

---

## **PARTICIPACIÓN DE MIGRANTES PARAGUAYOS EN UNA IGLESIA CATÓLICA DEL GRAN ROSARIO (ARGENTINA): CONTRASTES Y ARTICULACIONES ENTRE FORMAS DE RELIGIOSIDAD**

*Paraguayan migrant's participation in a catholic church from the Gran Rosario (Argentina): disparities and articulations among forms of religiosity*

**María Georgina Granero<sup>1</sup>**  
CEAPROS-UNR, Rosario, Argentina.  
nienor\_g@hotmail.com

### **Resumen**

El estudio de la religiosidad en el marco de las migraciones contemporáneas es un área aún poco desarrollada, a pesar de ser un aspecto central de la vida cotidiana y de los procesos de identificación y socialización de estas poblaciones. Tal es el caso de la población migrante paraguaya asentada en el Gran Rosario (Argentina), con la que realizamos una investigación antropológica e indagamos su participación en diferentes espacios culturales; en particular, en la capilla local. Desde el contexto de migración y religiosidad que investigamos, y sirviéndonos puntualmente del registro etnográfico de encuentros realizados en esta institución, proponemos analizar cómo los diferentes modos de participación cultural definen contrastes entre formas de religiosidad en los contextos de origen y destino. Dichos contrastes permiten reflexionar sobre la autonomía de las expresiones religiosas de los migrantes y su posible articulación con el plano institucional local. Concluiremos que es en función de la delimitación de los espacios culturales y sus respectivas formas de participación, que estos son articulados (y no confrontados) según los modos de inscripción que los migrantes despliegan en el contexto de destino.

**Palabras clave:** religiosidad católica, participación cultural, migración, Gran Rosario, etnografía.

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional del Rosario. Centro de Estudios Aplicados a Problemáticas Socioculturales.  
<https://orcid.org/0000-0001-7137-3259>

## Abstract

The study of religiosity in relation with contemporary migrations is a scarcely developed area, although being a central aspect of every-day live and of the identity and socialization processes of these populations. Such is the case of a Paraguayan migrant population settled in the Gran Rosario (Argentina), to whom we realize an anthropological research and analyze their participation in cultural spaces; in particular, the local catholic church. Since the context of migration and religiosity investigated, and the ethnographic register of encounters organized in this institution, we analyze how different forms of religious participation define contrasts among forms of religiosity in the contexts of origin and destination. Such disparities permit to assess the autonomy of the migrant religious expressions and its possible articulation with the local institutional level. We conclude that the delimitation of the religious spaces and the forms of participation related to them allow the different expressions become articulated (and not confronted), in part because of the inscription modes performed by migrants in the recipient context.

**Keywords:** Catholic religiosity, religious participation, migration, Gran Rosario, ethnography.

## Introducción

El estudio de la religiosidad en el marco de los procesos migratorios contemporáneos es un área de análisis emergente (Levitt & Glick Shiller, 2004). Para nosotros, el interés por las prácticas y creencias religiosas de la población migrante paraguaya en el Gran Rosario surgió al identificar ello como un aspecto central de la vida cotidiana y de los procesos de identificación y socialización que queríamos analizar.

En términos generales, se trata del amplio campo de la religiosidad que alude a elementos mágico-religiosos, vinculados o no a cultos con una organización formal (Renold, 2012; Chapp, 1991). Tal definición coadyuva a pensar fenómenos religiosos tales como los observados en contextos que, por su configuración migratoria, manifiestan un pluralismo religioso que propende dinámicas de cambio, estrategias de in/visibilidad y formas de legitimación, y resultan afectados por relaciones de poder y autoridad (Lupo, 1996).

Tal es el caso de Rosario al sur de la provincia central de Santa Fe, donde se han registrado y analizado formas de expresión religiosa que atraviesan y exceden el campo católico (Renold, 2012), lo que también sucede en diversas localizaciones a lo largo del territorio argentino (Frigerio & Ludueña, 2013; Mallimaci, 2013; Mallimaci, Esquivel & Irrazábal, 2008; Mallimaci & Giménez Béliveau, 2007; Esquivel, Hadida & Houdin, 2001).

En efecto, si bien la diversidad religiosa ha estado presente desde el proceso independentista argentino en el siglo XIX, se destaca una creciente visibilización y autonomía religiosa en las últimas tres décadas, de la mano del último período democrático (Mallimaci, 2013; Mallimaci & Giménez Béliveau, 2007). En tal marco, la identificación de

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). "Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad". *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2).pp.66-87.

“católicos populares” cuyo culto incluye una fuerte devoción mariana y a los denominados “santos populares”, peregrinaciones, asistencia a misa y consulta a curanderos (con fuerte presencia en la región noreste argentina) (Mallimaci, 2013) es, como veremos, parte del cuadro analizado en este trabajo.

No obstante, nos atenemos a los resguardos planteados por Fogelman (2010) cuando indica la carga de prejuicios que el término de “religiosidad popular” conlleva, al designar las prácticas y creencias de grupos sociales subalternos. Agregamos a esto, las dificultades teóricas y metodológicas a la hora de definir aquello que concierne a lo “popular” (Fernández, 1984), de igual manera en que observamos la dificultad de plantear magia por fuera de religión y viceversa. En tal sentido, si aún cabe darle cuerpo a cierta especificidad de las prácticas y creencias religiosas en los marcos plurales latinoamericanos, creemos que ello debe asentarse en una empresa localizada (Martín, 2007), lo que sin embargo no exime de afrontar desafíos teóricos y metodológicos.

En particular aquí nos planteamos entender tal especificidad en lo atinente a la inscripción social que los migrantes realizan, es decir, su posicionamiento en relación a la sociedad de destino, y cómo ello puede pensarse en términos de (o a través de) la autonomía de su expresión religiosa. Con autonomía nos referimos a la posibilidad de no cooptación por parte de lo institucional-hegemónico y de manifestación de una identidad y sentidos diferenciados; lo que encontramos particularmente significativo para pensar la inscripción social de poblaciones migrantes en el contexto de destino.

En efecto, en relación a tal punto, autores locales (Barelli, 2015, 2011a, 2011b; García Vázquez, 2005; Giorgis, 2004; Grimson, 1999) han destacado el despliegue de una ritualidad que excede (e incluso confronta) los límites doctrinarios de la Iglesia Católica en diferentes festividades patronales. Se ha introducido regularmente la tensión entre una así precisada “religiosidad popular” o “catolicismo popular” y el marco institucional definido como “Iglesia Católica”<sup>2</sup>. Una oposición tal, también es analizada en términos de afirmación identitaria de la población migrante frente a una sociedad mayoritaria (Sassone, 2007a, 2007b; Grimson, 1999). En dicha línea, también se ha planteado cómo prácticas religiosas y formas de inscripción se co-construyen espacialmente, entre lo barrial-público y lo doméstico-privado, a modo de “territorios propios” (Barelli, 2017; Flores, 2016; Carballo, 2009).

Desde este punto abrimos nuestra línea de análisis y aporte en base a la investigación presentada. Como indicamos, analizaremos la participación religiosa de los migrantes en diferentes espacios culturales, considerando que su condición de tales da lugar a formas de inscripción social. Por espacios culturales referimos aquellos en los que se desarrolla una práctica religiosa que, si bien corresponde a la misma tradición católica en este caso, los diferenciamos en: relativo al ámbito doméstico y privado; relativo al ámbito institucional de

---

<sup>2</sup> Si bien no daremos aquí lugar a un debate centrado en la Iglesia Católica, aclaramos que, desde nuestra postura, la dinámica instituyente-instituido que aludimos es parte integrante de esta última. En otras palabras, no consideramos “externas” a la Iglesia Católica las manifestaciones religiosas de estos grupos, las que pueden ser consideradas como tales por autoridades eclesiales, como sería el caso de la devoción a “santos populares” o ciertas prácticas rituales. Esperamos aclarar este enfoque hacia el final del desarrollo analítico.

la capilla local y relativo al espacio público, concretamente las calles del barrio donde se llevan a cabo las procesiones de las fiestas patronales. La razón de dicha distinción, además de la variable espacial en sí, se desarrolla en este trabajo.

