



**SINCRETISMO EN FESTIVIDADES RELIGIOSAS, INMIGRANTES PERUANOS
Y BOLIVIANOS EN SANTIAGO DE CHILE**

Alumno: Chávez Cirano Valentina
Profesor guía: Márquez Belloni Francisca

Tesis Para Optar Título de Antropóloga
Tesis Para Optar al Grado de Licenciada de Antropología

Santiago, Octubre 2012

Agradecimientos

Mis agradecimientos a mis padres y su apoyo incondicional durante todo este proceso, en especial a mi padre Hiranio Chávez y su asesoría etnomusicológica y a mi madre Eugenia Cirano por sus múltiples consejos y correcciones.

También le agradezco a mi compañero Damián Duque por su ayuda técnica.

Y a Francisca Márquez por darme la oportunidad de trabajar con ella nuevamente.

Índice

Introducción	7
Capítulo 1. Antecedentes de la inmigración latinoamericana	9
1. Inmigración y presencia translocal.....	10
2. Inmigración y globalización.....	12
3. ¿Por qué la migración?	14
4. Hibridación y globalización	15
5. Inmigrantes y religiosidad popular	17
Capítulo 2. Problema y objetivos de investigación	19
Objetivos de investigación.....	21
Objetivo General.....	21
Objetivos específicos.....	21
Capítulo 3. Marco Teórico.....	23
1. Cosmovisión, religión y ritual.....	27
2. Simbolismo y ritual	29
3. El ritual y lo sagrado en la festividad religiosa	31
4. Sincretismo e hibridación en las festividades religiosas	32
5. Ritual y palabra	34
6. Sincretismo andino.....	36
7. Ritual y performance como expresión religiosa	39
Capítulo 4. Marco metodológico.....	46
Capítulo 5 La Virgen de Copacabana. Inmigrantes bolivianos y festividad religiosa.....	51
1. La Virgen de Copacabana.....	52
2. El espacio sacralizado del Paseo Ahumada.....	55
La preparación de la performance y el transeúnte	55
La estructura del pasacalle	57
3. Los símbolos en la performance del baile	58
Estructura de los bailes religiosos.....	58
4. Experiencias y relatos de inmigrantes bolivianos	65
4.1 Tatiana, religiosidad y sociabilidad.....	65
Pertenencia religiosa y comunidad boliviana	66
Sentido dionisiaco y grito indígena	67
La virgen y la cultura andina.....	68
Tiempo de origen y presente reterritorializado.....	68
Virgen de Copacabana, resignificación de la festividad en Santiago	70
Diablada, identidad, pertenencia y patrimonio intangible.....	71
4.2 Rita, entre el mundo de los propios y el mundo de los extraños.....	73
La Virgen de Copacabana.....	73
Sentido devocional y paréntesis festivo.....	75
La Virgen de Copacabana en Santiago, propios y extraños bailan.....	75
Made in bolivian	76
El preste en la estructura de la fiesta	77
Tiempo pasado y tiempo presente en el espacio de la alteridad.....	78
4.3 Miriam, nostalgia y cobijo.....	79
El tiempo pasado y la festividad religiosa en Bolivia	80

La Virgen de Copacabana, tiempo original y tiempo presente	81
Miriam y la nostalgia por la tierra natal	81
Estructura de la fiesta de la Virgen de Copacabana, Bolivia y Santiago.	82
4.4 María, no va a la fiesta.....	83
María y su reticencia con la Virgen María.....	83
Pertinencia y patrimonio intangible.....	84
5. Síntesis	86
Capítulo 6. El Señor de los Milagros y Santa Rosa de Lima. Inmigrantes peruanos y festividades religiosas.....	89
1. El Señor de los Milagros	89
La tradición del Señor de los Milagros en Lima, Perú	91
2. La estructura de la procesión	91
3. Reterritorialización del Señor de los Milagros.....	91
Rol de género en la estructura de la fiesta	92
La hermandad del Señor de los Milagros, Santiago	95
El color morado símbolo del Señor de los Milagros	96
El Señor de los Milagros, tiempo de origen y tiempo presente	97
La historia del Señor de los Milagros en Santiago.....	98
Comunidad migrante y El Señor de los Milagros	98
Desde el espacio sagrado de la catedral.....	100
Finalizando el rito en la catedral, la antesala de la procesión	101
La salida del Señor de los Milagros, preparándose para la procesión	102
La procesión.....	103
El sentido de la división de género en la estructura de la procesión	104
Movimiento y detención en la procesión.....	105
El fervor por la imagen sagrada.....	106
La performance de la procesión en la ciudad	108
Las técnicas corporales en la procesión.....	109
Fin de la procesión	109
4. El catolicismo sincrético del Señor de los Milagros	110
5. Experiencias y relatos de inmigrantes peruanos	111
5.1 Verónica, nostalgia y sociabilidad	112
La ritualidad en Santiago.....	113
Entre el trabajo y la religión	113
El carácter social del Señor de los Milagros	114
Rito y nostalgia por el terruño.....	115
El Señor de los Milagros y el sentido de comunidad migrante.....	116
El Señor de los Milagros en su tiempo presente y en su tiempo original	116
Lealtad a la misa: La palabra del evangelio.....	117
5.2 Fanny, trabajo y fé	118
El tiempo productivo que no se detiene.....	118
Tiempo 1 y tiempo 2, melancolía y presente productivo	119
Religiosidad personal.....	120
Las festividades religiosas en Perú	121
El Señor de los Milagros: tiempo pasado y tiempo presente	121
5.3 Jimmy en el espacio veguino	125
La urgencia del tiempo productivo.....	125
El sentido privado de la espacialidad religiosa	126
El ritual en el espacio privado.....	127
El Señor de los Milagros: desde el otro lado.....	128

La religiosidad y reciprocidad	129
5.4 Elena y las amarras al terruño	130
El Señor de los Milagros	131
El relato del Señor de los Milagros en su espacio original	132
El poder tras la estructura de la festividad	133
Transterritorialidad y religiosidad	135
5.5 Victoria y la presencia de Chimbote	135
De fiestas y santos en Perú	136
Festividades y diversidad: la identidad local de los santos	136
Tiempo pasado y tiempo presente	137
La nostalgia a través del rito	139
El abismo del tiempo entre el Señor de los Milagros original y su réplica	140
6. Síntesis	141
7. Santa Rosa de Lima	147
7.1 La procesión Santa Rosa de Lima	149
7.2 Origen histórico y simbólico de la estructura de la procesión	153
El sentido de los cantos en la procesión	153
Santa Rosa de Lima reterritorializada	154
Las técnicas corporales en la procesión	154
El rito sincrético de las procesiones en Lima	154
Capítulo 7. Conclusiones	156
Glosario	169
Bibliografía	171
Anexo: Pauta de entrevista	174

Índice de cuadros

Cuadro n°1: Universo de estudio, fiestas religiosas.	47
Cuadro n°2: Universo de entrevistados, 2010 - 2011	50
Cuadro n°3: Mapa del recorrido del pasacalle Virgen de Copacabana	55
Cuadro n°4: Virgen de Copacabana, Chile - Bolivia. Diferencias y similitudes	86
Cuadro n°5: Mapa del recorrido de la procesión Señor de Los Milagros, Santiago.	100
Cuadro n°6: El Señor de los Milagros, Chile – Perú. Diferencias y similitudes	143
Cuadro n°7: Mapa del recorrido de la procesión Santa Rosa de Lima, Santiago.	148

