingresa a la propiedad y se construye la casilla. Otro dato que nos mencionaron los actores sobre el momento de la ocupación es que siempre se lleva adelante pasada la medianoche y suelen terminar a la madrugada.

<sup>34</sup> *Agarrar*, es una categoría nativa que utilizan los interlocutores de esta investigación para referirse a la ocupación de un terreno.

<sup>35</sup> *Casita*, categoría nativa que siempre utilizan los actores cuando hablan de cómo van avanzando en la construcción de sus viviendas.

primeros asentamientos de la comunidad paraguaya en el lugar se registran a partir del 2008<sup>36</sup>, según la información que nos brindaron nuestras/os interlocutoras/es, pasaron varios años hasta que varios vecinos/as (alrededor de 25 personas) empezaron a ocuparse de mejorar el espacio. Relatan las mujeres en sus testimonios que fue a partir del año 2017 que trece mujeres migrantes comenzaron a ser reconocidas como grupo 8 de diciembre, ya que ese año organizaron por primera vez la celebración de la Virgen de Caacupé. Si bien el grupo se caracteriza, entre otras cosas, porque todas las mujeres son muy religiosas y se encargan de recaudar fondos para la celebración del día de la Virgen, son también quienes promueven *la colaboración*<sup>37</sup> por el barrio, llevan adelante diversas tareas de cuidados comunitarios y establecen redes con el municipio y la parroquia de San Vicente, con la finalidad de gestionar los recursos necesarios para el barrio y la comunidad.

Las trece mujeres migrantes, identificadas con el nombre 8 de diciembre, tienen mucho en común en sus biografías y en los motivos que las impulsan a diario a cooperar en diferentes actividades en beneficio de toda la comunidad. En reiteradas oportunidades han mencionado el hecho de que estaban acostumbradas a este tipo de prácticas, ya que en “Paraguay nadie te da nada”. Uno de los aspectos que despertó nuestra atención al conversar con ellas, durante el transcurso de la investigación, fue que antes de llegar a la Argentina ya se habían trasladado temporalmente desde sus lugares de nacimiento hacia otras localidades o países. En la mayoría de sus relatos aparece la migración como algo temporal, “*ir*”, “*venir*”, “*volver*” son expresiones que utilizan para dar cuenta de sus recorridos migratorios y de la oscilación de los mismos.<sup>38</sup> De las mujeres entrevistadas, todas habían vivido al menos en más de un lugar antes de instalarse en Buenos Aires. Incluso, en algunas oportunidades, regresaban a su pueblo por un par de años y luego de un tiempo se iban nuevamente. Algunas de ellas habían migrado hacia España, como primer destino. Otras habían migrado desde sus pueblos rurales hacia ciudades capitales de Paraguay, como Asunción y Ciudad del Este. Además de haber migrado dentro o fuera de su país, la mayoría encontró trabajo como empleada doméstica en las ciudades a las que migraron.

---

<sup>36</sup> Antes del 2008, había argentinos viviendo en lo que hoy llaman la parte antigua del barrio y se encuentra próximo a la ruta. La comunidad paraguaya se asienta unas cuadras más adentro.

<sup>37</sup> Llamamos *colaboración* a las actividades que realizan para recaudar fondos para el barrio. Se espera que la comunidad participe comprando comida, rifas o donando alimentos y mano de obra para realizar la actividad del día.

<sup>38</sup> Las personas a las que hemos entrevistado y con las que hemos conversado no utilizan el término migrar para referirse a sus trayectorias migratorias, hablan de “*irse*”, “*venir*”, “*volver*” para dar cuenta de sus desplazamientos a otras ciudades o países.

En sus relatos, varias de las migrantes destacaron que fue la *pobreza* que padecían en sus casas lo que las llevó a una edad muy temprana (entre los 13 y 17 años) a tener que irse a trabajar a Asunción.<sup>39</sup> En distintas conversaciones informales y entrevistas, se repetía a menudo frases como: “en Paraguay hay mucha pobreza”, “en Paraguay no hay nada, pero nada, no hay trabajo”, “nosotros no recibimos ayuda de nadie”, “los sueldos son una miseria”, “en Paraguay te esclavizan”, “no te sobra ni para comprarte ropa”, “en Paraguay la educación buena está para los ricos, si sos pobre ni silla tenés en la escuela”, “mis padres tenía un montón de deudas y a veces ni para comer teníamos”. Expresiones que dan cuenta de que el término *pobreza* se encuentra asociado a múltiples situaciones cotidianas como la falta de trabajo, el abandono por parte del Estado, la desigualdad social, la falta de acceso a la educación, el endeudamiento y en algunas ocasiones hasta la falta de comida, sobre todo cuando no había una buena cosecha. En las conversaciones y entrevistas, la falta de alimentos siempre estaba asociada a las condiciones climáticas y a las malas cosechas producto generalmente de sequías, que no sólo no generaban ingresos, sino que también “los dejaba sin el plato de comida”, tal como manifestaron textualmente las mujeres con las que conversamos asiduamente. Esto, en virtud de que “*la chacra* constituía el sustento de la casa”. Cuando “no había para comer”, “el mate cocido y el reviro eran la única alimentación del día”<sup>40</sup>.

En este contexto, muchas de las mujeres entrevistadas, así como también con las que se ha conversado de manera informal, generalmente han iniciado su trayectoria migratoria en Asunción o alguna otra ciudad del país, donde el empleo doméstico y las actividades relacionadas al cuidado de personas son la principal fuente de trabajo. Algunas de las migrantes, contaban con familiares en la ciudad, por lo que pudieron vivir un tiempo en sus casas. No obstante, algunas de ellas no tenían un contacto familiar y ante la expectativa de encontrar un trabajo en el servicio doméstico, lo hicieron bajo la modalidad “cama adentro”.<sup>41</sup> En ciertas ocasiones también pasaron a integrar una familia o vivir en una casa, bajo la figura del

---

<sup>39</sup> El trabajo infantil no constituyó una novedad y hasta está naturalizado para estas adolescentes que migraban a la ciudad, ya que en las zonas rurales donde ellas vivían además de ir a la escuela debían trabajar en *la Chacra* término que utilizan las migrantes paraguayas de esta tesina para referirse al campo.

<sup>40</sup> El reviro es un alimento tradicional de las zonas rurales de Paraguay que se prepara con harina, agua, aceite y sal y por lo general se acompaña con mate cocido. Una de las mujeres entrevistadas, preparó reviro y mate cocido para desayunar durante la entrevista y mientras lo cocinaba comentó que en Paraguay el reviro es algo que se consume todos los días porque es una comida que “llena”, se puede comer como desayuno, almuerzo, merienda o cena. Existen varias teorías y mitos sobre el origen del reviro, todas asociadas a la pobreza de las zonas rurales del Paraguay y también del norte de Argentina.

<sup>41</sup> “Cama adentro” se le llama al empleo doméstico en casas de familias donde las trabajadoras viven durante toda la semana en la casa de sus empleadores y salen sólo los fines de semana. Este es un tipo de trabajo muy presente entre las migrantes paraguayas, tanto cuando migran hacia Asunción como cuando lo hacen hacia Buenos Aires. Además, es un trabajo que suelen realizar las mujeres migrantes solteras que no tienen una familia a cargo y que al trabajar “cama adentro” de alguna manera solucionan el tema de tener un lugar donde vivir.

“criadazgo”. Al respecto, Soto, González y Dobreé (2012), a partir de diversas investigaciones sobre migración paraguaya y cuidados en la Argentina, afirman que esta es una práctica que han utilizado y utilizan muchas familias, cuando por motivos económicos no pueden criar a sus hijos/as <sup>42</sup>. El “criadazgo” consiste en una práctica mediante la cual una persona menor de edad, que por lo general proviene de un hogar rural en situación de pobreza, es incorporada a otro hogar con mayores recursos económicos con la finalidad de recibir ciertos beneficios (vivienda, alimentación y estudios, por ejemplo) a cambio de trabajo doméstico (Soto, González y Dobreé, 2012: 63).

Según los/as autores/as citados, en el caso particular de las mujeres, el empleo doméstico en Paraguay es la principal antesala de la migración para insertarse en el mismo tipo de trabajo en la Argentina y en otros países como España. Esto coincide, por un lado, con lo registrado en la mayoría de las historias de las mujeres, que primero migraron a la ciudad cercana más grande (por lo general Asunción) y luego a Buenos Aires, donde también trabajaron como empleadas domésticas o en otras actividades relacionadas con el cuidado.<sup>43</sup> Por otro lado, en las conversaciones siempre aparecía la idea de que en Paraguay el destino era “irse” apenas se cumplía la mayoría de edad y en algunas ocasiones aun siendo menores, tanto en el caso de los hombres como el de las mujeres. En conversaciones grupales informales, se repetían frases como “en Paraguay no queda nadie”, “en Paraguay cuando uno cumple 15 años ya piensa en que se va a ir a otro lado a trabajar, todos piensan así”, “si querés ser alguien o querés tener algo, te tenés que ir de Paraguay”. Por lo que la opción de “irse” del país se empieza a considerar desde muy temprana edad. No obstante, según lo que narraron las entrevistadas, son las mujeres las que primero suelen irse de sus casas a trabajar como empleadas domésticas en Asunción.

Es importante destacar que existen coincidencias en las motivaciones que llevan a las mujeres a migrar, aunque las circunstancias en las que lo hacen son muchas veces distintas. Para dar cuenta de esta pluralidad mencionaremos sólo algunos ejemplos: Sandra a pesar que toda su familia se había ido a vivir a la Argentina, decidió quedarse en Paraguay y vivir con su novio (ambos siendo menores de edad). Luego trabajó como empleada doméstica “cama adentro” en Asunción y después de varios años quiso irse a vivir a Buenos Aires, donde se encontraba casi toda su familia; Catalina a los 15 años de edad se fue de su casa sin avisar a

---

<sup>42</sup> La costumbre del criadazgo nació durante el período de la conquista y fue consolidándose a lo largo de la historia de Paraguay (Soto, González y Dobreé 2012).

<sup>43</sup> Actualmente buscan otros destinos para emigrar como España y Brasil en menor medida. Desde la bibliografía Soto, González y Dobreé (2012), Magliano (2018), Messina (2015) como desde las entrevistas aparece registrado este cambio en los flujos migratorios de las mujeres paraguayas.

nadie y cruzó la frontera con su novio mayor de edad, que le había propuesto irse a vivir juntos a la Argentina para poder progresar;<sup>44</sup> Patricia cuando cumplió los 18 años eligió migrar hacia Buenos Aires donde vivía un hermano, porque en Paraguay no conseguía trabajo. Muchas veces la determinación de “irse del país” es tomada por la propia migrante cuando cumple la mayoría de edad, no obstante, otras veces tiene que ver con un mandato de sus padres, ante las dificultades económicas que se presentan en el hogar. Beatriz es una de las tantas mujeres que ante la insistencia de sus padres debió migrar hacia Buenos Aires, en su relato recuerda haber llegado a la casa de su tía un domingo y al otro día comenzar a trabajar.

Yo vine a la Argentina cuando cumplí 18 años, viajé el 16 de enero y acá estaba mi tío por parte de mi papá y algunas tías que vivían en San Justo. Una vecina mía iba a venir y yo me vine con ella, yo terminé el colegio y yo quería estudiar más, pero en Paraguay para estudiar tenés que tener plata. Mi papá me dijo que no le alcanzaba para las dos, porque mi hermana estaba estudiando abogacía, entonces me vine, va en realidad me mandaron para acá. Yo no quería venir y después acepté venir, me convencieron y me vine con la vecina. Llegué a la casa de mi tía y me dijo mañana te vas a trabajar, yo me acuerdo que llegué un domingo y el lunes mi tía ya me llevó para trabajar (casa de Beatriz, 16 de abril 2021, entrevista).

El testimonio de Beatriz refleja varias de las cuestiones ya mencionadas: la decisión de migrar en muchas ocasiones puede ser una determinación parental, como mencionamos, la pobreza en la que viven muchas familias rurales del Paraguay es un factor clave en este tipo de prácticas y los contactos con familiares que migraron previamente, conformando redes migratorias, son esenciales para poder establecerse en otro país. Claramente no existió un deseo de Beatriz de “irse de su casa”, pero durante la entrevista ella reconoció que entendía a sus padres porque siempre estaban endeudados, trabajaban en la agricultura y “había épocas buenas y épocas malas”. También aclaró, que sólo vivió de muy chica con ellos, ya que antes de vivir en Argentina había permanecido más tiempo en Asunción, en la casa de una señora (la cual no sabía exactamente bien quien era) y luego en la casa de sus abuelos.

Analizar los motivos que impulsaron a las mujeres entrevistadas a emprender el proyecto migratorio nos permitió dar sentido a sus recorridos y experiencias, a la vez que percibirlas como protagonistas de un proyecto migratorio personal propio. En sintonía con lo que plantea Acosta González (2013) puede observarse cómo se ha ido reemplazando el

---

<sup>44</sup> La historia de Catalina y su pareja Misael, la cual se menciona brevemente, no sólo refleja la decisión de migrar de Catalina como una decisión personal, sino que además no fue consensuada con su familia. Catalina con 15 años se fue a escondidas de su familia, sin avisar a nadie y cruzó la frontera de manera ilegal. En la entrevista tanto ella como su marido narraron como una señora se hizo pasar por la madre de Catalina y cruzaron juntas la frontera. Esta situación también deja en claro lo permeables que son las fronteras entre ambos países, aunque no sea un tema que se desarrolle en esta investigación.

arquetipo tradicional de la mujer migrante que seguía al marido y a su familia, para dar paso a una nueva mirada donde el proyecto migratorio femenino no sólo es planteado como una estrategia familiar, sino de proyección personal de las mujeres que migran. Por último, es necesario advertir que dichos factores que van influyendo en la decisión de migrar, guardan relación con las construcciones sociales de género y con limitantes que afectan sobre todo a la vida de las mujeres y son relevantes para comprender de manera más integral el fenómeno migratorio y su contexto.

### **Mejorar el barrio y cuidar a la comunidad: “¿prácticas femeninas, tradiciones culturales o mandatos de género?”**

Este grupo de trece mujeres, además de tener un origen en común e historias muy similares en cuanto a las situaciones de vulnerabilidad, a las que se encontraban expuestas en su país, comparten la lucha diaria por asentarse en un territorio nuevo, mejorar el espacio en el que viven y cuidar a la comunidad. Uno de los temas centrales, que llevó a focalizar la perspectiva de esta investigación en ellas, es que muchas de las mujeres migrantes constituyen el principal sostén económico del hogar o bien comparten esa responsabilidad con su esposo/pareja. Al mismo tiempo son quienes se ocupan de recrear y sostener los vínculos dentro y fuera de la comunidad. Como veremos, es a través de este grupo de mujeres migrantes, que se realimentan muchas de las relaciones a nivel de la comunidad, que a su vez se conectan con tradiciones de sus lugares de origen. Por lo cual se puede decir que el grupo lidera o emprende actividades que cohesionan y promueven mejoras para el barrio y la comunidad.

Tal como se mencionó en el apartado anterior, el grupo empezó a ser reconocido e identificado como grupo 8 de diciembre, a raíz de que las actividades que organizaban para recaudar fondos para celebrar el día de la Virgen de Caacupé cada 8 de diciembre. Si bien las actividades eran esporádicas y tenían como finalidad celebrar el día de la Virgen, según lo que las mujeres relatan, pronto las actividades comenzaron a realizarse periódicamente y con otros fines que iban más allá de lo religioso. Cuando se comenzó con el trabajo de campo, este grupo realizaba (hasta la actualidad continúa siendo de esta manera) actividades dos domingos al mes y una reunión semanal para decidir qué se iba a realizar, cómo y con qué dinero. En las distintas actividades que pudimos estar presentes, observamos que gran parte de la comunidad asistía,

ya que se vendía comida y se realizaban rifas y juegos.<sup>45</sup> En cuanto a las rifas, iban variando los premios desde juego de toallones, sábanas, tortas, vinos y hasta almuerzos de lo que sobraba ese día. Los juegos siempre consistían en torneos de penales para hombres por un lado y mujeres por el otro, los ganadores siempre tenían un premio que solía ser un lechón para los hombres y un pollo para las mujeres.

Un domingo de actividad empezaba al mediodía y podía durar hasta la noche, según lo permitiera el clima, ya que el lugar donde se llevaba a cabo era al aire libre. Este espacio que consta de una gran cancha de fútbol, una gruta con la virgen de Caacupé y varios árboles que dan sombra, fue gestionado por las mujeres del grupo, quienes pidieron prestado ese terreno al cura de la parroquia de San Vicente. Las mujeres que tenían vínculo con el cura, le pidieron un espacio donde sus hijos pudieran jugar y donde ellas pudieran organizar las actividades. El padre Federico accedió a brindarles este espacio y también ayudó a construir la gruta de la virgen de Caacupé. Desde hace algunos años este es un lugar al aire libre que disfrutan a diario y en el que se reúne gran parte de la comunidad los domingos cuando hay actividad. Además, es un espacio que es cuidado y mantenido por las mujeres del grupo, quienes se turnan para cortar el pasto de una gran extensión del terreno, muy esporádicamente algún hombre también suele hacerlo. La gestión del espacio como la organización del barrio parte de las acciones y relaciones que establecen este grupo de mujeres ya sea dentro de la comunidad como por fuera.

En la organización interna del grupo, las decisiones se toman en conjunto, a través de reuniones que realizan para coordinar las actividades y las distintas festividades. Al poder estar presente en una de estas reuniones, se pudo observar que la palabra entre ellas circulaba y que una de las mujeres anotaba todo lo que se hablaba en un cuaderno para luego pasarlo en limpio. Debatían sobre cuestiones como: qué y quién iba a cocinar, la cantidad de comida que se iba a necesitar, el precio a qué se debía vender, qué se rifaría y a cuánto, con qué podía colaborar cada una, entre otras cosas. Además, en las entrevistas dieron cuenta de que, muchas veces, el dinero para comprar pollo, carne, arroz y otros alimentos que luego venden los domingos “sale de sus propios bolsillos” y que la plata recaudada pasa a conformar un fondo común para realizar las obras de urbanización que se necesitan en el barrio. También utilizan ese dinero para el día de la virgen, donde celebran e invitan a toda la comunidad con un asado. Ellas son quienes donan los premios para las rifas que realizan en los eventos mencionados. Asimismo,

---

<sup>45</sup> Por lo general, consistía en una porción de pollo con ensalada primavera de arroz, una porción de sopa paraguaya y bebida que en el 2019 tenía un valor de 100\$ y en la última actividad a la que concurrimos en abril del 2021, \$250.

las mujeres que trabajan en la “cooperativa de las quintas”, en reiteradas oportunidades han donado un lechón para la persona ganadora del torneo de penales.

Otra de las cuestiones relevantes, observada durante el trabajo de campo, es que sólo eran las mujeres las que se reunían acompañadas por sus hijos/as pequeños/as, mientras los hombres jugaban al fútbol en la cancha del barrio. No obstante, la atribución de tareas a los maridos o parejas formaba parte del intercambio de opiniones durante las reuniones. En un momento de la charla una de las mujeres preguntó: “¿qué marido va a cocinar la polleada el domingo?”, y agregó “porque mi marido siempre ayuda y tienen que participar otros también”. A lo que otra de las mujeres respondió: “mi marido lo puede hacer, pero hay que ser solidarias y darles el almuerzo gratis a los hombres que ayudan que siempre son los mismos” (Reunión de mujeres en casa de Josefina, 23 de noviembre de 2019, registro de campo). Esas dos intervenciones abrieron un debate entre las mujeres en cuanto a si “podían” hacer ellas solas “la polleada” o necesitaban de la ayuda de un hombre. Terminaron concluyendo que siempre necesitaban de la ayuda de algún hombre, no sólo para cocinar sino también para traer las sillas y bancos que se iban a utilizar. Esta situación revelaba que en gran medida buscaban cierta autosuficiencia, ya sea porque lo consideraban un valor socio-cultural o porque por mandatos de género no querían “pedir ayuda” a sus maridos. Tal vez se resignaban al lugar que ocupaba el hombre tanto en las tareas del hogar como en las actividades del barrio, la cual siempre las mujeres remarcaban que era menor y se limitaba a una ayuda y no a tareas compartidas.

Si bien el grupo funciona como un espacio abierto en donde todas las mujeres participan, expresan sus ideas y deciden de manera conjunta, se ha observado que existen algunas diferencias. Una de ellas tiene que ver precisamente con el lugar que les dan a los hombres en la organización de todo lo que refiere al barrio y a la comunidad, a través de las distintas entrevistas, se vieron reflejadas dos posiciones muy marcadas. Por lo general, las mujeres casadas, opinaban que era bueno que los hombres se involucraran en la organización del barrio y las mujeres solteras creían que ellas no necesitaban de la ayuda de los hombres y que además involucrarlos traería problemas, ya que “los hombres nunca se ponen de acuerdo y terminan peleando”. Mas allá de lo analizado en dicha reunión y en las entrevistas, pudimos ver a partir de la participación de distintos eventos y momentos, que de todos los hombres de la comunidad, sólo son tres los maridos que suelen estar presentes “ayudando”. No obstante, son las mujeres del grupo 8 de diciembre las que se reúnen, toman las decisiones, gestionan recursos y establecen relaciones con el municipio y con otras instituciones como la parroquia.