En tal sentido, la atención a las expresiones rituales y religiosas es un punto significativo en tanto operan como instancias comunicativas (Douglas, 1973). Esta función comunicativa hace a la definición del “lugar propio” en el contexto de destino que, desde ya, se dirime en un marco de relaciones de dominación: desde la relación centro-periferia del espacio de residencia, hasta la misma condición migratoria y extranjera (Sayad, 2010). Analizaremos ello en base a la hipótesis de que la autonomía de las expresiones religiosas de los migrantes está en función de su articulación y no necesaria confrontación con el plano institucional.

A su vez, en atención al entramado de relaciones que define el “campo religioso” (Gutiérrez Zúñiga y Aguilar Ros, 2008), ateniéndonos a los límites de nuestro abordaje, consideraremos aquí las fricciones y posicionamientos dados entre los principales agentes presentes en el marco de las expresiones registradas; en particular, la relación que los fieles paraguayos establecen con el sacerdote local.

Tal análisis se basa en un registro etnográfico realizado con migrantes paraguayos que, particularmente para este tópico, se compuso de observaciones con notas in situ y reconstrucción a posteriori, así como grabaciones audiovisuales, transcritas entre 2011 y 2012 (Sánchez et al, 2012)<sup>3</sup>. Dicho registro se asienta principalmente en un barrio del Gran Rosario, Cabán 9, situado en el límite con la ciudad de Rosario. Referimos a tal material indicando su fecha y formato: Obs. (Observaciones) y Entrev. (Entrevistas); las primeras suelen ser con reconstrucción a posteriori y las segundas grabadas y transcritas. Para los talleres que citamos aquí, el registro ha sido grabado y transcrito. A su vez, el conjunto de entrevistados (43) se compone de 10 varones y 33 mujeres y presenta edades que van de los 78 a los 18 años. De forma desagregada: menores de 30 años, 14 personas; de 31 a 60 años, 25 personas; de 65 a 77 años, 4 personas.

Ahora bien, vale mencionar que, tanto para una inicial caracterización como para el tópico que aquí referimos, nuestro acercamiento a campo se basó en la mediación de diferentes agentes, en principio del centro de salud local y, seguidamente, de los migrantes con los que establecimos contacto. Este método, denominado “bola de nieve” (Hanneman, 2001), no fue diseñado de antemano, sino que se presentó como la forma necesaria de introducirnos en el campo. En efecto, dada la dinámica de establecimiento de confianza y recomendación como requisito previo a todo contacto y al desarrollo de una instancia de observación o entrevista, la no estructuración y no direccionalidad de las mismas fueron la clave para avanzar en este terreno. En tal sentido, hemos seguido una línea metodológica enteramente cualitativa, basada en los principios de la entrevista etnográfica y la observación participante (Gúber, 2005).

---

<sup>3</sup> Asimismo, aclaramos que, más allá del registro utilizado aquí, el trabajo de campo asociado a la investigación que le da marco se realizó entre diciembre de 2010 y marzo de 2014. Durante este período de tiempo, no hemos registrado cambios en las prácticas religiosas comentadas ni a nivel poblacional. Desde de 2014 en adelante solo hemos mantenido contactos y visitas informales pero no hemos continuado con la línea de investigación.

En este trabajo introduciremos, en primer lugar, aspectos generales de la migración paraguaya en la Argentina y en el Gran Rosario, con el fin de dar cuenta, muy sintéticamente, del “contexto de migración” frente al cual pensamos la inscripción social de este colectivo. A continuación, presentaremos las expresiones religiosas (espacios de culto: doméstico, fiestas patronales) de los migrantes, para luego exponer el registro concerniente a la participación en la capilla local. Posteriormente, analizaremos las formas de participación aludidas en torno a la hipótesis planteada, cuyo desarrollo nos permitirá concluir que es posible la formulación de una inscripción social no contestataria con la sociedad (y religión) mayoritaria, en la medida en que es lo suficientemente diferenciada para ser apropiada por los migrantes, a través de los rituales y prácticas que organiza la Comunidad de Caacupé. Dicha expresión resulta, asimismo, eficaz a la hora de definir una inscripción social válida y validada por migrantes y por la sociedad de destino.

## 1. Migración paraguaya en Argentina y en el Gran Rosario

Según el último Censo Nacional (2010), el colectivo paraguayo es el grupo numéricamente mayor de población extranjera a nivel nacional (30,5%; 550 mil personas). Situación que se repite en el Departamento Rosario, al sur de la provincia de Santa Fe, lugar que concentra el 73.32% de la población paraguaya del total provincial (5979 personas).

Más allá de los datos actuales, cierto es que la migración paraguaya forma parte de un patrón histórico de poblaciones internas y limítrofes que se movilizan, principalmente a partir de mediados del siglo pasado, a los centros urbanos de Argentina (Buenos Aires, Córdoba, Rosario). Para esta época, la expansión económica y demográfica de las urbanizaciones argentinas acaeció al tiempo que la crisis de las economías fronterizas (entre estas, en la zona noreste argentina: producción yerbatera y algodonera), generara procesos expulsivos de la población local y limítrofe que realizaba trabajos temporales (Benencia, 2012). Desde entonces, estas corrientes se han concentrado en ciudades centrales e intermedias de Argentina en torno a una inserción no estacional, mayormente anclada en el sector de servicios; caracterizándose a su vez por presentar una estadía prolongada, en gran parte sustentada por la conformación y ampliación de redes y cadenas migratorias, basadas en lazos parentales y de afinidad.

En particular, para la población paraguaya existe una fuerte asociación entre origen nacional, inserción y residencia urbana periférica, registrada en las ciudades principales (Del Águila, 2014; Del Águila y Bruno, 2010; Courtis y Pacceca, 2010; Bruno, 2009, 2011) y también observada en nuestro caso. A su vez, la delimitación por género y origen nacional de las áreas de inserción laboral (construcción, en el caso de varones, y servicio doméstico, para las mujeres), es otra característica compartida a nivel nacional y local, cuyos mecanismos y estructuras fueron constituyéndose gradualmente a partir de mediados del siglo pasado (Benencia, 2012).

En el ámbito local en el que nos posicionamos, Cabín 9, barrio en el que asentamos nuestro trabajo de campo, se sitúa en los márgenes de la ciudad de Rosario y la población que lo compone presenta las características mencionadas. Definido social y mediáticamente

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (Argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2),pp.66-87.

como barrio “periférico” e “inseguro”, es en cambio connotado por nuestros entrevistados como “barrio de trabajadores”. Connotación que también habla de una composición demográfica definida por las trayectorias migratorias aludidas: migrantes limítrofes e internos de las provincias de Chaco y Corrientes que se trasladaron a Rosario y al alrededores a partir de 1970.

Al respecto, solo indicamos aquí que registramos tres períodos de llegada entre los entrevistados: 1970-1980; 1980-1990; 2000 en adelante. En relación a la participación religiosa, hemos observado un rango variable de edad y etapa migratoria entre asistentes y organizadores, sin poder precisar alguna relación entre esta última y tipo de participación religiosa; al menos, hasta donde hemos registrado y analizado.

Los nombres utilizados son ficticios a fin de resguardar el anonimato de los entrevistados. La intervención de los entrevistadores está indicada como [E] junto a la inicial del nombre propio.

## **2. Registro de la participación cultural y expresiones religiosas entre migrantes paraguayos**

Las primeras referencias que obtuvimos en torno a la religiosidad fueron sobre las festividades marianas (advocaciones de Caacupé e Itatí) realizadas a nivel barrial y en otras capillas y barrios de la Ciudad de Rosario. Ello nos llevó a establecer contacto con sacerdotes y asistentes de la capilla local y a identificar un grupo de oración, encargado de la organización de la fiesta de la Virgen de Caacupé. Este surge en 2009, cuando el sacerdote convoca a los fieles paraguayos a reunirse y organizar dicho evento<sup>4</sup>. Tal convocatoria fue respondida por estos, quienes, luego de rechazar el nombre de “Comunidad paraguaya” propuesto por el sacerdote, se nombraron como “Comunidad de Caacupé”. Ello, de manera que su identificación girara en torno a la devoción y no a su condición de migrantes en particular, como el sacerdote nos aclarara entonces [Obs. 25/06/11].