Índice de fotografías

Fotografía n° 1: Fiesta de la Virgen de Copacabana, agosto 2010	56
Fotografía n° 2: La Preste y la Virgen de Copacabana, agosto 2010.	56
Fotografía n° 3: Pasacalle Virgen de Copacabana, agosto 2010	58
Fotografía n° 4: Baile Tinku. Agosto, 2010	59
Fotografía n° 5: Baile Tinku. Agosto, 2010	59
Fotografía n° 6: Baile Caporales, agosto 2010	61
Fotografía n° 7: Baile Waka wakas, agosto 2010	62
Fotografía n° 8: Baile Waka wakas, agosto 2010	62
Fotografía n° 9: Morenada, Fiesta de la Virgen de Copacabana, agosto 2010	63
Fotografía n°10: Preparación baile Morenada, Virgen Copacabana, 2010	64

Fotografía n°11: Morenada, Virgen de Copacabana, agosto 2010.....	64
Fotografía n°12: Padre Beto, I. Latinoamericana Nuestra Señora Pompeya.....	94
Fotografía n°13: Santuario santos y vírgenes latinoamericanas, Santiago.....	94
Fotografía n°14: El Señor de los Milagros, 31 de Octubre 2010.....	99
Fotografía n°15: Misa Señor de los Milagros, Catedral de Santiago, 2010.....	101
Fotografía n°16: Banda musical, Carabineros de Chile, Catedral,Santiago.....	101
Fotografía n°17: El Señor de los Milagros, Catedral Santiago, Octubre.....	102
Fotografía n°18: Iniciando la procesión, El Señor de los Milagros, Santiago.	103
Fotografía n°19: Banda del Señor de los Milagros, Plaza de Armas, 2010	104
Fotografía n°20: Banda del Señor de los Milagros. Octubre 2010.....	104
Fotografía n°21: Baile folklórico ofrendado al Señor de los Milagros.....	106
Fotografía n°22: El Señor de los Milagros en Plaza de Armas, octubre 2010.....	106
Fotografía n°23: Procesión del Señor de los Milagros, octubre 2010.....	107
Fotografía n°24: Procesión del Señor de los Milagros, octubre 2010.....	108
Fotografía n°25: Santa Rosa de Lima, Santiago.....	148
Fotografía n°26: Procesión de Santa Rosa de Lima. Santiago, agosto 2010.....	149
Fotografía n°27: Procesión de Santa Rosa de Lima, Santiago, agosto, 2010.....	150
Fotografía n°28: Procesión de Santa Rosa de Lima, Santiago, agosto, 2010.....	151
Fotografía n°29: Procesión de Santa Rosa de Lima, Santiago, agosto 2010.....	151
Fotografía n°30: Procesión de Santa Rosa de Lima, Santiago, agosto 2010.....	152
Fotografía n°31: Santa Rosa de Lima, Parroquia Nuestra Señora Pompeya.....	152

Introducción¹

La presente tesis de pregrado de la Carrera de Antropología, centra su investigación en el análisis de festividades y ritualidades religiosas de inmigrantes peruanos y bolivianos en la ciudad de Santiago.

Se indaga en la religiosidad como camino hacia la integración y adaptación de dichos inmigrantes en una ciudad “otra”, esto es una ciudad extraña en sus costumbres y sus prácticas. Se describen y analizan los modos como se reproducen aquellas festividades religiosas, mayoritariamente católicas, en un espacio - tiempo de alteridad tensionada por la condición de ser inmigrantes y extranjeros. Se entenderá el concepto alteridad como aquello que se define por su identidad que se diferencia en relación a un “otro”. Tradicionalmente la Antropología ocupa dicho concepto para denominar a un “otro” cultural que se define por su diferencia. La interculturalidad es el contexto que posibilita la relación entre culturas distintas que se definen identitariamente en relación al concepto de diferencia. Así, hablar de identidad en este contexto implica indefectiblemente referirse al concepto de alteridad o diferencia, pues la identidad funciona por alteridad en tanto me diferencio culturalmente de “otro”. (Neira: 2010)

Los conceptos transversales de esta investigación se relacionan directamente con la globalización como escenario que posibilita estos movimientos migratorios. Así, el fenómeno de la inmigración, se instala como motor y consecuencia de la globalización que, desemboca en un hibridismo cultural y religioso en la ciudad.

En este proceso de reterritorialización del inmigrante peruano y boliviano en Santiago, se analiza la celebración de tres festividades religiosas en un espacio- tiempo de alteridad: El Señor de los Milagros, Santa Rosa de Lima - fiestas de origen peruano y específicamente limeño -, y La Virgen de Copacabana de Bolivia. Así, veremos cómo estas comunidades de inmigrantes peruanos y bolivianos, representan, reproducen y readaptan sus ritos y festividades religiosas en la ciudad de Santiago. Asimismo nos preguntaremos cómo este fenómeno religioso influye en la integración del inmigrante, por ejemplo a través de la

¹ La tesis se inscribe en el proyecto Fondecyt “La Ciudad de los Otros. Inmigrantes en territorios de frontera: La Chimba en el siglo XX”, dirigido por la antropóloga Francisca Márquez.

conformación de comunidades que movidas por la fe, acogen a través del compartir. Asimismo, se establece a grandes rasgos, una comparación entre las prácticas y significados de estas fiestas religiosas en sus países de origen y aquellas que celebran en la ciudad que los cobija.

Nos adentraremos en el mundo religioso que inmigrantes peruanos y bolivianos instalados en Santiago reviven a través del rito y la festividad. Un mundo religioso reterritorializado, donde se yuxtaponen dos temporalidades distintas, aquella que rememora un pasado de origen y aquella instalada en el espacio del presente y la alteridad.

Esta investigación se sustenta en la observación de las festividades religiosas y en la escucha de los relatos de inmigrantes peruanos y bolivianos que en ellas participan. Asimismo se describen, analizan e interpretan estas tres festividades a partir de una noción simbólica del ritual. Se concibe cada ritual a la manera de un pentagrama musical, compuesto por notas simbólicas que emergen de la cultura que las hace posible desplegándose en la puesta en escena de la festividad religiosa.

La ritualidad como espacio-tiempo instalado en la ciudad de acogida será el eje central del análisis y se hará hincapié en las transformaciones de dicha ritualidad en el curso que adquiere la experiencia del migrante en la ciudad. Dicho análisis ritual se complementará con los relatos experienciales de los distintos migrantes peruanos y bolivianos. Éstos nos entregarán el conocimiento acerca de la resignificación de las fiestas religiosas que éstos reproducen y escenifican en Santiago.

Capítulo 1.

Antecedentes de la inmigración latinoamericana

En Chile, según el Censo del año 2002, la población inmigrante latinoamericana corresponde a un 2% de la población total residente en Santiago, cifra que actualmente ha crecido considerablemente, dado el acelerado proceso de inmigración latinoamericana que se ha ido desarrollando en nuestra capital.