Además de estos encuentros, que tienen semanalmente, se comunican a través de un grupo de WhatsApp que está integrado solamente por mujeres. Existe otro grupo de WhatsApp

de vecinos/as más amplio, en el cual también se incluye a algunos hombres y personas de la comunidad que viven en el barrio. En este segundo grupo se aportan sugerencias, dudas o problemáticas, pero no se encargan de las cuestiones organizativas. A través del intercambio casi diario que tienen las mujeres del grupo (ya sea porque trabajan juntas en cooperativas, se reúnen o se comunican por WhatsApp), se fortalece la cooperación por el barrio y también el contacto por fuera del mismo. Si bien el municipio les ha brindado la posibilidad de trabajar en cooperativas para mejorar la urbanización del barrio y abrir comedores en el mismo, muchas veces es a partir del trabajo voluntario, que estas mujeres logran hacer una vereda, llevar agua potable a sus viviendas, comprar alimentos faltantes para cocinar en los comedores, entre otras necesidades que el Estado no garantiza en el barrio Pintor Ernesto Valls.

A las mujeres de este grupo las une la lucha diaria por mejorar las condiciones en las que viven ellas y sus familias, esta unión se refleja en un gran sentimiento de solidaridad del grupo con la comunidad (en parte claramente porque ellas y sus familias también son parte de dicha comunidad), pero también entre ellas. Gran parte de esa cooperación, está relacionada con los lazos que las unen. La mayoría de las mujeres forman parte, dicho por ellas mismas, de una “gran familia”, conformadas tanto por el parentesco sanguíneo como por los vínculos que se crean a través de las relaciones de comadrazgo que existe entre varias de las migrantes. Las actividades son realizadas con la finalidad de juntar fondos para el barrio, pero cuando alguna integrante del grupo o de la comunidad tiene necesidades económicas urgentes se le brinda este espacio de ayuda.<sup>46</sup> Las necesidades van desde tener que viajar a Paraguay por un problema de salud u operación de algún familiar, o bien ha sucedido que se utilizaron las actividades para aportar en la construcción de la vivienda de mujeres solas, que llegan a vivir al barrio y no tienen el sostén del marido o de la familia.<sup>47</sup>

Para León Gin (2014), lo que se forman, en los nuevos destinos, son familias que se encuentran unidas por un sentimiento de bienestar, que no responden necesariamente a relaciones de parentesco consanguíneas. Dependen de los vínculos y los intercambios que se establecen, en donde las mujeres cumplen un rol central. Las mujeres migrantes desempeñan un papel clave en el sostenimiento de los lazos familiares y comunitarios, son ellas quienes se preocupan del cuidado de sus integrantes. Así, el protagonismo en las actividades de cuidado que desempeñan las mujeres en la reproducción social de familias, en sus diversas acepciones,

---

<sup>46</sup> Un ejemplo muy ilustrativo de esa solidaridad fue el gesto que las mujeres tuvieron con otra integrante del grupo, que necesitaba dinero para viajar a Paraguay. Todo el dinero que se recaudó en la actividad de los dos domingos del mes de enero 2020, fue destinado para que Mónica pudiera viajar a ver a su hijo que había enfermado.

<sup>47</sup> Existen varias situaciones en las que mujeres jóvenes, viajan solas hacia Argentina, y toda la comunidad (hombres y mujeres) las ayuda a construir una casa con lo básico para poder habitarla.

deriva de su protagonismo en la generación de bienestar para la comunidad (Guizardi, 2018). Cuando ellas emigran, además de la función económica y productiva que asumen, son las principales articuladoras de los espacios sociales transnacionales, a través de su trabajo reproductivo cotidiano (Pedone, 2004). Las mujeres son centrales en la organización socioespacial de la migración y, en definitiva, en la asunción de los distintos rituales de socialización, a fin de mantener la cohesión del grupo familiar (Parella, 2012: 677).

## Capítulo 2

### La celebración de la Virgen de Caacupé como hecho social total

#### Migración, territorio y comunidad

#### La celebración del 8 de diciembre: descripción etnográfica de una festividad resignificada

La fiesta del 8 de diciembre, celebrada por la comunidad estudiada, se realiza en un amplio terreno que pertenece a la Parroquia San Vicente Ferrer, ubicada en el centro del municipio homónimo. El mismo fue concedido (momentáneamente) hace algunos años por el cura a cargo de la Iglesia del distrito, a lo fines de disponer de un espacio para llevar a cabo la fiesta que, como veremos, el mismo oficiaría. El lugar cedido consiste en un gran terreno ubicado detrás de las últimas casas del barrio, que se destaca por la existencia de algunos árboles alrededor que dan mucha sombra y por un espacio en el centro que se utiliza para jugar a la pelota o al pikivoley<sup>48</sup>. Algunas personas de la comunidad, mencionaron en reiteradas oportunidades, que dicho espacio se encontraba en desuso y descuidado. Esto llevó a las mujeres protagonistas de esta investigación a proponerle al cura parroquial, con el que tenían y tienen un vínculo fluido, habitar este lugar, limpiándolo de las malezas para utilizarlo con fines sociales, comunitarios y religiosos. La relación entre las mujeres del grupo 8 de diciembre y el cura fue central en la adquisición de este espacio, que se transformó en un lugar referencial para todas las actividades comunales de recreación y reunión.<sup>49</sup>

Durante las entrevistas las mujeres mencionaron, que inspiradas en su *tradición* y *cultura* consultaron con el “padre” sobre la posibilidad de intervenir el espacio, construyendo una gruta de la Virgen de Caacupé<sup>50</sup>. Lo que les fue aprobado, luego de que el cura se reuniera con el Obispo de Lomas de Zamora, a quien pertenece el territorio y debía autorizarlo. La construcción de la gruta fue realizada de forma conjunta y constituyó un hito significativo para

---

<sup>48</sup> El pikivoley es uno de los deportes más populares para los paraguayos (son los hombres quienes lo practican), es un juego que se basa en la combinación de fútbol y vóley. Se juega con una red y en equipo como en el vóley y el saque se realiza también como en este juego, pero en el resto del juego no se pueden utilizar las manos, se utiliza cualquier parte del cuerpo (pie, cabeza, pecho, hombro, etc.) menos las manos. Se suelen jugar apuestas antes de que comience el juego.

<sup>49</sup> Este espacio al aire libre es muy significativo para la comunidad paraguaya, en él se realizan todas las reuniones/eventos y se comparten momentos de recreación y socialización en lo cotidiano. Lo utilizan los vecinos/as para diferentes actividades. Las mujeres del grupo del 8 de diciembre lo usan para realizar las actividades para recaudar fondos para la fiesta. Este lugar es cuidado y mantenido por la comunidad, mayormente por las mujeres, allí hicieron una cancha de fútbol y una gruta de la virgen de Caacupé. Al costado de la cancha cuentan con un área arbolada que les da mucha sombra, y les permite realizar las reuniones aun cuando hace mucho calor. Allí, se realizan las actividades, reuniones y juntadas de tereré.

<sup>50</sup> Una gruta implica contar con un espacio sagrado donde se resguarda la imagen de la Virgen de Caacupé traída desde Paraguay. (Ver foto en Apéndice).

la comunidad, ya que comenzaron a tener un lugar para rezar y realizar ofrendas, algo que, las/os interlocutoras/es, lo asociaron, durante las conversaciones mantenidas durante el trabajo de campo, con aquellas que realizaban en los diferentes barrios en los que vivieron en Paraguay y de las que siguen participando cuando viajan a visitar familiares. En el país receptor, en este caso en San Vicente, la gruta abrió la posibilidad de que la celebración de la Virgen de Caacupé se realizara en un punto de encuentro, logrando a su vez una mayor visibilidad como la posibilidad de difundir la celebración, cada año<sup>51</sup>. Este es un día muy esperado para la comunidad paraguaya y como describimos en el capítulo anterior, en especial las mujeres emprenden diferentes actividades, como las que realizan algunos domingos para juntar dinero, a lo largo de todo el año.

En el marco del trabajo de campo, pero al mismo tiempo formando parte de la red de “vínculos” externos a las mujeres del barrio, fui invitada a participar de la festividad de la Virgen a realizarse el domingo 8 de diciembre de 2019, a las nueve de la mañana. Ese día concurrí al barrio muy temprano y pude observar el proceso previo. Lo que primero llamó mi atención fue la decoración que habían hecho del espacio, ya que desde unas cuadras antes se podían observar globos colgados de una vereda a otra. Debajo de la arbolada del terreno arriba mencionado, se había colocado un escenario y varias mesas con diferentes objetos y símbolos religiosos. Pude observar varias mesas con manteles y con vírgenes de todos los tamaños, una mesa larga con tres sillas y un telón de fondo armado con telas de los colores de la Virgen. Los manteles, el telón, los globos, las guirnaldas que iban de árbol a árbol y también las que decoraban las mesas, estaban en color blanco, celeste y dorado<sup>52</sup>. Para la comunidad esta celebración es la más importante de todas las que realizan durante el año<sup>53</sup>. Ello se reflejaba en el esfuerzo puesto en la organización del evento, en cada detalle de la decoración, en la dedicación y en la observación constante puesta, por ellas, para que todo transcurriera como lo imaginaron.

El predio, estaba ocupado por sillas que estaban dispuestas en semicírculo frente a la mesa principal donde ya se encontraba el cura, quien recibía y conversaba con las personas que iban llegando, lentamente desde las 8 de la mañana<sup>54</sup>. Este lugar de centralidad y serenidad que

---

<sup>51</sup>Actualmente cuando el grupo 8 de diciembre publica (en distintas redes sociales) las actividades que se van a realizar, escriben “te esperamos en la gruta de la virgen de Caacupé”.

<sup>52</sup>Algunas de las mujeres del grupo 8 de diciembre habían estado preparando la decoración desde el día anterior. No obstante, debieron levantarse a la madrugada para comenzar a preparar todo lo que se veía en el lugar.

<sup>53</sup>Otras de las celebraciones que realiza la comunidad son el viernes Santo en la semana de Pascua y el 14 de mayo, día de la Independencia del Paraguay. Sin embargo, según lo comentado por nuestros interlocutores, son celebraciones con menos público, menor preparación y despliegue.

<sup>54</sup>Se percibía un vínculo entre él y la comunidad, conocía los nombres de las mujeres y el apellido de las familias. Si bien son las mujeres las que tienen una mayor relación con el cura y trabajan junto a él en distintas cuestiones

ocupaba el religioso se diferenciaba de lo que pasaba en otros rincones del espacio. Mientras el cura hablaba con las familias, las mujeres que organizaban el evento corrían de un lado al otro ultimando detalles. Como mencionamos previamente, las personas encargadas de la organización, preparación y supervisión del evento, eran las mismas que se reunían para tratar de solucionar las problemáticas del barrio. Además, se habían diferenciado del resto de los presentes: llevaban puesta una remera gris estampada en la parte delantera con una imagen de la Virgen de Caacupé. En la parte trasera, la misma llevaba inscripta la leyenda “Virgen de Caacupé, 8 de diciembre” y debajo el nombre de la persona. En esta ocasión a las trece mujeres se habían sumado tres varones, quienes también tenían puesta la remera descripta.

A las 9 de la mañana las sillas se ocuparon y el cura Federico dio comienzo a la misa, que actuó como apertura de evento, con un “Feliz día de la Virgen”. Sin embargo, lo llamativo y a su vez interesante es que en todo momento hizo referencia a la virgen de Caacupé, como una variedad local de la Virgen María, haciendo referencia a que es la misma Virgen, aunque se utilicen distintos nombres<sup>55</sup>. También durante la misa el cura utilizó algunos términos y palabras en guaraní<sup>56</sup>. Asimismo, pude observar, en comparación con mis experiencias previas en misas católicas, que, aquí, ciertos elementos propios de aquellas iban teniendo presencia, pero bajo una dinámica propia. Lo que resalta la receptividad e impronta del origen migratorio de los fieles que a su vez eran quienes habían organizado el evento<sup>57</sup>. Esta doble identidad de fieles migrantes resultó, desde una perspectiva antropológica, un hecho enriquecedor de observar. Como veremos en este y el siguiente apartado, el hecho de que el cura de la Parroquia local, presidiera la misa era fundamental para la comunidad, ya que les permitía recrear la

---

para el barrio y la comunidad, también existe relación con los hombres y con toda la comunidad, ya que el cura visita seguido el barrio.

<sup>55</sup> Granero (2016) en su análisis de las “fiestas marianas” de migrantes paraguayos en el Gran Rosario (Argentina) establece que estos rituales son manifestaciones de la misma virgen, pero que remiten a una devoción particularizada por la localía. Ver también, Barrelli y Nicolletti (2014), Barelli (2016) y Nava Le Favi (2017 y 2018).

<sup>56</sup> Utilizó términos en guaraní como “Añag” (palabra que significa diablo) y “tupâsy” (traducido como madre de Dios), entre otros. En ese momento no tenía la certeza si el cura sabía hablar guaraní o sólo algunos términos. En la entrevista que le efectué en la parroquia de San Vicente, él aclaró que entendía el idioma, sabía muchas palabras en guaraní pero no lo hablaba con fluidez.

<sup>57</sup> Nos referimos a lo que plantea Granero (2016) quien analiza las festividades marianas de Caacupé y de Itatí en el contexto urbano del Gran Rosario (Santa Fe) y establece que este tipo de rituales populares no son ajenos al marco católico, pero existe cierta autonomía de las prácticas devocionales respecto de lo doctrinal. Se puede observar una estructuración similar de estos rituales (concentración, procesión, misa, fiesta), pero se diferencian entre sí en el contexto puntual en el que se desarrollan. Ello responde a que la celebración de la Virgen de Caacupé se lleva a cabo en el barrio donde se asienta la comunidad paraguaya y no en la Parroquia de San Vicente, dándole un carácter identitario propio a la celebración.

celebración de la Virgen, con elementos locales, comunes y otros específicos de su lugar de origen, transformando a la festividad del 8 de diciembre en una gran celebración resignificada<sup>58</sup>.

A la festividad concurren también algunos vecinos/as argentinos/as del barrio Pintor Ernesto Valls<sup>59</sup>. Quizá en función de ello es que el sacerdote apeló a conceptos de “hermandad entre el pueblo argentino y el paraguayo”, para lo cual invitó a los presentes a rezar por ello. Pero también, al dirigirse a la comunidad paraguaya, se refirió a la “patria de la comunidad”, y les pidió lo siguiente: “cierren sus ojos y recuerden el pueblo donde nacieron, su tierra”, “recen por su pueblo natal y por Paraguay” y “no olviden su patria que es lo que los identifica y donde la mayoría de ustedes tiene familiares” (Celebración de Caacupé, 8 de diciembre de 2019, registro de campo). Luego del discurso, convocó a las familias de la comunidad paraguaya que iban a bautizar a sus hijos/as (en su mayoría pequeños de unos pocos meses hasta seis años de edad aproximadamente), los/as bendijo con agua bendita y con una breve oración. Las familias que participaron de ello se mostraron emocionadas. Tanto en conversaciones informales como en las entrevistas pautadas, los/as migrantes paraguayos/as mencionaron que, en su país de origen, en el día de la celebración de la Virgen acostumbran bautizar a sus hijos/as, en la parroquia del barrio. Por lo que la fiesta tiene para muchos/as de ellos/as una intensa emocionalidad y valor que se potencia con el sentido socio-religioso que le den a la misma. Esto a su vez cobra otra dimensión emotiva al realizarla estando fuera de su lugar de procedencia. Para ellas/os poder realizar esta práctica en otro país y en el barrio donde se asientan es de fundamental importancia y remite a su lugar de origen. Además, contar con la participación del cura de la parroquia de San Vicente le suma un elemento de aceptación de la sociedad receptora y de cohesión dentro de la comunidad.<sup>60</sup>

Al finalizar la misa, el cura invitó a todos/as los/as presentes a realizar una procesión por las manzanas del barrio, luego de rezar el padre nuestro. La peregrinación partió, desde el predio donde se celebró la misa, con la imagen de la Virgen de Caacupé adornada con rosas. La cual fue trasladada por cuatro vecinos del barrio en un anda de madera para santos. Lo interesante fue que la procesión fue encabezada por el cura local y los monaguillos de la

---

<sup>58</sup> Antes de la llegada del nuevo cura al barrio, en el año 2017, la comunidad no contaba con este espacio ni con la gruta de la Virgen y las celebraciones que se realizaban para el día de la Virgen eran reuniones muy pequeñas. Ese día se llevaba a cabo un almuerzo y baile, pero no realizaban la misa y ni los bautismos, tal como lo hacían en Paraguay el 8 de diciembre.

<sup>59</sup> La presencia de argentinos/as durante la misa era muy poca, la misma aumentó en el momento del almuerzo y el baile. Según Beatriz muchos/as vecinos/as del “lado argentino” que no tenían relación con ellos se acercaban ese día a comer asado.

<sup>60</sup> En la entrevista realizada al cura, mencionó que las mujeres paraguayas le habían pedido que los bautismos se realizaran en el barrio y no en la parroquia y que por lo general el día de la Virgen es el día elegido para bautizar a los/as niños/as

Parroquia de San Vicente. Junto al sacerdote caminaba Beatriz, quien le iba señalando las casas que debía bendecir, las cuales tenían el común denominador que eran viviendas en construcción de los/as vecinos/as paraguayos/as más nuevos del barrio. En esta instancia, la música religiosa tradicional del Paraguay, reproducida en unos potentes parlantes, comenzó a cobrar omnipresencia. Sus letras nombraban a la Virgen de Caacupé. Mientras tanto el sacerdote llamaba a las puertas de las casas, saludaba a las personas y las bendecía con agua bendita, la gente aplaudía este acto y los/as bendecidos/as agradecían la visita.

Durante la procesión, se fueron sumando personas al recorrido. De regreso al punto de partida, éramos alrededor de 250. Una vez allí, se produjo una gran concentración de personas cerca del cura, para sacarse fotos y conversar con él. Luego tuve conocimiento, a través de Sandra, que era el segundo año que realizaban la celebración de la virgen y en la que participaba el cura, lo que me sorprendió, dado el tiempo de asentamiento de la comunidad en San Vicente<sup>61</sup>. Ella manifestó que estaba contenta porque había mucha más gente que el año anterior y además que esta celebración ayudaba mucho a unir a la comunidad. Presupuso que de a poco se irían sumando más vecinos/as de la comunidad paraguaya a las actividades que hacían durante el año, para sumar dinero para la fiesta y también para mejorar las condiciones del barrio.

Al finalizar la ceremonia religiosa, se corrieron las sillas y se dejó el espacio libre para que comenzara el baile. Mientras se preparaba el lugar, algunas personas se sacaron fotos en el sector donde se encontraban las diversas figuras de la virgen. Por su parte, al costado de la cancha de fútbol, un grupo de hombres comenzó a preparar el fuego para hacer el asado, se acercaba el horario del almuerzo. Cada vez se arrimaban más personas al lugar y se iban ubicando alrededor del círculo que se había dejado como pista de baile. Algunas familias llegaban con sus sillas, sus mesitas y con heladeras de mano, en un clima “familiar”, de respeto y alegría. Pasado el mediodía ya había el doble de personas que, en la misa, aproximadamente unas 500 personas. La mitad eran niños/as que jugaban en los alrededores. Un grupo de niñas de entre 6 y 10 años iniciaron los bailes tradicionales, con vestidos que llevaban los colores de la bandera de Paraguay. Las polleras azules o rojas combinaban con remeras blancas y con trenzas cocidas con cintas del mismo color. Las chicas bailaban mientras su profesora de danza

---

<sup>61</sup> En este primer momento me llamó la atención dicha información, pero en la posterior entrevista al cura y a las mujeres comprendí uno de los posibles motivos. El cura Federico había llegado a la Parroquia de San Vicente en el año 2017. En conversaciones con Federico, comentó que el cura anterior “era muy conservador”. En contraste él buscó “abrir la iglesia a la comunidad y caminar los barrios” (Parroquia de San Vicente, 16 de abril de 2021, entrevista). Las mujeres entrevistadas coincidieron en la postura del cura anterior. Al respecto, Edelmira me dijo en una oportunidad que “al otro cura no le interesaba tratar con nosotros, no nos daba bolilla, ni te saludaba” (casa de Edelmira, 03 de abril de 2021, entrevista).

coordinaba el baile, la gente alrededor prestaba mucha atención, filmaba, sacaba fotos y las aplaudían cada vez que finalizaba el baile. En ocasiones, los niños dejaron de jugar para ver bailar a las niñas<sup>62</sup>.