Posteriormente, al ofrecer el material audiovisual que habíamos registrado en las fiestas marianas de 2011 a la Comunidad, un nuevo sacerdote a cargo nos invita a exponerlo en un taller, alegando que la participación en esta había mermado hacia entonces (2012) y tal encuentro podría colaborar a su reactivación. A dicho evento, precede una reunión organizativa, convocada por aquel y en la que participamos junto a una de las coordinadoras de la Comunidad.

El registro de ambas ocasiones es presentado para indagar sobre la participación de los paraguayos en la capilla barrial. Para ello, previamente introduciremos el contexto religioso de espacios culturales en función del cual analizamos la participación de los migrantes. De tal forma, examinaremos cómo los migrantes tensionan dos formas de

---

<sup>4</sup> La organización de este grupo y la festividad de Caacupé tienen como antecedente un grupo homólogo dentro de la capilla, compuesto por migrantes internos de la provincia de Corrientes y centrado en el culto a la advocación mariana de Itatí, pero cuya organización se remonta a más de 30 años y se expande a diferentes localidades del sur santafecino.

participación cultural: una, referida al lugar de origen y otra, al de destino; asimismo insertas en un contexto de inmigración particular.

## **2.1. Expresiones religiosas: Comunidad de Caacupé, culto doméstico y fiestas marianas**

Observamos que en muchos hogares las imágenes marianas son situadas en un espacio diferenciado, destinado a su veneración, como pequeños altares, también habitados por imágenes del santoral. En concreto, la figura de San Cayetano, imágenes de Cristo crucificado y de ángeles. Mientras que, entre los denominados “santos populares”, no reconocidos eclesiásticamente, son habituales San la Muerte y el Gauchito Gil; figuras, especialmente esta última, asociada a la migración interna de las provincias nordestinas (Chaco y Corrientes).

Estos altares son soporte de rituales de oración, así como de prácticas de curación de dolencias específicas (“ojeo”, “empacho”, etc.) y de bautismo (“agua de socorro”) entre personas reconocidas en el espacio barrial, tanto de origen paraguayo (mayormente mujeres) como del noreste argentino. En particular, existe un circuito de consulta extendido a lo largo de las relaciones de vecindad, al cual se acude regularmente, de forma paralela a la asistencia al culto católico (Granero, 2012).

Dicha distinción es clara y a la vez significativa en lo relativo a la práctica bautismal. En primer lugar y de la forma más inmediata posible, se procura que el niño reciba el “agua de socorro” por parte de una persona que lo practique (generalmente mujer y vecina, de origen paraguayo o correntino). El sentido de práctica es de protección para el niño contra todo tipo de males, no solo enfermedades. En segundo lugar y supeditado a disponibilidad de cierta cantidad de dinero, se realiza el acto bautismal en la capilla local. Indagando en la diferencia con la práctica anterior, las entrevistadas nos comentan que esta última, implica un coste dado que supone una celebración social, además del concerniente a la vestimenta del niño y otros preparativos, pero que lo inmediato y necesario para la protección del niño es la primera. También aluden que no comentan al sacerdote que el niño ya ha recibido el “agua de socorro” porque estos les suelen negar la realización del bautismo en la capilla (dado que para la doctrina católica es un sacramento que ya se encontraría oficiado).

Algo similar sucede respecto de las prácticas de curación y el circuito de consulta referido. Existen canales paralelos que no son excluyentes ni generan tensiones en la perspectiva de los entrevistados en tanto se mantengan diferenciados respecto del marco institucional eclesiástico (y en este caso también, del biomédico), dado que cumplen funciones diferenciadas a través de agentes diferenciados (Granero, 2014b). En gran parte, estos temas implican gran discreción y es algo reservado a los vínculos más próximos (redes sociales diferenciadas por género), dado que se trata siempre de cuestiones de mayor intimidad.

En tal sentido, estas prácticas no operan con la misma visibilidad que las propias del culto, en el espacio socialmente legitimado de la capilla y en las procesiones, pero su

reproducción es un elemento vivo y central en la conformación de los lazos más próximos entre los migrantes, tanto paraguayos como internos.

Asimismo, la observancia de prácticas y costumbres actúa de forma convocante para el culto en general como para el funcionamiento de la Comunidad de Caacupé en particular, cuya actividad regular consiste en reuniones quincenales, en diferentes domicilios, en torno a la imagen de Caacupé [Obs. 08/09/12]. Esta circula entre los devotos y es una de las formas de invitación del grupo, ofreciendo “recibir la Virgen” en el domicilio particular. La imagen suele ser colocada en pequeños altares acompañada de velas, flores y a veces también otras imágenes marianas o del santoral. En torno al altar, se realizan rezos, cánticos marianos en guaraní y español y lecturas bíblicas en el marco de cada reunión. Al mismo tiempo, se desarrolla un espacio de sociabilidad entre los integrantes del grupo, quienes comparten comidas y conversaciones variadas.

En un ocasión, Marcela (paraguaya, 58 años) nos comenta: “estamos en otro país y que la Virgen de Caacupé nos visite es un alivio, una alegría” [Obs. 08/09/12]. Pero el desafío de convocar a nuevos integrantes aparece como la otra cara del culto: “venimos acá y nos olvidamos de todo. Acá vinimos a trabajar” [Silvia, Obs. 09/07/11]. Para la Comunidad de Caacupé, la participación precisa ser promovida a partir de la convocatoria por parte de conocidos y allegados que garanticen ciertas pautas de sociabilidad. Como indica Silvia en su rol de coordinadora:

La gente [migrantes paraguayos en Cabín 9] pregunta cuándo sale la virgencita [...] Hay familias que quieren rezar un rosario, están acostumbrados a rezar [...]. Nosotros hablamos en nuestro idioma y eso la gente, le gusta. Hay mucha gente que no sabe hablar o escribir en español [...] le da vergüenza [Obs. 07/09/12].

Esta reticencia es coherente con los reparos para identificar el grupo como Comunidad paraguaya y decidirse por el nombre de Comunidad de Caacupé. La percepción de situaciones de discriminación atraviesa estas prácticas y reproduce a nivel parroquial lo acontecido en el marco societario más general, como nos sugiriera el sacerdote al contarnos la historia del grupo y de su auto-denominación [Obs. 25/06/11].

De forma complementaria, como sucede en los espacios laborales, vemos que la instancia de recomendación es condición necesaria para el reclutamiento, y el uso de la lengua guaraní, entre otros elementos, un principio convocante (Granero, 2014b). Por lo que, al reconocimiento del marco cultural (en el cual la autoridad del rol sacerdotal es central, como veremos), le antecede aquel que habilita la condición migratoria y nacional. Pero, ello, en la medida en que no sea explicitado plenamente; dado que en tal caso opera de forma inversa, acentuando la marcación que procura ser minimizada.

Por otra parte, resulta significativo cómo el sacerdote local distancia su práctica de la de los sacerdotes y diáconos paraguayos. Así, en la desconcentración de la fiesta de Caacupé de 2012, nos comenta que en la jornada de evangelización previa, el diácono paraguayo “se

mandó”<sup>5</sup> que “el rosario es el látigo contra el demonio”. Mientras que sobre la homilía que el sacerdote paraguayo brindó en lengua guaraní, señala: “andá a saber qué les dicen” [Obs. 07/12/12]. Más directamente sobre la organización de la Comunidad, el sacerdote comenta:

La Comunidad de Caacupé está floja este año [2012] [...] El hermano Germán no viene ya y la gente ya no fue.... Esa cosa verticalista... Hasta Silvia lo dice, que si no tienen a nadie de afuera que les refrende eso, que vean que otro le dice que está bien, porque ellos mismos no saben organizarse. Quieren alguien que vaya y les diga que tienen que hacer, los escuche [...] A mí no me gusta intervenir y estar ahí, pero cuando no anda bien me meto [...] Hay mucha desconfianza también [...] Ellos quieren que me quede acá, “en la casa que le hicimos, padre”, dicen. En algún momento a nosotros nos van cambiando. Antes yo me quería ir porque veía que no entendía nada, que no me entendían [...] Cuando vino el sacerdote paraguayo estaban recontentos. Me decían que antes venía un sacerdote viejo que los retaba [reprendía] en guaraní y ellos chochos [contentos].

