
FIESTAS RELIGIOSAS Y MIGRACIONES: VIRGEN DE CAACUPÉ EN GONZÁLEZ CATÁN *

Religious festivity and migrations: Caacupé Virgin in González

Cecilia Melella**

Universidad de Buenos Aires, Argentina
ORCID: 0000-0002-1912-4439

Brenda Matossian***

UMET, Argentina
ORCID: 0000-0002-7920-0480

Resumen

Este artículo analiza la festividad religiosa de la Virgen de Caacupé en el Club Atlético Deportivo Paraguayo de La Matanza (Región Metropolitana de Buenos Aires, Argentina) como una práctica social, cultural y espacial vinculada a dicha comunidad. La Matanza es un municipio con una alta concentración de población paraguaya; así, la relación entre las celebraciones y la apropiación de espacio urbano confluye por su interés y dinámica. Desde una mirada comunicacional y geográfica, el estudio de la festividad permite comprender percepciones, tensiones y silencios entre los principales actores de la comunidad migrante, del barrio y del municipio, así como las estrategias migratorias y modos de territorialización que se ponen en juego.

Palabras clave: migración paraguaya, estrategias migratorias, modos de territorialización, La Matanza, Buenos Aires.

Abstract

This article analyzes the religious festivity of the Caacupé Virgin in the Club Atlético Deportivo Paraguayo in La Matanza (Buenos Aires Metropolitan Region, Argentina) as a social, cultural, and spatial practice linked to this community. La Matanza is a municipality with a high concentration of Paraguayan population and the relationship between the celebrations and the appropriation of urban space converges due to its interest and dynamics. From a communicational and geographical perspective, the study of the festivity allows us to understand the perceptions, tensions, and silences between the main actors of the migrant community, the neighborhood, and the municipality, as well as the migratory strategies and territorialization modes that are put into play.

Key-words: Paraguayan migration, migration strategies, territorialization modes, La Matanza, Buenos Aires.

Introducción

Existe consenso dentro de las ciencias sociales en comprender que las festividades religiosas proveen un contexto excepcional (tiempo sagrado) donde se desenvuelven y se movilizan imaginarios, discursos e identificaciones, así como redes de vinculación intra e intercomunitarias que en circunstancias no festivas (tiempo profano) quedarían obstruidas (Costilla, 2021; Flores, 2021; Mauro, 2021; entre otros). Si bien los habitantes de la Argentina priorizan las prácticas religiosas que se realizan en la intimidad, aquellas colectivas como "ir a una peregrinación, fiesta religiosa o encuentro espiritual" alcanzan a un tercio de la población (Mallimaci, Esquivel y Giménez Béliveau, 2020). Lejos de ser solo un evento recreativo, las festividades de migrantes reflejan la capacidad de agenciamiento de capitales de los sujetos (migrantes) a nivel individual y comunitario (Giorgis, 2004; Melella, 2016). Asimismo, permiten articular relaciones transnacionales a partir de las conexiones entre origen y destino (Levitt y Glick Schiller, 2004). En la Argentina resultan significativas diversas celebraciones religiosas realizadas por las comunidades de migrantes. En particular, dentro de las latinoamericanas, se destacan la Virgen de Copacabana y la Virgen de Urkupiña, de la colectividad boliviana, y el Señor de los Milagros, de la comunidad peruana, que tienen un alcance nacional (Hernández, 2010; Barelli, 2011a). En todas estas conmemoraciones, la música y la danza se articulan como elementos centrales para la identificación colectiva, y otorgan dinamismo a las identidades étnicas, locales y regionales. Este trabajo se propone analizar a la fiesta de la Virgen de Caacupé de la comunidad paraguaya desde una mirada comunicacional y geográfica.

Distintos analistas coinciden que en estas celebraciones se despliega una lógica de apropiación y visibilización –que conlleva conflictos y negociaciones– en el espacio urbano. Las fiestas se encuentran situadas en un espacio geográfico particular. En el caso de las festividades de migrantes, el emplazamiento de las celebraciones suele relacionarse con áreas de concentración residencial de ciertas comunidades. Dentro de las grandes metrópolis, como Buenos Aires, se condensan las principales proporciones de población migrante y un fuerte protagonismo de diversas fiestas y asociaciones. Para dimensionar el peso de la comunidad paraguaya, la más numerosa de Argentina, en el contexto metropolitano se puede señalar que para 2010, el 83% de toda la población nacida en Paraguay residente en el país se encontraba dentro de la Región Metropolitana de Buenos Aires (RMBA). Más allá de lo que ocurre en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), los municipios que la rodean también evidencian un alto porcentaje de migración paraguaya, menos atendida por los estudios

académicos. Entre los 40 municipios bonaerenses que conforman la RMBA, La Matanza se destaca especialmente, por su peso demográfico y por su histórica presencia de migrantes. Ha sido un punto de atracción para flujos migratorios internos e internacionales, debido a diversas causas como el desarrollo de su infraestructura, el proceso de industrialización, su grado de urbanización y la dificultad para el acceso a la tierra rural, entre otras. Según datos del censo 2010, el municipio de La Matanza posee una población total de 1.775.816 personas, de las cuales el 10% es de origen extranjero (171.682): 77.807 son paraguayos/as, 47.932 bolivianos/as, 16.098 italianos/as (INDEC, 2010). Estas cifras muestran que la presencia europea es menor que la sudamericana. Sin embargo, las cifras no se condicen con la visibilidad de estas colectividades dentro del partido (municipio), ya sea por la antigüedad de la migración o por la posibilidad de agencia que cada grupo posee. En la RMBA, si bien algunas instituciones de migrantes preexistían, a partir de 1852 se promovió un proceso de expansión y formalización de las mismas. En la actualidad, el rol de las asociaciones se destaca no solo en su tradicional función de mejorar la incorporación en las sociedades, sino también en los procesos de territorialización (Le Gall y Matossian, 2008). Las asociaciones paraguayas reproducen las grandes etapas de su proceso migratorio iniciado en la década de 1950, cuando se constituyeron las primeras. Conformaron una segunda etapa aquellas constituidas entre los años 1976 y 1989, seguidas por un marcado desarrollo desde la década de 1990 a la actualidad (Rau, 2012). En el municipio de La Matanza se observa que la mayor parte de las asociaciones paraguayas nacieron entre la década de 1990 y el inicio de la primera década del 2000. Se visibilizan espacialmente con fuerza en González Catán y Gregorio de Laferrere, localidades situadas hacia la mitad sudoeste del municipio, alejadas de su límite con la CABA (Ciudad Autónoma de Buenos Aires). Una de las más reconocidas es el Club Atlético Deportivo Paraguay (CADP), creado en 1961 en la CABA y con su sede deportiva en González Catán, en el barrio Villa Scasso, en un predio adquirido en 1992. Esta localización resulta estratégica, al dar su entrada a una calle principal asfaltada, en un entorno con escasez de servicios públicos y con condiciones de marginalidad (Matossian y Melella, 2022). La actividad fundacional del club fue el fútbol, pero se expandió también hacia diferentes propuestas culturales y políticas. En esta sede deportiva se halla una ermita de la Virgen de Caacupé, patrona de Paraguay; allí se realiza la misa de esta advocación mariana del culto católico cada 8 de diciembre.

El objetivo de este artículo es analizar la festividad religiosa de la Virgen de Caacupé realizada en el CADP como una práctica social, cultural y espacial vinculada estrechamente a la migración paraguaya

en la Argentina. Esta festividad nos permite comprender percepciones, tensiones y silencios entre los principales actores al interior de la comunidad migrante, del barrio y del municipio, así como las estrategias que se ponen en juego para su desarrollo como parte de los modos de territorialización de la comunidad paraguaya en este espacio.

El artículo se estructura de la siguiente manera: luego del apartado teórico-metodológico, se desarrollaron, en segundo lugar, las características principales de este culto mariano y la particularidad del proceso del asentamiento de la festividad en el CADP. En tercer lugar se destacaron las etapas características de la celebración, sus momentos y espacios. En cuarto lugar, a partir del trabajo de campo realizado en el allá (Caacupé) y en el aquí (La Matanza-Villa Scasso) se analizó la fiesta y la presencia de la Virgen en clave geográfica, en su rol dentro de los modos de territorialización de la migración paraguaya, como articuladora de lo local y lo global. Como quinto punto se focalizó la relación entre los capitales y actores involucrados en la celebración a nivel transnacional y municipal a partir de las estrategias migratorias y religiosas. Por último, se esbozan algunas conclusiones.