Esta parte de la celebración estuvo liderada por Luis, un vecino paraguayo que condujo el evento durante toda la tarde, invitando a los/as presentes a bailar en el centro de la pista, mientras repetía expresiones, tales como: “esta es la tradición paraguaya”, “la polca es nuestra tradición”, “estamos festejando el día de la patrona del Paraguay”, “esta es nuestra cultura”. También saludaba y nombraba a los/as paraguayos/as de otros barrios que estaban en la celebración. Cabe mencionar que muchos familiares de los vecinos y vecinas de Pintor Ernesto Valls habían llegado de visita, desde otras localidades de la provincia de Buenos Aires, para participar del evento. Por ejemplo, los hermanos de Josefina habían viajado desde San Miguel, sus padres desde José León Suárez, y lo mismo se repetía con las familias de los demás integrantes del barrio. Las palabras hacia los/as argentinos/as tampoco faltaron, en varias oportunidades se saludó a los “hermanos argentinos” presentes en la celebración y se habló de una unión entre los pueblos. En agradecimiento a la participación, se pasó chamamé y se invitó a bailar a argentinos/as y paraguayos/as.

El baile se vio interrumpido cuando Luis anunció el almuerzo e invitó a los/as presentes a ubicarse en sus lugares. Del mismo participó gran parte de la comunidad, vecinos/as argentinos/as, familiares paraguayos/as de otros barrios y el cura, quien se quedó luego de la misa a compartir algunas horas de celebración. Al cura se le preparó una mesa larga frente a la pista de baile, junto a la cantante, el guitarrista y el sonidista de la misa, quizá como una forma de reciprocidad. Desde allí, su rol se invirtió. Pasó a sacar fotos, filmar y a aplaudir a los bailarines. Gozaba de una buena ubicación y fue el primero en almorzar junto a sus acompañantes. Antes de ello, bendijo el almuerzo para toda la comunidad. Luego se les sirvió la comida a los/as niños/as, las mujeres se encargaron de cortarles los alimentos a los/as más pequeños/as, quienes comieron y se fueron a jugar. Rápidamente las mujeres del grupo 8 de diciembre, levantaron la mesa para servir al resto de las personas que estábamos allí: vecinos/as del barrio, pero también muchos/as invitados/as externos al lugar. Atendieron a todos/as los/as presentes llevándoles una porción de asado, sopa paraguaya, ensalada de arroz y bebida. Lo cual habían adquirido con el dinero que se había juntado en distintas actividades realizadas en el año. Este grupo de mujeres, que corrían de un lado para el otro para atender a todos/as, fueron las últimas en almorzar y lo hicieron en muy poco tiempo, para luego despejar el espacio y

---

<sup>62</sup> Para los más chicos/as se había armado un castillo inflable. Mientras los/as niño/as más grandes estaban en el sector de la cancha de fútbol. (Ver apéndice)

continuar con la celebración, el baile y la música hasta la noche. Pasadas las seis de la tarde, la fiesta parecía recién empezar, hombres jugando al truco y tomando cervezas, gente bailando y niños/as corriendo por todos lados.

La participación en este evento y el trabajo de campo realizado durante casi dos años, nos llevó a preguntarnos sobre diversas cuestiones: ¿qué relación existe entre el rol protagónico que tienen las mujeres en la organización de dicha celebración y su trabajo para con el barrio-comunidad durante el año?, ¿cómo se conecta la fiesta de la Virgen con la creación de nuevas territorialidades y el vínculo con otras instituciones?, ¿qué sentidos y significados refuerza este evento? y ¿cuáles son las prácticas transnacionales que se reproducen en esta celebración?. Responder a estos interrogantes, implica considerar a la festividad de la Virgen de Caacupé como un hecho social total, en tanto la misma mostró trascender lo religioso y conectarse con otras dimensiones que atraviesan la vida cotidiana de una comunidad migrante que se asienta en un país ajeno. Por lo que, en los siguientes apartados, abordaremos las relaciones entre migrantes y la parroquia local y el rol del barrio, en tanto el espacio máspreciado donde se vive, convive y se resuelven dificultades, con la finalidad de sentirse en un lugar “propio”, “familiar” y habitable. A su vez analizaremos como la condición de migrantes, lleva a las mujeres a recrear y sostener los vínculos comunitarios y los sentidos de pertenencia.

### **Prácticas transnacionales y reapropiación del territorio**

A partir de su llegada, los migrantes desarrollan prácticas diversas que usan para recrear su *cultura* en el país receptor: la religiosidad, las fiestas patronales, los bailes, las comidas, entre otras cuestiones. Elementos que, a su vez, se constituyen en mecanismos que se despliegan a los fines de consolidar el asentamiento en el barrio, la cohesión de la comunidad y la inclusión a la sociedad receptora<sup>63</sup>. El evento de Caacupé es uno de esos momentos en que ciertos aspectos de la *cultura paraguaya* se visibilizan en el barrio. En ese sentido nuestras/os interlocutoras/es se refirieron a que la fiesta era una forma de “mostrar su *cultura*” y “sus *tradiciones*”, términos pronunciados en reiteradas oportunidades el día de la celebración, tal como ilustramos. Las mujeres del grupo 8 de diciembre coincidieron en que el festejo del día de la Virgen es parte de una *tradicción* y una *costumbre* muy arraigada en el pueblo paraguayo,

---

<sup>63</sup> Usamos, aquí, el término migrante como categoría genérica. Previamente, hemos especificado las condiciones de la migración siendo mujeres y el protagonismo de las mismas en las acciones, que desempeñan para el cuidado de la comunidad y el barrio. Temáticas que retomaremos en el siguiente apartado y analizaremos en profundidad en el último capítulo.

definido por ellas como un país donde la mayoría son católicos y han sido criados bajo los principios y prácticas del catolicismo, enseñados por sus padres y abuelos. La celebración a la Virgen de Caacupé se basa en una tradición católica vinculada a las advocaciones marianas amalgamada con una antigua *tradición paraguaya* transmitida de generación en generación, a través de relatos populares<sup>64</sup>.

Para reforzar el rol o la importancia que la comunidad paraguaya le da a la *tradición* de festejar el 8 de diciembre, en su país de origen como fuera del mismo, Beatriz mencionó que tenía primos viviendo en el asentamiento Villa 31 y en Glew y que el día de la Virgen hacían lo mismo que ellos/as en San Vicente<sup>65</sup>. Según lo observado y los testimonios obtenidos, podemos afirmar que las/os migrantes intentan representar estas prácticas en los países destino, convirtiéndose en prácticas transnacionales que resignifican y adquieren nuevos significados<sup>66</sup>. Respecto a ello Viviana, quien estuvo viviendo en España y luego en Ecuador, antes de llegar a la Argentina, nos contó:

Cada país tiene su virgen, pero no era como acá o como en Paraguay. En España era parecido acá, porque allá hay más paraguayos. Había una Iglesia me acuerdo y nosotros nos íbamos ahí porque había una Virgen de Caacupé y todos los domingos a las 12 era la misa para los paraguayos y todos eran paraguayos, y la Iglesia se llenaba. La mayoría es muy católica y no pierde la costumbre porque se va a otro país. Pero en Ecuador no se festejaba, no había paraguayos, ni siquiera allá hablaba guaraní, estuve 4 años sin hablar guaraní, sólo hablaba cuando conversaba por teléfono con mi mamá o hermanos. Acá por ejemplo todos hablan guaraní. También la comida se extrañaba mucho (Casa de Viviana, 15 de enero de 2021, entrevista).

El testimonio de Viviana, más allá de reforzar la idea presente en las narraciones de las/os migrantes paraguayas/os de que la celebración de Caacupé es una *costumbre* que el pueblo busca recrear en los nuevos lugares donde se asienta, a su vez refleja que las prácticas transnacionales adquieren significados específicos en cada territorio. Para conocer y comprender esas particularidades es necesario reconstruir sus trayectorias, discursos y acciones, presentes el día de la celebración, pero también desde mucho antes, en sus historias de vida en Paraguay y como migrantes asentados/as en Buenos Aires, en el barrio de San Vicente, cuyas

---

<sup>64</sup> El culto a la Virgen de Caacupé surgió en el siglo XVII en torno a la imagen tallada en madera por un artista nativo guaraní, quien la realizó después de haber presenciado un “milagro”. (Barelli, 2014:58) La leyenda data del año 1600, en el contexto de la colonización española en Paraguay (Reingold, 2000). La advocación pasó a reconocerse con el nombre de Caacupé que significa en guaraní “detrás del monte”, en alusión al lugar en el que se construyó el primer oratorio en honor a la Virgen.

<sup>65</sup> Villa 31 es un extenso barrio ubicado en la Ciudad de Buenos Aires (Argentina), próximo a la estación de Tren de Retiro, surgido a partir de un asentamiento, originado en la década del `30. Por otro lado, Glew, es una localidad argentina ubicada al sur de la provincia de Buenos Aires, situada en el partido de Almirante Brown.

<sup>66</sup> Coincidimos con Novaro (2020), quien analiza las fiestas populares bolivianas, que este tipo de prácticas permiten reafirmar los vínculos de pertenencia, reeditar el lugar de origen, garantizar la cohesión del colectivo migrante, pero a su vez pone en evidencia la condición binacional de los adultos y la necesidad de inclusión a la sociedad argentina.

características específicas describimos en el primer capítulo. En relación a las diferencias, Barelli (2011, 2012 y 2014) realiza una descripción de los momentos de la celebración de la Virgen de Caacupé en Paraguay y lo compara con las festividades que realiza la comunidad paraguaya de Bariloche<sup>67</sup>. La resignificación del culto a la Virgen, responde a las lógicas locales y entramados sociales de los nuevos lugares donde se asientan. En este sentido, las nuevas relaciones institucionales y de reapropiación del espacio generan cambios en la manera en que la comunidad reactualiza este tipo de prácticas. Unas de las principales diferencias con lo que sucede en Paraguay, consiste en que dicha celebración en Argentina, refleja un dispositivo identitario muy fuerte, a través del cual la comunidad migrante actualiza su “paraguayidad” (Barelli, 2014) y al mismo tiempo refleja su posición binacional en el nuevo lugar de asentamiento (Giorgis, 2004).

A su vez, encontramos varias similitudes en el proceso de “entronización” de la Virgen de Caacupé, con las descritas para comunidades paraguayas, tanto en el barrio Pintor Ernesto Valls como en el barrio de Bariloche, donde realizo sus investigaciones Barelli<sup>68</sup>. En ambos espacios, cuando los migrantes se asentaron en los nuevos barrios, las prácticas devocionales se limitaron al ámbito de lo íntimo y lo doméstico<sup>69</sup>. Ello coincide con lo que nos contó Misael sobre los primeros festejos del 8 de diciembre, nos dijo que “antes se hacía en una casa como se podía y después cuando se trajo la Virgen se empezó con todos los festejos como se hacen ahora” (cancha de fútbol, 24 de enero de 2021, entrevista). Con la “llegada de la Virgen al barrio, los festejos se volvieron más concurridos y públicos y transformaron las relaciones de la comunidad con el espacio y entre los integrantes de la comunidad. En términos de Barelli (2017), se generaron “nuevas configuraciones en el desarrollo de la práctica cultural”, que conllevaron la recreación de un “espacio socio-religioso” desde un anclaje territorial diferente.

Al respecto, como describimos previamente, en San Vicente, el terreno donde se ubica la gruta de la Virgen y donde se lleva a cabo el evento fue transformado en un lugar de encuentro de la comunidad paraguaya del barrio. De esta forma, donde antes existía un terreno *baldío*,

---

<sup>67</sup> Por su parte Georgis (2004), compara festividades de la comunidad boliviana de un barrio de Córdoba, con las que se hacen en Bolivia. lo cual constituye un aporte fundamental al análisis de celebraciones que son resignificadas en los nuevos lugares donde los migrantes se asientan.

<sup>68</sup>La “entronización”, en la Iglesia Católica, remite a un símbolo de poder y autoridad, resulta una ceremonia en la que se dispone de un lugar de honor a las imágenes, a las que se le otorgan atributos específicos (Barelli, 2014) El proceso de entronización en el barrio Pintor Ernesto Valls implicó “traer” la Virgen de Caacupé desde Paraguay y construir una gruta con la colaboración del párroco y toda la comunidad. El día que se construyó la gruta de la Virgen la comunidad se reunió y festejó la llegada de la Virgen. Actualmente es un lugar sagrado donde la comunidad se reúne por diversos motivos.

<sup>69</sup>Para Barelli (2017) es habitual que la práctica devocional mariana en contextos de migración se inicie en espacios domésticos sin presencia de la institución y luego de algunos años, ciertas prácticas se institucionalizan y otros permanezcan en el ámbito privado.<sup>69</sup>

desde la perspectiva de los actores, ahora encontramos un sitio delimitado que es utilizado por la comunidad migrante para realizar múltiples actividades, que van desde actividades de recreación y ocio, hasta religiosas<sup>70</sup>. Este espacio representa un punto de reunión para trabajar por el barrio y la comunidad a los fines de mejorar las condiciones de asentamiento y la vida cotidiana en el mismo. Cabe destacar, que el lugar donde se encuentra la gruta, además de punto de encuentro, es un lugar en el cual las personas (en su mayoría integrantes de la comunidad) se detienen cuando pasan, para rezar, agradecer o pedir por algo que necesitan. Coincidimos con Barelli (2018), que la gruta se configura como “un lugar diferente a otros lugares comunes” y constituye un “símbolo de pertenencia” que conecta a los/as migrantes paraguayos/as con su lugar de origen

La locación de la gruta significó la posibilidad de “bautizar” parte del lugar que habitan y una apropiación del mismo, lo que los/as hace sentirse unidos/as como parte de un colectivo migrante pero también les permite generar puentes con los vecinos/as argentino/as que acuden a la fiesta, a través de los lazos que intenta impulsar el cura parroquial. Como ya se mencionó, el terreno donde se elevó la gruta como la construcción de la misma, fue gestionado a partir del vínculo de algunas de las mujeres con el cura de la parroquia de San Vicente. En ese espacio donde no había nada más que campo, Patricia relató que fue donde se planeó construir la gruta, para lo cual le pidieron colaboración al párroco y a los hombres de la comunidad.

Él nos trajo los materiales (en referencia al cura). Los hombres hicieron la gruta. Después de ahí arrancamos y dijimos que íbamos hacer actividad para la virgen. Las actividades las arrancamos cuando hicimos esto (señala la gruta), hace como 4 o 5 años. Ahora hay más gente, hace 5 años empezó a poblarse, al principio éramos muy poquitos. (Plaza del barrio, 03 de abril de 2021, entrevista)

Establecer una gruta en el nuevo lugar de radicación constituyó, por varios motivos, un hito para la comunidad paraguaya de San Vicente e incluso de otros lugares próximos, ya que migrantes paraguayos/as de otros barrios visitan el barrio Pintor Ernesto Valls el día de la Virgen de Caacupé. Asimismo, la gruta es asociada a una veneración protectora. Al respecto, nuestras/os interlocutoras/es contaron que en Paraguay cada barrio tiene su gruta con un “Santo protector” y a su vez cada localidad una figura religiosa principal, ya sea un santo patrono o una Virgen patrona del lugar. No obstante, tanto en Buenos Aires, como en otros países, suelen elegir a la Virgen de Caacupé porque es la que las/os representa estando fuera de Paraguay. Al

---

<sup>70</sup> Baldío es el término que utilizan nuestras/os interlocutoras/es para referirse a un terreno en desuso y descuidado. No obstante, esos terrenos siempre pertenecieron a la Parroquia de San Vicente Ferrer, institución que cedió momentáneamente ese espacio a la comunidad.

respecto, en varias conversaciones informales la han definido como “su madre, la más grande, su patrona”.<sup>71</sup>

Cuando conversamos sobre las características que había adquirido la fiesta en San Vicente, en los años que se realizó, en las entrevistas, todas las mujeres mencionaron que “se intentaba hacer lo que se hacía en Paraguay”. En sus relatos sobre la celebración de Caacupé, algunas de ellas expresaron lo siguiente:

Yo me acuerdo cuando vivíamos en Paraguay, siempre el 8 de diciembre celebramos en una capilla del barrio, en la que siempre también hacíamos actividad para el 8 de diciembre. También hacíamos promesas, hay gente que mataba una vaquita como ofrenda, otros ese día cumplen su promesa y traen asado para que la gente cocine. Me acuerdo un señor que venía con un camión grande lleno de carne, juguetes y golosinas, porque esa había sido su promesa por cinco años. Todos los años hacíamos algo en el día de la virgen, la gente celebraba todo, siempre. Allá se hacía más eso porque la mayoría son paraguayos y entonces el día de la virgen se valora más allá. (Casa de Sandra, 15 de enero de 2021, entrevista)

Con respecto a la relación entre la celebración, la adoración, las ofrendas y la promesa, Liz agregó que:

El 8 de diciembre es como el cumpleaños de la virgen, entonces decís yo voy a dar esto para los chicos, para la gente. Es el cumpleaños de nuestra madre, la más grande, ¿entendés? La virgen para nosotros es Caacupé, como para ustedes es de Luján. es lo mismo, nada más que no tienen el mismo nombre. En Paraguay se festeja muchísimo. Hay personas que van a pie, no sé cuántos kilómetros, como de acá hasta Luján, ponele, Hay personas que salen tres o cuatro días antes, también hacen promesas. Hay algunos que van con la bici y otros que cuando están por llegar, llegan de rodillas. Ahí la virgen de Caacupé es enorme, en Asunción está la iglesia más grande, es como Luján acá. (Casa de Liz, 3 de abril de 2021, entrevista)

En estos relatos, como en otros que no fueron citados, las mujeres encontraban similitudes y diferencias entre la celebración realizada en Paraguay y la que se festeja en Buenos Aires. Por un lado, describen un paralelismo entre las prácticas que se llevan a cabo en los festejos de las Vírgenes más importantes de Paraguay y Argentina, como el significado de la peregrinación hacia la Iglesia de la Virgen de Luján y la Virgen de Caacupé (que se encuentra en Asunción). Por otro lado, si bien perciben la idea de que son diferentes expresiones de una misma Virgen,

---

<sup>71</sup> Sin dejar de lado las devociones locales, la Virgen de Caacupé es considerada como símbolo nacional, lo cual siguiendo el análisis de Barelli (2014) dicha Virgen es un símbolo de paraguayidad al construir pertenencia en el destino. La advocación mariana de Caacupé pasa a constituirse en un patronazgo en el país destino. Los patronazgos se identifican con agencias estatales que se someten simbólicamente a un ordenamiento superior, divino, encarnado en la Iglesia Católica, por medio de una imagen oficial (Martín, 1997:18)

con distinto nombre, consideran que cada celebración representa la *tradición* del país, que incluye, por ejemplo, festejar ese día con danzas y comidas típicas, más allá de la misa y la peregrinación<sup>72</sup>. No obstante, también mencionaron, en diferentes circunstancias, que ciertos significados o valoraciones que se dan en Paraguay, no se reproducen en los nuevos lugares de asentamiento. En ese sentido, algunas/os de las/os migrantes con las/os que conversamos afirmaron que “el festejo en Paraguay se valora más porque su población es mayormente paraguaya”, asociándolo como parte de su identidad nacional. Por lo tanto, reafirmamos la idea de que la celebración de la Virgen de Caacupé en Buenos Aires, adquiere nuevos sentidos y significados relacionados a la condición de migrantes.

Si bien el hecho en sí mismo de festejar el día de la Virgen de Caacupé en el nuevo país en el que se asienta la comunidad paraguaya, es una muestra de su condición de migrantes, cada momento y detalle de lo observado el día de la celebración reforzaba tal situación. Desde las banderas y los colores de Paraguay en toda la decoración, sus comidas y bailes típicos, hasta el discurso del párroco local que apelaba al recuerdo de Paraguay y al pueblo natal en el que nacieron los/as migrantes, utilizando términos como “patria” asociados a la “identidad” de la comunidad paraguaya. Además, en su discurso también aparece narrado el paralelismo entre las Vírgenes de las dos naciones, que luego es llevado y traducido a la consigna de “Hermandad entre ambos pueblos”, lo que revela una clara intención de inclusión de los/as migrantes al país receptor, sin perder sus rasgos identitarios. Encontramos un paralelismo con el análisis que realiza Hirai (2009) de las fiestas religiosas de los mexicanos en Estados Unidos, donde interpreta el discurso del párroco como un mecanismo de la parroquia local para incorporar a la población migrante, a través de la apropiación de los símbolos, memorias, recuerdos, costumbres y tradiciones de los lugares de origen de los migrantes.