G[E]- ¿Qué les decía?

Sacerdote- ¡Qué sé yo! Que no tomaran [alcohol], que vayan a la Iglesia supongo... Les gusta eso, me decían: “usted tiene que hacer así” [Obs. 28/08/12].

La contradicción en la mirada del sacerdote le hace replantear su intención de fomentar cierta autonomía en los grupos que participan en la iglesia, tal como lo entiende. Dado que estos apelan a una relación de autoridad de la cual pretende, en principio, diferenciarse. En el siguiente acápite, desde el registro de los eventos con la Comunidad de Caacupé, volveremos sobre esta tensión.

Por último, debemos referir sucintamente a las festividades marianas, objetivo central de las Comunidades de Caacupé e Itatí, y eventos de los que registramos el material audiovisual que posteriormente pusimos a disposición de los organizadores.

Ambos cultos pueden denominarse patronales en tanto son representativos y están ligados a un constructo identitario territorial: como patrona nacional del Paraguay, en el caso de Caacupé, y de Corrientes, en el caso de Itatí. A su vez, son festividades vinculadas en el origen, dado que cada 16 de julio (coronación de la Virgen de Itatí) ambas imágenes se encuentran en el río Paraná, frontera entre Corrientes y el sur de Paraguay, como parte del ritual local y muestra de hermandad entre los fieles.

En Cabín 9, como en los respectivos contextos de origen, estas fiestas presentan una organización claramente secuencial (Granero, 2016): primero, la procesión por las calles del barrio, encabezada por la imagen central (Caacupé o Itatí), la que es acompañada por otras, trasladadas por los fieles, y por la advocación “hermana”, tal como lo expresan los propios fieles [Obs. 20/09/11]. Al finalizar la procesión, la imagen que la preside, es colocada en el altar levantado sobre una tarima en el patio de la capilla. Esta se encuentra rodeada de flores, velas, las imágenes marianas portadas por los fieles y las banderas nacionales de Argentina y Paraguay. La entronización de la imagen principal da lugar a la celebración eucarística y,

<sup>5</sup> “Mandarse”, en este uso coloquial, tiene una connotación que indica el distanciamiento referido, sugiriendo desaprobación sobre aquello que el diácono “arriesgó a decir” a título personal. En similar clave entendemos la siguiente cita.

al finalizar esta, se desarrolla la fiesta, con música, bailes y comidas típicas. En este último contexto, las pautas corporales, gestuales, comunicativas y, por tanto, de inclusión se diferencian de aquellas presentes en las etapas anteriores. Se desarrolla entonces una transformación del espacio ceremonial de la misa para dar lugar al desarrollo festivo: el altar se convierte en escenario para músicos y presentadores, y los bancos usados durante la misa son desplazados a los márgenes para abrir espacio al salón de baile. A su vez, la presencia inamovible de las imágenes marianas y las ofrendas recibidas durante todo el evento, da marco a la constante circulación de fieles que ora, se persigna y besa dichas imágenes, como trasfondo (o antesala) de la pista de baile.

Como indicamos, y volveremos sobre ello, a diferencia de otros análisis, la fiesta popular más que diferenciarse de lo religioso, lo integra, particulariza y hace operador de identidad. Las expresiones de ritualidad no institucionalizadas, reconocidas por las autoridades eclesiásticas como “populares”, que asimismo intentan “orientar”, según la expresión del sacerdote local, no parecen contraponerse a las pautas institucionales, asociadas a otro espacio cultural.

Introducidas estas referencias, que servirán de marco de análisis, a continuación damos lugar al registro más pormenorizado de los eventos registrados en la capilla local entre la Comunidad de Caacupé, el sacerdote local y nosotros.

## 2.2. Reunión y taller con la Comunidad de Caacupé

Durante 2012 y sin nuestra intervención, el sacerdote comunica a Silvia, en tal momento la coordinadora más activa de la Comunidad, del taller al que íbamos a asistir y la convoca a una reunión organizativa con nosotros. La consigna que el sacerdote propone entonces era la de “reactivar” la participación en el grupo. Ello daba un giro a nuestro interés de devolver el material audiovisual, imprimiéndole un sentido particular y posicionándonos en relación a este. Aunque pudimos entrever tales aspectos, las implicancias fueron aclarándose en el transcurso de los encuentros. En concreto, la participación de los fieles paraguayos y la dinámica de la Comunidad parecían incómodamente interpeladas. Ello quedó evidente en la primera reunión [Obs. 07/09/12], cuando, sin mayores preludios, Silvia comienza señalando que:

Allá [Paraguay] es otra costumbre [...], la gente se extraña de cómo es acá y yo les digo que estamos en otro país, es distinto. A veces uno le parece raro ver cómo van a comulgar, que es todo así no más.

Seguidamente, considera que uno de los motivos por los que muchos “paisanos” no se acercan a la capilla radica en las diferentes formas de participar en el culto. En particular, observamos sus críticas sobre la disposición corporal y la vestimenta de los asistentes (e.g. el uso de pantalones cortos en las mujeres y hombres), así como al cumplimiento de los sacramentos y el propio vínculo con el sacerdote.

Respecto de lo primero, Silvia señala que en Paraguay, si la vestimenta no es la adecuada, “enseguida te dicen ¿de qué familia sos que venís en short [pantalón corto] a la

iglesia?”. En el caso de las mujeres, ejemplifica que si estas visten prendas escotadas: “no te dan la comunión”. Luego agrega: “yo no tomé la confirmación, la tomé de grande, porque me había hecho un vestido que tenía un tajo y cuando me vio así [el sacerdote] no me quiso confirmar”. En el mismo marco introduce la situación de parejas que no están casadas legalmente y comulgan:

Silvia- Hay una señora nueva [en la Comunidad] que me dice que cómo voy a comulgar si estoy juntada. Porque allá es pecado mortal, el sacerdote no te deja comulgar. Yo le digo, él [sacerdote] me acepta.

Sacerdote- El que te acepta es Dios, no yo.

Silvia- Pero allá no, es distinto... Me decía [la señora] ‘te voy a enseñar yo a ser señora’

N[E]- ¿Y qué es ‘ser señora’?

Silvia- Qué se yo, que me case... yo le dije que no, que no me voy a casar.

Ante nuestras repreguntas y las del sacerdote, Silvia responde, ejemplificando, que: “Allá el sacerdote es sagrado, es sagrado, no le hablás así”, refiriéndose con ello a la conversación informal que estábamos sosteniendo. En contraste, menciona que:

Cuando vino el sacerdote de allá [Paraguay], vino el jovencito, nos habló en nuestro idioma. Nos dijo que por qué cambiamos acá las costumbres, que no tenemos que cambiar. Pero cuando vino antes ese más viejito... nos dijo de todo, nos retó [reprendió] [...]. Pero a la gente le gustó, después nos quedamos con eso que nos dijo [...]. Y la gente pregunta si vienen, quieren que vengan [...] Allá lo que dice el sacerdote es así.

Sacerdote- A mí me dijeron: ‘usted, padre, nos tiene que retar [reprender] más’.