Marco teórico-metodológico

La fiesta como clave para analizar los procesos migratorios

La fiesta posee un valor polisémico, tanto desde su desarrollo como desde su abordaje y, en términos generales, puede ser comprendida como un fenómeno colectivo que a través de la experiencia compartida forja un lazo simbólico para la comunidad (Durkheim, 1968). Las fiestas han sido centrales en la construcción de imágenes, imaginarios e identidades que recrean los espacios urbanos, estableciendo y fortaleciendo las relaciones entre las personas y los grupos sociales (Lacarrieu, 2005). Entendidas como producciones culturales (oficiales o populares), ponen en juego pautas éticas, estéticas, modos de socialización y de comunicación y dan cuenta de la circulación del poder que implica la negociación de imaginarios de los distintos actores que conforman el tejido social. Al estudiar la fiesta, deben considerarse las relaciones de poder, las negociaciones, las alianzas, las mediaciones entre actores que intervienen en la construcción de los sentidos compartidos y disputados socialmente (Foucault, 2000). Ella implica la puesta en relación de un capital simbólico que funciona para los grupos y/o actores como estrategia de agenciamiento, en un campo de tensiones producto de las relaciones de poder (Bourdieu, 1997). Estudios clásicos como los de Bajtín (1990) sobre la cultura carnavalesca permitieron reconocer un potencial político transformador de la fiesta. Por un lado, las

festividades oficiales promovidas “desde arriba” por los Estados sirven al poder como instrumentos de legitimación que a través del rito actualizan estructuras de autoridad. De forma paralela, pueden inducir experiencias colectivas y explicitar voces disonantes, al conformarse como “campo de batalla ideológico inacabado y progresivo que puede proyectar un horizonte intercultural” que trascienda la marcación de una identidad básica y estática (Romero Flores y Gómez, 2017, p 9).

Asimismo, las festividades resultan fundamentales para la comprensión de la cultura urbana contemporánea, al presentar una articulación entre la escala local y la global, pues son prácticas que contribuyen a demarcar territorios dentro de la ciudad; lugares, en tanto espacios vividos, donde los grupos sociales dejan huellas de su ocupación material y simbólica, se autoidentifican e identifican a los demás en una relación sustancialmente conflictiva (Di Meo, 1991; Sudré Souza, 2013). Interesa entonces indagar en las espacialidades, entendidas como diferentes formas de experimentar o vivir el espacio (Lindón, 2007), y más aún, entender estas relaciones entre grupos sociales y espacios como modos de territorialización, dadas las formas de apropiación material y simbólica de los espacios (Haesbaert, 2005). Desde la perspectiva geográfica, la religiosidad popular, las fiestas, bailes, recursos culinarios y asociaciones se traducen en prácticas socioespaciales específicas, entendidas como una serie de estrategias culturales que generan cohesión socioterritorial (Sassone, 2007). A su vez, estas estrategias, articuladas con las residenciales, laborales y familiares, logran configurar procesos de territorialización y un sentido de lugar desde la perspectiva de la geografía humanística. Paralelamente, entendidas como actuaciones culturales o *performances*, las fiestas implican la construcción y puesta en circulación de materialidades significantes, como los objetos, las corporalidades y las gestualidades; los sonidos, los sabores y olores, y los códigos verbales y visuales que conforman un discurso que comunica (Guzmán, 2009; entre otros). Por otro lado, la fiesta despliega una dimensión comunicativa en un tiempo y con un lenguaje extraordinario, al transmitir elementos de la vida ordinaria a la vida ritual y funcionar como espacio de interpretación de los valores e ideología presentes en una sociedad determinada (Irazuzta, 2001; Da Matta, 2002; Parras, 2004). Una característica común de los rituales es su carácter identificatorio de grupo, en tanto conformación de un nosotros, que se efectúa sobre la distinción de la alteridad en distintos niveles de solidaridad u oposición, es decir, que siempre involucran al *otro* (Baumann, 1990). Específicamente en contextos migratorios, la fiesta no implica la conservación de un pasado ancestral, sino la puesta en relación de esa historia con la vida cotidiana en destino (Clementi, 1984). La religiosidad popular migratoria permea la vida cotidiana y genera sentimientos de pertenencia e identidad étnica en

contextos transnacionales, que requieren de la reactivación y resignificación del capital simbólico que poseen (Baeza *et al.*, 2016; Mallimaci Barral, 2016). La fiesta es una expresión y un vehículo para establecer la condición de migrantes y, paralelamente, esa misma condición modifica la forma y el sentido de la fiesta (Giorgis, 2004). En la lucha por el sentido de la fiesta, se manifiesta una lucha por el sentido de la historia que es, a su vez, una disputa por las formas de relacionarse con la sociedad mayor (Lara Reyes, 2013; Barelli, 2015). De este modo, las festividades establecen un marco comunicativo que presupone un código compartido (comunicación intracultural) que constituye un modo de presentación y negociación ante la sociedad (intercultural) (Grimson, 1999).

Desde un enfoque transdisciplinario, tomamos herramientas de distintas disciplinas como la antropología, comunicación social, sociología y geografía, entre otras. Se recurrió al método etnográfico interpretativista de la cultura propuesto por Geertz (2003), que pretende moverse entre lo local (micro) y lo global (macro) del fenómeno que desea interpretar; en palabras del mismo autor, "descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo 'dicho' del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras... se destaque y permanezca..." (Geertz, 2003, p. 38). Desde una dimensión geográfica, se desplegaron estrategias tanto dentro de la RMBA (Región Metropolitana Buenos Aires), Argentina, como en Paraguay, en la localidad de Caacupé. Dentro de la RMBA se trabajó sobre el barrio de Caballito (CABA) y se hizo especial hincapié en el sector suburbano reconocido como Villa Scasso, en la localidad de González Catán, La Matanza, donde se relevaron y mapearon variables demográficas para contextualizar el peso migratorio de este sector. Se planificaron diferentes recorridos urbanos de reconocimiento a partir de los cuales se identificaron asociaciones vinculadas a la comunidad paraguaya, establecimientos religiosos y otras organizaciones de interés. A través de estos primeros acercamientos se establecieron contactos que permitieron luego realizar entrevistas en profundidad a referentes de las asociaciones, fieles y, en el caso de Villa Scasso, también a personas que habitan y/o trabajan en el área. Desde una dimensión temporal enfocada en el tiempo sagrado o tiempo de fiesta (Rosendahl, 2018), se realizaron también descripciones y observaciones participantes de distintas celebraciones de la Virgen de Caacupé en la sede deportiva del CADP en La Matanza los 8 de diciembre de los años 2018, 2019 y 2021. Asimismo, el trabajo de campo en Paraguay implicó el recorrido por la Catedral de Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé (2022), en la ciudad homónima, donde se encuentran el Museo de la Basílica de Caacupé y Tupasy Ykuá Caacupé, Pozo de la Virgen De Caacupé.

Para las observaciones se tuvieron en cuenta algunos elementos analíticos: conformación del espacio; la participación y diálogo de actores, en particular, el grado de acercamiento de las asociaciones a las autoridades de los gobiernos locales; las *performances* (puestas en escena): corporalidades, imágenes y ornamentos, discursos verbales, etc. Paralelamente, entendemos que existe una larga tradición del estudio de la imagen como mediación simbólica de los fenómenos religiosos. En este sentido, comprendemos las imágenes de campo no de forma aislada, sino como unidades de sentido visual. Las imágenes son una propuesta con capacidad de ser objeto de reflexión epistemológica y hermenéutica y que, tomadas según los años, nos ha brindado información pertinente desarrollada a lo largo de este artículo (Ameigeiras, 2019).