La alusión a diferentes “recuerdos” sobre la festividad en el lugar de origen, a su vez, se encuentra en los testimonios de las migrantes entrevistadas, pero también en muchas de las conversaciones mantenidas, en contextos informales (actividades, cumpleaños, fiesta de la Virgen), con algunos de los maridos de las mujeres del grupo 8 de diciembre. El día de la celebración es un día muy esperado que encierra muchas emociones que son plasmadas en diversos momentos y prácticas, como la misa, los bautismos, la peregrinación, el almuerzo comunitario, las danzas típicas, entre otras, que se llevan a cabo el 8 de diciembre y que

---

<sup>72</sup> Respecto a ello, Barelli (2017) afirma que las devociones marianas poseen una densidad significativa amplia, ya que no sólo expresan una devoción religiosa, sino que toman connotaciones vinculadas a experiencias colectivas y se transforman en “iconos nacionales”, relacionado con el ámbito territorial.

formaban parte de lo que hacían en Paraguay ese mismo día.<sup>73</sup> Respecto al sentido de estas prácticas que se reproducen, Josefina mencionó:

Acá, nosotros hacemos esto, por la virgen también (...) Es como que te hace recordar muchas cosas igual, vos haciendo eso es como si fuera que estás en Paraguay y todo lo que pasaste. Por ejemplo, en Paraguay se hacen danzas, bailes y todo lo que se hace nosotros intentamos hacer acá también. Es como que te da recuerdos también. (Casa de Josefina, 12 de diciembre de 2019, entrevista)

Lo que sostiene Josefina como “recuerdo” fue referenciado en varias de las entrevistas y conversaciones a lo largo de toda la investigación, la mayoría de las/os interlocutoras/es expresaron el hecho de añorar su país, desde la geografía del lugar hasta las “costumbres del pueblo paraguayo”, incluso pensando en un posible retorno en un futuro. El antropólogo Hirai (2009), quien realizó una etnografía con migrantes mexicanos asentados en California/Estados Unidos, utiliza el concepto de nostalgia como categoría que permite comprender el sentido de que los migrantes mantengan prácticas culturales arraigadas, a pesar de vivir lejos de su tierra. Para dicho investigador los sentimientos nostálgicos que manifiestan los migrantes juegan un papel sumamente importante en la construcción y en el desarrollo de las relaciones sociales y prácticas que conectan la sociedad receptora con la emisora. En este sentido, los migrantes viven dentro de las conexiones transnacionales que reducen esta distancia social y convierten a su comunidad originaria en una localidad que está presente en sus vidas en el país receptor (Hirai, 2009:18). Consideramos que instalar estos hábitos, además de mantener los vínculos con su país de origen, fortalecen las relaciones sociales entre los/as migrantes, que a través de ciertas prácticas recrean y sostienen el sentido de comunidad.

A partir del culto a la Virgen, se evidencia una reapropiación del espacio y la generación de nuevos vínculos con el país que los recibe. La práctica devocional, diseñada a través de sus prácticas culturales, dinámicas de resignificación y recorridos marianos, nuevas territorialidades en el espacio local; y, por otro lado, estas nuevas territorialidades, van configurando y dotando de diferentes sentidos el entramado social (Barelli, 2018:2). A su vez, la existencia de la gruta constituyó un antes y después para el barrio y la comunidad, ya que, no sólo se revela como una reapropiación del lugar cargada de nuevos significados por parte de los/as migrantes, sino también como una vía para la creación de sentidos de pertenencia a un “barrio-comunidad”. Como veremos en el siguiente apartado, son las mujeres las que tendrán un lugar protagónico

---

<sup>73</sup> Esta reconstrucción de la celebración la obtuvimos de los relatos de las y los interlocutores de esta investigación, pero también de los trabajos de Barelli (2011 y 2014) en los que realiza una descripción de las etapas y características de la celebración de la Virgen de Caacupé en Paraguay y los compara con los festejos de la Virgen de la comunidad paraguaya de Bariloche. Sus trabajos también mencionan y desarrollan la historia de la Virgen de Caacupé.

en la creación y sostenimiento de los vínculos comunitarios, que conlleva a al emprendimiento de acciones que tienen que ver con las mejoras del barrio y la comunidad. Respecto a esto último, nos preguntamos, ¿A través de qué mecanismos y vínculos las mujeres van “creando comunidad”?

### **“Todo lo hacemos por el barrio y la Virgen”. Sentidos y significados comunitarios de la fiesta religiosa.**

La celebración de Caacupé, observada etnográficamente, conlleva una reflexión, sobre los sentidos de la fiesta en un contexto migratorio comunitario, donde las mujeres desempeñan un rol central. En esa línea, la celebración, como evento de gran densidad simbólica, muestra las relaciones entre comunidad, migración y género, a partir de la consideración de ciertas prácticas, actividades, trayectorias, significados y discursos presentes durante la misma y antes de ella. Esta pluralidad semántica, es el punto de partida para interpretar el evento, realizado en veneración a una “representación religiosa”, desde la perspectiva de marcos teóricos que han buscado trascender la descripción lineal de las fiestas religiosas<sup>74</sup>. Como vimos, la celebración de la Virgen de Caacupé se conecta con diversas dimensiones de la vida cotidiana de la comunidad paraguaya, como por ejemplo la condición migrante y la reapropiación del espacio que habitan. El objetivo de este apartado se centra en analizar los vínculos intracomunitarios que hacen posible la recreación de la fiesta y el trabajo por el barrio como parte de un mismo propósito, crear y sostener a la comunidad. El fortalecimiento de vínculos internos conforma un medio fundamental para lograr mejoras estructurales del espacio, lo que a su vez se expresa en nuevas territorialidades y en prácticas transnacionales creadas y recreadas sobre sentidos asociados a la comunidad paraguaya.

A través del análisis de la fiesta en intersección con otras variables surgidas durante el trabajo de campo, nos preguntamos ¿Por qué la celebración de la Virgen de Caacupé constituye uno de los mecanismos que las mujeres migrantes utilizan para recrear y sostener los vínculos comunitarios? y ¿cómo se conecta con las acciones que las mujeres realizan durante el año,

---

<sup>74</sup> Investigaciones como las de Barelli (2011, 2012 y 2014), Giorgis (2004) Levitt (2007) Nava Le Favi (2017 y 2018) y Nicoletti y Barelli (2014) analizan las fiestas patronales como momentos donde se expresa el entramado de relaciones sociales, culturales, políticas, religiosas y económicas de una comunidad, es decir como fenómenos sociales que permiten comprender a la sociedad como un todo. Exhiben en la esfera de lo público el sistema de valores de una comunidad e incluye o puede incluir prácticas sociales de muy diversos ámbitos como la música, las creencias religiosas, las comidas, la danza, los juegos o los intercambios comerciales, entre otros. Asimismo, en relación a la pluralidad semántica de las fiestas en contextos migratorios, está también fue observada por Alejandro Grimson (1999), en relación a la comunidad boliviana, en una investigación publicada en su libro “Relatos de las diferencias y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires”.

para lograr mejoras en la comunidad y el barrio? Para responder a dicha pregunta, nos centraremos en el análisis de uno de los momentos de la fiesta: el almuerzo. A partir de la observación participante, las entrevistas y las conversaciones informales, creemos que ese momento tiene una gran carga simbólica, que trasciende el día de la celebración y que opera como parte de un proceso más amplio, que implica el asentamiento y organización en el país receptor. Funcionando como un disparador que impulsa una serie de acciones que requieren de un gran esfuerzo y trabajo que realizan durante todo el año el grupo de mujeres migrantes y que involucra a toda la comunidad.

En el día de la celebración, el momento del almuerzo fue el más concurrido, respecto a la misa y la procesión. Allí, la presencia de personas se triplicó. Cabe destacar que la comida y la bebida eran ofrecidas de forma gratuita. Quienes se acercaban al lugar donde estaba preparado el evento tenían la posibilidad de acceder a asado, sopa paraguaya y ensaladas, las veces que quisieran. La comida no era vendida para recaudar fondos para el barrio. Por el contrario, parte de lo recaudado durante el año se utilizaba para comprar comida que luego era compartida con todas aquellas personas que participaban de la fiesta. A partir de los relatos de las mujeres, pudimos comprender los múltiples significados que encerraba el almuerzo comunitario. Respecto al significado del almuerzo, Beatriz dijo:

¡Ese día se regala comida! Digamos que ese día es un día de abundancia y sabemos que ese día esa comida va a ser gratis para esa persona. Él que quiere colaborar, colabora y él que no, no pasa nada. Eso es lo que yo siempre digo, ese día viene a comer, no es que, porque no pudo colaborar, no le vamos a decir vos no podés venir, ese día todos comen, todo el que pueda venir, puede venir a comer. Es el cumpleaños de la virgen y nosotras somos las que organizamos ese evento y en ese evento vienen todos. (Casa de Beatriz, 16 de abril de 2021, entrevista)

Erika le agregó un sentido más profundo al significado del almuerzo comunitario, dejando claro, que lo que hacen ese día es el reflejo de como la comunidad se relaciona en lo cotidiano, colaborando unos/as con otros/as:

A veces no tenemos cosas y nos prestamos, porque nos conocemos y sabemos las actividades que tenemos cada uno. Tratamos de ayudar a todo el mundo, para que el día de mañana también nos ayuden si necesitamos algo. Es pagar favor con favor, toda la vida es favor. Si el día de mañana yo te hago un favor, sé que me lo vas a devolver. (Entrevista a Erika)

Ambos testimonios utilizan términos e interpretaciones del almuerzo comunitario, que nos llevan a analizarlos a partir de la perspectiva de uno de los clásicos de la antropología y sociología francesa, Marcel Mauss. Si bien Mauss (2009) en su trabajo “Ensayo sobre el don” reflexionó sobre el sistema de prestaciones económicas de lo que denominó “sociedades

arcaicas”, reconoce que es posible extender sus observaciones a “nuestras sociedades”. En palabras del propio Mauss, hay que volver a lo antiguo, a lo elemental, volviendo a encontrar las motivaciones de vivir y de actuar que todavía practican muchas sociedades y clases (Mauss, 2009:250). Exceptuando la distancia y el tiempo de las comunidades que analizó Mauss, las “arcaicas” y la propia, consideramos que es posible retomar algunas de sus ideas en el análisis de la celebración de la Virgen de Caacupé como “fenómeno social total”, donde lo religioso es una esfera más del hecho social que se encuentra imbuido de todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas, morales, políticas, culturales y económicas.

Retomando el relato de Beatriz, lo primero que ella afirma es que el almuerzo es un regalo, donde lo que se regala es comida en abundancia para todas las personas de la comunidad. Incluso como se mencionó en otra oportunidad, se invita a los vecinos/as argentinos/as y a paisanos/as de otros barrios, sin importar quienes hayan colaborado o no para que se lleve a cabo la celebración. El hecho de que muchos/as sean los invitados/as y de que exista alimentos y bebidas para todo/as y de sobra, refleja la abundancia de la que habla Beatriz y la condición de que sea gratuito, demuestra que es un regalo. Sin embargo, siguiendo la mirada mossiana sobre este tipo de asuntos, podemos decir que este almuerzo que se da como regalo ofrecido generosamente y de carácter libre, gratuito y desinteresado, tiene en el fondo un carácter obligatorio y de interés económico. Esto último se refleja de forma clara en el testimonio de Erika, expresado en palabras como, “favor con favor se paga”, podemos encontrar en ello una analogía con la tríada “*Dar-Recibir y Devolver*” que determina el carácter obligatorio del “*Don*”, es decir del aparente regalo.

Al reflexionar sobre la situación del almuerzo, siguiendo la lógica de Mauss, podemos afirmar que la acción de brindar este almuerzo como una especie de banquete, es una manera de retribuir a las personas de la comunidad, el haber participado de las actividades que se hicieron durante el año para recaudar fondos para el festejo del día de la Virgen. El grupo de mujeres denominado 8 de diciembre “Da” a la comunidad alimentos y bebidas en abundancia y el festejo en sí con todo lo que incluye, decoración, grupos de baile, música, presencia del párroco local, para luego “Recibir” la colaboración de los/as vecinos/as en forma de compra de comidas que se venden los domingos, rifas y otro tipo de actividades. Ello refuerza dos de los supuestos de Mauss de que hay que devolver más de lo que se recibió y que el carácter obligatorio del intercambio se da en la medida que ambas partes siempre tienen que devolver para que el sistema de “prestaciones totales” funcione. Esta idea se sintetiza en las palabras de Erika cuando hace referencia a la obligación de devolver el favor, si alguien “da” sabe que después va a “recibir”.

Nos preguntamos al igual que Mauss, qué es lo que hace que esta relación contractual entre ambas partes se cumpla. Mauss dirá que hay una “fuerza” en lo que se intercambia que tiene que ver con la razón espiritual y moral que hace que el contrato se cumpla. Por su parte, Granovetter (2003) realiza un esfuerzo por demostrar que este tipo de acciones se centran en los problemas de la confianza y deshonestidad en estos procesos. No niega la importancia de las instituciones y de la moralidad, sin embargo, destaca que el sujeto se basa en la confianza que es construida en las redes sociales y es la que finalmente hace cumplir un contrato. Volviendo al ejemplo concreto, estas redes de confianza son esenciales para llevar a cabo estos tipos de intercambios y en general de todas las dimensiones de la vida en comunidad del colectivo migrante. Los/as integrantes de la comunidad paraguaya se comprometen a participar de las actividades para recaudar fondos porque tienen la expectativa de que el grupo va a organizar la celebración de la Virgen de Caacupé, pero también de que se va ocupar de las necesidades del barrio y la comunidad. Por otro lado, el grupo 8 de diciembre confía en que el resto de la comunidad va a cumplir con su parte, por el interés de que ellas se sigan ocupando de ciertas tareas comunitarias y de prestar “ayuda” en caso de necesitarla. Lo que muchas veces se intercambia no es justamente bienes o riquezas, como dice Mauss son justamente gentilezas, festines, ritos, danza, incluso cosas que no son útiles económicamente pero que forman parte del sistema de prestaciones totales (Mauss, 2009).

Consideramos que, sin lugar a dudas, los aportes de Mauss y Granovetter son muy útiles para comprender la lógica de cómo funcionan estas contraprestaciones. Sin embargo, quisiéramos destacar lo que consideramos clave y específico de nuestra investigación. Creemos que estas prácticas funcionan porque tienen como objetivos, no solamente, recrear una fiesta religiosa “tradicional” en el nuevo lugar de radicación, sino también, porque su finalidad consiste en recrear y sostener los vínculos comunitarios que posibilitan o hacen posible llevar adelante mejoras para el barrio y la comunidad. Los testimonios de Liz y Viviana así lo reflejan, agregando un significado más amplio y complejo del almuerzo y la celebración. Para Liz *“Este grupo de mujeres del barrio hacemos la actividad para el barrio y la virgencita. Recaudamos fondos con las actividades para la fiesta de la virgen, juntamos la plata y compramos para que ese día compartir un almuerzo con todo el barrio (Casa de Liz, 03 de abril de 2021, entrevista).* Por su parte para Viviana, *“es una forma de agradecer a todos los que colaboraron con las actividades y nos mantiene más unidos como barrio. Hay muchas cosas que se comparten” (casa de Viviana, 15 de enero de 2021, entrevista).*

Los relatos de Liz y Viviana destacan el sentido comunitario que tiene la celebración de la Virgen y el almuerzo, conectándolo con lo que se hace durante el año en el barrio. En ellos

también se habla de unión y de compartir, que se refleja como parte de un proceso que crea comunidad y del que se espera que las personas participen. Varias de las mujeres del grupo han manifestado en conversaciones informales, que la celebración de la Virgen servía para que la comunidad se involucrara y comprometiera más en las “cuestiones del barrio”. Incluso, una de las mujeres, Erika migrante boliviana, nos dijo que ella no era creyente de la Virgen porque era evangélica, pero que de todas maneras “colaboraba”. Su participación en la celebración, no está dada por compartir con el resto de las mujeres migrantes, una tradición religiosa, sino por la “ayuda” que se necesita para el barrio. Este es un claro ejemplo de como el festejo de la Virgen de Caacupé va más allá de lo religioso, creando sentimientos de comunidad y pertenencia al barrio. Coincidimos con De La Torre (2016), quien analiza las fiestas religiosas de los mexicanos en contextos de inmigración, que este sistema de reciprocidad hace de la fiesta una obligación comunitaria.

La reciprocidad en Paraguay fue estudiada por autores como Meliá, retomado en los trabajos de Castiñeira (2017) y Riquelme y vera (2018), como parte de una cultura arraigada de las comunidades paraguayas campesinas, cuyos principios son la cooperación, lo ético y lo colectivo, frente a la competencia, lo material y lo individual de la economía mercantil. Para estos autores, Las relaciones de cooperación entre familias vecinas y parientes, tienen raíces históricas y si bien actualmente se encuentran insertas dentro del mercado en sociedades complejas, la reciprocidad expresada en el *jopói*<sup>75</sup> sigue siendo una práctica habitual de la comunidad estudiada. Hallamos que las motivaciones que llevan a este tipo de práctica en las comunidades guaraníes estudiadas por dichos investigadores, coinciden con las razones de colaboración entre nuestras/os interlocutoras/es. Riquelme y Vera (2018) establecen que, con un Estado mínimo y lejano en las comunidades, la cooperación y la organización eran necesidades ineludibles para hacer funcionar la sociedad local como tal.<sup>76</sup>

En este sentido, la celebración es también una manera de recrear la comunidad. Es decir, las fiestas religiosas son contenedoras de una tupida sociabilidad donde se gestan intercambios y compromisos mutuos; se establecen relaciones duraderas y compadrazgos rituales, y se emparentan y mantienen relaciones entre paisanos. Las fiestas religiosas coinciden con las

---

<sup>75</sup> El *jopói* en su expresión literal es tender la mano al que necesita. Simboliza solidaridad, ayuda mutua. Es la que más se practica en las comunidades. Si bien existe una fuerte influencia de la cultura moderna, el *jopói* sigue ocupando un espacio importante en las relaciones comunitarias (Riquelme y Vera, 2018:15)

<sup>76</sup> Riquelme y Vera (2018) encuentran que lo que une a la comunidad es la lucha por los servicios básicos como agua potable, energía, que eran inexistentes y la construcción de infraestructuras para escuelas, caminos, capillas, etc., asumidas como obligaciones propias de las comunidades. Encontramos que en la comunidad paraguaya de San Vicente se da una situación similar de estas necesidades y agregamos a ellas, el asentamiento como migrantes en una sociedad que no es la de origen.

fiestas de los pueblos y de los barrios (De La Torre, 2016:246). El festejo de Caacupé, no sólo tiene un carácter religioso, sino que también adquiere un carácter central en la vida social del barrio Pintor Ernesto Valls y de la comunidad migrante asentada en el mismo. La fiesta se mantiene como espacio de socialización y de identidad del colectivo migrante y las mujeres del grupo 8 de diciembre son las encargadas de mantener, en términos de Durkheim, el lazo social que hace posible las acciones colectivas y la vida en grupo. La condición migratoria ha hecho de la fiesta un mecanismo para establecer lazos permanentes, entre el lugar de destino y el lugar de origen, entre la comunidad migrante e instituciones locales como la parroquia y entre paisanos/as. Además, tal como lo plantea De La Torre (2016), la fiesta religiosa contribuye a una apropiación del espacio público que se reconvierte en escenario de visibilidad grupal.

Para Novaro (2020) la fiesta da mensajes hacia afuera y hacia adentro de la colectividad. a la vez que se busca fortalecer los vínculos con la sociedad receptora, se refuerzan los sentimientos de pertenencia al país de origen. Consideramos que el festejo de la Virgen de Caacupé es uno de los mecanismos centrales que el grupo de mujeres utiliza para crear y sostener los vínculos comunitarios. Ello forma parte de una estrategia más amplia, que tiene que ver con lograr la participación del colectivo migrante en las problemáticas referidas a las mejoras del barrio y cuidados de la comunidad. En el siguiente capítulo buscaremos dar cuenta de otros mecanismos utilizados para “crear y sostener a la comunidad” y el rol de las mujeres en este proceso. A sí mismo, intentaremos comprender el papel cultural, histórico y social subyacente de las mujeres, a su vez reflexionaremos sobre el complejo umbral entre demandas de género y un liderazgo comunitario femenino que se refleja en diversas acciones.

### **Capítulo 3**

#### **Cuidados comunitarios desde una perspectiva de género**

En el primer capítulo describimos como muchas de las mujeres, protagonistas de esta investigación, tuvieron incidencia en la decisión de migrar. A través de las historias de vida de las mujeres entrevistadas, analizamos las motivaciones familiares y personales de sus proyectos migratorios. A partir de dicha reflexión, percibimos a las mujeres paraguayas como pioneras de dichos proyectos y no sólo como figuras secundarias. En muchas ocasiones son las que inician la red migratoria de otros familiares. Si bien el colectivo de mujeres migrantes no es homogéneo, encontramos intersecciones comunes (género, etnia, clase y edad) en sus historias, que nos permitieron analizar por qué las mujeres migraron y los desafíos que conllevó asentarse en otro país y la organización de la vida cotidiana. También dimos cuenta del papel central que el grupo de mujeres estudiado tuvo en la constitución y consolidación del espacio de asentamiento que derivó en la conformación de un barrio en sí mismo. Describimos como un conjunto de mujeres migrantes lideró y desplegó un abanico de estrategias y acciones destinadas a las mejoras del barrio con la finalidad de transformarlo, por un lado, en un lugar habitable y, por otro, en un lugar sentido y propio.