El Departamento de Extranjería y Migración del Ministerio del Interior del Estado de Chile, según las estadísticas del año 2007 sitúa históricamente a Chile como un país emisor de población migrante en el mundo. Sin embargo, actualmente, esta situación se equipara con la llegada de inmigrantes extranjeros. A pesar de lo anterior, la población emigrante sigue siendo mayor con alrededor de 850.000 chilenos por el mundo en contraposición con los inmigrantes en Chile que no superan los 258.000 residentes, equivalente a un 1.6% de la población total del país (Torres Barahona, 2010:31).

Para la misma fuente, el total de ciudadanos extranjeros residentes en Chile corresponde a un 59% provenientes de países como Perú (26%), Argentina (22%), Bolivia (6%) y Ecuador (5%). Sin embargo, un 67% del total de inmigración tienen un origen en Perú, Argentina, Bolivia, Ecuador, Brasil, Colombia y Venezuela. Según datos arrojados por el Censo de Población y Vivienda (INE, 2002) se puede observar que la magnitud del fenómeno migratorio en el Área Metropolitana de Santiago es de aproximadamente 108.775 inmigrantes extranjeros, equivalente a casi el 2% de la población total residente en el Gran Santiago. Por otro lado, la gran mayoría de inmigrantes asentados en Santiago corresponde en un 67% a sudamericanos, entre ellos peruanos y bolivianos, quienes serán los sujetos de estudio de esta investigación.

De acuerdo al último censo (2002) la población de origen sudamericano constituye un 67.8% del total de la población extranjera en Chile. Más del 50% de la inmigración andina llegó al país con posterioridad al año 1996, especialmente en el caso de la población peruana, ecuatoriana y colombiana (Márquez, 2010: 16).

Asimismo, vemos que durante la década del noventa la inmigración peruana en Santiago de Chile tuvo un creciente aumento. Este fenómeno se debió fundamentalmente al complejo contexto político y social en el que se encontraba Perú; es en este período que

se inicia la creciente y sostenida emigración de peruanos en busca de mejores oportunidades y calidad de vida.

Este aumento se debe principalmente al contexto de violencia política en Perú la que originó esta oleada migratoria peruana en la década de los 90. Ello trajo consigo una grave crisis económica, el más claro ejemplo fue la inflación que alcanzó más del 7.000% anual, 4,7% de PIB junto con las acciones contrainsurgentes del Estado Peruano e insurgentes del Movimiento revolucionario Tupac Amaru y del Partido Comunista de Perú Sendero Luminoso. Ello ocasionó más de 14.000 muertos, para 1994 más de 570.000 personas estaban desplazados y una parte de éstos llegaron a Chile (Torres Barahona, 2010: 5).

Cabe destacar finalmente que de 1.665.850 peruanos que migraron a diversos países del mundo, Chile se ubica en el cuarto lugar de destino, lo que en términos absolutos es alrededor de 174.460 peruanos, con el 10.4% del total de emigrantes (Feldman Blanco et al, 2011).

1. Inmigración y presencia translocal

Dada la creciente densidad de inmigrantes latinoamericanos en la ciudad de Santiago, se observa que los entornos urbanos van siendo ocupados progresivamente por nuevas expresiones y prácticas culturales, transformándose así algunos barrios de Santiago en mosaicos culturales.

Junto a la catedral de Santiago, frente a la Plaza de Armas, se reconoce la llamada “Lima Chica”, espacio urbano multicultural de encuentro estratégico para peruanos, ecuatorianos, colombianos, bolivianos que buscan trabajo y nuevas redes al interior de la ciudad de Santiago. Es en este mismo sector, la entrada masiva de oferta culinaria y musical andina contribuye a “marcar” su presencia en el casco histórico de la ciudad. Espacio a su vez, que construye una oferta destinada a responder a los requerimientos de esta población migrantes, como son los locales de envío de remesas a los países del área andina, los locales de Internet y cabinas telefónicas internacionales que terminan por dar forma a este espacio translocal (Stefoni, 2011).

De esta forma se van creando comunidades y redes de inmigrantes latinoamericanos en ciertos puntos de la capital como la Pequeña Lima o la Chimba de Santiago, al lado norte del río Mapocho. Pero es en el centro de Santiago, donde ellos marcan su presencia más

visible a través de prácticas, fiestas y ritos andinos que expresan la gran capacidad asociativa de estos inmigrantes. Y por sobre todo, su gran capacidad de apropiarse de los espacios, haciendo de ellos lugares de encuentro y de expresión comunitaria multicultural. En este sentido, no es sólo que el inmigrante se adapte al medio, también éstos adaptan el medio de acuerdo a sus prácticas culturales, a sus necesidades y a sus nuevas condiciones.

Las nociones de translocalidad (Reguillo, 2010) y transmigrante (Lins Ribeiro, 2005) surgen de la constatación de estos migrantes cuyos espacios se vuelven difusos en el ejercicio permanente de cruzar fronteras. Un tránsito que permanente da cuenta de un mundo cada vez más globalizado en donde se borran los límites geopolíticos; pero también las prácticas específicas amarradas a un solo lugar. Así, las fronteras políticas ya no son límites, sino que el migrante transita entre ambos territorios como una nueva condición “trans”, pues requiere de aquel enlace de dos naciones y dos tiempos (pasado y presente) distintos que conviven paralelamente en la vida del migrante.

Con más rigor, existe una tercera categoría que se aproxima más a la definición de transmigrantes (...) Se trata de los brasileños que para la reproducción de sus vidas dependen del enlace, fusión de sus intereses, redes sociales y de oportunidades, mantenidos tanto en Estados Unidos como en Brasil. En síntesis, son personas que reproducen sus vidas en los dos países, de modo que las fronteras políticas representan poco para ellas (Lins Ribeiro, 2005: 56).

2. Inmigración y globalización

La globalización es justamente esta dinámica de movimiento y tránsito permanente de recursos materiales y simbólicos, en la cual la relación espacio-tiempo tiende a desaparecer (Giddens, 1991:35)

Resulta difícil hablar de la inmigración de latinoamericanos en Santiago de Chile sin referirse al concepto de globalización, como una de las fases del capitalismo en el mundo. Los procesos migratorios son inseparables de la globalización y los flujos económicos, culturales, tecnológicos e ideológicos del mundo moderno (Appadurai, 2010). El libre mercado y el libre flujo de mercancías y personas, son los protagonistas de un mundo global que, cada vez se mueve más rápido ceñido al reloj occidental de la productividad, premisa fundamental en el discurso del sistema de libre comercio que nos gobierna.

La modernidad y la globalización están atadas a nuestro sistema de libre mercado y sus efectos en las culturas dialogan con este discurso. La inmigración en estos términos, es uno de los efectos de la globalización; y los territorios translocales de nuestras ciudades, una expresión de ello.

Diversos estudios advierten como frente al movimiento de poblaciones y el desdibujamiento de las fronteras identitarias y territoriales, nacen progresivamente esfuerzos de reterritorialización, esto es, de construcción de prácticas segmentadas para fijar el propio terruño. (Reguillo, 2005) En un contexto de velocidades y flujos que desdibujan el espacio de lo urbano, los tiempos lentos y de pertenencias cercanas crean nuevos lugares y nuevas jerarquías. Nuestras ciudades así como nuestros Estados se pueblan de velocidades múltiples, de distancias y por cierto, de desigualdades diversas (Márquez, 2010: 10).