Los señalamientos se extienden también a los ritos pascuales:

Allá es distinto, no como acá, que [en la ceremonia del Jueves Santo] lava los pies cualquiera. Allá están nueve días preparándose, los discípulos. Lava el sacerdote y ayudan los discípulos. [...] La Pascua también, no es como acá. No se come carne ni lunes ni miércoles ni viernes. El viernes santo no se cocina. Se cocina todo el jueves, la chipa. A las ocho estás en la iglesia, después, a las tres de la tarde se hace la celebración

En efecto, cabe hacer breve mención a que en diferentes ocasiones registramos costumbres y ritos asociados a Semana Santa. En particular, se acentúa la necesidad de cocinar y limpiar el Jueves Santo porque el Viernes “no se puede trabajar” [Obs. 05/04/12]. No obstante, en Cabín 9 esto parece ya no ser lo habitual y la gente “escucha música y come asado” [Obs. 27/04/11]. Bárbara (paraguaya, 27 años), nos relata de su infancia: “cuando era chica mi mamá nos atormentaba. No podíamos correr, gritar. Si nos peleábamos nos decía que teníamos el diablo adentro y que como Jesús no está [...] La televisión se ponía bajito. Cocinaban, dejaban todo listo antes” [Entrev. 28/03/13].

Ahora bien, en el taller con la Comunidad [Obs. 08/09/12], luego de exponer el material audiovisual de ambas celebraciones, el sacerdote pregunta a los presentes “qué les parece”. Las primeras respuestas asocian la importancia de la fiesta mariana para “revivir” el

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2),pp.66-87.

“origen” con elementos como el idioma guaraní y la visita de religiosos desde Paraguay, destacando el lugar del sacerdote y el tipo de relación con los fieles:

María (50 años)- La verdad que está hermoso porque nos hace acordar de nuestro propio país, cuando festejamos de la Virgen de Caacupé. Nosotros le agradecemos mucho porque nos abrimos mucho acá también, como sentimos nuestra propia comunidad, de nuestra tierra [...] nos damos cuenta que [...] la fiesta que se hace a la noche después de la misa participa mucho más la gente, por ahí le cuesta acercarse a la misa, a la procesión [...] Pero nos ayuda cuando nos viene a visitar la hermana y el padre [paraguayos], porque yo creo que la costumbre ahí es como te volvé a recordar.

Isabel (45 años) - Te hace renacer la fe que uno tiene.

Silvia- [...] nos ayuda para crecer en la fe y llevar esa costumbre de allá. Hay cosas que, cuando viene el sacerdote [...] lo hacen como allá [...]

Nicolás (30 años)- Más exigente los padres de allá [...]

María- Es como que uno siente más porque te habla en el idioma de uno, en guaraní.

A continuación el foco se desplaza a las costumbres y exigencias, principalmente en torno al cumplimiento de los sacramentos, que reconocen como propias de la participación cultural en el contexto de origen:

Silvia- [...] el año pasado nos tocó uno [sacerdote] [...] nos dijo [...] que por qué hay costumbres que nosotros vamos dejando. Y nosotros le decimos que hay cosas que acá no se puede hacer [...] allá nos exige mucho el matrimonio, los sacramentos [...]

Nicolás- Te enseña en el sentido que te hace [entender el] respeto que tenés que hacer [...]

Silvia - Y por ejemplo ser madrina allá es muy importante, no podés ser madrina si no sos casada, no tenés los sacramentos. [...] no es que uno va y comulga y chau listo [...]

Seguidamente, la conversación se orienta sobre los “cambios de costumbre” en el contexto de destino, y ello como obstáculo para la participación de los paraguayos en la capilla de Cabán 9:

Marcela- Esperemos que haya más gente, invitar más gente, [...] la verdad que somos muchos de Paraguay acá [...] pero cuando vienen acá como se olvidan [...].

Sacerdote- ¿Y qué es lo que se olvidan?

Marcela- [...] se olvida de rezar, menos respeto. Porque nosotros allá en Paraguay era principalmente de vestimenta ahí en la misa, teníamos nuestro vestimenta, no íbamos de pantalón [...] Cuando yo venía acá para mí, una gran cosa que yo veía a la mujer que entra en pantalón a la iglesia. [...] me siento mal, me siento incómodo [...] y después me acostumbré...

Nicolás- Y los shorcitos [pantalones cortos] [...] En vez de mirar allá [levanta la cara], mirás acá [gira la cabeza] [risas] [...]

Alina- Yo cuando primera vez venía me sentía remal porque decía que nunca iba a entrar [...] ¿por qué venía en pantalón? Yo no tenía que venir en pantalón...

En este momento, Silvia le señala la hora al párroco, y este pregunta por “qué les gustaría de la Comunidad de Caacupé o de la comunidad de paraguayos de acá [...] se hiciera”. Luego de un momento de silencio y de repregunta del sacerdote (¿Les gustaría que cerremos todo y nos vamos?), risas y más silencio, Nicolás interviene introduciendo la

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (Argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2),pp.66-87.

cuestión de la merma de participación y algunos conflictos internos quedan en evidencia, particularmente cuando Silvia empieza a tomar posición en lo que hace a su papel de coordinadora:

Nicolás- Bah, lo que nos gustaría va a ser medio difícil porque a la gente, al paraguayo para que venga a la misa va a ser medio complicado [...]

Silvia- Pero si está viniendo

Nicolás- Pero poco [...]

María- El año pasado ¿te acordás Silvia? Éramos muchos más la Comunidad de Caacupé [...].

Alina- Y encima que hacíamos todos los fines de semana [...]

Silvia- Pero este año cambió, este año el barrio pidió que se salga a misionar. [...] Y yo traté de buscar este año la casa más nueva, no repetir la del año pasado [...] Me estoy haciendo cargo de la Comunidad [...]

Marcela- Este año estamos totalmente flojos [...]

Alina- [...] porque antes participábamos más todos, ¿me entendés? [...]

Nicolás- Pero eso ¿por qué pasa? Uno lo tiene que pensar eso [...]

Alina- Yo directamente aflojé. [...]

Nicolás- Creo todos aflojamos.

En ambos encuentros se distingue como tópico común el debate sobre la situación de la Comunidad de Caacupé y su proyección futura, como anticipamos. En efecto, se enfatiza la dificultad de la incorporación de nuevos integrantes y la participación de migrantes paraguayos en general en las actividades desarrolladas y en el culto en general. Asimismo, al interior del grupo se distinguen fricciones entre quienes evalúan el desempeño del mismo en función de la capacidad de convocatoria. El señalamiento de estos problemas organizativos aparece a veces asumido y debatido a título personal, en lo que cada representante logra realizar. Se presenta así cierta disputa por los lugares ocupados dentro del grupo, lo que es reconocido por el mismo párroco: “Muchas personas sienten que acá tienen su lugar y [...] si creen que se lo vas a tocar, lo van a defender” [Obs. 28/08/12].

Como entrevimos en el primer encuentro, nuestro lugar allí, lejos de ser un mero canal de devolución del material audiovisual, operó a modo de excusa para exponer las diferentes valoraciones sobre el grupo de oración; entre las que cuenta, fundamentalmente, la posición del sacerdote, la asumida por Silvia, como coordinadora, y la de los demás participantes. Nosotras, en tanto no extranjeras (y en tal sentido “locales”), pero ajenas al barrio y sus instituciones (y de tal manera “foráneas”), éramos propensas a ser asociadas a la propuesta del sacerdote, quien se encontraba en una situación paradójica. Por un lado, ante la exigencia de los fieles paraguayos de asumir la direccionalidad de la Comunidad y un rol definido de autoridad, por otro, su concepción no (tan) direccionada de funcionamiento de estos espacios y, a su vez, su actuación, convocando y a su vez interpelando a los presentes. Frente a todo ello, nos planteamos discernir los elementos en juego, al menos los que llegábamos a apreciar, que complejizan el cuadro de la religiosidad de la población migrante y distinguir. Nos interesa por ello detenernos en las razones expuestas sobre las dificultades organizativas. Estas redundan en la expresión de un “malestar” común, vinculado a la “pérdida de costumbres” en las prácticas y formas de participación locales. El extrañamiento e

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2).pp.66-87.

incomodidad generados entre los fieles paraguayos plantea entonces la pregunta por las diferencias expresadas y los particulares modos de participación.