La patrona del Paraguay en Buenos Aires y en La Matanza: características del culto y su asentamiento local

La Virgen María se ubica en un estadio más elevado dentro de las devociones católicas (hiperdulia, veneración a la Virgen María) que la coloca en un lugar de mayor paridad con lo divino. Es en este sentido que María tiene la capacidad de metabolizar lo local y lo global, de homogeneizar y particularizar la fe y, al mismo tiempo, se constituye un espejo identitario universal que se hibrida con las tradiciones y manifestaciones locales, nacionales y regionales (Mauro, 2021). La Virgen de Caacupé como devoción mariana de los y las migrantes genera pertenencia e identidad étnica y posibilita territorialidades en espacios transnacionales. Asimismo, plantea, en cierto modo, desafíos para la ortodoxia católica, al exponer una religiosidad popular, territorializada y participada, que despliega distintas apropiaciones y mediaciones activas y rituales (Sassone y Hughes, 2009).

Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé es la Santa Patrona del Paraguay y tiene una historia en la cual se entrelazan tradiciones populares, leyendas y relatos que se remontan al siglo XVI, cuando frailes franciscanos se encontraban evangelizando a pueblos originarios presentes en lo que luego sería territorio paraguayo. Según se relata en pinturas y referencias escritas de las mismas paredes del santuario de la localidad de Caacupé, Paraguay, la leyenda surge a partir de un episodio en el cual la Virgen le salvó la vida a un indígena tallador de la comunidad tupí-guaraní. Este hombre se encontraba en peligro, se escondió detrás de un árbol y prometió que de salvarse tallaría dos imágenes de la Virgen de ese mismo árbol, una grande, que sería entregada al templo, y otra pequeña, que sería venerada por él y su pueblo. Como indica Christian (1981) y retoma Barelli (2018), esta advocación mariana posee una identidad local propia,

particularizada por una fuente, un árbol o un determinado castillo con una vista panorámica. El nombre de Caacupé significa en guaraní "detrás del monte" en alusión al lugar en el que se construyó el primer oratorio en honor a la Virgen. El relato ilustrado en la actual Basílica concluye con una imagen que remite a la relación entre desplazamientos y religiosidad: "el nativo" se trasladó a su aldea llevando la imagen pequeña consigo. La celebración de la Virgen de Caacupé en Paraguay se compone de distintos momentos en los que sus fieles participan. A su vez, las personas paraguayas que migraron hacia distintos países y ciudades trasladaron "la devoción mariana y sus celebraciones religiosas respondiendo a diversas motivaciones y generando diferentes adaptaciones y variaciones en su matriz devocional" (Barelli, 2011b, p.7). Se da cuenta entonces, en este trabajo, de las particularidades de esta devoción y su fiesta en la localidad de González Catán, dentro del partido de La Matanza.

La celebración de la imagen de la Virgen de Caacupé en la Argentina, en el Caacupeí -lugar chiquito en guaraní, en alusión al monte donde apareció- tiene que ver directamente con la migración paraguaya. La Iglesia Católica tiene una profunda injerencia en dicha población, y a esto se suma el hecho de que, sin dejar de lado la dimensión religiosa, su devoción se relaciona directamente con la "cultura nacional", al ser la Patrona del Paraguay, aspecto que se activa con mayor fuerza dado el contexto migratorio. En palabras de un cura argentino vinculado a la comunidad paraguaya:

La Virgen de Caacupé lleva al paraguayo a su casa, mucho más que la Virgen de Copacabana al boliviano. La religiosidad del boliviano es distinta, gira en torno a acontecimientos puntuales. El paraguayo, no. Su vida está cruzada por su fe y marcada por la Virgen de Caacupé (comunicación personal, cura de Villa Scasso, González Catán, La Matanza, 2019).

Las asociaciones paraguayas tuvieron un rol destacado en la llegada de las imágenes de la Virgen y en la organización de la fiesta mariana. En particular se destacan el CADP y el Equipo Pastoral Paraguayo en la Argentina (EPPA). La primera se reconoce como la institución más popular de la comunidad paraguaya (Halpern, 2006). La segunda posee una función directamente vinculada a la dimensión religiosa. Su antigüedad también supera los 50 años y, de acuerdo a sus fundadores, es una institución de laicos, nacida por una profunda fe y vivencias cristianas en el marco de la religiosidad popular mariana. Su primordial estandarte es la Virgen Nuestra Señora de Caacupé; su objetivo principal, realizar el esfuerzo de llegar al mayor número de paraguayos migrantes diseminados en la gran urbe de Buenos Aires (González Candia, 2021). El EPPA y el CADP configuran referencias

institucionales insoslayables dentro de la comunidad, y si bien sus nombres remiten a la escala nacional, la mayor parte de sus actividades se enfocan en la RMBA.

Al reconstruir el camino de la llegada de una figura de bulto de la Virgen de Caacupé, dentro de la RMBA, se encuentran tres figuras emblemáticas, a las que luego se sumaron otras, que se ven representadas en la imagen particular que analiza en este trabajo (la del CADP). En primer lugar, la que llegó a la parroquia Nuestra Señora de Caacupé del barrio de Caballito (CABA), creada en 1983 para promover la integración latinoamericana de la devoción mariana y, más específicamente, "integrar a los inmigrantes paraguayos, ya que en los últimos años ellos, eran más de un millón" (Reingold, 2013, p. 15). El 3 de junio de 1984 "llegó por primera vez al templo la venerada imagen de Nuestra Señora de Caacupé desde Paraguay" (González Candia, 2021, p. 66).

En segundo lugar, otra imagen fue venerada en la Catedral Metropolitana de Buenos Aires, para tener su destino final en la parroquia de la Virgen de los Milagros de Caacupé del barrio de Barracas, en 1997. El cardenal de ese momento, Antonio Quarracino, inició los trámites para buscar la imagen del Paraguay, que fue recibida con una misa por el actual Papa Francisco. Posteriormente se la llevó en peregrinación a la parroquia situada en la Villa 21-24. Finalmente, existe una imagen de la Virgen de Caacupé en el barrio de La Boca (CABA), llevada por la propia colectividad paraguaya de la Parroquia Nuestra Señora Madre de los Emigrantes, también conocida como Santuario Madre de los Emigrantes de la Congregación Scalabriniana. La llegada de las imágenes consolida la presencia paraguaya en cada barrio ya que, como se verá en el próximo apartado, las celebraciones existían previamente.

La Fiesta: momentos y espacios

Respecto a la fiesta propiamente dicha, desde sus inicios, se relaciona con las actividades del EPPA y de la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP): "Caacupé en Buenos Aires era la clausura de la Misión Pastoral realizada anualmente por el EPPA y la CEP y se transformó en la fiesta más multitudinaria de los paraguayos en la Argentina" (González Candia, 2021, p. 44). El comienzo de estas celebraciones se remonta a 1970. Respecto a la espacialidad de la misma, respondió a distintos emplazamientos. En sus inicios se realizó en el partido de San Miguel, para asentarse luego en La Matanza, donde las primeras celebraciones fueron en la localidad cabecera del municipio, San Justo, en la Iglesia Don Bosco (Sagrado Corazón). Durante la década de 1980, debido a la cantidad de personas que asistían, se trasladó la fiesta a Puente 12,

también en La Matanza, donde se encuentra el campo recreativo de la congregación salesiana. Distintas parroquias de diversos lugares llevaban su propia imagen a esa fiesta como un cierre del año misional.

Desde las 8 de la mañana podían ingresar en filas los barrios con su imagen de la Virgen. Era emocionante cómo desde el escenario (...) los recibían a todos por igual animándolos, viviendo a cada zona que ingresaba al predio. En el reencuentro del pueblo con su Madre y con sus compatriotas también exiliados se sentían realmente paraguayos (...) Luego de la Santa Misa tenía lugar la fiesta más grande de la comunidad paraguaya (González Candia, 2021, p. 45).

En ese espacio abierto se llegaron a congregar más de 60.000 personas; “con el tiempo llegó a reunir a más de 100.000 fieles según datos de la Policía de la Provincia de Buenos Aires” (González Candia, 2021, p. 43). Era de tal magnitud la celebración que, en dos ocasiones durante los años 90, un helicóptero de las fuerzas armadas tiró pétalos de flores blancas y rojas desde el cielo. También había puestos de comida y bebida, ya que las empresas fuertes de la comunidad tenían sus intereses comerciales. Según algunas versiones, esta situación llevó al desborde, ya que la asistencia multitudinaria finalmente desencadenó enfrentamientos y golpes; incluso algunos aseveran que murió una persona.