La globalización entonces, es el contexto que posibilita el movimiento de inmigrantes en el mundo, así como también aquel “desdibujamiento” que se produce en los territorios y sus fronteras identitarias; las fronteras se desdibujan dado el flujo de personas que dejan su territorio de origen y se adaptan a nuevos lugares en calidad de inmigrante.

Lo mismo que ocurre con la mediación ocurre con el movimiento. Por cierto, las migraciones en masa (ya sean voluntarias como forzadas) no son un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad. Pero cuando las yuxtaponemos con la velocidad del flujo de imágenes y sensaciones vehiculizados por los medios de comunicación de masas, tenemos como resultado un nuevo orden de inestabilidad en la producción de las subjetividades modernas. Cuando los trabajadores turcos en Alemania miran películas provenientes de Turquía en sus apartamentos de Berlín, y los coreanos de Filadelfia miran las imágenes de las Olimpiadas de Seúl (1988) que les llegan de Corea vía satélite, y los taximetristas paquistaníes que viven en Chicago escuchan casetes con grabaciones de los sermones pronunciados en las mezquitas de Paquistán o Irán que les envían sus parientes y amigos por correo, lo que vemos son imágenes en movimiento encontrándose con espectadores desterritorializados. Esto da lugar a la creación de esferas públicas en diáspora, fenómeno que hace entrar en cortocircuito las teorías que dependen de la continuidad de la importancia del Estado-nación como el árbitro fundamental de los grandes cambios sociales (Appadurai, 2010).

Así cómo los movimientos y flujos migratorios están fuertemente asociados a la globalización, así también los medios de comunicación construyen un viaje de imágenes del mundo, haciendo más tenue y porosas las fronteras entre mundos que alguna vez fueron lejanos. Ciertamente a ello contribuye la apertura económica de las fronteras, el libre comercio y la consecuente circulación de mercancías y mano de obra a menudo descalificada y de bajo precio. Así como las identidades y las prácticas se transterritorializan, también las condiciones de vida de los inmigrantes que llegan a desempeñarse a menudo, en aquellos puestos de trabajo más marginales y precarios de los mercados de trabajo.

Los medios electrónicos dan un nuevo giro al ambiente social y cultural dentro del cual lo moderno y lo global suelen presentarse como dos caras de una misma moneda. Aunque siempre cargados de un sentido de la distancia que separa al espectador del evento, estos medios de comunicación, ocasionan la transformación del discurso cotidiano. Del mismo modo, los medios electrónicos pasan a ser recursos, disponibles en todo tipo de sociedades y accesibles a todo tipo de personas, para experimentar con la construcción de la identidad y la imagen personal (Appadurai, 2010).

3. ¿Por qué la migración?

Las razones por las cuales millones de inmigrantes se desplazan de su propio espacio-tiempo son diversas. Pero lo cierto es que, frente al debilitamiento y precariedad de condiciones de vida al interior de los Estado-Nación, la promesa de encontrar mejores oportunidades al otro lado de la frontera es una de las promesas de la globalización, que borra fronteras y construye la ilusión de la proximidad económica y cultural.

Cada vez más gente parece que imaginara a diario la posibilidad de que, en un futuro, ellos o sus hijos vayan a vivir o a trabajar a otros lugares, lejos de donde nacieron. Esta es la resultante del aumento del índice migratorio, tanto a nivel de la vida social nacional como global. Otros son llevados a la fuerza a sus nuevos lugares, como nos lo recuerdan los campos de refugiados en Tailandia, Etiopía, Tamil Nadu o Palestina. Estas personas tienen que mudarse y llevar con ellos la capacidad de imaginar y plantearse otras formas de vida. Finalmente está el caso de aquellas personas que se mudan en busca de trabajo, riquezas y oportunidades a raíz de que sus situaciones se han vuelto intolerables. Por eso, cambiando en algo y ampliando los conceptos de lealtad y partida propuestos por Albert Hirschman, podríamos hablar de diásporas de la esperanza, diásporas del terror y diásporas de la desesperación. Pero en todos los casos, estas diásporas introducen la fuerza de la imaginación, ya sea como memoria o deseo, en la vida de mucha de esta gente, así como en mitografías diferentes a las disciplinas del miedo y el ritual de corte clásico (Appadurai, 2010).

Para Appadurai, sin embargo, uno de los factores que incentiva la creciente inmigración como fenómeno de la modernización es la globalización y la consecuente permeabilidad de las fronteras de los Estados-Nación, cada vez menos autárquicos.

Mirado desde el punto de vista del Estado-nación, estamos situados al borde de un orden global caracterizado por el surgimiento de un gran número de fuerzas que limitan, corroen o violan el funcionamiento de la soberanía nacional en el campo de la economía, el derecho y la pertenencia política. Puede que la época del Estado-nación aún no haya acabado, pero la época en que el sistema de Estados-naciones era el único elemento en juego en lo que concierne al gobierno internacional y al tráfico político transnacional, desde luego, sí ha terminado (Ibid:3).

Además de los factores estructurales, existen muchos otros que inciden en la decisión de migrar a otra tierra. La mayoría migra de sus países para buscar mejores condiciones laborales, otros son llevados a la fuerza o engañados, mientras que algunos buscan nuevos horizontes en sus vidas. En este sentido como señala Appadurai (2010), nos encontramos con “*diásporas de la esperanza, diásporas del terror y diásporas de la desesperación*”. En este sentido, todo inmigrante que se traslade a otro lugar del mundo tiene que llevarse consigo aquella capacidad de imaginar y de reinventarse, o bien de adaptarse sin perder aquellas prácticas culturales que los identifican. Aquí reside una de las tensiones fundamentales que sustentan esta investigación, esto es, el ejercicio de estos inmigrantes para compatibilizar su pasado con las perspectivas de futuro en un presente desconocido y no siempre acogedor. Para el inmigrante esta tensión transita entre la nostalgia de la vida original, la incertidumbre del futuro y el esfuerzo por reinventarse en un espacio-tiempo de alteridad y diferencia.

4. Hibridación y globalización

Los procesos globales –y las imágenes que los representan– se vienen constituyendo por la circulación más fluida de capitales, bienes y mensajes, pero también de personas que se trasladan entre países y culturas como migrantes, turistas, ejecutivos, estudiantes, profesionales, con frecuentes idas y vueltas, manteniendo vínculos asiduos entre sociedades de origen y de itinerancia, que no eran posibles hasta mediados del siglo XX. (García Canclini, 1999: 63)

Conceptos como modernidad y globalización son fundamentales a la hora de analizar la inmigración en el mundo. García Canclini (1999) aborda el tema desde la interculturalidad como uno de los factores fundamentales del paradigma de la globalización. La interculturalidad es una consecuencia de la globalización, pues a partir de este contexto es que se empieza a hacer más frecuente el encuentro intercultural. Esto se debe a las crecientes migraciones en todo el mundo como flujos continuos de economías, bienes y personas que se trasladan entre países y culturas como migrantes.

Las búsquedas más radicales acerca de lo que significa estar entrando y saliendo de la modernidad son las de quienes asumen las tensiones entre desterritorialización y reterritorialización. Con esto me refiero a dos procesos: la pérdida de la relación “natural”

de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y, al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas (García Canclini, 1999:228).