En el siguiente apartado desarrollaremos nuestra lectura, procurando integrar los elementos presentados al marco general del espacio religioso analizado.

### **3. Contextos de participación cultural**

#### **3.1. Comunidad de Caacupé y formas de participación**

Las intervenciones de los integrantes de la Comunidad de Caacupé, en principio, demarcan pautas de participación cultural en función de una estricta observancia de preceptos que aluden a una forma de participación religiosa católica en el lugar de origen. En concreto, estos refieren a la disposición corporal y a la noción de “pecado”, lo que redundará en la inclusión o exclusión de la participación en el culto. Inclusión que busca ser legitimada por la jerarquía eclesial, de la cual reciben (y esperan recibir) observancias (“retos”); teniendo particular relevancia la figura de los sacerdotes y diáconos paraguayos que asisten ocasionalmente a dichos eventos (Halpern, 2009).

La observancia se centra en una vestimenta que demarque roles de género diferenciados (mujeres con pantalones, como prenda masculina), pero que al mismo tiempo sea expresión de una corporalidad femenina disimulada (uso de short), cuyo descubrimiento es reprobable y asociado a la noción de pecado. No obstante, dicha reprobación no se manifiesta con igual énfasis respecto de los comentarios y gestos de doble sentido hechos por un hombre presente, que connotan, por un lado, la atención a algo que está “fuera de lugar”; por otro, la broma que implícitamente deja entrever una pulsión irreprimible de “mirar”, que excede la voluntad y culpabilidad de quien mira y la deposita en quien se mira. Encontramos en ello que la condición de inclusión a nivel de la corporalidad en este espacio es afín al doble signo de la castidad y el deseo, que representan las figuras arquetípicas de María y Eva, respectivamente, y que compone la sexualidad femenina. Corporalidad que, sin embargo, contrasta con la desplegada en el espacio festivo de las fiestas patronales, donde, desde la vestimenta hasta el movimiento a través de la danza y la celebración con música, comida y bebida, presentan, cuanto menos, un código menos controlado y restringido, aunque igualmente diferenciado por género.

En tal sentido, la experiencia devocional en este espacio parece estar vinculada a la reproducción del marco institucional en el cual se plantean tales observancias, tal como ha sido vivido en sus lugares de origen (González Dorado, 1981). Así, uno de los obstáculos señalados por los entrevistados es el desconocimiento que muchos migrantes tienen sobre la posibilidad de concurrir a las iglesias y cómo su asistencia se resiente al no identificar las pautas esperadas. Por esto, creemos que dicha dificultad expresa, ante todo, un no reconocimiento, por parte de los migrantes, de los contextos de culto en el lugar de destino, a partir del contraste en sus pautas de inclusión y participación. De allí que, complementariamente, la presencia de elementos que expresan una “localía” ausente (e.g. lengua guaraní, costumbres) contribuyan a hacer “renacer la fe”, (re)instalando un espacio religioso que puede así ser identificado como tal.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (Argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2).pp.66-87.

Asimismo, en las festividades marianas aludidas, aparecen pautas de ritualidad que definimos, por contraste, como “instituyentes”, es decir, que se diferencian de las pautas delimitadas y definidas institucionalmente, pero, al mismo tiempo, están en función de estas (Lapassade, 1977; Granero, 2016). Pero, lo que queremos destacar al comparar el espacio ceremonial-“instituido” con el festivo-“instituyente”, es que tal demarcación, además de diferenciar, habilita una articulación de los espacios culturales; esto es, según respondan a pautas instituidas (e.g. celebración eucarística) o instituyentes (e.g. fiesta popular).

Mientras que, la incomodidad ante el relajamiento de las normas expresadas por los migrantes, que presentamos aquí, se plantea particularmente en relación al espacio ceremonial de la misa, al vínculo con el sacerdote y a los sacramentos como pautas de inclusión/exclusión de las ceremonias alojadas en el marco institucional. En tal sentido, consideramos que tal malestar no contradice la tesis defendida previamente, sino que indica, por el contrario, la reticencia a relativizar e invadir las fronteras definidas.

Sostenemos que, justamente porque aquello no doctrinario precisa legitimarse en un contexto diferenciado (de lo doctrinario), es que tales límites deben conservarse para poder relacionarse. Cuando, desde la ritualidad aprehendida, se percibe que tal contexto, firmemente establecido en sus formas de participación, se vuelve poroso y se trasvasan los límites que resguardan las (necesarias) diferencias, es que se vuelve incómodo y fuente de queja y malestar para los migrantes.

En otras palabras, para este colectivo, la diferenciación del espacio y de la ritualidad asociada opera de forma significativa en la construcción de sentidos religiosos e identitarios y, desde el marco del catolicismo vivido en los lugares de origen, dicha diferenciación asume pautas bien definidas. Su gradual relativización, en el tipo de participación local en el culto y en la relación con el sacerdote, afecta el orden establecido; orden que permite ubicar, articular, particulares expresiones de religiosidad y de sociabilidad.

La posibilidad de expresiones propias, como la registrada en las fiestas marianas (donde lo foráneo se vuelve local y viceversa), precisa conservar, en este punto, las fronteras que dividen tanto como permiten que uno y otro existan. Como toda frontera, las diferenciaciones no son tajantes y admiten transformación y redefinición, que aquí analizamos en las articulaciones entre lo institucional situado particularmente en el espacio de la capilla y lo instituyente de las expresiones de religiosidad propias del colectivo migrante.

Paralelamente, las prácticas religiosas asociadas al culto doméstico o privado de los agentes de cura (mayormente en sus domicilios) establecen otra frontera, definida por su contraposición con el espacio público y el institucional y que garantiza una invisibilidad intencionalmente buscada, en tanto compete al ámbito privado e íntimo de las personas. Refuerza esta delimitación el explícito y muchas veces enfático rechazo o subvaloración que los sacerdotes (de uno y otro sitio) expresan al respecto y por lo cual, como es de esperar, no suelen ser consultados ni informados al respecto.

La capilla y el espacio público de las calles, en cambio, ofrecen un escenario de visibilidad, que aloja elementos diacríticos (banderas, imágenes, colores, música y sabores) y de legitimación social, en tanto el catolicismo es un referente común con la sociedad de destino,

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2).pp.66-87.

permitiendo así vehiculizar una inscripción no tan contrastiva, por la cual la condición de extranjería se subsume a la de ser, en palabras del sacerdote, “hermanos en la fe” e “hijos de María”.

De modo que, sin pretender generalizar de forma lineal, creemos que la lectura presentada puede generar planteos válidos en relación a otras expresiones religiosas y colectivos migrantes. En el próximo apartado procuramos fundamentar esta propuesta.

### 3.2. Hacia un marco de análisis más general

Las formas de religiosidad registradas están enlazadas a un histórico proceso de sincretismo, cuyo sustrato cultural se remonta al pasado colonial y a la cultura guaraní en este caso (Idoyaga-Molina, 2001). Dicho proceso se inserta en el marco del catolicismo latinoamericano que se ha perpetuado y extendido por el entramado de relaciones vinculares de forma paralela a la participación en la institución eclesiástica.

Asimismo, la devoción católica en Latinoamérica ha sido, desde sus inicios, sincrética y sus expresiones generalmente “toleradas”, al mismo tiempo que subordinadas por las autoridades eclesiásticas (Forni, 1986). Muchos de los elementos reconocidos como específicos de esta religiosidad están presentes en la propia tradición cristiana: el milagro, la comunidad de fieles y los sacramentos, como expresiones de un intercambio con lo sagrado (Dezorzi, 2008). A ello se agregan las particularidades de pastorales y orientaciones dadas entre las autoridades eclesiales y otros grupos de actores que especifican el tipo de vínculo establecido con los devotos en cada contexto (Malimacci, 1995).