En 1989, con la caída del gobierno dictatorial de Stroessner en Paraguay, la festividad en Argentina comenzó a tomar más fuerza aún, y se diversificó en distintos espacios. Así, se percibe cierta atomización, un fenómeno en el que cada lugar de encuentro de la comunidad tiene su fiesta de Caacupé en Buenos Aires: “En cada boliche, bailanta, encuentro deportivo, fiesta popular, evento en alguna entidad social e incluso en las casas está la imagen de la Virgen Madre de los paraguayos” (González Candia, 2021, p. 46).

En varias localidades de La Matanza se continuó celebrando cada 8 de diciembre bajo esta modalidad; sin embargo, en el caso de la sede deportiva del CADP, esta fiesta se ha destacado por sus dimensiones. La imagen que se encuentra en el predio del club se halla en una ermita en el ingreso del predio y fue donada por una persona de avanzada edad: “quiero donar a la institución mi Santo y fue donada, como la capilla, como muchos otros fueron donados por socios del club” (comunicación personal, cargo directivo del CADP, 2022).

Podemos caracterizar analíticamente la celebración de Caacupé en cinco momentos que modifican un poco los cuatros originales que tienen lugar en el país de origen (novena, peregrinación, misa y fiesta

familiar) al incorporar la fiesta en el espacio público. En la celebración del CADP los momentos son: a) la 'Novena'; b) la preparación de la imagen; c) la misa (*Tupaitú y Preside*); d) la fiesta y) la 'Octava'.

La celebración comienza nueve días antes (la novena/el novenario), con la realización de una misa en el espacio público del club, en general, frente a la ermita de la entrada. En la figura, se identifica la ermita abierta y sin la imagen de la Virgen, que "sale" durante las celebraciones (Figura 1). Se realizan invitaciones para reunirse, alrededor de las 19 horas, todos los días que los separan del 8 de diciembre, fecha en que tiene lugar la gran misa. Durante esos 9 días "se prepara el corazón, la parte espiritual del ser humano, y después, para llegar a ese día preparados nosotros también", apunta una feligresa de EPPA (2022).

Figura 1. Ermita de la Virgen de Caacupé en el CADP, La Matanza, diciembre de 2018.



Fuente: archivo personal.

La noche anterior a la misa, se retira a la Virgen de su ermita, para que pueda ser ataviada con nuevos trajes, situación que enfatiza su carácter celebratorio y excepcional. Es una tarea femenina (Figura 2).

Es que no cualquiera es la que toca la imagen, siempre tenemos designada una persona que se ocupa de la imagen Hay capillas y parroquias que de vestirla a la Virgen no puede haber varones en ese lugar, se le saca la ropa, se le cambia, se le saca la peluca, se la lava, se la peina, se la pone linda para la fiesta del 8, y lo hacen las mujeres (comunicación personal, feligresa de EPPA, 2022).

La Virgen tiene una sola forma de ropa: un manto de color azul con bordados y debajo un vestido blanco, que en ocasiones se trae desde el Paraguay y tiene un alto costo monetario. También la imagen puede llevar cabellos naturales. En general, se le cambia el vestido para la fiesta, y luego se mantiene hasta la próxima celebración. En otras variantes, se viste a las Vírgenes para la fiesta y, cuando pasa la octava, se les cambia y se les vuelve a poner otro ropaje menos ceremonial.

Figura 2. Feligresa realizando los últimos retoques al atavío de la Virgen, diciembre de 2021.



Fuente: archivo personal.

Paralelamente, se decora el salón del CADP con banderas del Paraguay y flores. Se incluye un equipo profesional de radio, un coro y un conjunto musical que acompaña la celebración religiosa. Se dispone el espacio, con una mesa central que cumple la función de altar, y una cantidad cuantiosa de sillas frente a la misma, que emula la disposición de las naves en el interior de las iglesias (Figura 3). Asimismo, se comercializan productos culinarios oriundos del país de origen (sopa paraguaya, tereré, etcétera), y se encuentran presentes empresas de servicios y mercancías representativas como la yerba mate. Los *sponsors*, sectores exitosos y con un capital económico alto dentro de la comunidad, en estas tres oportunidades fueron: Western Union, yerba Flor de Obra y Turismo San Cayetano, que sorteó pasajes al Paraguay. También se rifaron jarras para tereré y una TV 32 pulgadas. Esta práctica no es exclusiva del CADP, sino que se presenta en otras celebraciones de la Virgen.

Eso viene a ser una parte comercial, y de hecho que antes cuando hacía el EPPA en esos lugares abiertos, había un espacio, como una galería de ventas que tenía puestos, para poner los *stands* o los puestitos de cada cosa para las ventas (...) la mayoría de los paraguayos somos gente trabajadora y gente que vivimos de lo que producimos muchos, y esos eventos también son una forma de ayudar al prójimo (comunicación personal, feligresa de EPPA, 2022).

El traslado de imágenes o de sus vestidos desde el Paraguay hacia La Matanza, así como la presencia de empresas de envío de dinero y viajes, evidencian que la religiosidad popular en contextos migratorios posee un carácter de circulación transnacional. Estos desplazamientos se producen en distintas escalas espaciales, porque van desde retornos al lugar de origen hasta la organización barrial (Sassone y Hughes, 2009).

Posteriormente, se desarrolla el *Tupaitú*, la bienvenida, el recibimiento de la Virgen a su casa. Entra triunfalmente la imagen llevada por un grupo reducido de feligreses, como "representación de la llegada de Jesús, de su nacimiento y de la salvación del hombre" (comunicación personal, feligrés, 2022).

Figura 3. Misa de Caacupé en el CADP, diciembre de 2021.



Fuente: archivo personal.

Como en las fiestas de Puente 12, en el CADP acompañan a la imagen "local" de Caacupé numerosas Vírgenes de barrios cercanos y algunas pocas que proceden de otras ciudades y provincias. La mayoría son imágenes de la misma advocación, aunque se ha observado la inclusión de otras, como la boliviana Cotoca. Todas las imágenes se ubican en una misma mesa, con excepción de la "local", que permanece en la mesa más cercana a las autoridades religiosas que ofician la misa (Figuras 2 y 3). Es un momento de encuentro para los miembros de esta heterogénea colectividad, arribada desde distintos lugares del país.

La celebración posee un alto grado de visibilidad en los barrios cercanos, y las Vírgenes de cada uno se pueden presentar sin pedir autorización previa, aunque su participación funciona como capital simbólico dentro de la comunidad, que se acrecienta al saludar a la patrona de Caacupé, representante de la colectividad a nivel barrial, nacional y transnacional. Así se evidencia cómo las categorías sociales de etnia, nación y religión se vinculan teórica e históricamente y recrean significaciones en contextos de interculturalidad migratoria (Giorgis, 2004). En este caso particular, la Iglesia católica local apela a migrantes de sectores trabajadores asentados en ámbitos urbanos procedentes de poblaciones de origen indígena (guaraní). Tanto en la

celebración de 2018 como la de 2021, se hizo presente otra Virgen de Caacupé del barrio cercano de San Miguel, que luego retornó a su ermita (Figura 4).

Figura 4. Virgen de Caacupé del barrio San Miguel que retorna a su ermita, 2018.



Fuente: archivo personal

Por su parte, el denominado *Preside* se realiza el día de la fiesta y es justamente la actividad que precede a la misma. En el caso del CADP, queda en manos del Obispado de Gregorio de Laferrere, al cual pertenece jurisdiccionalmente la institución. En la celebración de 2021, esta acción fue llevada a cabo por monseñor Melanio Medina, principal autoridad de la Iglesia católica del Paraguay, que tras 15 años retornó a la Argentina para officiar esa misa.