Las hibridaciones culturales, en este caso religiosas, participan del escenario de la globalización, en tanto motor de la inmigración en el mundo. Conceptos como desterritorialización y reterritorialización, fases de un mismo proceso que implica el desarraigo de un migrante de su país de origen y su nueva condición inmigrante en un lugar donde tiene que volver a reterritorializar su vida y todo lo que ello implica. En este proceso emerge la tensión entre un pasado, un presente y un futuro que se va construyendo en un espacio - tiempo definido. ¿Qué se reproduce en la reinención de un tiempo pasado en un espacio tiempo distinto?

Los movimientos migratorios han existido desde que el hombre habita la tierra. Gracias a ellos se han desarrollado todas las culturas y civilizaciones que conocemos hoy en día. Pero en la actualidad estos movimientos adquieren una connotación distinta, en especial cuando se comienza a construir y tematizar como un problema (Stefoni. 2002: 16).

Como señala Stefoni, a lo largo de toda la historia de la humanidad, siempre existió el fenómeno de la migración, ya sea de una nación a otra o del campo a la ciudad. No obstante, en la actualidad estos movimientos migratorios cobran otro valor pues, tienen que ver con las condiciones económicas y sociales propulsadas por la globalización, en especial con aquellos problemas económicos y/o políticos que deben enfrentar millones de emigrantes del mundo.

Las migraciones no sólo son consecuencia del proceso globalizador, sino que a su vez son parte del motor del desarrollo de la globalización. Las migraciones constituyen un canal a través del cual los actores acercan los mundos de origen con los de llegada. Las comunidades de inmigrantes en los países receptores intentan recrear el mundo que quedó atrás, su cultura y tradiciones, enseñando a las sociedades la diversidad cultural y social que existe (Stefoni, 2002: 18).

De este modo, el aumento del número de inmigrantes latinoamericanos en la segunda mitad de la década del noventa nos hace sospechar problemáticas sistémicas, políticas y económicas por parte del país de origen. Por tanto, resulta indispensable

entender las razones por las cuales los inmigrantes deciden moverse de su país de origen y rehacer su vida en un espacio extranjero.

Dejar hablar a los actores desde sus peculiares experiencias de la interculturalidad transnacional puede contribuir a reconquistar poder frente al fatalismo predominante de los economistas. Los consumidores podemos expandir el lado activo de nuestros comportamientos hasta llegar a reinventar la manera de ser ciudadanos (García Canlini, 1999: 64).

5. Inmigrantes y religiosidad popular

El catolicismo ha jugado un rol fundamental en la reproducción de prácticas y festividades religiosas de los migrantes en sus países de acogida. La religión católica en América Latina se impuso a través de la evangelización de los pueblos indígenas que poblaron el lugar desde sus inicios. A partir de este proceso nace la discusión entre sincretismo religioso (catolicismo que se impone al sistema de creencias indígenas) y el de sincretismo- hibridación religioso (amalgama entre religiones diversas yuxtapuestas espaciotemporalmente). Lo cierto es que post conquista encontramos entre los pueblos americanos una “religiosidad popular” que se muestra como un híbrido entre la religión católica y los diversos conjuntos de creencias de los pueblos originarios (indígenas y afroamericanos) de América.

Si en Centroamérica lo que predomina son las religiones afroamericanas, en donde el catolicismo se yuxtapone a la cosmovisión que trajeron consigo los esclavos africanos a América Latina; en América del Sur la hibridación se produce a partir de las evangelizaciones de las órdenes religiosas católicas a los pueblos indígenas.

La religión y las práctica de dicha fe, para el objeto que nos interesa en este estudio, constituye uno de los recursos que los inmigrantes ponen en escena en el esfuerzo por integrarse o establecer vínculos con la sociedad de acogida. En lo que refiere a las manifestaciones religiosas de inmigrantes latinoamericanos, al menos en Chile, ellas permiten por una parte, crear y fortalecer redes y comunidades entre inmigrantes; y a su vez, visibilizarse frente a la sociedad chilena.

Hablamos aquí de lo que ha sido denominado “el encuentro de culturas”, característico de América, en que a partir de la dominación española y luego republicana, diferentes

pueblos tendrán obligadas relaciones que cambiarán el espacio cultural de numerosas culturas en la región. Sin duda alguna, la Festividad de la Virgen del Carmen de la Tirana es fruto de estos encuentros que pueden ser vistos a la luz de las relaciones interétnicas, que se entienden como el conjunto de relaciones derivadas del encuentro y contacto de dos o más culturas las cuales se enfrentan, la mayoría de las veces, de maneras antagónicas y en donde los patrones culturales de una van a predominar sobre la o las otras (cf. Bartolomé, 1998: Campos et al, 2009:12).

Capítulo 2.

Problema y objetivos de investigación

El problema de investigación de esta tesis se relaciona con las prácticas a través de las cuales inmigrantes bolivianos y peruanos readaptan y reproducen sus festividades religiosas en la sociedad de acogida, dando cuenta de las transformaciones así como de los elementos que permanecen.

Para poder comprender estas festividades religiosas y definir aquello que se mantiene y se transforma en las mismas, se hace necesario definir la categoría de espacio y de tiempo que en ellas se manifiestan. Al hablar de espacio nos estamos refiriendo a algo que se produce, se construye, es decir, no es algo que exista de antemano de forma natural, en tanto es una producción humana. El espacio es, en tanto se incorporan categorías como dirección, velocidad y tiempo, un concepto que se hace “materia” cuando existen seres humanos que lo hacen posible y lo animan por un conjunto de movimientos y desplazamientos que otorgan “vida” a la espacialidad. El espacio es por definición un lugar practicado, donde opera la proxemia, esto es, la construcción y significación de la distancia entre los cuerpos que habitan dicho espacio (Márquez, 2010). En estos términos, la festividad religiosa, sea que se celebra al interior de la iglesia o en la calle, ella construye una espacialidad y significa dicho espacio transformándolo en un lugar significado o un lugar antropológico.

En este sentido, la construcción del espacio se realiza siempre desde tres momentos interconectados: La práctica espacial, los espacios de la representación y la representación del espacio. La primera, está referida al uso, con aquello que “se percibe” en el espacio y con la práctica del espacio, el hacer. Los espacios de la representación refieren al modo como se vive y se experimenta el espacio, simbolizándolo. El acto de simbolizar estará sujeto a las subjetividades y a las experiencias individuales y colectivas relativas al espacio que se vive. Asimismo, la representación del espacio se refiere a las maneras en las cuales se concibe el mismo, el cómo concebimos el espacio y vivimos en él. En otras palabras, las significaciones y las prácticas socio-espaciales se encuentran mutuamente relacionadas. De esta manera, los grupos humanos, pueden producir, reproducir e incluso quizá transformar los espacios en la ciudad (Lefebvre, 1998).

Todo espacio posee asimismo una temporalidad, en la medida que se transforma en un lugar significado, el factor “tiempo” interviene en su construcción. El tiempo macro es aquel que se circunscribe al calendario gregoriano que nos rige social, cultural y temporalmente; en otras palabras, el calendario occidental que le da forma a la temporalidad que vivimos año a año en 365 días. Desde ahí es que entenderemos el factor tiempo como aquel que dice relación con las fechas temporales definidas en el calendario occidental y ordena por ejemplo, las fechas y feriados religiosos.