En el caso analizado, la fuerte impronta del rol sacerdotal no eclipsa sino que convive con expresiones devocionales instituyentes, cuyo lugar está en función de las formas instituidas, dando lugar a que planteemos tal dinámica en términos de articulación más que de confrontación. De tal forma, el planteo sobre prácticas religiosas necesariamente confrontativas de lo institucional, con énfasis en el formalismo ritual y valores opuestos (simétrico/asimétrico, horizontal/vertical, sustantivo/ formal, individual/colectivo, etc.) (Douglas, 1988), no cuadra sin más en la experiencia considerada. Dado que los fieles circulan paralelamente a ella en algunos casos (circuito terapéutico con agentes de cura) y a través de ella, en otros (rituales marianos).

De allí que, aún habilitados y en el marco de una “fe católica”, la autonomía de las prácticas devocionales se encuentra dada en función de los sentidos instituidos. La dislocación de estas prácticas resulta, al menos, inquietante para los propios devotos, quienes se ven compelidos a responder a ello de diferentes formas, que van desde el rechazo hasta la gradual o relativa incorporación, habilitando desplazamientos en las formas de participación en el culto y en las representaciones asociadas al mismo.

Sostenemos, así, que los contextos religiosos identificados reflejan formas de devoción católica que forman parte y constituyen, amalgamadamente y no sin tensiones, locales o globales, a la Iglesia Católica como institución. En dicho ordenamiento ubicamos la fiesta con la que culminan los ritos marianos como un lugar particular de intersección entre lo instituyente y lo instituido, en especial, por su visibilidad en el espacio público y por la

introducción de pautas de participación diferenciadas. De forma contrastante a tal espacio intersectado, los roces con las formas de participación en el culto en el contexto de destino y de relacionamiento con el sacerdote, objetivan y movilizan las otras formas de participación reconocidas y exigidas por los migrantes, expresadas a través del registro de disposiciones corporales y rituales.

De forma complementaria, podemos argüir que las observancias esperadas de parte de los sacerdotes, actualizan una estructura de relaciones jerárquicas que responde a un ordenamiento aprehendido y esperado. Mientras que la ausencia de sanción relativiza su eficacia como figura de autoridad dentro del contexto referido. Esta posición los coloca como ejes centrales de la ritualidad y exige, además, su permanencia, lo que no siempre es satisfecho por la dinámica institucional local. Finalmente, este modo de participación cultural, en sus formas instituidas e instituyentes, se articula también a la práctica devocional privada centrada en las figuras del santoral, eje central de estas formas de religiosidad.

## Conclusiones

A partir del material de campo presentado hemos examinado contrastes entre formas de participación culturales de origen y destino entre los migrantes paraguayos en Cabán 9 (Gran Rosario). Tales contrastes movilizan y objetivan no solo estas diferencias sino, en sus correlatos, formas de inscripción social por parte de los migrantes en el contexto de destino. Los rituales que lleva a cabo la Comunidad de Caacupé en el marco de la capilla local permiten la manipulación de elementos significativos (lengua, banderas nacionales, imágenes marianas, etc.) y constituyen expresiones autónomas e instituyentes, aunque complementarias al espacio del culto que exploramos aquí. En efecto, consideramos las formas de participación y las ritualidades asociadas, en relación a su diferenciación y, entonces posible, articulación. Así, en su despliegue público y en su organización, la “comunidad paraguaya” toma forma más definida, aunque no explícita, como “Comunidad de Caacupé”, amparada en el marco religioso local.

A su vez, como vimos, dicha conformación al interior del grupo admite tensiones que apelan a la autoridad de la jerarquía eclesial para dirimirse (en este caso, a sus expensas). Dicho criterio de autoridad se fundamenta en las prácticas culturales vividas en los lugares de origen y actúa como apelación a la referencia del “origen”. Al mismo tiempo ello corre de escena a los fieles, evitando su marcación como paraguayos y los define en torno a la devoción mariana que, en tanto tal, los integra a (al mismo tiempo que diferencia de) la comunidad religiosa local.

En tal sentido, la autonomía de estas expresiones religiosas, como posibilidad de diferenciación frente a lo institucional (en la forma en que esto sea expresado localmente, en tal caso, centrada en la relación con el sacerdote), resulta significativa para este grupo en la medida en que permite representarse como colectivo frente a la sociedad mayoritaria (Segato, 2007). Dicha representación es creada y recreada ritualmente pero también a través de las prácticas domésticas y grupales dentro de la Comunidad de Caacupé y, en particular, de su articulación con las pautas (institucionales) de estricta observancia corporal y de los

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2).pp.66-87.

sacramentos que reflejan la participación religiosa en sus lugares de origen; la que, como vimos, entra en tensión con las locales.

Sostenemos que, desde la percepción de la religiosidad vivida por los migrantes en sus lugares de origen, la diferenciación entre espacios y pautas de inclusión y participación otorga un lugar legitimado a las expresiones propias que en este contexto permiten asimismo operar, en la misma forma de diferenciación/articulación, con la sociedad mayoritaria. Tal representación colectiva en el campo religioso resulta así en una forma de inscripción social. De allí entendemos que la tensión con las pautas locales de participación cultural y el lugar del sacerdote en estas, sea el trasfondo del malestar registrado en los encuentros de la Comunidad de Caacupé.

## Referencias

- Barelli, I. (2011a). *La Virgen de Caacupé-i símbolo de la inmigración paraguaya en San Carlos de Bariloche. Ponencias presentadas en las IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia*, mayo de 2011, Santa Rosa, Argentina, visitado el 20 de enero de 2014 (<https://sociohistoricos.files.wordpress.com/2011/11/ponencia-barelli.pdf>).
- Barelli, I. (2011b). “Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. *Revista Cultura y Religión*, Volumen 1, Nº 5, pp. 64-79.
- Barelli, I. (2015) “Estrategias de visibilización: los migrantes paraguayos y la devoción a la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche” (1970-2013). En *Migraciones en Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización* (pp. 179-204). Barelli, I. y Dreidemie, P. Viedma: Universidad Nacional de Rio Negro.
- Barelli, I. (2017) “‘La Virgen tiene que salir’ Traslado del culto de la Virgen Urkupiña de un ámbito doméstico a un espacio institucional en San Carlos de Bariloche (1994-2016)”. *Revista Pilquén*, Volumen 2, Nº 20, pp. 39-55.
- Benencia, R. (2012). *Perfil migratorio de Argentina 2012*. Buenos Aires: OIM.
- Bruno, S. (2009). *Inserción laboral de migrantes paraguayos en áreas urbanas de Argentina. (O cómo las diferencias se transforman en desigualdades). Ponencias presentadas en el II Taller: “Paraguay como objeto de estudio de las ciencias sociales”*, Asunción, Paraguay, visitado el 22 de enero de 2014 (<http://www.grupoparaguay.org/index.php/publicaciones/por-autor/sebastian-bruno>).
- Bruno, S. (2011). *Migrantes paraguayos y el servicio doméstico en Buenos Aires. Diferencias y desigualdades. Ponencias presentadas en el IV Congreso Paraguayo de Población*, Asociación Paraguaya de Estudios de Población, diciembre de 2011, Asunción, Paraguay, visitado el 22 de enero de 2014 (<http://www.grupoparaguay.org/index.php/publicaciones/por-autor/sebastian-bruno>).

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 Nº 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2).pp.66-87.