Luego de la misa, se retira la Virgen hacia la ermita, y las demás Vírgenes van regresando a sus barrios, rodeadas de instrumentos de viento y bombos, seguidas de los/las fieles en una gran fila, que se asemeja a una procesión, aunque no lo sea estrictamente (Figura 4). En ese momento comienza el espacio de la fiesta. En otros lugares, se baila en su honor y se consumen productos gastronómicos típicos, pero el CADP no realiza este tipo de celebración en su predio para evitar los hechos de violencia que ocurrieron en Puente 12. La fiesta se repliega a otras zonas de los barrios o a las casas. En palabras de una vecina:

Allá en la esquina. Afuera, justo en la vereda (está la Virgen) ... Acá la mayoría son todos de Paraguay ... algunos alta fiesta le hacen. El 8 de diciembre. Empieza ya el 7, hasta el 8, 9 el 10 y todavía sabés cómo andan. Bueno en el club le hacen al mediodía. Pero acá ya te digo, empiezan a las 12 de la noche del 8. Comen, hacen asado, vienen, tocan, hacen grupos ¿viste? tiran cohetes, Se arma lindo (comunicación personal, vecina del barrio San Miguel, La Matanza, 2018).

Finalmente, una semana después, se realiza la misa de 'Octava' que, en ciertas parroquias, antecede la salida a peregrinar de la Virgen. Esta misa cuenta con menos asistencia que la del 8 de diciembre.

La presencia de la Virgen en el espacio: su rol dentro de los modos de territorialización

Para comprender de modo más integral el desarrollo de la fiesta de Caacupé en la sede deportiva del CADP en González Catán, resulta necesario contextualizar el área en la que se emplaza, dado que el espacio implica mucho más que un mero soporte de localización. Bajo esta premisa, resulta clave indagar en las dinámicas implicadas en la intersección migración-territorio en este particular recorte dentro de la RMBA. La incorporación de las personas migrantes en las ciudades puede analizarse tanto desde los flujos como desde los fijos. Respecto a los primeros, la dimensión demográfica expresada en la distribución residencial, junto con el emplazamiento de asociaciones, aportan elementos que permiten caracterizar distintas formas de apropiación del espacio. Desde las prácticas, las trayectorias migratorias con sus múltiples movibilidades y el uso de los espacios públicos para eventos especiales, como son las fiestas, hacen posible indagar modos de territorialización en el dinamismo de un sector en continua transformación.

En términos urbanos, se trata de un sector de condición transicional, o de interfase, que combina espacios periurbanos resultantes de procesos recientes de expansión, con otros de ocupación más antigua, que presentan un tipo de urbanización más compacta y con menores niveles de informalidad respecto de la anterior. En este espacio particular, además de la presencia del club, se destaca una identificación general del área con la comunidad que trasciende este "tiempo de fiesta" y se vincula con la dimensión residencial, también implicada en este proceso.

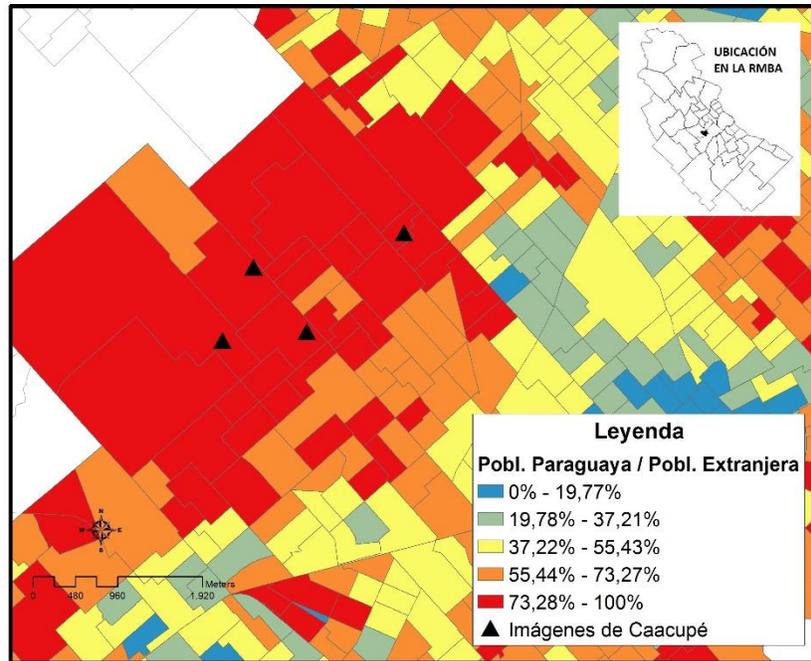
En trabajos anteriores fue destacado el peso migratorio en la composición de la población en este sector en el extremo norte de González Catán y sur de Rafael Castillo, con porcentajes relativamente altos de personas nacidas en países distintos a Argentina, por encima

de la media del partido, próxima al 10% (Matossian y Abal, 2020). En este sentido, la Figura 5 permite avanzar en este rasgo y representa, más particularmente, cómo se compone dicho conjunto de "extranjeros" (tal como se registra en los censos). En el mapa se muestran los radios censales según el peso de las personas nacidas en Paraguay respecto a ese total. Se destacan con el color rojo las mayores concentraciones, donde entre el 73 y el 100% de la población extranjera había nacido en Paraguay para 2010. La configuración de buena parte de los barrios del sector se vincula con una serie de asentamientos producidos en las últimas décadas, con altos niveles de informalidad y del índice de Necesidades Básicas Insatisfechas (INDEC, 2010).

En términos cualitativos, de acuerdo con el trabajo de campo, este espacio suele describirse a partir de ciertos componentes identificados con "lo paraguayo". Estas referencias se suelen vincular con el emplazamiento del CADP, un hito en términos materiales y simbólicos, y también por la concentración residencial de población de ese origen. Además, la presencia de distintas imágenes de la Virgen en el área resulta destacada para comprender las dinámicas analizadas. Como indica Lima (2015) en su estudio sobre la importancia de la organización espacial de la iconografía de Santa Rita, la proximidad física de las imágenes es potencialmente capaz de crear un acercamiento afectivo, en la medida que facilita la percepción mutua entre la santa (o la Virgen, en este caso) y sus devotos.

Tomando en consideración estos aspectos, la materialidad religiosa y del contexto, el mapa (Figura 5) incluye la ubicación de cuatro imágenes significativas de la Virgen de Caacupé que coinciden en su distribución con las áreas de mayores concentraciones ya señaladas.

Figura 5. Población paraguaya sobre el total de población extranjera y ubicación de imágenes de bulto de la Virgen de Caacupé en un sector de Rafael Castillo y González Catán (La Matanza).



Fuente: elaboración personal.

Los cuatro emplazamientos corresponden a distintas modalidades de anclaje territorial y se reconocen como “marcas que evocan la identidad común” (Sassone, 2007) o también como diversos geosímbolos (Flores y Giop, 2017). Dos de ellas concuerdan con una ubicación en la que se articula la presencia de una imagen de la Virgen en el marco de un club deportivo. Este es el caso ya mencionado del CADP y de la ermita dentro del predio del Club Paraíso, también conocido como Centro Recreativo Argentino-Paraguayo. La asociación tenía una impronta paraguaya visible desde la calle, con murales representando las banderas de ambos países, y dentro contaba con una construcción que resguardaba la imagen de Caacupé (Figura 6). Este club cerró sus puertas durante la pandemia, y el amplio predio se convirtió en un negocio de venta de materiales para la construcción. La ermita sigue en pie, pero la figura de la Virgen fue trasladada, situación que demuestra el dinamismo de esta zona en continua expansión urbana. Además de estas dos imágenes asociadas a clubes deportivos, cabe mencionar también la presencia de una imagen dentro de la Capilla Caacupé en el barrio El Porvenir (Figura 7), en el marco de una institucionalidad directamente relacionada con la Iglesia católica. Finalmente hallamos además una ermita construida por una familia dentro del barrio San Miguel (Figura 8), ya referido. En este

último caso, se trata de un anclaje híbrido entre lo privado y lo público. La imagen se encuentra dentro del mismo lote de la vivienda, aunque se puede apreciar desde el espacio público de la calle. Se conforma así una territorialidad que apela a un sentido comunitario de la devoción que trasciende la religiosidad particular dentro del hogar.

Figura 6: Ermita de la Virgen de Caacupé en el Club Paraíso - Centro Recreativo Paraguayo Argentino



Fuente: archivo personal.

Figura 7. Capilla Nuestra Señora de Caacupé, barrio El Porvenir, Rafael Castillo.



Fuente: archivo personal.