En el segundo capítulo hemos analizado de qué forma en la celebración de la Virgen de Caacupé se condensan significados y prácticas vinculadas a la condición de migrante y a la devoción hacia un culto católico con características sincréticas, asociado a su país de origen. También, se indagó en la relación entre la comensalidad y los vínculos inter e intracomunitarios, creados durante el mismo, como forma de fortalecer la presencia del grupo, con sus costumbres, en el espacio de asentamiento. El análisis de dicho festejo, como hecho social total, nos permitió comprender cómo las mujeres recrean sentimientos de comunidad y pertenencia al barrio a través de acciones que trascienden o se amalgaman con aspectos de índole religioso. En el presente capítulo nos detendremos en las prácticas de cuidado como parte de un mecanismo que permite el sostenimiento de la comunidad y que se basa, también, en el trabajo de las mujeres. A lo largo del capítulo abordaremos discusiones teóricas que, desde una perspectiva de género, analizan el rol femenino en lo comunitario, tras un proceso migratorio.

#### **La comunidad como espacio de cuidado**

A partir del análisis de las observaciones de campo y de las entrevistas realizadas a gran parte de las mujeres que integran el grupo 8 de diciembre, pudimos advertir que las “prácticas

de cuidado”, entendidas en toda su complejidad, atravesaban a todas las mujeres migrantes<sup>77</sup>. En primer lugar, las mujeres que trabajan por fuera de su hogar y de la comunidad, a cambio de un salario, lo hacen como empleadas domésticas en los barrios cerrados de la zona. En lo que hace al trabajo doméstico remunerado es importante destacar, aunque no se trabaje en esta tesina, que es un sector con un nivel muy alto de feminización, que está a su vez cruzado por el origen social y por la condición económica de las personas que lo realizan (Paura y Zibecchi, 2014 y Pautasi, 2007). En segundo lugar, sus trabajos remunerados se superponen con sus tareas de cuidados en el hogar y en la comunidad, espacios también sostenidos por mujeres. Para Paura y Zibecchi (2014), la persistencia de estereotipos en torno al cuidado como responsabilidad exclusivamente femenina, en el mercado laboral, la familia y la política pública asistencial, por ejemplo, ha colaborado a la naturalización de la feminización de otras actividades realizadas en el ámbito comunitario o barrial.

Cabe destacar, como mencionamos en la introducción, que en los últimos años ha crecido el interés, dentro de las ciencias sociales, por la categoría y noción de “cuidado”, entendida de manera amplia, incluyendo tanto una remuneración como la ausencia de un salario. Entre la profusa producción existente, es interesante destacar las nociones de Vega y Gutiérrez Rodríguez (2014), quienes conciben a los mismos como todas aquellas actividades que giran en torno al sostén de la vida humana y que se enmarca en dos dimensiones centrales: por un lado, las disposiciones y motivaciones ético-afectivas y, por el otro, las tareas concretas que se desarrollan para el mantenimiento de aspectos de la vida diaria. Asimismo, las autoras mencionadas junto a Pérez Orozco (2006), Acosta González (2013) y Briceño (2019), entre otras, vinculan a la categoría de cuidado con el bienestar propio y el de la comunidad.

Coincidimos con Zenklusen (2016), que históricamente las responsabilidades del cuidado han estado centradas en la familia, pero particularmente han estado atribuidas a las mujeres. En lo que hace a la presente investigación, pudimos dar cuenta que son varias y diversas prácticas de cuidado que asumen cotidianamente cada una de las mujeres migrantes del barrio de San Vicente. En primer lugar, son las que se encargan de diversas tareas dentro del hogar, tales como llevar a sus hijos/as a la escuela y realizar las tareas escolares junto a ellos/as; hacer las compras y preparar la comida; limpiar la casa; atender a su familia cuando algún integrante se enferma y llevarlo al médico de ser necesario. A su vez, desarrollan tramas colectivas que les permiten asistir a la comunidad, a través de espacios como

---

<sup>77</sup> Este eje también surgió en las entrevistas realizadas con Misael, marido de una de las mujeres del grupo, y del párroco de San Vicente, quienes dieron cuenta que “las mujeres son el empuje del barrio”, “son las que realizan todas las actividades para la comunidad y el barrio”.

comedores/merenderos, donde no sólo alimentan a muchos/as niños/as del barrio, sino que también se brindan diversos talleres de apoyo escolar y de arte. También son las que se encargan de barrer las calles del barrio y de mantener limpia la plaza y el predio donde se realizan las actividades y reuniones de la comunidad.

Tomaremos como ejemplo concreto a los comedores como espacios de cuidado comunitario, donde las mujeres, objeto de esta investigación, desempeñan un rol central en el proceso de provisión de alimentos, sostenimiento de espacios de enseñanza y recreativos, en los que crean vínculos afectivos hacia los niños/as que asisten regularmente. Respecto a las actividades que se realizan en los comedores y merenderos, Liz contó que antes de la pandemia se ayudaba a los chicos con la tarea de la escuela y se les daba talleres de arte (canchita de fútbol, 15 de abril de 2021, registro de campo). Beatriz explicó que el comedor que funciona en su casa recibe mucha ayuda de la parroquia y con la colaboración del párroco, previo a la pandemia, organizaban salidas recreativas para los niños/as del barrio (comedor, 14 de enero de 2021, registro de campo). Es importante destacar que los merenderos/comedores funcionan tres días a la semana, alternando algunos entre martes, jueves y sábado y, otros, entre lunes, miércoles y viernes. Según mencionó Erika, hay varios merenderos y comedores: *“tenés donde vas a comer y donde vas a merendar, no te va a faltar para comer, eso es lo bueno”* (casa de Erika, 24 de enero de 2021). Además, algunas de las mujeres que tienen comedores en sus casas, como es el caso de Beatriz, han manifestado que todos los días cuando cocinan para sus familias, cocinan un poco de más, ya que siempre algún chico/ca se acerca para comer.

En el barrio Pintor Ernesto Valls funcionan ocho comedores/merenderos. De los cuales, la mitad fueron abiertos unos meses después del inicio de la pandemia. La llegada del COVID, a principios del 2020, sumada a la consecuente crisis económica, multiplicó la apertura de los comedores, en el barrio. La situación generada por la pandemia, aumentó también la cantidad de personas que comenzaron a asistir a los comedores/merenderos, por lo que, empezaron a funcionar más días a la semana. Respecto a ello Beatriz mencionó:

En lo que es pandemia estábamos haciendo las ollas y con los taper. Toda la pandemia estuve cocinando tres veces a la semana y más los fines de semana. Empezamos en marzo que empezó todo hasta diciembre, cocinábamos para 300 personas. En enero me tomé unas pequeñas vacaciones. (Casa de Beatriz, Entrevista 16 de abril de 2021, entrevista).

En la entrevista realizada a Beatriz, se refleja lo que habían comentado otras mujeres sobre el hecho de que cada vez más personas se acercaban a recibir un plato de comida o una taza de mate cocido y que no eran sólo niños/as y adolescentes como era lo habitual, sino también personas adultas. Liz, aclaró que si bien cocinan para los chicos/as, *“si se acerca una persona adulta no le podés decir ¡no te puedo dar!, ya que si van es porque necesitan”* (Casa

de Liz, 03 de abril de 2021, entrevista). Ella también contó como comenzaron a organizar los comedores durante el período del ASPO y los meses siguientes<sup>78</sup>

Antes de la pandemia enseñábamos a los chicos cosas de la escuela, a dibujar, antes, pero con esta pandemia se cerró todo y solamente a las 17.30 se retira la merienda, pero en el portón, no los hacemos pasar. Tienen que venir con barbijo, nosotras también con barbijo, para agarrar las cosas usamos guantes, así nos manejamos con la pandemia. Ellos si quieren venir, pero hasta el momento no, todavía hay muchos casos. (Casa de Liz, 03 de abril de 2021, entrevista).

La dinámica de los comedores y merenderos se modificó, durante todo el año 2020 y gran parte del 2021, con protocolos que ellas mismas establecieron para que estos espacios no dejaran de funcionar, sino todo lo contrario. Incluso, algunas de las mujeres, gestionaron la apertura de nuevos comedores comunitarios, ante la necesidad de los/as vecinos/as del barrio. A su vez, la pandemia, modificó la vida de las mujeres encargadas de llevar a cabo estas tareas. En algunas de las conversaciones, ellas expresaron el cansancio que experimentaron en cuanto a la sobrecarga de tareas, tanto en sus casas como en los comedores/merenderos. Por un lado, debían cocinar para más personas y más días y por el otro, la modalidad virtual de la escuela, en un primer momento y el sistema de vuelta escalonada a clases en un segundo momento, resultaron extenuantes para dichas madres.

Sin embargo, los comedores/merenderos son considerados, por la mayoría de las migrantes, como un lugar donde se brinda ayuda y afecto a las personas del barrio y a su vez les genera un ingreso fijo a las mujeres que trabajan allí. Al funcionar como cooperativas, las mujeres reciben la transferencia de un dinero por las actividades realizadas.<sup>79</sup> En términos de Paula y Zibechi (2014), existe una política social en algunos barrios, con una dinámica propia, que se basa en una contraprestación exigida y la posibilidad de contar con la transferencia de un dinero. En San Vicente esta política social que permite la apertura de cooperativas en el barrio, depende del Municipio y del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.<sup>80</sup> El único comedor que no sigue la misma lógica es el de Beatriz, que se sostiene con la colaboración de la parroquia que le provee de ollas, alimentos secos, pollo y verduras. Además, funciona a partir del trabajo voluntario de Beatriz y el párroco, en palabras de ella “lo hace de corazón”.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Al momento de realizar la entrevista, las medidas eran mucho más flexibles, sin embargo, las mujeres continuaron con todos los cuidados establecidos desde el primer momento que se decretó el ASPO.

<sup>79</sup> Hasta el momento que se realizó la investigación el pago era de 8.500 pesos y era depositado en una tarjeta de débito, que se obtenía luego de varios meses de trabajo en la cooperativa.

<sup>80</sup> Ver Isola (2015) que analiza el trabajo de mujeres en cooperativas de San Vicente

<sup>81</sup> En la entrevista realizada a Beatriz nos contó que, debido a su compromiso con el barrio, el párroco la nombró la madre más bondadosa el día de la madre y la contactó con el diario zonal para que le realizaran una nota. Ver <https://www.eldiariosur.com/san-vicente/sociedad/2019/10/21/una-madre-solidaria-de-san-vicente-ayuda-otros-hijos-en-gradecimiento-al-pais-27552.html>

Ahondar en cómo se gestiona la apertura de los comedores barriales y cómo funcionan, nos permite pensar en los mecanismos que despliegan las mujeres migrantes, para sostener la vida diaria de la comunidad y de sus familias, apelando al fortalecimiento de relaciones intracomunitarias como intercomunitarias. Para ingresar a una cooperativa existen tres formas posibles, según lo que nos comentaron las mujeres. Dos de ellas, tienen que ver con los vínculos mencionados y, la otra, según sus perspectivas, con una cuestión de “azar”. Esto implica “salir seleccionada cuando te anotas para trabajar en una cooperativa”<sup>82</sup>. En el caso de Liz, Patricia y Viviana lograron “abrir” una cooperativa-comedor porque conocían a un dirigente político que estaba encargado de muchas de las cooperativas de San Vicente. Es decir, poseían el vínculo externo necesario. Josefina, Catalina y Olga (mamá de las dos mujeres mencionadas), lograron “entrar” a la misma cooperativa gracias al vínculo intracomunitario que las unía a Patricia, quien era amiga de Josefina y comadre de Catalina. Respecto a ello Patricia nos contó:

Antes salíamos a barrer las calles, primero teníamos un merendero, éramos 5 y después ya éramos muchas, había más gente y salimos a barrer las calles. Después yo me quise poner un comedor acá porque no había nada. Hablé con el señor si podíamos hacer un comedor y me dijo si cuando vos quieras, ahí arranqué y le metí a Josefina, a su mamá, a su hermana y yo. Ahora arrancamos el comedor. El señor es el dirigente de todo, pero no sé si depende del municipio o qué, creo que pertenece a un movimiento llamada movimiento popular (Casa de Patricia, 03 de abril de 2021, entrevista).

El testimonio de Patricia refleja lo mencionado, en el párrafo anterior, en cuanto a las formas de apertura e ingreso a una cooperativa, pero también revela cuestiones interesantes que surgieron en todas las entrevistas y conversaciones. La primera tiene que ver con que en San Vicente existen distintos tipos de cooperativas: comedores/merenderos, limpieza de calles, mantenimiento de la plaza del barrio, construcción de veredas y también agrícolas. Con excepción de la cooperativa agrícola (llamada Campo Juan), que se encuentra ubicada por fuera del barrio a unos tres kilómetros, el resto funciona dentro de Pintor Ernesto Valls. Cabe destacar que estas cooperativas intentan resolver, en parte, las problemáticas del barrio, como la ausencia del servicio de barrido y recolección de basura, las calles de barro que se inundan cuando llueve y la provisión de alimentos para las familias de bajos recursos.

Otro de los aspectos que menciona Patricia tiene que ver con que las mujeres van transitando por las distintas cooperativas, según las relaciones que van estableciendo con los dirigentes políticos y con los vínculos personales que mantienen con las otras mujeres que trabajan en la misma cooperativa o en otra. Cuando existe alguna situación conflictiva o un

---

<sup>82</sup> Las mujeres comentaron que en algunas ocasiones los dirigentes políticos se acercan al barrio con alguna propuesta de apertura de una cooperativa y anotan a todos aquellos que quieran participar. Luego, dicen que se “supone” que es por sorteo el ingreso.

ofrecimiento de una amiga o *comadre* para ir a otra cooperativa, las mujeres optan por irse. En los casos en los que alguna de ellas conoce a un dirigente político, pueden optar también por solicitar “abrir” una cooperativa en su casa. Es por ello que existen más comedores/merenderos por sobre otro tipo de cooperativas. Una de las cuestiones que llamó nuestra atención y que lo expresa Patricia y también la mayoría de las mujeres, es que no tienen mucho conocimiento de si los dirigentes políticos son agentes del municipio, referentes de movimientos sociales o ambos. Respecto a ello, Catalina dijo no tener idea de quién depende la cooperativa, sin embargo, coincidió con otras mujeres en que quienes las dirigen son argentinos y quienes trabajan en ellas, en su mayoría, son paraguayas. Nos dio la impresión que estas diferencias resultaban insignificantes, ya que priorizaban la resolución de problemas comunitarios, barriales y familiares a la vez, como, por ejemplo, el cuidado y la alimentación de los/as niños/as de la comunidad, la limpieza de las calles y la construcción de veredas en el barrio.

Los comedores/merenderos, reciben mercadería por parte de los dirigentes encargados de las cooperativas, alimentos secos, verduras y carne. Sin embargo, todas las mujeres coinciden en que ellas se tienen que hacer cargo de pagar la garrafa y de comprar algunas cosas que a veces no les brindan o “traen muy poco”. Esto sucede mayormente con las raciones de carne. Misael, el esposo de Catalina, manifestó su disgusto porque

Les prometen que van hacer un comedor y van a traer la mercadería y no les traen nada. Ellas para que no les falte para los comedores venden empanadas los viernes y eso y juntan plata para comprar la garrafa, para comprar la verdura, lo que haga falta, no le dan todo y eso está mal. Lo que a mí no me gusta es que, por ejemplo, ellas hacen un guiso, la gente está toda contenta pensando que la organización pone todo y es mentira, ellos vienen y se sacan foto. (Canchita de fútbol, 24 de enero de 2021, entrevista).

Las mujeres que integran las cooperativas reconocen que sucede lo que plantea Misael, no obstante, no han manifestado enojo o decepción, sino que una vez más buscan la manera de suplir esa falta. Tal como lo hacen para la celebración de Caacupé, realizan actividades o venta de comida para recaudar fondos para comprar todo lo necesario para que los comedores/merenderos funcionen. Los días viernes, llegan a vender hasta diez de docenas de empanadas en el barrio, venta que publicitan a través del grupo de WhatsApp, integrado por varios/as de los vecinos/as del barrio. Mas allá de todas estas situaciones, las mujeres ven, particularmente a los comedores/merenderos como algo positivo, ya que, dicho por ellas, se necesitan estos espacios en el barrio, porque “hay necesidad” y porque muchas familias trabajan y no tienen la oportunidad de “atender a sus hijos”. Si bien son espacios que permiten sostener la vida diaria de la comunidad, estamos de acuerdo, con Kessler (2014), que son las mujeres más pobres y con menores ingresos, las que tienen mayor sobrecarga de trabajo, ya que, como

mencionamos, además de los trabajos de cuidado en sus hogares y en la comunidad, deben realizarlos también afuera, donde obtienen salarios mal pagos. Los que, asimismo, están tradicionalmente naturalizados en relación a lo que se espera de las ocupaciones femeninas. Agregamos que la condición migrante profundiza estas desigualdades. Es por ello que creemos necesario reflexionar, en el siguiente apartado, sobre las tensiones del rol femenino en la comunidad y en el contexto de migración, entendiendo que el género es un estructurador de desigualdades que se sostiene a través de mandatos y roles que se naturalizan.

### **Relaciones y mandatos de género en lo comunitario.**

Al mostrar los mecanismos a través de los cuales las mujeres van creando y resignificando el barrio y los sentimientos comunitarios que mantienen el lazo social dentro del colectivo migrante y también en sus familias, nos preguntamos si sus acciones son producto de decisiones autónomas o mandatos de género reproducidos, por los/as migrantes paraguayos/as, o una combinación de ambos. Aunque creemos que es una pregunta difícil de responder en tan sólo algunas páginas, nos resulta interesante retomar algunas de las conversaciones y situaciones vividas durante el trabajo de campo, que nos permitieron reflexionar sobre dicha cuestión. A su vez nos interesó conocer los sentidos y las tensiones existentes dentro de la propia comunidad migrante, acerca de las acciones que llevan a cabo las mujeres, en las que los hombres tienen escasa participación. Indagar en cómo se autoperciben y cuáles son las condiciones individuales y comunitarias que permiten potenciar su acción diaria, nos llevó necesariamente a tomar al género como categoría de análisis de estos procesos. Tal como lo plantean Amorós y Contreras (2017), la variable género se vuelve un factor de análisis en sí misma.

La revisión de los enfoques teóricos de los estudios de la antropología de género, desde su emergencia hasta los de la actualidad, nos brindaron las herramientas para pensar en las relaciones sociales construidas entre hombres y mujeres en los procesos migratorios. Es importante destacar que, a fines del siglo XX, las teorías feministas se apartaron del concepto género como categoría descriptiva, para formular al género como categoría analítica. El aporte de las teorías feministas es central para comprender que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y que es una forma primaria de relaciones significantes de poder (Sotomayor, 2012:96). Consideramos que nuestro análisis debe tener en cuenta que las relaciones sociales de género, que están presentes en el

proceso migratorio de las mujeres, se encuentran dentro de un sistema en el que lo doméstico-patriarcal y lo público-capitalista no son esferas dicotómicas y separadas.

Si bien existe una determinada configuración de género que influye en las relaciones, las representaciones, la distribución de tareas, los mandatos y las expectativas de mujeres y hombres migrantes, entre otras cosas, cabe destacar que también se expresa en las trayectorias de las mujeres migrantes, una tendencia al despliegue de acciones y participaciones públicas autónomas. Amorós y Contreras (2017), afirman que las mujeres migrantes fortalecen su agencia creando espacios asociativos a través de redes, dentro y fuera de la comunidad, que les permiten sobrevivir y prosperar social, económica y personalmente. Sin embargo, en el caso estudiado, es posible observar un fenómeno complejo y hasta contradictorio entre agencia y abuso en la sobre carga de tareas. En ese sentido, estamos de acuerdo con Guizardi (2019), en que es posible vislumbrar un proceso dialéctico de explotación y empoderamiento, en donde las mujeres, objeto de esta investigación, experimentan o perciben ambas situaciones opuestas pero entrelazadas. Analizar cómo estas dinámicas complejas se entrecruzan en las acciones y los discursos de la comunidad migrante estudiada, es el objetivo de este apartado.

Giménez, Rodríguez y Ferrer (2018), consideran que para comprender la modalidad que toman las relaciones de género en el nuevo país o lugar de residencia, es importante tener en cuenta ciertas configuraciones expresadas en sus vivencias forjadas en el lugar de origen, que se circunscriben en la mayoría de los casos a un espacio rural. Este nos parece un punto clave al momento de analizar el impacto que tiene el proceso migratorio en los mandatos de género, sobre todo en el papel que desempeñan las mujeres en el nuevo lugar de asentamiento. Respecto a ello, nos referiremos a los testimonios de las mujeres que fueron entrevistadas, quienes cuando se les preguntó sobre cómo surgió la idea de llevar a cabo todas las actividades y acciones que realizan para la comunidad y el barrio, destacaron que forman parte de su historia de vida en Paraguay. Respecto a ello, Sandra mencionó lo siguiente: *“antes en Paraguay nosotras nos íbamos a la iglesia, juntas también, hacíamos cosas para ayudarnos, sabíamos esa cultura igual”* (Casa de Sandra, 15 de enero de 2021, entrevista). Patricia agregó: *“esto vino de Paraguay, porque nosotras allá en Paraguay así hacíamos, hacían en realidad, porque nosotras éramos chiquitas”* (Casa de Patricia, 3 de abril de 2021, entrevista). Catalina, profundizó:

Nosotros en Paraguay se hace mucho esto, muchas cosas se consiguen más así, haciendo una comisión en el barrio, haciendo actividades, nunca dependemos del municipio porque no te dan bola, allá es peor que acá. Para estas cosas, la gente pone más voluntad, ponele para una celebración de la virgen y para ayudar a otra persona capaz que también (Canchita de fútbol, 24 de enero de 2021, entrevista).