Por otro lado, junto al tiempo macro, coexiste el tiempo micro, como es la temporalidad que se vive dentro del espacio “sagrado” de la festividad religiosa. Se trata de un tiempo yuxtapuesto al tiempo que se vive en la ciudad y sus horarios. Se trata de un tiempo ritual que no se rige por el reloj de la cotidianeidad, pues se sale de toda rutina al intervenir el espacio urbano. El tiempo que se vive está supeditado a la duración de cada ritual. A su vez cada ritual tiene un tiempo distinto, y cada tiempo se vive de diferente manera según el rito. Así también podemos decir que el tiempo micro tiene un carácter cultural, pues depende de la cultura que hace posible la existencia de cada ritual.

Existe también una temporalidad que migra; una temporalidad que se desplaza espacialmente de un país a otro. El tiempo-espacio de cada migrante se reterritorializa en Santiago y por ende se transforma. Así por tanto, se hará alusión al “tiempo 1” (origen) y al “tiempo 2” (destino). El tiempo 1 refiere a aquel pasado en el país de origen, en este caso, Perú y Bolivia. El tiempo 2 refiere a aquella temporalidad del presente de cada migrante peruano y boliviano en la ciudad de Santiago. Se trata de un tiempo presente que se yuxtapone al tiempo 1, al tiempo del origen. El tiempo 1 se entrecruza al presente del tiempo 2 en la melancolía y en el acto de memoria que significa traer el pasado al presente en un tiempo ritual. Allí se produce el cruce entre el tiempo 1 del pasado y el espacio de origen, el tiempo 2 del presente en un espacio de acogida. Cada migrante habla de un tiempo pasado y un tiempo presente, en donde ambos se entrecruzan en la reterritorialización y en la construcción de una nueva vida como migrante. Es en este entrecruzamiento, que la festividad religiosa adquiere todo su significado.

En síntesis, el estudio aborda de manera comprensiva aquellas tensiones que se producen en las readaptaciones de las festividades religiosas; en especial en la relación entre pasado, presente y futuro. Se prestará especial atención a la relación espacio temporal en este ejercicio de readaptación de la festividad religiosa.

Las preguntas de investigación, por ende, son:

¿Cómo acompañan los ritos religiosos a los migrantes a) en su decisión de migrar y b) en el proceso de inserción en la sociedad de acogida? ¿Qué significados se le otorga a esta festividad religiosa en la trayectoria de migración?

¿Cuáles son las readaptaciones que sufre la festividad religiosa en la sociedad de acogida?, ¿Cómo, a través de que expresiones, se presentan dichas readaptaciones?

¿Cuándo se representan en términos de la temporalidad que las rige? ¿Dónde se emplazan los ritos, en qué espacio se reterritorializan dichas festividades religiosas? ¿Cuáles son los significados que adquieren estas prácticas religiosas en el nuevo contexto cultural de la ciudad de Santiago?

Finalmente, la pregunta que guía la investigación:

¿A través de qué formas y significados – en el tiempo y el espacio -, los inmigrantes peruanos y bolivianos reproducen y readaptan sus ritos religiosos en la ciudad de Santiago?

Objetivos de investigación

Objetivo General

- Comprender y describir los procesos a través de los cuales inmigrantes peruanos y bolivianos instalados en la ciudad de Santiago, reproducen y readaptan en las formas y significados – espacio temporal - de sus festividades religiosas.

Objetivos específicos

- Caracterizar y analizar las festividades religiosas, de inmigrantes peruanos y bolivianos instalados en Santiago, en sus formas y significados.
- Caracterizar y analizar las festividades religiosas en su temporalidad y despliegue espacial.
- Incorporar al análisis de las transformaciones y readaptaciones de las festividades religiosas, las dimensiones espacio temporales.

Capítulo 3.

Marco Teórico

1. Religiosidad Popular en América Latina

Las miserias populares crearon la religión popular. Una vez asentada, la religión popular terminaría convirtiéndose en una de las instituciones históricas de Latinoamérica. (Lynch, 2001: 293)

Para el historiador John Lynch (2001) en América Latina, tras la conquista española en el nuevo continente, se habría construido una religiosidad popular donde predominan rasgos de la Iglesia Católica como institución evangelizadora:

La religión popular hispanoamericana debía sus orígenes y carácter a una herencia doble: una de España y otra de América. Los conquistadores estaban familiarizados con una religión de votos, altares y milagros centrados en comunidades locales, y las devociones católicas de esta clase se trasplantaban fácilmente a América. Allí encontraron la herencia cultural de las sociedades indias y las huellas de las religiones antiguas. En la fusión subsiguiente, cada lado se esforzó por imponer o preservar la máxima cantidad posible de su propia cultura. El resultado fue una cierta continuidad de la religión inda y la supervivencia de modos ancestrales dentro de una nueva estructura cristiana (Ibíd, 2001:35).

Así, vemos que para el historiador, la religiosidad popular latinoamericana, responde al “trasplante” del cristianismo por parte de los conquistadores y evangelizadores en la América india, provocándose una fusión en donde cada cultura antagónica lucha por preservar sus tradiciones culturales. No obstante, el producto de esta fusión o religiosidad popular, mantendría una continuidad del sistema de creencias indígenas y algunos elementos ancestrales prehispánicos dentro de una estructura cristiana impuesta por la empresa conquistadora y colonizadora de América entre los siglos XVI y XVII.

Además, los aspectos materiales y espirituales de la cultura americana estaban inextricablemente mezclados, y el factor religioso intervenía en todos los momentos de la existencia: las necesidades materiales más básicas sólo podían satisfacerse con el favor

de las fuerzas sobrenaturales. De ahí la importancia de los líderes religiosos, que se suponía que estaban en contacto con ese otro mundo (Ibíd: 294).

El autor hace hincapié en la cosmovisión indígena ancestral que integra los aspectos tanto materiales como espirituales de su entramado cultural. Para la cosmovisión indígena, hablando en términos genéricos, la religiosidad empapaba cada hábito cultural. Lo espiritual no era posible separarlo de la vida material de su cultura, así como también cada necesidad material, relacionada a sus modos de vida y a su contacto con la naturaleza, sólo podía satisfacerse a partir del “favor de las fuerzas sobrenaturales”, y justamente esa relación entre cultura material espiritual y las fuerzas sobrenaturales, es lo que entendemos por religiosidad independientemente de la cultura que lo haga posible.

También había posibles acercamientos entre aspectos del catolicismo y las religiones prehispánicas de América que facilitaron la transición al cristianismo. Así, las figuras menores de los dioses quiché se asimilaron a los santos cristianos, lo que ayuda a explicar la popularidad de que disfrutaron los cultos a los santos durante la época colonial y el papel que representaron en la religión popular (Ibíd: 298).

Según el autor, en el tipo de religiosidad de la América prehispánica, existía una especie de similitud en algunos aspectos relativos a los dioses, a aquellos seres que pertenecían a un mundo extraterrenal, en donde existían fuerzas sobrenaturales que escapaban de la voluntad humana. De este modo, habría habido una similitud que permitió la asimilación de éstas deidades ancestrales a los santos cristianos, lo cual a su vez, explicaría la popularidad entre indígenas y mestizos de los cultos a los santos durante la colonia. Estos cultos a los santos cristianos, tuvieron un rol fundamental en el mantenimiento de la religiosidad popular desde sus albores.