Figura 8. Virgen de Caacupé en el barrio San Miguel.



Fuente: archivo personal

Además de estas imágenes detalladas, la presencia de la Virgen de Caacupé en el área se manifiesta con particular fuerza cada 8 de diciembre, transformando los espacios de los barrios y de las viviendas. Según el relato del cura, esto se multiplica en el sector:

Yo ese día me la pasé bendiciendo ermitas ¿Por qué? Yo ya tenía varios lugares que me habían pedido. Pero cuando iba en el camino y veía un grupo de paraguayos, yo paraba, me bajaba del auto y entraba. Entonces entré en una casa en una especie de garaje, lleno de gente, yo digo "8 de diciembre", 50, 60 personas ahí todas apretujadas, tienen que estar rezando ... Entonces fui... y la gente se quería morir... - Y yo les dije: - vengo a bendecir la ermita, los vi rezando, bendigo la ermita - Y lloraban los dueños de casa. Eso le pasa solo a los paraguayos. Ese tipo de religiosidad es del paraguayo (comunicación personal, cura de Villa Scasso, González Catán, La Matanza, 2019).

Durante el 8 de diciembre, los límites de la religiosidad privada al interior de los hogares se desdibujan hacia espacios públicos como la vereda y la calle. En esta fecha, se expanden estas prácticas a través de la fiesta, tal como relata el religioso, puesto que el garaje particular de una vivienda deviene oratorio compartido.

Así, tanto los elementos fijos como los flujos muestran distintos modos de territorialización, donde cobran especial protagonismo las

estrategias residenciales y culturales de las personas migrantes. Distintos componentes materiales y simbólicos le otorgan a este sector un fuerte sentido de lugar entramado con lo "paraguayo" y concebido como un espacio apropiado e imbuido de significados, emociones y sentimientos (Nogué, 2015).

Adicionalmente, las redes sociales de familiares y conocidos sostienen las tramas a través de las cuales se expresan vínculos transnacionales y se produce el intercambio de información, objetos o recursos. Los y las inmigrantes que poseen mayores vínculos transnacionales familiares, económicos, políticos y religiosos influyen en el país de origen y de destino. Asimismo, en ciertos casos, pueden ser comprendidos bajo la categoría de transmigrantes, al poseer altos niveles de movilidad e involucrarse en actividades y proyectos en ambos países, trascendiendo los límites intracomunitarios. Estos grupos participan de forma activa a través de campos sociales transnacionales, razón por la cual pueden ser considerados multiterritoriales (Maceda Rodríguez, 2021). Sin embargo, esta condición queda restringida a ciertos representantes de las comunidades, ya que dependen del acceso a recursos y de la posesión de distintos capitales.

Estrategias migratorias y religiosas: actores y capitales

Desde el punto de vista de los actores, las festividades de migrantes son comprendidas como prácticas y espacios donde se dirimen visiones contrapuestas, que luchan por obtener la legitimidad como voces autorizadas dentro de una colectividad (Gavazzo, 2003). De esta forma, este tipo de celebraciones no implica exclusivamente la exposición de la tradición y el sentido religioso, sino que evidencia los conflictos inherentes a una sociedad/colectividad, al poner en juego estrategias migratorias de agenciamiento del capital simbólico (Grimson, 1999; Giorgis, 2004). Las estrategias migratorias son comprendidas como prácticas conscientes o inconscientes, cuyo objetivo radica en conservar o aumentar los capitales poseídos por los individuos o grupos, para optimizar su posición en la estructura social.

La fiesta de Caacupé es una práctica que atraviesa todos los sectores de la colectividad en pos de un encuentro al interior de la misma, de diálogo y visibilización en la sociedad mayor de acogida (Granero, 2018). Distinguimos la presencia de diversos actores que articulan la festividad y las relaciones que en ella se despliegan. Como se señaló, en 2021 se contó con la asistencia de monseñor Melanio Medina, obispo emérito del Paraguay, quien posee una larga trayectoria y una visión vinculada a los curas del Tercer Mundo y de la opción por los pobres. Tiene en su haber un trabajo importante centrado en

proyectos de reforma agraria en favor de las comunidades indígenas y de pequeños productores en el país vecino.

En la misa de 2021, las palabras del monseñor Medina (con mascarilla) se dirigieron a los y las migrantes paraguayos/as. En su discurso, se refirió a doctrina social de la Iglesia, y criticó a los medios de comunicación porque no se ocupaban de los pobres. Subrayó la centralidad de la soberanía alimentaria para las dos naciones hermanas de Argentina y Paraguay, ya que "la guerra es por la vida en los países nuestros", palabras que adquirieron un valor superlativo en el contexto pandémico, dada la problemática para la vacunación de la población en los países del Sur. Luego, aludió a los lazos con el país de origen y a la cohesión de la comunidad a través de la figura de Caacupé, pues "la Virgen es capaz de aglutinarnos". También reivindicó el lugar de la mujer, representada por la figura de la advocación.

Asimismo, rescató la muestra de hermandad entre migrantes paraguayos y venezolanos que vio en el Santuario de Nuestra Señora de Caacupé del barrio de Caballito en CABA, y la posibilidad de dar hospitalidad. En palabras de un antiguo miembro de EPPA (2022), la presencia de Medina es importante para la comunidad paraguaya "porque es el que más vino. Él sabe qué pasa. Él fue de la juventud obrera". En este plano, la celebración se instaura como forma y espacio de identificación mutua entre los fieles que -más allá de las discrepancias respecto del covid y el uso de mascarilla, por ejemplo- interpela y reivindica a los sectores populares. La presencia de Medina legitima una toma de posición política a favor de los sectores de migrantes trabajadores y humildes.

Simultáneamente, la participación de Medina le brinda al CADP y a su dirigencia la capacidad de agenciamiento de su capital simbólico, como "heredero" de la celebración y de la conducción espiritual de la comunidad, frente a la disgregación del EPPA, como sugiere la cita siguiente.

Además, su presencia tuvo como objetivo que la estructura y las redes religiosas paraguayas en la Argentina puedan subsistir y trascender la intervención del EPPA. La visita de monseñor sirvió para algo que fue para que el EPPA siga funcionando, o sea que esté en *standby* pero que se hable del futuro. La conferencia episcopal dictaminó que cumplió su ciclo, pero yo les dije que cuando venga monseñor Melanio había que llevarlo a todos lados para que se dé cuenta que la comunidad paraguaya sigue viva y necesita que las autoridades los sigan acompañando. Y el viaje sirvió para que el monseñor les dijera a los obispos que el EPPA más que nunca

tiene que seguir. Porque hoy cuidar al migrante paraguayo es evitar que no se pierdan sus raíces. Que no era el mismo problema que 30 años atrás, pero ya los hijos o los nietos de los paraguayos ya no quieren hablar en guaraní, lo entienden, pero no lo hablan, les da vergüenza. Ellos mismos te dicen que no quieren venir a la fiesta, no van a misa. Entonces hoy por hoy tenemos que acompañar más esa realidad (comunicación personal, cura vinculado con la comunidad paraguaya, 2022).

Otra dimensión que articula la fiesta y las estrategias de agenciamiento de los capitales se relaciona con los curas que offician la misa en estas fechas tan especiales para la comunidad. Además de aquellos referentes arribados desde Paraguay para la ocasión, se encuentran curas con destacado compromiso con la colectividad en el ámbito metropolitano. Uno de ellos relata su vinculación a lo largo de su trayectoria como cura:

En la parroquia de Barracas, la iglesia se llama Nuestra Señora de Caacupé... no solo viví 4 años rodeado de paraguayos, sino, bajo el manto de la virgen de Caacupé ... Yo amo a la Virgen de Caacupé. No la conocía, más que de nombre y ahí, junto a los paraguayos, me hicieron enamorar. Entonces a mí me encanta trabajar con los paraguayos. Cuando llegué acá vi que estaba el club Deportivo paraguayo. Listo, me asomo. Veo que tiene adentro la ermita gigante de la Virgen, dije "Ah, este lugar, genial". Cuando se acercaba el 8 de diciembre, yo durante los cuatro años que estuve en Barracas y los cuatro años en Soldati, siempre festejé la Virgen de Caacupé con los paraguayos ... Un día me llama por teléfono el obispo, y me dice: "Che, mirá, me dijeron que están buscando el cura de esa zona para que dé una misa. Buscábamos cura, pero que es de San Justo." Me conectó con el cura de San Justo, bueno, al final viste, fuimos la otra vez, porque el paraguayo que es de San Justo, pero lo invitaron por ser paraguayo. El otro cura que no era paraguayo, pero habla en guaraní mejor que el paraguayo, que es argentino, pero vivió mucho tiempo en Paraguay, es el encargado de lo que llaman "las misiones del EPPA", la Pastoral Paraguaya en Argentina. Y yo, que era el cura del barrio. Por suerte los tres fuimos con la misma onda, con el mismo espíritu" (comunicación personal, cura de Villa Scasso, González Catán, La Matanza, 2019).