Sin duda, estos relatos reflejan, que, así como festejar el día de la Virgen para las mujeres es parte de su *tradición*, el hacer cosas por el barrio y la comunidad también es parte de su *cultura*. Además, es algo que las mujeres consideran como un *saber* que se aprende, es decir que pasa de generación en generación y siempre es aprendido de otras mujeres de la familia. Para Patricia, esta forma de actuar estuvo presente en su experiencia de vida desde muy pequeña. Experiencias que a su vez estuvieron y están definidas por un contexto de pobreza, tal como describimos extensamente en el primer capítulo, y por la configuración de género, ya que son las mujeres las que asumen ese saber-hacer. Sandra también se refirió a ese saber, como parte de una responsabilidad femenina: *“los hombres es como que les dejan todo a las mujeres. Ellos no se meten, nosotras hacemos como sabemos”* (Casa de Sandra 15 de enero de 2021, entrevista). Todas las mujeres del grupo 8 de diciembre han estado de acuerdo en que ellas son las que se reúnen y toman todas las decisiones, son las que organizan los distintos tipos de actividades y las celebraciones, asumiéndolas como tareas propias de su rol como mujeres dentro de la comunidad. Podemos asumir, en términos de Bourdieu, que existe un “*habitus*” de sus acciones a partir de reproducir siempre las mismas tareas de cuidado en el hogar y en la comunidad y una naturalización del rol de los hombres, que se desligan de esas tareas.

El proceso de incorporación de mandatos y su puesta en práctica forma parte, siguiendo a Gimeno, Martínez y Ferrer (2010) de una “*socialización de género*”. Este concepto parte de la idea de que ser hombre o mujer implica haber interiorizado una realidad que se concreta en creencias, valores y comportamientos dominantes que ya están dados en el entorno cultural y que naturalizan ciertos comportamientos, sentimientos y pensamientos, como propiamente femeninos o masculinos. Según estas autoras, mujeres y hombres migrantes que proceden de sociedades patriarcales más tradicionales llegan a sociedades donde, con frecuencia, se ha producido una transformación de los roles tradicionales (masculino/femenino) y se da un proceso de (re)construcción de las identidades masculinas y femeninas y, derivado de ello, de los roles de género desempeñados por uno u otro sexo (Gimeno, Martínez y Ferrer, 2010:87). Sin embargo, lejos de querer dar una imagen idealizada del proceso migratorio, aunque la migración femenina puede fomentar un cambio en las relaciones de género, también puede afianzar los roles de género tradicionales ya que los procesos de renegociación de las relaciones y roles de género albergan una gran diversidad de realidades y posibilidades (Gimeno, 2019:94).

En lo que respecta a los estudios sobre el país de origen del colectivo analizado, autores y autoras como Potthast (1998), Soto, González y Dobreé (2012), coinciden en que

históricamente, sobre las mujeres recaían múltiples obligaciones productivas como reproductivas, en donde se amalgamaron tradiciones prehispánicas, estructuras coloniales y contextos particulares, dados, por ejemplo, por las guerras del siglo XIX en una economía rural campesina, con una división del trabajo en función del sexo<sup>83</sup>. Segato (2013) denomina a estas estructuras preexistentes a la modernidad como patriarcado de baja intensidad, dando cuenta de que, en los pueblos nativos, las relaciones asimétricas entre los géneros existían bajo otras formas. Si bien es posible decir que siempre hubo jerarquía y relaciones de género como relaciones de poder y prestigio desigual, con la intervención colonial estatal y el ingreso al orden de la colonial modernidad esa distancia opresiva se agranda y magnifica. Ocurre una mutación bajo el manto de una aparente continuidad (Segato, 2013:96).

Por otra parte, en la actualidad, las mujeres de la colectividad guaraní han adquirido un liderazgo o centralidad en los reclamos políticos territoriales, en la Argentina. Por ejemplo, Castelnuovo (2014), en su investigación con mujeres guaraníes indígenas del noroeste argentino, encuentra que son las mujeres las que tienen un papel fundamental en los reclamos y luchas de la comunidad y son quienes participan de asambleas comunitarias y despliegan diversas acciones en pos de lograr mejoras para la comunidad. Por lo narrado por nuestras interlocutoras y lo reflexionado por las/os autoras/es mencionados, coincidimos en que existe una relevancia innegable de las mujeres en la capacidad de actuar y decidir en todo lo que refiere a la comunidad y a sus familias. Este protagonismo femenino, no necesariamente se halla en contradicción con una sociedad patriarcal, donde las relaciones de género son desiguales y se sustentan en mandatos históricamente presentes en la comunidad paraguaya.

Según lo conversado con las mujeres de esta investigación y lo observado durante todo el trabajo de campo, estos mandatos son reproducidos tanto en el ámbito doméstico como en el espacio comunitario. Dentro del hogar, las mujeres son las encargadas de realizar todas las tareas, ya sea de limpieza, cocina, crianza de hijos, administración del dinero, compras, entre otras. Aunque ellas, al igual que sus maridos o parejas trabajan fuera de sus hogares, son quienes deben realizar las tareas domésticas y de vez en cuando reciben alguna “ayuda” por parte del hombre. Esta sobrecarga de trabajo fue observada en varias visitas realizadas durante la investigación. Particularmente recuerdo la visita a Catalina, quien, al llegar de trabajar como empleada doméstica, en un *countrie* de la zona, tuvo que atender a su hijo, quien estaba al

---

<sup>83</sup> Si bien esta tendencia creció luego del derrumbe demográfico ocasionado por la Guerra de la Triple Alianza, ambas investigaciones coinciden, en que hay que buscar las raíces de estas estructuras en el sistema económico, el régimen de tierra y la división de trabajo por lo menos medio siglo antes de la guerra. (Potthast 1998 y Dobré 2012).

cuidado de su abuela y a su vez prepararle la comida al marido que también regresaba de trabajar. Mientras manteníamos una conversación informal, ella no tuvo un sólo minuto para descansar ni tampoco fue atendida en ningún momento (Casa de Catalina, 11 de septiembre de 2019). Coincidimos con Salvatori (2013), que la imagen de la mujer como ama de casa sigue manteniéndose a pesar de que tiene que participar en la economía familiar llevando a cabo trabajos explotadores fuera o dentro de su hogar.

En este sentido, Jelin (2010) destaca que el aumento de la participación económica de las mujeres no ha implicado una reestructuración profunda de las labores en el hogar, que siguen siendo responsabilidad principal de las mujeres. Concordamos con la autora en que las tareas domésticas y de cuidado siguen siendo percibidas como femeninas y que, en caso de disponer de ayuda, la misma suele pedirse a otras mujeres de la familia. En nuestro trabajo de campo observamos como las abuelas, tías, comadres o, a veces, también vecinas eran quienes colaboraban con esas tareas. Cabe destacar que esta red de mujeres eran las mismas que participaban en todas las acciones llevadas a cabo para las mejoras del barrio y el sostenimiento y recreación de la comunidad. Percibimos una continuidad en las prácticas de cuidado entre el hogar y la comunidad que recaían en estas mismas mujeres<sup>84</sup>.

Sin embargo, quisiéramos destacar una cuestión relevante, en el presente análisis, sobre las relaciones que se dan entre hombres y mujeres en el ámbito comunitario y entre las mismas mujeres, en dicho espacio. En contraposición a lo que sucede dentro de los hogares, donde el rol del hombre no es cuestionado en cuanto a su escasa participación en la esfera de lo comunitario, el rol del hombre genera algunas tensiones dentro del grupo de mujeres. Cabe destacar que dichas discrepancias no son lo suficientemente críticas como para resquebrajar la unión y colaboración del grupo en pos de un bien común, el de la comunidad, tal como ellas lo perciben. Nos detendremos en las distintas posturas de las mujeres, en lo que ellas advierten sobre los roles de género en la comunidad y en los desacuerdos que se producen. Es preciso destacar que nuestra reflexión sobre los mandatos de género y las relaciones que se establecen a partir de ello, no se limita a lo que han dicho las mujeres, sino también y en gran manera, a las observaciones en las visitas en distintos días y momentos de la convivencia de la comunidad.

Tomaremos como ejemplo uno de los momentos que hemos mencionado en el primer capítulo, ya que resultó clave para comenzar a pensar en cómo se organizaba socialmente el

---

<sup>84</sup> En un estudio precedente sobre un barrio de Lima Perú, Blondet (1986) da cuenta como las mujeres migrantes se organizaban en redes de ayuda mutua para tareas que no podían realizar de manera individual. Para la autora, quien describe y analiza la historia de mujeres que migran y van formando y urbanizando un barrio, este tipo de tareas tenía como objetivo la construcción física y social de la unidad familiar y de la comunidad.

colectivo migrante y, además, nos abrió un nuevo abanico de preguntas e interrogantes que volcamos en la segunda etapa de la investigación. Nos referimos a la primera reunión de mujeres presenciada, en donde se ponían de acuerdo sobre una de las actividades que iban a realizar el día domingo. Sentadas en círculo, con una de las mujeres que iba tomando nota en un cuaderno de todo lo que se decidía, la palabra circulaba entre todas ellas mientras acordaban qué se iba a cocinar, a cuánto vender la comida, qué rifar y qué juegos se iban a realizar. Mientras todos los hombres se habían ido a jugar la pelota, ellas que estaban con sus hijos/as, discutían estas cuestiones. En todo lograron ponerse de acuerdo, excepto en si alguno de los maridos iba a colaborar en hacer la “polleada” y si en caso de hacerla se lo iba a retribuir de alguna forma (Reunión de mujeres en casa de Josefina, 23 de noviembre de 2019, registro de campo). Luego, en las entrevistas, ahondamos en el rol que tenían sus esposos o parejas en este tipo de acciones y en el que ellas percibían que debían tener. Algunas opiniones resultaron contrapuestas, pero también detectamos ideas comunes que las mujeres tienen naturalizadas.

La posición de Sandra al respecto, representa la de muchas solteras que creen que no es necesario que los hombres se involucren porque es para problemas y que las mujeres pueden hacer todo, ellas solas, sin la ayuda de aquellos:

A los hombres les va y les viene, entonces hacemos nosotras lo que podemos. Además, los hombres no se llevan bien, discuten mucho, no se ponen de acuerdo. Las mujeres son más responsables, los hombres es como que les dejan todo a las mujeres. La verdad es que estamos acostumbradas a hacer todo solas y no los necesitamos (Casa de Sandra, 15 de enero de 2021, entrevista).

En oposición, Beatriz introdujo otra perspectiva sobre el lugar que ocupan los hombres adultos en la comunidad, las relaciones entre ambos géneros y las tensiones entre las mismas mujeres sobre la participación de los mismos:

Siempre se necesita de algún hombre, ejemplos Pedimos ayuda para que cocinen en la parrilla o para réferis para los torneos de penales. A veces hacemos los torneos de penales y ahí si necesitamos de los hombres, porque tenés que usar la lógica y tenés que entender un poco de fútbol y necesitas al hombre para eso. Hay algunas feministas, yo le llamo feministas, pero no sé si son feministas, yo les digo así porque ellas dicen ¿para qué quiero un hombre? Pero si vos estás en una comunidad, en una comunidad entra todo, yo entiendo así. Para mí trabajar en comunidad es trabajar tanto hombres como mujeres, si yo quiero trabajar para mi barrio, para mi comunidad, tengo que trabajar en conjunto, tanto con los hombres como con las mujeres. (...) Las que dicen ¿para qué queremos un hombre?, esas que hablan tanto, son las que menos cosas hacen, son las cizañeras que meten ideas y las que menos ayudan. Yo trato de no opinar tanto cuando se ponen así, hay algunas que son muy altaneras, que se ponen así, hay ¿para qué querés un hombre?, nosotras podemos. (Casa de Beatriz, 16 de abril de 2021, entrevista)

Por último, citaremos una posición intermedia entre Sandra y Beatriz, Liz reflexiona sobre el rol del hombre en la comunidad, sin tomar una postura radical sobre lo que deberían hacer las mujeres frente a las actitudes de los hombres.

Para mí, vamos directamente, no les interesa, porque siempre nosotras les decimos que se sumen con nosotras, porque todo vivimos acá y necesitamos cosas. Nosotras siempre los invitamos a la reunión, pero algunos dicen que vienen tarde de trabajar y eso. Una vez hicimos una reunión con los maridos, para decirles que se sumen, dijeron ¡sí, sí, sí!, pero hasta ahora ninguno (Liz se ríe). Siempre alguno de ellos corta el pasto del terreno, pero también porque les pedimos, no porque sea idea de ellos (Entrevista a Liz, 03 de abril de 2021).

Los tres relatos, desde distintas posiciones, el de Sandra mujer soltera y futura madre y los de Beatriz y Liz, mujeres casadas y con tres hijos/as ambas, reflejan el hecho concreto de que el rol de los hombres dentro de la comunidad es discutido, generando algunas rispideces entre ellas como las que cuenta Beatriz. Por otro lado, confirma que la participación de los hombres se encuentra limitada a tareas muy específicas que están asociadas a una división del trabajo que responde a mandatos de género. Tal como lo expresan las mujeres, los hombres ayudan en el torneo de penales porque saben de fútbol o cocinan la “polleada” porque saben hacer asados. Además, los mandatos de género reproducen ciertas actitudes y formas de ser como femeninas o masculinas: “el hombre es conflictivo, no se pone de acuerdo”, “los hombres trabajan” y “no pueden asistir a reuniones”, como lo expresa Liz, “ni tampoco les interesa”. En oposición a estas características que se asumen como masculinas, las mujeres “son responsables”, logran consensuar, ponerse de acuerdo y pareciera ser también que son las que disponen del tiempo para ocuparse de las tareas comunitarias, aun cuando trabajan tanto o más que los hombres.

El análisis sobre los mandatos y las relaciones entre los géneros, nos lleva a reflexionar sobre varias cuestiones que constituye el centro de los debates de la teoría feminista, la división sexual del trabajo que reproduce desigualdades entre los géneros y la naturalización de los roles de género. Dicha naturalización recae con todo el peso sobre las mujeres, quienes son percibidas tanto por sus familias como por la comunidad como mujeres cuidadoras, responsables, amorosas, solidarias, dedicadas a sus hijos/as, familias y comunidad. Para Castelnuovo (2014), esa responsabilidad que las mujeres han de tener como madre, también deben tenerla en la comunidad y como vecinas. Es interesante la pregunta que se hace la autora en su investigación con mujeres guaraníes, ¿cómo pensar y representar a estas mujeres, haciendo referencia a los sufrimientos y las situaciones de exclusión que viven diariamente o como luchadoras, sostenedoras de hogar y poseedoras de un valor y saber especial? Creemos, como plantea Guizardi (2019), que debemos pensarlas en estas dos experiencias al mismo tiempo.

El trabajo de las mujeres en los comedores como parte de una cooperativa que analizamos en el apartado anterior, puede ser tomado como un ejemplo donde se conjugan ambas cuestiones. Por un lado, las tareas que realizan en los comedores refuerzan el rol doméstico de la mujer y la división sexual del trabajo, ya que el tipo de tareas que realizan están asociadas a lo que hacen en sus hogares: cocinar, limpiar y cuidar. Pero, por otro lado, refleja la capacidad de las mujeres de gestionar recursos y espacios necesarios para la comunidad, contactar con el municipio y dirigentes políticos e incluso promover la apertura de cooperativas. Hay acción por parte de las mujeres y decisión, ya que a pesar de que muchos de los maridos no están de acuerdo de que trabajen en cooperativas, cada vez son más las mujeres que participan en estos espacios, donde asumen nuevos roles<sup>85</sup>. Son mujeres que tienen una participación activa basada en las situaciones que se presentan en el barrio y que se vinculan con distintas organizaciones sociales y con actores estatales, con quienes intentan negociar algunas demandas colectivas, en pos de mejorar la calidad de vida de las personas que allí residen (Magliano, 2019:14). Es por ello que en el siguiente apartado ahondaremos en los múltiples roles de las mujeres migrantes paraguayas, todos ellos atravesados por las prácticas de cuidados como un continuum entre lo doméstico y lo comunitario.

### **Tramas colectivas de cuidado promovidas y sostenidas por las mujeres migrantes**

En los apartados anteriores vimos como las tareas de cuidado constituyen un continuum entre el ámbito doméstico y el comunitario y tal como lo establecen Faur y Jelin (2013) siguen estando invisibilizadas y no reconocidas públicamente, al considerarlas como parte “natural” de la condición femenina y como parte “natural” de la división del trabajo por género (Faur y Jelin, 2013:113). Para cambiar esta situación estructural en la que se encuentran muchas mujeres, es necesario entender el cuidado como un asunto social y político y no sólo como un asunto privado y de mujeres. Este cambio de paradigma permite plantear un reparto equilibrado de los cuidados entre individuo, familia, Estado y comunidad, así como entre hombres y mujeres y entre generaciones (Comas, 2014:1). Por lo tanto, hablar de cuidados remite a distintas lógicas que coexisten, se intersectan y se complementan (Faur, 2009). Al respecto, Razavi (2007) introdujo la noción de “diamante de cuidado” para comprender los pesos

---

<sup>85</sup> En algunas de las conversaciones con los hombres de la comunidad, ellos decían que preferían que las mujeres no se “metieran” en las cooperativas porque trabajan mucho y la plata se la “llevaban” los argentinos, que eran los que estaban a cargo de las mismas. Además, veían como algo negativo que dieran trabajo en una cooperativa a cambio de ir a las marchas.

relativos que las distintas organizaciones públicas y privadas tienen en la provisión del cuidado. Problematizar la relación entre Estado, mercado y familias es necesario para comprender como lo comunitario se organiza en procesos híbridos en los que se toca con instancias públicas, economías monetarias o relaciones de parentesco (Vega Solís, Bujan y Paredes, 2018).

A partir de las investigaciones de Zibecchi (2010,2013) y de Paura y Zibecchi (2014), se ha dado cuenta como en América Latina se produjo, desde fines de la década del `90, un desplazamiento de las acciones dirigidas a satisfacer necesidades sociales, provistas en ciertos períodos por el Estado, hacia las familias y el ámbito comunitario. Esto, principalmente, como producto de las políticas neoliberales implementadas, durante los años 1980 y 1990, que llevaron a una concentración de la riqueza y a un aumento de la desigualdad social. En contextos en los que las desigualdades sociales son críticas, los mercados laborales resultan insuficientes, para garantizar el sustento económico como el acceso a salud y educación de calidad y las instituciones del Estado muestran una mayor debilidad, las familias y las organizaciones de la sociedad civil cobra mayor relevancia (Faur y Pereyra 2018:498). Frente a dicha situación, el tejido social comunitario se constituye como el espacio primordial de provisión de cuidados y satisfacción de necesidades cotidianas, ámbito donde las mujeres aparecen como principales cuidadoras. Como veremos las acciones que llevan adelante, las mujeres de la presente investigación se encuentran estructuradas en el campo específico de lo comunitario y responden a una estructura social y a una configuración de género dentro de las cuales las mujeres atribuyen el cuidado como una responsabilidad femenina. Al mismo tiempo, para cumplir con ello apelan al apoyo de otras mujeres de la familia extensa y de parentesco no sanguíneo.

En la comunidad investigada es importante reforzar la idea de que el ámbito comunitario es el espacio primordial donde se resuelven las necesidades. Atendiendo a la especificidad de dicha comunidad, vimos que el Estado como proveedor de cuidados se hace presente y se limita a programas sociales como cooperativas, que son manejadas por el Ministerio de Desarrollo Social, a través del municipio, o por movimientos sociales. Los programas y las cooperativas son dirigidos mayormente a mujeres, consideramos que quienes los planifican dan por sentado que son las mujeres de la comunidad, las que se ocuparán de llevarlos a cabo y sostenerlos en el tiempo. A su vez, las mujeres migrantes promueven la apertura de cooperativas como parte de “estrategias de cuidado” y como posibilidad de contar con una transferencia de dinero.<sup>86</sup> Al mismo tiempo, las cooperativas que se abren a partir de la modalidad comedor/merendero y reproducen las tareas de cuidado que las mujeres llevan a cabo en otros espacios. Estamos de

---

<sup>86</sup> Ver Paura y Zibecchi (2014)

acuerdo con Isola (2015) que al trabajo reproductivo y doméstico que estas mujeres realizan en el ámbito de lo privado, se le suman los trabajos de cuidados que realizan en el ámbito público<sup>87</sup>. A ellos se suma el hecho de que las mujeres paraguayas de San Vicente también trabajan en tareas de cuidado en el mercado laboral. Sin embargo, desde su posición de subalternidad, ellas no acceden a este sector de servicios para cuidar a sus familiares.