Como señala el autor, la religión popular en México, en América Central y en América andina, surge del régimen colonial, impuesto desde el viejo mundo católico ortodoxo. Un tipo de religiosidad construida según la localidad y las prácticas que se acomodaban al catecismo en asuntos de doctrina, expresándose fundamentalmente por medio de ritos marianos (práctica ritual en honor a la Virgen) y de devoción a santos. Los albores de estas prácticas se desarrollaron principalmente en la época de la Colonia, en donde la mezcla entre ambas culturas y religiosidades se encontraba asimilada al cristianismo (Ibíd).

El autor en su recorrido por la historia de América, en su tránsito de la Colonia, la Independencia hasta la Nación, nos relata cómo en el plano religioso se fueron

produciendo este tipo de religiosidades sincréticas y/o populares, dentro de una estructura católica. El autor señala que en muchos cultos de religiosidad popular, sobresalían exuberantes prácticas con un carácter más festivo, asociado a la fiesta popular, en donde se tomaba y bailaba sin límites, siendo éstos actos inmorales para la religión católica ortodoxa.

Latinoamérica era prolífica en altares y cultos marianos, así como en fiestas locales. Algunas de las más exuberantes celebraciones de fiestas populares y de santos locales, en las que la bebida, los bailes, las peleas y las revueltas excitaron a algunos y escandalizaron a otros, fueron refrenadas (o no refrenadas en muchos casos) por sacerdotes y obispos. Había una delgada barrera entre lo popular y lo profano que los mantenía separados en un sentido y unidos en otro (Ibíd: 306).

Como se señala, dichas festividades populares, en donde resaltaba lo festivo en su dimensión profana, fueron duramente refrenadas y reprimidas por parte de las autoridades clericales. Para los obispos y las autoridades de la Iglesia Católica, “*todas las fiestas que los indios celebran son ocasión de las más repugnantes orgías de alcoholismo y crápula*” (Ibíd: 368).

Por otro lado, según plantea el historiador, las manifestaciones de religiosidad popular respondían frecuentemente a una persecución religiosa, convirtiéndose en un modo de protesta por parte de la gente, defendiendo sus creencias religiosas. De este modo, la festividad se convertía en una herramienta de rebeldía y lucha en contra de la imposición de la Iglesia Católica, así como también un modo de expresar protestas de carácter político (Ibíd: 307).

Sin embargo, en un contexto histórico de construcción de la Nación, la religiosidad popular podía ser una señal no sólo de protesta, sino también de unión entre el Estado y la Nación, en donde la festividad religiosa fortalecía el sentido de pertenencia nacional. Un ejemplo de ello es la Virgen de Copacabana en Bolivia, quien representaría un símbolo de la independencia y la consecuente construcción de la Nación. En Chile, la tradicional Virgen del Carmen fue convertida en la patrona de las fuerzas armadas y coronada como reina de Chile en el año 1926, lo que nos deja entrever un fuerte nacionalismo por parte del Estado chileno en ese contexto histórico (Ibíd: 308).

Las grandes procesiones religiosas, Nuestra Señora de Chapí en Arequipa, el Señor de la Soledad en Huaraz, Nuestra Señora de Copacabana en Bolivia, Nuestra Señora de Luján en Argentina, Nuestro Señor de Monserrade en Bogotá, el Cristo Milagroso de Buga, el

Santo Cristo de Esquipulas en Guatemala, Nuestra Señora de Guadalupe en México, testifican la base popular de la Iglesia y la fuerza de la religiosidad popular (Ibíd: 298).

Dichas festividades de la religiosidad popular, nos hablan de una fuerte identidad religiosa que se forja desde la estructura católica, pero que sin embargo, se diferencian notablemente de la Iglesia Católica Ortodoxa que muchas veces reprimió y refrenó prácticas populares de religiosidad. Dichas manifestaciones, nos hablan de una sólida base popular en relación a la religión y veneración de divinidades que encuentran su base en el catolicismo, pero que su identidad está dada por la construcción que el pueblo hace de su religiosidad, como una manera de apaliar los problemas de su realidad social, sintiendo esta conexión con la divinidad a través de la festividad popular.

En Lima, la devoción al Señor de los Milagros (festividad que se analizará en la presente tesis en su versión reterritorializada), cuyas tres procesiones durante el mes de octubre están atestadas de devotos vestidos de púrpura penitencial, empezó en el período colonial como una imagen y una procesión de esclavos negros y extendió gradualmente su atracción a prácticamente toda la sociedad. Se trata de una fiesta popular en todos sus aspectos, pues atrajo desde sus inicios a un ferviente pueblo que lo adoraba por su “milagro”. Fue el “milagro” de su estado intacto tras el terremoto en plena época colonial lo que dio origen a su celebración popular. El pueblo fue quien construyó esta tradición, a partir de una coyuntura concreta. Asimismo, Lynch se pregunta si es que hubo efectivamente una subcultura religiosa independiente de la Iglesia institucional en tanto expresión de los sectores marginales de la sociedad, que existió a su lado y quizás (no lo sabemos con certeza) en oposición a la religión ortodoxa de los curas y obispos. Estas expresiones de religiosidad popular como el “Señor de los Milagros” en Lima, serían según el autor, una de aquellas manifestaciones populares independientes de la Iglesia institucional, pues su existencia se basa en la fe popular del pueblo limeño. Por aquello, es que, en Lima la procesión del Sagrado Corazón era más representativa del catolicismo conservador, mientras que la procesión del Señor de los Milagros, atraía más al pueblo. (Ibíd: 309)

Asimismo según el planteamiento del autor, la religión popular trascendía toda clase social, así deviniese en un contexto urbano o rural. No obstante, en Latinoamérica, la Iglesia Católica existía dentro de la estructura social predominante, donde los pobres y aquellos más vulnerados en la sociedad se encontraban más propensos que los ricos a contraer enfermedades y al hambre, así como también, como consecuencia quizás de

ello, a invocar a sus santos especiales rogándoles salud y mejores condiciones de vida. La mayoría de las fiestas eran organizadas por grupos campesinos, mineros o artesanos particulares quienes buscaban a través de los cultos rituales, la protección de la virgen o de algún santo predilecto. Así, podemos decir, desde esta perspectiva relativa a lo que entendemos por religiosidad popular, que las creencias y prácticas del catolicismo popular representaban aquellos intentos del pueblo por concretar lo abstracto y de redefinir lo sobrenatural, en relación a los problemas que los aquejaban como comunidad popular (Ibíd:311).

1. Cosmovisión, religión y ritual

En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras han podido revestir, tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen en todas partes las mismas funciones.
Durkheim, 2007:10

Para Emile Durkheim los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo, son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión misma ha comenzado por ocupar el lugar de las ciencias y de la filosofía (Ibid, 2007: 14) La religión sería entonces un modo de explicar el mundo y poder así sostenerse en él, ordenándolo y otorgándole un sentido a la existencia.

La religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos

los hechos religiosos: deben ser, ellas también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo (Ibid, 2007: 15).