- Carballo, C. (2009). “Repensar el territorio de la expresión religiosa”. En *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 151-172). Carballo, C. (comp.). Buenos Aires: Prometeo libros.
- Chapp, M. E. (1991). “La recuperación de la experiencia religiosa en el pensamiento sociopolítico”. En *Religiosidad popular en la Argentina*. Chapp, M. E., Iglesias, M. Pascual, V. Roldán y Santamaria, D. J. (comp.). Buenos Aires: Ed. Ceal.
- Courtis, C. & Pacecca, M. I. (2010). “Género y trayectoria migratoria: mujeres migrantes y trabajo doméstico en el Área Metropolitana de Buenos Aires”. *Papeles de Población*, Volumen 63, N° 16, pp. 155-185.
- Del Águila, Á. (2014). “A través de la yerba mate: etnicidad y racionalidad económica entre los trabajadores rurales paraguayos en la industria de la construcción de Buenos Aires”. *Antípoda* N° 18, pp. 165-187.
- Del Águila, Á. & Bruno, S. (2010). *Huellas de tierra roja en el cemento porteño. Trabajadores migrantes paraguayos de la construcción en Buenos Aires. Ponencias presentadas en el III Taller: “Paraguay desde las ciencias sociales”*, Resistencia, Argentina, visitado el 22 de enero de 2014. (<http://www.grupoparaguay.org/index.php/publicaciones/por-autor/sebastian-bruno>).
- Dezorzi, S. (2008), “Algunas consideraciones críticas acerca del concepto de catolicismo popular”. En *Miradas antropológicas de la vida religiosa*. Renold, J.M. (comp). Buenos Aires: Ed. Ciccus.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. Buenos Aires: Ed. S. XXI.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.
- Esquivel, J., Hadida, M. & Houdin, V. (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Fernández, Rubem. C. (1984), “Religiões Populares: uma visão parcial da literatura recente”. *O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, N° 18. São Paulo: ANPOCS-Cortez, pp. 238 – 273.
- Flores, F. (2016) “Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teóricos-metodológicos”. *Revista Cultura y Religión*, Volumen 1, N° 10, pp. 3-16.
- Fogelman, P. (comp. 2010) *Religiosidad, Cultura y Poder: Temas y problemas de la historiografía reciente*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere.
- Forni, F. (1986). “Catolicismo y modernidad en América Latina”. En *Sociedad y religión*, N° 5.
- Frigerio, A. & Ludueña, G. (2013). “Del “monopolio católico” al “pluralismo”: ¿qué lugar para la diversidad religiosa en Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión”. *Corpus* [En Línea], Volumen 3, N° 2, visitado el 17 de febrero de 2014. (<http://journals.openedition.org/corpusarchivos/308>).
- García Vázquez, C. (2005) *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*. Mendoza: EDIUNC.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (Argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2),pp.66-87.

- Giorgis, M. (2004) *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- González Dorado, A. (1981). *La religiosidad popular paraguaya; aproximación a los valores del pueblo*. Asunción: Ed. Loyola.
- Granero, M. G. (2012). “Propuesta de análisis en torno al estudio de la religiosidad paraguaya en un contexto de migración a través de la noción de intercambio”. En *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III* (pp. 225-248). Renold, J. M. (ed.). Buenos Aires: Ed. Ciccus.
- Granero, M. G. (2014a) “Prácticas terapéuticas en el contexto mágico-religioso de una población de migrantes paraguayos en el Gran Rosario (Santa Fe, Argentina)”. *Eä. Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, Volumen 1, N° 6, pp. 1-31, visitado el 5 de febrero de 2016 ([www.ea-journal.com](http://www.ea-journal.com)).
- Granero, M. G. (2014b). “Trabajo e Intercambio entre migrantes paraguayos en Rosario”. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, N° 10, IMESC-IDEHESI-CONICET, pp. 110-122., visitado el 20 de abril de 2015 (<http://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=6436>).
- Granero, M. G. (2016). “Fiestas marianas entre migrantes paraguayos e internos en el Gran Rosario (Argentina): un análisis del marco ritual”. *Estudios de Antropología Social – Nueva Serie*, Volumen 1, N° 1, pp. 86-104, visitado el 5 de diciembre de 2017. (<http://cas.ides.org.ar/publicaciones/revista-estudios-en-antropologia-social/numero-actual>)
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guber, R. (2005) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gutiérrez Zúñiga, C. & Aguilar Ros, A. (2008). “Conclusiones”. En *Raíces en movimiento*. Argyriadis, K, de la Torre, R, Gutiérrez Zúñiga, C. y Aguilar Ros, A. (comp.). México: COLJAL, CEMCA, IRD, CIESAS, ITESO.
- Halpern, G. (2009). *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*. Buenos Aires: Ed. Prometeo.
- Hanneman, R. (2001). *Introducción a los métodos de análisis de redes sociales*. Departamento de Sociología de la Universidad de California Riverside, visitado el 17 de febrero de 2014. (<http://wizard.ucr.edu/~rhannema/netwprks/text/textindex.html>).
- Idoyaga-Molina, A. (2001). “Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA y Cuyo”. *Scripta Ethnologica*, N° 23, pp. 9-75.
- Lapassade, G. (1977). *Grupos, organizaciones e instituciones*. Barcelona: Gedisa.
- Levitt, P. & Glick Schiller, N. (2004). “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Revista Migración y Desarrollo*, segundo semestre, pp. 60-91, visitado el 20 de enero de 2014. (<http://www.redalyc.org/pdf/660/66000305.pdf>).
- Lupo, A. (1996). “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”. *Revista de Antropología Social* 5, Servicio de

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). “Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad”. *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2).pp.66-87.

- Publicaciones UCM, pp. 11-39, visitado el 17 de febrero de 2014. (<http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO9696110011A>).
- Mallimaci, F. (1995). "El catolicismo latinoamericano a fines del milenio. Incertidumbres desde el Cono Sur". *Nueva Sociedad*, N° 136, pp. 164-176.
- Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las Creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C. & Irrazábal, G. (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE-CONICET.
- Mallimaci, F. & Giménez Béliveau, V. (2007). "Creencias e increencia en el Cono Sur de América: Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político". *Revista argentina de sociología*, Volumen 9, N° 5, pp. 44-63.
- Martín, E. (2007), "Aportes al concepto de 'religiosidad popular' una revisión de la bibliografía argentina". *Ciencias Sociales y Religión en América Latina* (pp. 61-79). Carozzi, M. J. y Ceriani, C. (ed.). Buenos Aires: Biblos.
- Renold, J. M. (comp., 2012). *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III. Religiones mágicas: breves observaciones antropológicas, y otros ensayos*. Buenos Aires: CICCUS.
- Sánchez, N., Valdata, M. Granero, M. G. & Pereyra, S. M. (2012). *Expresiones tradicionales de la población migrante paraguaya en Cabín 9: lengua, relaciones sociales y parentales, vida cotidiana*. Fondo Nacional de las Artes, Secretaría De Cultura, Presidencia de la Nación.
- Sassone, S. (2007a). "Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires". *Diversidad cultural, creencias y espacio* (pp. 57-108).
- Carballo, C. T. (comp.). Buenos Aires: Publicaciones del PROEG N° 3.
- Sassone, S. (2007b). "Migración, territorio e identidad cultural: construcción de 'lugares bolivianos' en la Ciudad de Buenos Aires". *Población de Buenos Aires*, Volumen 006, N° 4, pp. 9-28.
- Sayad, A. (2010) *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Ed. Antrhopos.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Buenos Aires: Ed. Prometeo.

## Entrevistas

- Obs.13/04/11. Esther y Liliana. Casa de Liliana, Cabín 9.
- Obs.27/04/11. Alejandra y Esther. Casa de Alejandra, Cabín 9.
- Obs.25/06/11. Sacerdote. Capilla Cabín 9.
- Obs.09/07/11. Silvia. Casa de Silvia, Cabín 9.
- Obs.05/04/12. Esther. Casa de Esther, Cabín 9.
- Obs. 07/09/12. Reunión con Silvia y el Sacerdote. Capilla Cabín 9.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). "Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad". *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2),pp.66-87.

Obs.08/09/12. Taller con la Comunidad Caacupé y Sacerdote. Capilla Cabín 9.  
Obs. 07/12/12 – Sacerdote. Fiesta de Caacupé. Capilla, Cabín 9.  
Obs. 28/08/12 – Sacerdote. Parroquia Rosario.  
Obs. 08/09/12. Reunión de la Comunidad de Caacupé. Casa de Mariela, Cabín9.  
Entrev. 28/03/13. Bárbara, Rosario.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

**Cómo citar este artículo:** Granero, M.G. (2018). "Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (argentina): contrastes y articulaciones entre formas de religiosidad". *Revista Cultura & Religión*. Vol.12(2).pp.66-87.