Los obstáculos presentes en la vida cotidiana las migrantes, fortalece las redes intracomunitarias en el barrio, ya que las soluciones a las problemáticas, surgen en gran medida de las redes sociales establecidas por las mujeres migrantes. Esto no es algo nuevo para la comunidad, tal como se mencionó en el primer capítulo, las redes migratorias son claves en el proyecto migratorio, al momento de tomar la decisión de migrar, conseguir un trabajo e instalarse en el barrio. Además, en Paraguay, tradicionalmente se ha asignado al espacio comunitario un rol vinculado a la prestación de diversos tipos de ayuda dentro de una lógica de la reciprocidad, que podría extenderse también a la provisión de los cuidados. Desde mucho tiempo atrás, en este sentido, ha existido una imbricación de las redes familiares con modos de respuesta colectiva a los desafíos tanto de la producción económica y la cobertura de necesidades básicas de consumo como de la reproducción social que ha formado parte de un modo de vida campesino bastante extendido en el país (Soto, González y Dobreè, 2012:85). En este sentido, la mayoría de las mujeres entrevistadas, destacaron que muchas de las prácticas de colaboración entre ellas y la comunidad formaban parte de lo que cotidianamente hacían en su lugar de origen.

Estas redes generadas entre las migrantes no se limitan el momento inicial de la migración, tal como afirma Vacotti (2014). Por el contrario, se transforman y complejizan con el tiempo. Las redes sociales no sólo contribuyen a subsanar cuestiones de subsistencia, como el acceso a la vivienda y al trabajo. Asimismo, la concentración territorial de los migrantes en ciertos barrios, también actualiza las dinámicas de su sociabilidad y establecen vínculos con el espacio (Vacotti, 2014:14). Para Matossian (2010), las redes de migración no sólo permiten el acceso y la movilidad dentro de los barrios, sino que también cumplen una función afectiva. Respecto a esto último, la mayoría de nuestras interlocutoras enfatizaron que todo el trabajo que realizan para la comunidad y sus familias lo hacen de corazón y que lo que las moviliza son los sentimientos de amor, solidaridad y ayuda para con sus compatriotas y sus propias familias. No obstante, “el cuidado proporcionado por las madres y otras mujeres de la familia puede ser un “trabajo de amor”, pero nunca es solamente eso: involucra trabajo duro y

---

<sup>87</sup> Isola (2015) en su ponencia analiza el recorrido de un grupo mujeres, integrantes de una cooperativa promovida por el ministerio de Desarrollo Social, en San Vicente, Provincia de Buenos Aires, período 2013-2015.

responsabilidad; involucra tiempo, energía, dinero y perder oportunidades alternativas” (Faur y Jelin, 2013: 114).

La ayuda y la solidaridad que destacan las mujeres entrevistadas y con las que se ha compartido conversaciones informales, se encuentran presentes y se refuerzan en las relaciones de comadrazgo, vínculo que se materializa el día de la celebración de la Virgen de Caacupé, cuando se producen los bautismos y se inicia una relación de reciprocidad y obligaciones entre ambas partes. Para Ringuélet (1985), el compadrazgo se institucionaliza como parentesco espiritual a partir de ciertos rituales y celebraciones y acrecienta la densidad de la red en la comunidad, teniendo como función clave la vinculación pública comunitaria. La institución de “compadrazgo” ha sido reconocida por la teoría antropológica como una institución central de ciertas comunidades migrantes del Paraguay<sup>88</sup>. En un análisis más contemporáneo, Chamorro (2016) analiza la institución del compadrazgo como una estrategia de reproducción que permite el sostenimiento de la estructura de las relaciones sociales, en las cuales se generan las actividades de producciones económicas y simbólicas (Chamorro, 2016:21)<sup>89</sup>.

Si bien este tipo de vínculos de parentesco tiene un precedente histórico de larga data vinculado a poblaciones indígenas guaraníes y se ha basado en relaciones de reciprocidad y obligación moral, ha ido cambiando y se ha ido adaptando a nuevos contextos sociales. Por lo que observamos, el *comadrazgo* en la comunidad paraguaya estudiada, funciona en múltiples sentidos: como una estrategia de subsistencia por parte de las mujeres que se redistribuyen los cuidados de la familia y la comunidad; como un mecanismo de cohesión del grupo frente a la situación de migración, en donde las mujeres sostienen y recrean el lazo social comunitario; y como un medio que permite acceder a tener un trabajo y por otro lado establecer vínculos por fuera de la comunidad.

La categoría de *comadre*, es sin duda la más mencionada entre las mujeres paraguayas del barrio cuando hablan de las distintas maneras de ayudar a la comunidad y a la familia, además de que se llaman entre ellas más por comadre que por nombres propios<sup>90</sup>. Es común escuchar “mi comadre me consiguió entrar a una cooperativa o a un country”, “trabajamos con mi comadre en las actividades”, “yo cuido a los hijos de mi comadre como si fueran míos y ella

---

<sup>88</sup> Cabe la aclaración que todos los autores lo analizan en términos de compadrazgo, más que comadrazgo. Sin embargo, en la presente investigación observamos que son las relaciones de comadrazgo las que más redes generan y las que sostienen los lazos comunitarios. En nuestro caso analizamos en términos de comadrazgo.

<sup>89</sup> Tanto para Ringuélet (1985) como para Chamorro (2016) las celebraciones católicas son un espacio propicio para rememorar los lazos de compadrazgo. En la celebración de la Virgen de Caacupé observada en el 2019, este sentido ha estado muy presente, entre otras cosas, por la importancia que se le da al bautismo ese día.

<sup>90</sup> Es la relación que existe entre una madre y la madrina-padrino de su hijo/a (y viceversa), a partir del bautismo del mismo/a, ambas partes se llaman comadres. La comadre puede ser una hermana, una tía, es decir parte de la familia sanguínea pero también pueden ser amigas.

cuida a los míos como si fueran de ella”. El grupo de mujeres 8 de diciembre se encuentra unido por las relaciones de *comadrazgo* que existen entre sus integrantes y tienen un rol esencial en el sostén de los vínculos comunitarios. Las relaciones de *comadrazgo* generan redes entre ellas que les permiten, no sólo conseguir trabajo, sino también distribuirse tareas de cuidados familiares y comunitarios. Para Comas (2017) en la lógica de la reciprocidad, los dones demandan retorno y así sucede con los cuidados, que no sólo circulan de unas personas a otras sobre la base de la mutualidad entre mujeres, sino también entre generaciones, a largo plazo. Dar, recibir y devolver cuidados se inscribe en la lógica de la solidaridad familiar y de las obligaciones de género y de parentesco.

Siguiendo las investigaciones especializadas en el tema, citadas previamente, como las observaciones realizadas en el campo, podemos afirmar que las prácticas de cuidado se tratan de prácticas muy heterogéneas, que a veces remiten a procesos autogestivos basados en la afinidad y la elección, a veces son una prolongación de la familia extensa, mientras que en otras ocasiones se entrelazan con servicios del Estado o de organizaciones particulares. El cuidado en lo comunitario, incluye experiencias de cooperación, que se plasman en redes generadas y sostenidas por las mujeres de la comunidad que resultan un mecanismo clave para mantener el lazo social, lograr mejoras para el barrio y recrear los sentimientos comunitarios como parte de un mismo proceso. En términos de Federici (2013), expresan *comunidades de cuidado*, en tanto dan cuenta de contratos solidarios que permiten socializar y colectivizar la experiencia de los trabajos de cuidados. Son las mujeres las que en distintos lugares del mundo han liderado esfuerzos para colectivizar el trabajo reproductivo como herramienta para economizar sus costes y para protegerse mutuamente de la pobreza (Federici, 2013: 222).

En línea con el pensamiento de Federici (2013), Gallardo (2009) establece que las redes operan en el seno de sociedades construidas sobre desigualdades estructurales que fomentan su perpetuación en posiciones subalternas<sup>91</sup>. Dicho autor realiza una crítica a la lectura neoliberal del concepto de redes que enfatiza en el potencial de la red de manera descontextualizada, dejando de lado la responsabilidad del Estado para con los inmigrantes. En cambio, propone investigaciones en torno a un análisis de las redes que atiendan a como en su seno se están produciendo fuertes tensiones en los aspectos de la vida social, tan importantes como las relaciones de sexo- género (Gallardo, 2009:63). Es decir que dimensiones como la clase y la racialización, refuerzan las desigualdades de género profundizando las condiciones de exclusión social (Magliano, 2007 y Stefoni, 2002).

---

<sup>91</sup> Gallardo (2010) analiza las redes sociales generadas por las migrantes ecuatorianas asentadas en España.

Esta propuesta es clave en la presente investigación, que, atravesada por la perspectiva de género, encuentra que son las mujeres las que establecen las redes intracomunitarias y los vínculos con las instituciones como la municipalidad y la parroquia. Las mismas tienen como finalidad gestionar mejoras para el barrio, espacios de cuidado y espacios de encuentro para la comunidad, donde se recrean prácticas transnacionales como las desarrolladas en el segundo capítulo. Pero a su vez, reproducen las desigualdades entre los géneros, dándose una marcada división de las tareas familiares y comunitarias en función del lugar ocupado dentro de esa estructura. Las acciones de las mujeres en lo comunitario, para muchos investigadores, ha sido mantenido en un plano secundario, lo cual resulta contradictorio e incompleto, si se lo que se busca es indagar en el modo en que el cuidado es distribuido entre los diferentes miembros de la familia y la comunidad y las especificidades que adquiere en un contexto migratorio (Zenklusen, 2016). Investigaciones etnográficas como la que llevamos a cabo, permiten comprender cómo la migración, los espacios, los trabajos, influyen en la organización de quién y cómo se cuida en el seno de las propias familias y comunidades migrantes.

Por último, coincidimos con las investigadoras y los investigadores mencionados, que es el Estado el que debe articular respuestas y garantizar derechos de cuidado, para que los mismos no recaigan en las mujeres, provocando una sobrecarga y responsabilidad exclusiva de las tareas de cuidado en sus familias, comunidad y mercado laboral. Situación que, como vimos a lo largo de todo el desarrollo de la investigación, se profundiza en las mujeres migrantes. Se necesita entender el cuidado no como una situación a resolverse en el mundo privado familiar, sino como la base del mundo productivo, en concordancia con uno de los ejes que sustentan el Estado de Bienestar. Por tanto, las políticas orientadas al cuidado, también deben responder a esta lógica, permitiendo articular las acciones del Estado, familia, mercado y sociedad civil, para así dar respuesta a estas demandas y al mismo tiempo, garantizar dichas acciones bajo un marco normativo que le dé sustento (Riquelme y Bernardi 2017: 191).

## Reflexiones finales

Al iniciar la presente investigación, nos preguntamos acerca de los mecanismos que un grupo de migrantes utilizaba para poder migrar y asentarse en un barrio de San Vicente, provincia de Buenos Aires, teniendo en cuenta las redes que establecían dentro y fuera de la comunidad. Fueron las primeras observaciones en el campo de estudio y las conversaciones informales iniciales, las que nos permitieron replantear la pregunta de investigación y reflexionar acerca de la perspectiva teórica que utilizaríamos para enmarcar nuestro análisis. Luego de varias visitas al territorio, donde compartimos distintos momentos de la vida cotidiana con la comunidad migrante paraguaya, fieles a una escucha y observación etnográfica atenta, surgió nuestro problema de investigación. Eran las mujeres migrantes las que promovían y desarrollaban los mecanismos/estrategias de asentamiento en el barrio, por lo que, nos preguntamos acerca de la agencia de las mismas en todo lo que concierne a asentarse en el nuevo lugar de destino. A través de los tres capítulos que estructuran esta tesina, dimos cuenta de que las acciones que las mujeres migrantes desplegaban, estaban destinadas, no solamente al asentamiento, sino también a mejorar las condiciones materiales del espacio habitado, a consolidar al barrio como tal y a sostener y recrear los vínculos comunitarios, estableciendo a su vez vínculos instituciones locales, como con la parroquia de San Vicente y el municipio.

Establecer que las mujeres migrantes tienen desde el inicio un rol protagónico, en la consolidación del barrio y la comunidad, constituyó el aspecto más visible desde el inicio de la investigación. Sin embargo, identificar las tramas colectivas a través de las cuáles las migrantes crean, sostienen y consolidan un barrio-comunidad, requirió de un análisis más profundo de los mecanismos que se valen, para llevar adelante diversas prácticas, asociadas a tales fines. Dicho análisis se tornó más enriquecedor y complejo cuando buscamos entender por qué las mujeres eran las depositarias de semejantes responsabilidades. Tal cuestión, nos llevó a adoptar una perspectiva de género que nos permitió comprender las acciones de las mujeres dentro de una estructura de relaciones de género presente en la comunidad, incluso desde antes de migrar. Es por ello que también, reparamos en sus historias de vida en Paraguay. A través de sus biografías recuperamos cambios y continuidades en sus vivencias como mujeres y migrantes, lo que nos permitió darle sentido a ciertas ideas sobre los mandatos y estereotipos de género que ellas habían naturalizado, como parte de costumbres y tradiciones que se enmarcaban en su sociedad de origen.

Conocer sus historias en profundidad a través de las entrevistas, nos llevó a pensar a estas mujeres como protagonistas de sus propios proyectos migratorios, desde que tomaron la

decisión de migrar hasta que lograron radicarse en el nuevo país y desplegar diversos mecanismos de reapropiación del espacio y de recreación de sentimientos comunitarios. Si bien, como vimos en el primer capítulo, existieron distintas motivaciones al momento de migrar, que tuvieron que ver con decisiones personales o familiares, no se puede dejar de lado, el rol que ocuparon las mujeres en este proceso. Poner el énfasis en sus deseos, motivaciones, decisiones y proyectos de vida, rescatando sus voces, en investigaciones etnográficas como la que realizamos, es dar cuenta de un actor social que había sido invisibilizado durante décadas. Castles y Miller (1993), ya habían planteado a inicios de la década de 1990, que estábamos frente a un nuevo ciclo en el estudio de las migraciones debido al protagonismo de las mujeres. Varias de las autoras citadas, aluden al concepto de “feminización de las migraciones”, para dar cuenta del papel de las mujeres migrantes como actrices económicas y sociales. En este sentido, consideramos que esta tesina, constituye un aporte para continuar enriqueciendo el estudio de las trayectorias migratorias femeninas.

El género fue la categoría analítica que atravesó toda la investigación, sin dejar de lado la intersección con otros clivajes, que convergen en las vivencias de las mujeres en Paraguay y en sus procesos migratorios. En los relatos de las mujeres, la pobreza y la lucha diaria por salir de esa situación, se encontraba presente en sus experiencias vividas a una edad muy temprana. Retomamos lo que mencionamos en el primer capítulo, cuando expresamos que estas mujeres tenían una historia en común de vulnerabilidad, que las había llevado a migrar internamente del campo a la ciudad. Antes de llegar a Buenos Aires, muchas de ellas se trasladaron, en mayor medida hacia la ciudad de Asunción, donde trabajaron como empleadas domésticas bajo la modalidad “cama adentro”. Al instalarse en Buenos Aires, las migrantes se insertaron en el mismo mercado de trabajo, orientado principalmente a la demanda de mano de obra en el sector del servicio doméstico y de cuidado personal. No obstante, la explotación social de las mujeres en el contexto migratorio, se invisibilizó aún más, bajo la doble desventaja de ser mujer y migrante.

En el contexto migratorio y en una situación de desventaja, las mujeres enfrentaron los desafíos de instalarse en el país de destino. A través de los distintos capítulos, describimos y analizamos las estrategias/mecanismos que un grupo de mujeres migrantes impulsaron y fortalecieron, a través de distintas acciones, con la finalidad de asentarse en el nuevo lugar y mejorarlo, a su vez que recrear y sostener a la comunidad migrante. Autoras como Salvatori (2013) hablan de una “feminización de la subsistencia”, que da cuenta de la situación de explotación y subordinación que las mujeres migrantes transitan, pero también de la capacidad de resistencia de las mismas. Existen distintas formas en las que las mujeres fortalecen su

agencia, que les permite construir espacios asociativos para sobrevivir, como los creados y promovidos por el grupo de mujeres, protagonistas de este trabajo. En este punto coincidimos con Butler (2007), en que pensarnos como sujetos en el límite, interdependientes y vulnerables, nos permite también reflexionar sobre la capacidad de acción y resistencia.

Nuestras interlocutoras, siendo conscientes de las circunstancias en las que se encontraban, comenzaron a relacionarse con otras mujeres migrantes que estaban en la misma situación y tomaron decisiones destinadas a mejorar sus vidas, las de sus familias y las de la comunidad. A partir de las preocupaciones por mejorar las condiciones estructurales del barrio, fue consolidándose un grupo de mujeres, que luego pasó a llamarse grupo 8 de diciembre en referencia al día de la celebración de la Virgen de Caacupé. El festejo de la Virgen de Caacupé, fue una de las primeras acciones que emprendió el grupo de manera conjunta, como una necesidad de recrear su cultura, apropiarse del espacio y mantener al colectivo migrante unido. No ahondaremos en los múltiples significados del festejo que describimos en el capítulo dos, pero sí nos interesa retomar esta acción como uno de los mecanismos que las mujeres utilizan para recrear y sostener los sentimientos y vínculos comunitarios, que mantienen unida a la comunidad en el trabajo por el barrio. A su vez, dicha práctica transnacional, constituye una manera de bautizar, habitar y resignificar el espacio.

Fueron y son las mujeres de Pintor Ernesto Valls, las que desde un primer momento hicieron posible que este festejo se recreara en el nuevo lugar de radicación, a través del vínculo que establecieron con el párroco de San Vicente. Como ya mencionamos, a través de él gestionaron el préstamo del predio donde se realiza la celebración de la Virgen, pero también otras actividades de recaudación de fondos para el barrio y de recreación, que unen a la comunidad en distintos momentos cotidianos. También analizamos en el capítulo tres, que son las mujeres las que establecen vínculos con el municipio y con dirigentes políticos, a través de los cuales coordinan la apertura de cooperativas en el barrio. Por lo tanto, las mujeres, por un lado, generan redes extracomunitarias que les permiten conseguir espacios y recursos para la comunidad y por el otro, sostienen y refuerzan el lazo social de la comunidad.

En esta investigación mostramos la capacidad de agenciamiento de las mujeres migrantes. Ahora bien, no quisimos en ningún momento caer en el romanticismo de que las mujeres todo lo pueden o que están preparadas para lidiar con todos los obstáculos presentes en la migración y en el asentamiento del nuevo lugar de residencia. Por el contrario, intentamos reflejar como las prácticas de cuidado que las mujeres llevan a cabo en su familia y en la comunidad, se vuelve una sobrecarga que, muchas veces, la mayoría de ellas naturaliza. Esta naturalización de las desigualdades entre las tareas que realizan las mujeres y las tareas que

realizan los hombres, nace de una estructura de género patriarcal presente en la sociedad de origen, pero también en la sociedad destino, donde se refuerza a través de los mandatos y estereotipos de género. La posición de las mujeres migrantes, se caracteriza por una situación de mayor explotación y vulnerabilidad que el resto de las mujeres locales. Las migrantes paraguayas, se encuentran expuestas a peores condiciones de trabajo, sólo por el hecho de ser migrantes. A su vez pasan la mayor cantidad de horas del día ocupadas en tareas de cuidado, ya sea como empleadas domésticas o como madres, esposas, comadres y vecinas que se encargan de cuidar a sus familias y a su comunidad.

De lo observado y conversado en las distintas visitas al campo de estudio y de los distintos aportes teóricos, llegamos a la conclusión de que existe una continuidad de la estructura de dominio, donde la imagen de la mujer como ama de casa y cuidadora sigue manteniéndose, a pesar de que participa de la economía familiar, siendo en algunos casos el principal sostén del hogar. Hallamos también un continuum de las prácticas de cuidado entre el ámbito doméstico y el ámbito comunitario, ya que para nuestras interlocutoras cuidar a la comunidad es cuidar a la familia. En diversas situaciones, varias de las mujeres que trabajan en los comedores/merenderos han mencionado que cuidan y atienden a los niños que asisten como a sus propios hijos/as. De hecho, muchas de las mujeres solicitaron abrir una cooperativa, apelando a que había muchas necesidades en el barrio, las cuales aumentaron durante la pandemia, a la vez que aumentó la sobrecarga de trabajo de las mujeres.

Estas necesidades son cuidados básicos, que, por múltiples razones, no son atendidos por el Estado ni por la familia nuclear. Por lo que los cuidados son resueltos en el ámbito comunitario, a partir del trabajo de un grupo de mujeres migrantes, que a través de sus distintas acciones crean comunidad para cuidar a la comunidad y por ende a sus familias. Históricamente y a través de distintos mecanismos, se ha atribuido a las mujeres, la obligación/deber de cuidar, reproduciendo de esta manera, una estructura de género jerárquica y desigual. Por lo tanto, creemos que es necesario el desarrollo y la implementación de políticas públicas que lleven a una redistribución más equitativa de las prácticas de cuidado, para que no recaigan en las mujeres. A su vez, es esencial promover un cambio socio-cultural en la mirada que se tiene sobre los roles y estereotipos de género. En este sentido, La antropología feminista ha contribuido también a politizar 'lo personal', desvelando que las desigualdades se producen en la familia y en las tradiciones culturales, en la sociedad civil y en la vida cotidiana. Focalizando no sólo en el género sino también en la clase, la raza, la sexualidad y la nacionalidad, contribuye a construir la alternativa 'intersectorial' ampliamente aceptada hoy (Stolcke, 2010).