Estas descripciones dan cuenta de las relaciones entre la institución eclesial argentina y la presencia de una comunidad migratoria con fuerte identificación con la religión católica, que se extiende más allá de los anclajes fijos, para configurar redes y flujos particulares. Además, se clarifica que en la elección de los curas para officiar la misa mayor se ponen en juego ciertos capitales simbólicos que cada agente posee al priorizarse. Por un lado, se valora la vinculación con

Paraguay, ser paraguayos o haber vivido allí y/o saber guaraní y, por otro, el trabajo en el barrio donde se emplaza el CADP.

Por su parte, la disposición del espacio dentro del club denota, como ya señalamos, la búsqueda de similitud con el espacio "religioso" que marca diferenciación/desigualdad respecto a la Virgen y a Dios (autoridades eclesiásticas), pero busca la generación de una experiencia de igualdad entre los fieles (figura 3). En palabras de un miembro de la institución:

En el ámbito de la fiesta no hay empresarios, ahí somos todos iguales. No hay diferencias, no hay clases sociales, somos todos uno, donde uno cuenta historias, chistes, cuenta de cachique, que es una forma de contar historias de esa época, en guaraní, y todos pueden contar y todos nos reímos de uno mismo y pasamos un buen momento que para nosotros es un encuentro de paz y de alegría (comunicación personal, cargo directivo del CADP, 2022).

Además de ponerse en valor ciertas expresiones de la religiosidad popular barrial, la presencia de autoridades institucionales y empresariales de la comunidad a nivel nacional y local evidencia la heterogeneidad de clases al interior del colectivo paraguayo, y visibiliza intra y extracomunitariamente un camino exitoso a seguir, aportando para el acrecentamiento del capital simbólico institucional del CADP. Así, la fiesta funciona como estrategia intracomunitaria para la capitalización del poder de agencia a través de cierta visibilidad para algunos actores, ya que el club es un formador de cuadros políticos y referentes comunitarios en Argentina y en Paraguay, demostrando, en este caso, la conformación de identificaciones transmigratorias.

El CADP es una institución madre, del club nacen los dirigentes, no solamente dirigentes de acá, sino que dirigentes también que hoy soy intendentes en Paraguay, o diputados, algunos hasta senadores. Iniciaron aquí, en el campeonato de los pueblos del Paraguay, la raíz para llegar, para poder tener un inicio como una escuela de dirigentes que hacemos en el club, es muy importante eso (comunicación personal, cargo directivo del CADP, 2022).

Por su parte, la relación con el Estado argentino a nivel nacional se desarrolla en otros ámbitos por fuera de esta festividad (campañas de documentación, entre otros). Aquí no hay instancias estatales que promuevan la convocatoria. El nivel municipal se encuentra presente como club de "puertas abiertas", pues el predio se cede para actividades del gobierno local y de escuelas cercanas. Este punto resulta interesante, porque pese a que la comunidad es la que posee

mayor presencia dentro del partido y del país, la festividad no pareciera despertar interés cultural (incluso en términos de patrimonialización) por parte de las esferas estatales locales. La defensa del patrimonio cultural se constituye como estrategia para la obtención de reconocimiento social y para reconstruir una identidad que parece estar desintegrada ante la migración (Gavazzo, 2003).

Por último, cabe destacar que el traslado de la fiesta desde Puente 12 al CADP responde a la segregación hacia los barrios periféricos de la ciudad, así como el cercenamiento de la experiencia corpórea, signada por los límites del capitalismo, que busca evitar el contacto entre los cuerpos. Esta festividad representa conflictividades y desafíos para la ortodoxia católica, al generar tensiones con el Estado, la Iglesia, la institucionalidad migrante y los y las fieles a raíz de la superposición entre el espacio religioso y festivo y su necesidad de disciplinamiento (Mauro, 2021). El esfuerzo por la demarcación de un espacio sacralizado y aséptico con el propósito de no repetir los conflictos de años anteriores demuestra, sin embargo, el poder destructor de la fiesta como elemento de negación y ruptura que, a través de la apropiación y uso de los lugares, se sitúa más allá de la habitualidad y la rutina (Duvignaud, 1984).

Conclusiones

El análisis de las festividades de migrantes, lejos de configurarse como un mero factor descriptivo, pone en evidencia la articulación entre la dimensión simbólica y las desigualdades materiales (socio-territoriales, de capital social y de agencia) que involucran los contextos históricos de establecimiento de distintas comunidades migratorias. El cambio de escala permite un análisis detallado y de forma paralela de las dinámicas a nivel submunicipal y transnacional. En este sector ubicado entre González Catán y Rafael Castillo se identifica cómo el desarrollo de esta fiesta y la presencia de las imágenes de la Virgen de Caacupé refuerzan la apropiación material y simbólica, con la conformación de fijos y flujos que la comunidad paraguaya despliega como modo de territorialización, tanto en forma de redes, de enclaves, como en un sentido areal, es decir, en el conjunto del sector conocido como Villa Scasso. Así, la identidad de carácter étnico se manifiesta también como identidad territorial, a partir de la configuración de un sentido de lugar "paraguayo", estrechamente vinculado a la religiosidad popular en general, y a la Virgen de Caacupé en particular. En este punto, las fiestas se ubican como prácticas culturales donde se ponen en juego valoraciones sobre la diversidad migratoria, tanto en su relación con la presencia o ausencia de actores estatales, así como en el tipo de visibilización y negociación en torno a las identificaciones como inmigrantes.

Respecto de la fiesta entendida como espacio de lucha, las significaciones puestas en juego (textuales, espaciales, etc.) nos hablan de las relaciones entre actores (locales y transnacionales) y de su contexto. Si bien la presencia de las asociaciones paraguayas es más reciente que las europeas dentro del partido La Matanza (década de 1990), la cantidad de migrantes de ese origen la sitúa como la mayoritaria, reproduciendo los patrones a nivel nacional. Su poder de agencia respecto de las autoridades municipales no pareciera corresponderse con la cantidad de migrantes de ese origen, pero la presencia de autoridades clericales transnacionales (arzobispo del Paraguay) subraya la centralidad de la comunidad paraguaya matancera a nivel intracomunitario y proyecta la significación que la misma podría ganar a futuro. En este sentido, las identidades funcionan no solo desde una construcción simbólica de corte esencialista del nosotros (banderas nacionales, música, gastronomía), sino como identidades proyecto, entendidas desde su capacidad de agencia dentro del municipio –a nivel de las autoridades, pero también a nivel barrial y comunitario–, dentro de las colectividades y para con los Estados de origen.

Referencias bibliográficas

- Ameigeiras, A. (2019). La fotografía en la investigación cualitativa: entre la sociología y la antropología visual. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*, Volumen II (pp. 187-240). Buenos Aires: Gedisa.
- Baeza, B.; Ferreiro, M.; Novaro, G.; Pérez, E.; Viladrich, A. (2016). Memorias migrantes: las identidades migrantes y la construcción de memorias colectivas. En V. Trpiny A. y Ciarallo (Comps). *Migraciones internacionales contemporáneas: Procesos, desigualdades y tensiones* (pp. 19-37). Publifadecs.
- Bajtín, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Barelli, I. (2011a). Religiosidad Popular: El caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Revista Cultura y Religión*, 5(1), 64-79.
- Barelli, I. (19-20 de mayo de 2011b). *La Virgen de Caacupé - símbolo de la inmigración paraguaya en San Carlos de Bariloche*. [Ponencia]. IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia, Santa Rosa, La Pampa, Argentina. Recuperado de <http://sociohistoricos.files.wordpress.com/2011/11/ponencia-barelli.pdf>
- Barelli, I. (2015). Estrategias de visibilización. Los migrantes paraguayos y devoción de la Virgen de Caacupé en San Carlos de Bariloche (1970-2013). En I. Barelli y P. Dreideme (Comps.), *Migraciones en la Patagonia: Subjetividades, diversidad y territorialización* (pp. 1-16). Río Negro: Editorial UNRN.
- Barelli, I. (2018). Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes

- paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016). *Confluente. Rivista Di Studi Iberoamericani*, 10(1), 103-130. Recuperado de <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/8297>
- Baumann, G. (1990). Ritual implicates others: Re-reading Durkheim in Plural society. En D. Coppet (Comp.), *Understanding rituals* (pp. 81-97). Londres: Routledge.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Christian, W. (1981). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- Clementi, H. (1984). *Las fiestas patrias*. Argentina: Leviatán.
- Costilla, J. (2021). De milagros, imágenes y santuarios: apropiaciones simbólicas en tres cultos católicos sudamericanos. *Revista Cultura y Religión*, 15(2), 167-209.
- Da Matta, C. (2002). *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México: FCE.
- Di Méo, G. (1991). *L'Homme, la Société, l'Espace*. París: Anthropos.
- Durkheim, É. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire
- Duvignaud, J. (1984). *Fêtes et civilisations*. París: Librairie Weber.
- Flores, F. y Giop, M. (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público: El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Estudios Socioterritoriales*, (21), 173-187.
- Flores, F. (2021). Una devoción y una ciudad. La Virgen del Rosario de San Nicolás de los Arroyos (Buenos Aires). En D. Mauro (Coord.). *Devociones marianas. Catolicismos globales y locales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 195-210). Rosario: Protohistoria.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Argentina: FCE.
- Gavazzo, N. (2003). La Diablada como patrimonio de la colectividad boliviana. Lo global, lo local y las políticas de identidad. *Temas de patrimonio cultural*, (7), 98-118.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giorgis, M. (2004). *La Virgen prestamista*. Buenos Aires: Antropofagia
- González Candia, T. (2021). *Historia del EPPA. 50 años del Equipo Pastoral Paraguayo en la Argentina*. Paraguay: Ediciones Emiliano.
- Granero, M. G. (2018). Participación de migrantes paraguayos en una iglesia católica del Gran Rosario (Argentina): Contrastes y articulaciones. *Revista Cultura y Religión*, 12(2), 66-87.
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guzmán, J. (2009). Performance, un recurso teórico-metodológico para indagar las relaciones (inter) culturales. *Oficios terrestres*, (24), 195-202.
- Haesbaert, R. (20-26 de marzo de 2005). *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. En Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina (pp. 6774-6792). Universidade de San Pablo. Recuperado de <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Conceptuales/19.pdf>

- Halpern, G. (2006). Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina. [Tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires.
- Hernández, G. (2010). Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentidos de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca. *Revista Cultura y Religión*, 4(2), 147-165.
- INDEC (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: REDATAM + SP* [base de datos]. Argentina, INDEC. Recuperado de <http://www.indec.gob.ar>
- Irazuzta, I. (2001). *Argentina, una construcción ritual: nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*. Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- Lacarrieu, M. (2005). Las Fiestas, celebraciones y rituales de la ciudad de Buenos Aires: imágenes e imaginarios urbanos. *Revista Electrónica Imaginarios Urbanos*, 1-10.
- Le Gall, J. y Matossian, B. (2008). Associations et réseaux régionaux: des outils pour analyser les processus de territorialisation des migrants. *L'Ordinaire Latino-Américain*, (208-209), 117-142.
- Lara Reyes, R. (2013). Prácticas religiosas en contextos de migración: El caso de los ecuatorianos en Milán. *Revista Cultura y Religión*, 6(2), 43-63.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, (3), 60-91.
- Lima, R. dos S. S. (2015). Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos: considerações a partir de um estudo sobre a devoção à Santa Rita. *Religião & Sociedade* 35(1), 139-163. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap07>.
- Lindón, A. (2007). Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. *Revista Eure*, 33(99), 31-46.
- Maceda Rodríguez, E. (2021) La construcción de un territorio transnacional a partir de prácticas religiosas de migrantes mexicanos multiterritoriales en la Ciudad de Nueva York. *Periplos. Revista de Investigación sobre Migraciones* 5(2), 13-35.
- Mallimaci, F.; Esquivel, J. C. y Giménez Béliveau. V. (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la segunda encuesta nacional de creencias y actitudes religiosas en Argentina. *Revista Sociedad y Religión* 55(30), 1-31.
- Mallimaci Barral, A. I. (2016). Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades. *Papeles del CEIC*, 1(154), 1-26. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14189>
- Matossian, B. y Abal, Y. S. (2020). De menciones y omisiones. Experiencias de desigualdad en un barrio periurbano de La Matanza. *Reviise*, 16(16), 131-145. Recuperado de <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/486>
- Matossian, B. y Melella, C. E. (2022). La dimensión territorial de las asociaciones de migrantes en La Matanza (Argentina). *Hábitat y Sociedad*, (15), 67-87. Recuperado de <https://doi.org/10.12795/HabitatySociedad.2022.i15.04>

- Mauro, D. (2021) Historia(s) de las devociones marianas en Argentina. Siglos XIX y XXI. En D. Mauro (Coord.). *Devociones marianas. Catolicismos globales y locales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 15-32). Rosario: Protohistoria.
- Melella, C. E. (2016). Participación ciudadana y políticas (inter) culturales. Las festividades de inmigrantes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En S. M. Sassone *et al.* (comps.). *Diversidad, migraciones y participación ciudadana: identidades y relaciones interculturales* (pp. 83-102). Buenos Aires: Imhichu-Conicet.
- Nogué, J. (2015). Presentación. En Y. F. Tuan, *Geografía romántica. En busca del paisaje sublime* (pp. 11-17). Madrid: Biblioteca nueva.
- Parras, E. (2004). Prácticas comunicacionales vinculadas a la religiosidad popular. Devoción al Gaucho Gil. En *Comunicaciones Científicas y tecnológicas*. Universidad Nacional del Nordeste. Recuperado de <http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/com2004/1-Sociales/S-038.pdf>
- Rau, V. (2012). Caracterización y diagnóstico de las asociaciones paraguayas. *Cuadernos Migratorios OIM*, (4), 57-92.
- Reingold, P. (2013). *Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé*. Buenos Aires: Santa María.
- Romero Flores, J. y P. Gómez (2017). *Potencial político de lo festivo: aprendiendo de la descolonización*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Rosendahl, Z. (2018). *Religión, Bienes Simbólicos, Mercado y Red*. En: *Uma procissão na geografia* (online) (pp. 223-244) EDUERJ. doi:10.7476/9788575115015.0011
- Sassone, S. (2007). Migración, territorio e identidad cultural: construcción de "lugares bolivianos" en la Ciudad de Buenos Aires. *Población de Buenos Aires*, 4(6), 9-28.
- Sassone, S. y Hughes, J. (2009). Fe, devoción y espacio público: Cuando los migrantes construyen lugares. En C. Carballo (Comp.) *Cultura. Territorios y Prácticas religiosas*, (pp. 151-174). Buenos Aires: Prometeo
- Sudré Souza, M. (2013). *A festa e a cidade. Experiência coletiva, poder e excedente no espaço urbano*. Belo Horizonte: Letra capital.

* Este artículo fue escrito en el marco del proyecto de Investigación Plurianual PIP 573/21 Migraciones y desigualdades en La Matanza. Transformaciones en torno al territorio, la institucionalidad y las representaciones en contextos de Post-Covid 19 (IMHICIHU-CONICET).

** Investigadora del Consejo Nacional de investigaciones Científicas y Técnicas (CIS-CONICET/IDES-UNTREF) y docente en la Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA-FSOC-IIGG). cemelella@gmail.com

*** Brenda Matossian es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-IMHICIHU) y docente de la Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo (UMET), Argentina. bmatossian@gmail.com