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, E. (2013). *Entre la necesidad y el no reconocimiento: la valoración de la dimensión temporal en las estrategias familiares para la contratación de cuidadoras domésticas inmigrantes en España y Chile*. Si somos americanos. Revista de Estudios Transfronterizos, 13(2), 141-164.
- Acosta, E. (2015). *Cuidados en crisis. Mujeres migrantes hacia España y Chile*. Deusto: Deusto Publicaciones.
- Acuña, M., Castañeda, M., Peñaloza, C. & Vega, D. (2015). «Narrativas maternas, transformaciones de género y nudos exploratorios sobre las mujeres bolivianas inmigrantes en Santiago de Chile». Iberoamérica Social: Revista red de estudios sociales (IV), 116-127.
- Barañano, M. (2013): *Atravesando fronteras. Vidas transmigrantes, género, escalas y hogares*. En, Durán, et al., eds., *En torno a espacios y género/Negotiating gendered spaces*, pp. 55-80. Madrid: Fundamentos.
- Barañano, M; Marchetti, (2016). "Perspectivas sobre género, migraciones transnacionales y trabajo: rearticulaciones del trabajo de reproducción social y de cuidados en la Europa del Sur", Investigaciones Feministas, vol. 7, p. 22.
- Barelli, A. (2011) *Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche*. Revista Cultura y Religión. Santiago de Chile: Universidad Arturo Prat. vol.V n°1. 2011 p.110-128
- Barelli, A. (2014). *La Virgen del Carmen en San Carlos de Bariloche: devoción, pertenencia chilena y construcción identitaria (1970-1994)*. Revista de Historia Americana y Argentina 49 (1-2): 1-32.
- Barelli A. (2016). *Patronazgos marianos y dinámicas de resignificación: La "Virgen del Carmen" de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche (1970-2013)*. Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387245595005>
- Barelli, A. (2018). *Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016)*. Confluenze Revista di studiiberamericani. Bologna: Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Università di Bologna. 2018 vol. X, No. 1, 2018, pp. 103-130
- Bartolomé M. A. (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, 12, 199-222. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0303110199A>
- Butler, J. (2007) *El género en disputa*. Barcelona: Paidós Studio 168
- Bourdieu, Pierre. (2008): *La fabricación del habitus económico. Crítica en Desarrollo*, N° 2, Buenos Aires.
- Bruno, S. (2008) "Inserción laboral de los migrantes paraguayos en Buenos Aires. Una revisión de categorías: desde el nicho laboral a la plusvalía étnica" *Población y Desarrollo* N° 35: 47-35
- Castels, S. y Miller, M. (1993): *The age of migration. International Population Movements in the Modern World*. New York, Guilford Publications, 336 pp.

Castelnuovo, N. (2014) *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino-1ª ed-* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.

Castiñeira, S. (2017). *Don y reciprocidad: de Bartomeu Melià a la filosofía contemporánea* - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Cerrutti, M y Parrado, E (2001) Migración laboral de trabajadores paraguayos a la Argentina: entrada a los mercados de trabajo y trayectorias ocupacionales. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 48: 369-399

Cerruti, M. y Parrado, E. (2002): *Migración Laboral de paraguayos a la Argentina: Entrada a los Mercados Trabajo y Trayectorias Ocupacionales*, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. N° 48:369-399.

Cerrutti, M. (2008): *Género y remesas entre los migrantes peruanos y paraguayos en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina* en Dora Celton, Martha Gihardi y Enrique Pelaez (Eds.) *Migración. Familia y Envejecimiento*. Córdoba: UNESCO-UNC.

Cerruti, M. (2009) *Diagnóstico de las poblaciones de inmigrantes en la Argentina*. Serie de Documentos de la Dirección Nacional de Población n. 2. Buenos Aires: Dirección Nacional de Población.

COMAS-D'ARGEMIR, Dolors (2017), "El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), Barcelona: ICA, pp. 17-32

Courtis, C y Paccoca, M. 2010. *Género y trayectoria migratoria: mujeres migrantes y trabajo doméstico en el área metropolitana de Buenos Aires*. *Papeles de Población* 16 (63): 155-185.

Del Águila, A. (2009) *Una reseña antropológica de la inserción laboral de migrantes paraguayos en la industria de la construcción de la ciudad de Buenos Aires* En: *Miradas en Movimiento* N° 2. San Luis.

Durkheim, E. (2016): *Debate sobre la economía política y las ciencias sociales*. En *Sociología y ciencias sociales*. Buenos Aires: Imago Mundi.

De la Torre René, (2016) "Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa", en *La fiesta mexicana* Tomo 1, Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha Coord., México, SC-FCE. pp. 243-275

Faur, E. (2009), *Organización social del cuidado infantil en ciudad de Buenos Aires. El rol de las instituciones públicas y privadas. 2005-2008*, tesis doctoral, Buenos Aires, Flacso.

Faur, E; Jelin, E. (2013); *Cuidado, género y bienestar: una perspectiva de la desigualdad social*; Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Económicas. Plan Fénix; *Voces en el Fénix*; 23; 4-2013; 110-116.

Federici, Silvia. (2013). *El feminismo y las políticas de lo común en una era de acumulación primitiva. Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Editorial Traficantes de sueños. España

Gallinati, C. y Gavazzo, N. (2011). "Nacionales y extranjeros frente al déficit habitacional: modalidades de acceso a la vivienda y lucha por la propiedad de la tierra en el Área

Metropolitana de Buenos Aires". En: Temas de Antropología y Migración, Dossier (especial): El Parque Indoamericano en diciembre de 2010: otras tramas, otras miradas, Nro. 1

Gallinati, Carla (2015). Vivir en la villa y luchar por la vivienda. O sobre una de las formas de ser migrante en la ciudad de Buenos Aires. ODI SEA. Revista de Estudios Migratorios, (Nº 2), pp. 51-78.

Gavazzo, N. (2012). Hijos de bolivianos y paraguayos en el área metropolitana de Buenos Aires. Identificaciones y participación, entre la discriminación y el reconocimiento. Universidad de Buenos Aires

Gimeno, M. C. y Ferrer, B. (2010). Esquemas de género y desigualdades sociales. En Amador, L. y Monreal-Gimeno, M.C. (Coords.), Intervención social y género (pp. 73-96). Madrid: Narcea

GIORGIS, M. (2004) La virgen prestamista: La fiesta de la virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba. Ed. Ides-Ceplag.

Gluckman, M. (1958) [1940]. *Análisis de una situación social en la Zululandia moderna*. Traducción publicada por: Clásicos y Contemporáneos en Antropología, CIESAS-UAMUIA. Rhodes-Livingstone Paper núm. 28, Manchester, 1958, pp. 1-27.

Granovetter, M. (2003). Acción económica y estructura social. El problema de la incrustación. En Santos, F. (coord.), *Análisis de redes sociales: orígenes, teorías y aplicaciones* (pp. 231-269). Madrid: CIS.

Grimson, A. (1999), Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires; Buenos Aires, Eudeba.

Guizardi, M, González, H; Stefoni, C. (2018). De feminismos y movilidades. Debates críticos sobre migraciones y género en América Latina (1980-2018). Revista Rumbos TS (13)18, 27-66

Guizardi, M., Valdebenito, F., López, E. & Nazal, E. (2018). ¿Transnacionales o transfronterizas? Repensando las experiencias migratorias familiares en zonas de frontera. En H. González & J. Cienfuegos (Coords.), Familias transnacionales. Un campo en construcción en Chile (pp. 147-182). Crann editores.

Guizardi, M. (2019). Habitar la interseccionalidad. Fricciones identitarias y violencias de género en las fronteras nacionales. En A. Vera, I. Aguilera & R. Fernández (Coords.), Nación, otredad, deseo. Producción de la diferencia en tiempos multiculturales (pp. 141-182). Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Halpern, G. (2009). *Etnicidad, inmigración y política*. Buenos Aires: Prometeo.

Hirai, S. (2009), Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos, México, UAM-I/Juan Pablos.

INSTRAW. (2007): Género y remesas. Migración Colombiana del AMCO a España. Nuevas Ediciones: Colombia.

Jelin, E. (2010), Pan y afectos. La transformación de las familias, Buenos Aires, FCE.

Magliano, M. J. (2007). Migración de mujeres bolivianas hacia Argentina: Cambios y continuidades en las relaciones de género. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 14. Recuperado de <https://alhim.revues.org/index2102>

Magliano, M.J. (2009). Migración, género y desigualdad social. La migración de mujeres bolivianas hacia Argentina. *Estudios Feministas*, 17(2), 349-367

Magliano, M. J. (2016). *Varones peruanos en Argentina y trayectorias laborales en costura. Masculinidades, roles de género y organización del trabajo en contextos migratorios*. Universitas Humanística <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.vpea>

Magliano, M. J. (2018) Mujeres migrantes y estrategias comunitarias de reproducción de la vida en contextos de relegación urbana. In: Magliano, M.J (comp.). *Entre márgenes, intersticios e intersecciones: diálogos posibles y desafíos pendientes entre género y migraciones*. Buenos Aires, Argentina: Teseo Press, 2018, p. 87-120.

Mauss, Marcel (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores. Introducción y conclusión.

Magliano, M.J; Perissinotti, M.V y Zenklusen, D. (2014). *Estrategias en torno a las formas de apropiación y organización del espacio en un "barrio de migrantes" de la ciudad de Córdoba, Argentina*. *Estudios demográficos y urbanos de El Colegio de México*, 29(3), pp. 513- 540. Buenos Aires, 1ra. ed., 2016, 200 páginas. ISBN 978-950-692-124-8

Martín, E. (1997). *La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica*. VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica 27 al 29 de noviembre, Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/religion/24.htm>

Martín, E. (2007) “Aportes al concepto de “religiosidad popular” una revisión de la bibliografía argentina, en Carozzi, María Julia y Ceriani, César, *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Biblos. Buenos Aires. Pp. 61-79.

Matossian, B (2010). “Expansión urbana y migración. El caso de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche como actores destacados en la conformación de barrios populares”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*: 2010, XIV, 331 (76)

MERA, Gabriela. Entornos residenciales de los migrantes regionales en la Aglomeración Gran Buenos Aires (2010). XIV Jornadas Argentinas de Estudios de Población - I Congreso Internacional de Población del Cono Sur. 2017.

Nava Le Favi, D. (2017). “¡Qué viva la mamita!”: territorialidad(es), espesor(es) temporal(es) y resistencias en las prácticas de un grupo de devotos del culto a Urkupiña en la ciudad de Salta-Argentina. *Folia Histórica del Nordeste*, (28), 53-70.

Nava Le Favi, D, (2018). Bailar morenada en la ciudad. Espacio público, identidades y colonialidad en las experiencias de devotas a la Virgen de Urkupiña en Salta, Argentina. *Andamios*, 15(38), 65-90. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i38.652>

Nicoletti, M. A.; Barelli A. I. (2014). *Devociones marianas en la ciudad de San Carlos de Bariloche (Argentina): construcciones identitarias sociales y marcas territoriales*. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, Brasil. 7 (19): 5 – 30.

Novaro, G. (2020). Fiestas y danzas nacionales en organizaciones de migrantes y en escuelas de Buenos Aires-Argentina. Continuidades y quiebres en la transmisión

Pacecca, M.I (2000). “Legislación, migración limítrofe y vulnerabilidad social”, Realidad Económica, 2000, N° 171, pp. 111-134

Parella, S (2003): Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación. Madrid: Anthropos.

Parella, S. (2007). Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales. Migrantes ecuatorianos y peruanos en España. Migraciones Internacionales, 4(2), 151-188. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-89062007000200006](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062007000200006)

Paura, Vilma, & Zibecchi, Carla. (2014). Mujeres, ámbito comunitario y cuidado: Consideraciones para el estudio de relaciones en transformación. *La aljaba*, 18, 125-148. Recuperado de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669-57042014000100006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042014000100006&lng=es&tlng=es).

PAUTASSI, Laura (2007): ¡Cuánto Trabajo Mujer! El género y las relaciones Laborales. Buenos Aires: Capital Intelectual. Colección Claves para Todos.

Pedone, C. (2003). Tú siempre jalas a los tuyos. Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

Pérez Orozco, A. (2006). Perspectivas feministas en torno a la economía: El caso de los cuidados. Madrid: Consejo Económico y Social (CES), Colección Estudios.

Pothast, B. (2003), “Entre lo invisible y lo pintoresco: Las mujeres paraguayas en la economía campesina (siglo XIX)”, en *Jahrbuch Lateinamerika*, vol. 40, pp. 203-220

Razavi, S. (2007), “The Political and Social Economy of Care in a Development Context: Conceptual Issues, Research Questions and Policy Options”, *Gender and Development*, 3,

Reingold, P. V. (2000). Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé. Buenos Aires: Editorial Santa María.

Riquelme, Q. & Vera, E. (2018). Cultura de reciprocidad en economías campesinas: una breve exploración de su vigencia de dos comunidades del departamento de Caaguazú. *Kera Yvoty: reflexiones sobre la cuestión social*, 3, 9-20.

Salvatori, S. (2013) Dinámicas globales y de género en la migración de las mujeres asentadas en la ciudad de Santiago. Recuperado de <https://www.academia.edu/34439229/>

Sassen, S. (2003): *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños. SASSEN, SASKIA (2007): *Sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

Sassone, S. (2000) “Geografía cultural y migraciones internacionales: hacia una visión desde el pensamiento científico de la postmodernidad”, Serie Documentos PRIGEO (Buenos Aires), CONICET, v. 14, n° 77

- Sassone, S. (2002), Geografías de la Exclusión. La inmigración limítrofe indocumentada en la Argentina. Del Sistema-Mundo al Lugar, tesis doctoral en Geografía, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo Facultad de Filosofía y Letras
- Sassone, S. (2007) Migración, territorio e identidad cultural: construcción de ‘lugares bolivianos’ en la Ciudad de Buenos Aires. Población de Buenos Aires, v. 4, n. 6, p.9-28.
- Sassone, S. y Hughes, J. Co. (2009) “Fe, devoción y espacio público: cuando los migrantes construyen lugares”, Carballo, Cristina (Ed.). Cultura, territorios y prácticas religiosas. Prometeo. Buenos Aires. (pp. 151-172).
- Segato, R (2015). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo
- Sørensen, N. (2008). La familia transnacional de latinoamericanos/as en Europa. En G. Herrera & J. Ramírez (Coords.), América Latina migrante: Estado, familias, identidades (pp. 259-280). Flacso-Ecuador
- Soto, Clyde, Myrian González y Patricio Dobrée. (2012). La migración femenina paraguaya en las cadenas globales de cuidados en Argentina. Transferencia de cuidados y desigualdades de género. Asunción: ONU Mujeres
- Stefoni, C. (2002). Mujeres inmigrantes peruanas en Chile. Papeles de Población, 8(33) (118-145) Recuperado de: [http:// www.redalyc.org/pdf/112/11203304.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/112/11203304.pdf)
- Stolcke, Verena (2010). “Homo clonicus. ¿Entre la naturaleza y la cultura?”. En Naturaleza, cuerpos y culturas. Metamorfosis e intersecciones, Rodrigo Díaz y Aurora González (coords). México: UNAM
- Tapia, M. (2011). «Género y migración. Trayectorias investigativas en Iberoamérica». Revista Encrucijada Americana, 4(2), 115-147
- Vaccotti, L. (2014). Migraciones, espacio y política. Perspectivas teóricas para el abordaje del rol del Estado en la “lucha por la vivienda” (Ciudad de Buenos Aires, 2001-presente). *Estudios Sociales Contemporáneos*, (11), 38-50. [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/6822/04-vaccotti-esc11.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6822/04-vaccotti-esc11.pdf)
- Vaccotti, L. (2017). Migraciones e informalidad urbana: Dinámicas contemporáneas de la exclusión y la inclusión en Buenos Aires. *EURE (Santiago)*, 43(129),49-70. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612017000200003>
- VEGA SOLÍS, Cristina; BUJÁN, Raquel Martínez; CHAUCA, Myriam Paredes (2018). Cuidado, comunidad y común: experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida. Madrid: Traficantes de sueños, 2018, p. 15-50.
- Zenklusen, (2016) De cómo la familia de Marta organiza el cuidado. Un análisis sobre la relación entre familias migrantes, género y cuidado”, en *Odisea. Revista de Estudios Migratorios*, núm. 3 (en coautoría con María Victoria Perissinotti)
- ZIBECCHI, Carla. (2013) Trayectorias Asistidas. Un abordaje de los programas sociales en Argentina desde el enfoque de género. Buenos Aires: Eudeba, 2013a.
- Zibecchi, Carla (2014), «Cuidadoras del ámbito comunitario: entre las expectativas de profesionalización y el “altruismo”», *Íconos*, núm. 50, pp. 129-14

## APÉNDICES

### Apéndice 1: Barrio Pintor Ernesto Valls – San Vicente

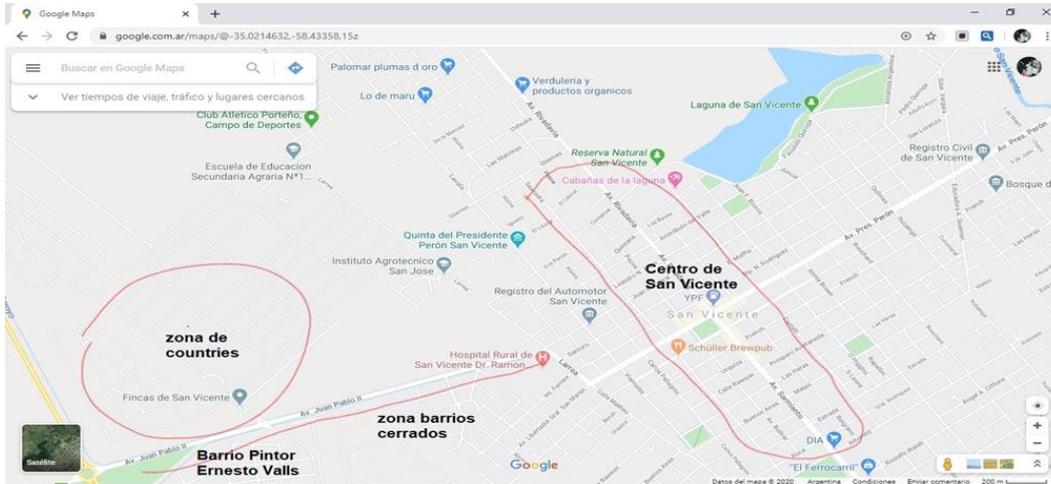


Imagen extraída de [www. Google.com.ar/maps](http://www.Google.com.ar/maps)

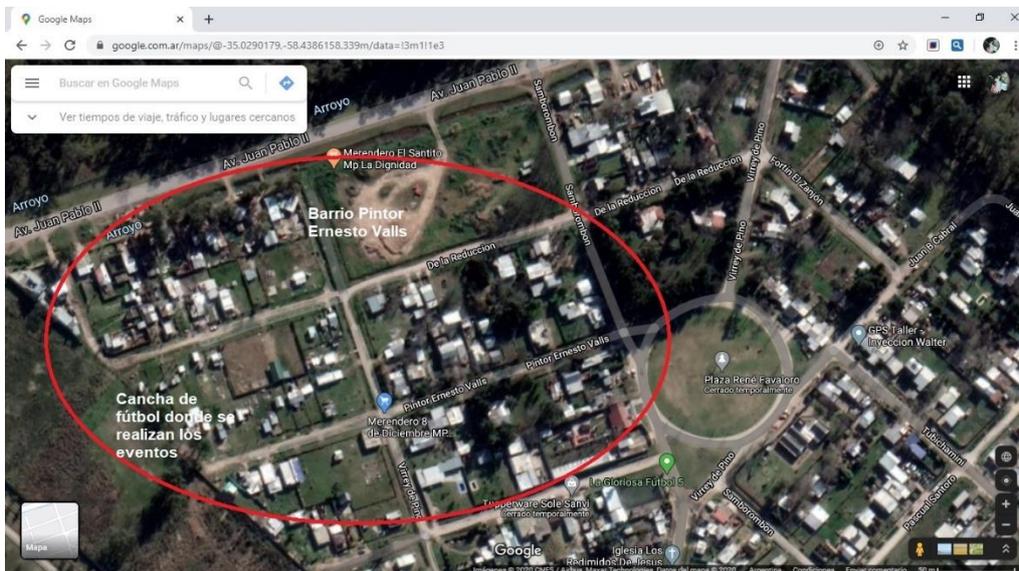


Imagen extraída de [www. Google.com.ar/maps](http://www.Google.com.ar/maps) saltelital



Registro de campo, 20 de junio de 2019



Registro de campo, 11 de septiembre de 2019, casas más antiguas de material, casas más nuevas de madera.



Mapeo del barrio Registro de campo, 20 de junio de 2019.



Predio cedido por la Parroquia-Cancha de fútbol, registro de campo, 15 de enero de 2021.

**Apéndice 2: Gruta y celebración de la Virgen de Caacupé**





Registro de campo, 8 de diciembre de 2019.