Los seres humanos le dan sentido y coherencia a su existencia a través de la religión, siendo ésta un puente mediador entre seres humanos y cosmos. En el ejercicio de la religiosidad la separación entre lo sagrado y lo profano se constituye en una oposición binaria, y ello posibilita al hombre organizar y comprender el mundo (Caillois, 1947). En esta oposición binaria entre lo sagrado y lo profano, lo terrenal y lo celestial, Caillois (1942) señala que los sacerdotes tendrían la función de incorporar en los devotos la moralidad religiosa. Así también, aquellos objetos o espacios “sagrados” como los monumentos y santuarios religiosos, permitirían enraizar y corporeizar lo “sagrado” en la tierra; mientras que los ritos religiosos asegurarían de manera práctica y simbólica lo sagrado en el mundo terrenal. El rito vendría siendo el vehículo práctico a través del cual asegurar cíclicamente las creencias religiosas y sagradas de un pueblo. Un rito es la puesta en escena del conjunto de creencias de una comunidad, sus tradiciones, en este caso sincréticas y todo aquel entramado simbólico que lo caracteriza.

Los mitos y los dogmas analizan a su modo su contenido, los ritos utilizan sus propiedades, de ella procede la moralidad religiosa, los sacerdotes la incorporan, los santuarios, lugares sagrados y monumentos religiosos la fijan en la tierra y la enraízan. La religión es la administración de lo sagrado (...) Esta se presenta como la suma de las relaciones del hombre con lo sagrado. Las creencias las exponen y las garantizan. Los ritos son los medios que las aseguran prácticamente (Caillois, 1942: 12).

Así entonces, la noción de lo sagrado estaría presente en lugares como templos, santuarios; pero también en determinados tiempos cronológicos. La noción de temporalidad se encuentra imbuida de lo “sagrado”, cada festividad o rito religioso tiene una fecha particular que en el calendario occidental y no occidental, se define de manera “sagrada”.

Para los creyentes ya sea monoteísta, politeísta o animista, este espacio “sagrado” es el “socorro” o sustento que los hace sostenerse en esta tierra “profana” de “simples” mortales. Un dios omnipotente y omnipresente los amenaza y los tranquiliza dependiendo de cómo se valoren los actos de dichos “mortales”. Este poder o fuerza indeterminada puede tener la forma de un dios cristiano, de la “madre tierra” (en los pueblos altiplánicos), de los espíritus u objetos “sagrados” donde se corporeiza la “divinidad”; pero sea cual sea,

el poder de lo sagrado es brindarles la seguridad y el sentido de la existencia en el mundo. *En efecto, de lo sagrado espera el creyente todo el socorro y todo el éxito... Por muy perfecta o primitiva que se la imagine, la religión implica siempre el reconocimiento de esta fuerza con la que el hombre debe contar (Ibid, 1942: 14-15).*

En este sentido, los ritos tendrían una función relacionada con el diálogo entre el mundo de lo “sagrado” y lo “profano”. El rito vendría siendo una puesta en escena entre ambos mundos como una manera de vincular lo sagrado al mundo de los mortales. Así, la función del rito es transformar lo profano y lo sagrado según las necesidades de una sociedad dada. Cada pueblo practicaría un rito a partir de la necesidad de transformación o mantención del orden cosmológico que le da sentido a su existencia. Así también, existiría aquel carácter negativo de un rito, en donde el sentido del mismo radica en el intento de mantener a cada esfera, sagrada o profana dentro de su lugar sin entremezclarse, sino que manteniendo sus posiciones en el mundo sin su contacto.

Esa es, justamente, la función de los ritos. Unos, de carácter positivo, sirven para transmutar la naturaleza de lo profano o de lo sagrado según las necesidades de la sociedad; otros, de carácter negativo, tienen por objeto mantener al uno y al otro dentro de su ser respectivo, por miedo de que provoquen recíprocamente su ruina entrando en contacto en sazón inoportuna. Los primeros comprenden los ritos de consagración que introducen a un ser o a una cosa en el mundo de lo sagrado, y los ritos de ex-secración o de expiación que, a la inversa, devuelven una persona o un objeto puro o impuro al mundo profano. Instituyen y aseguran la comunicación indispensable entre ambos dominios (Ibid, 1942: 16-17).

2. Simbolismo y ritual

Por “ritual” me refiero a la conducta formal prescrita para ocasiones no asumidas por la rutina tecnológica, relacionada con seres o poderes místicos. El símbolo es la unidad mínima del ritual que aún conserva las propiedades características de la conducta; es la unidad irreductible de estructura específica en un contexto ritual (Turner, S/F:15).

Desde una perspectiva estructural funcionalista, un ritual está compuesto de una red de símbolos creados por convención social y cultural, en donde se representa la estructura de una sociedad en particular. Lo cierto es que el ritual puede aglutinar comportamientos mágico-religiosos y comportamientos que simplemente son comunicativos; pero siempre el ritual explicita la estructura social (Leach, 1980; Morris, 1995: 270). Desde una perspectiva complementaria, la antropología simbólica e interpretativa, define la religiosidad como un sistema simbólico inserto en un sistema cultural.

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que, los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 2003: 89).

Para Geertz (2003) el ser humano por naturaleza simboliza el mundo; y su religiosidad se asocia a ese universo de símbolos que va construyendo y significando para así poder sostenerse en este mundo. Toda religiosidad implica una red de símbolos que cada cultura va construyendo más allá de lo tangible. Así, cada sistema de creencias culturales se sostiene a partir de prácticas rituales que escenifican este universo simbólico. La religión representa asimismo una “fuente” de vitalidad moral que hace que los fieles se alberguen en ella, viendo cada “deber ser” como un “ser. Asimismo, para el autor la religión intenta conservar las significaciones que sus devotos le atribuyen a la vida; en otras palabras cosmovisión, en virtud de cómo los individuos interpretan su experiencia y organizan sus conductas, las que son guiadas por el “ethos” de cada pueblo. El “ethos” para el autor, es el carácter de un pueblo, “su estilo moral y estético” (Geertz, 1973), una especie de sustrato que luego es codificado, por decirlo de algún modo, desde la cosmovisión a partir del carácter, el contenido y las disposiciones anímicas de las personas que forman parte de una cultura en particular. “*Se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja*” (Ibid, 2003: 118).

No siendo nunca meramente metafísica, la religión no es tampoco nunca meramente ética. Se considera que la fuente de su vitalidad moral estriba en la fidelidad con que la religión expresa la naturaleza fundamental de la realidad. El poderosamente coercitivo

“deber ser” se percibe como un amplio y efectivo “ser” y, de esa manera, la religión funda sus más específicas exigencias en cuanto a la acción humana, en los contextos más generales de la existencia humana (Ibid, 2003: 118).

Pero las significaciones sólo pueden “almacenarse” en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada. Estos símbolos religiosos, dramatizados en ritos o en mitos conexos, son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo. Los símbolos sagrados refieren pues a una ontología y una cosmología a una estética y a una moral (Ibid, 2003: 118-119).

Para el autor un sistema religioso es un entretejido de símbolos sagrados que ordenan y le dan sentido al mundo. Son símbolos cargados de significaciones cosmogónicas que provocan modos de ser y actuar en los individuos según el sistema de creencias que le da forma y sentido a este entramado simbólico.

3. El ritual y lo sagrado en la festividad religiosa

El concepto de “ritual” contiene un campo semántico amplio. Por un lado, existe la ritualidad desde la concepción religiosa asociada al campo de lo sagrado pero, también lo ritual puede inscribirse con actos solemnes o festivos de origen “profano”. No obstante, la noción de ritual siempre nace del ámbito de la religiosidad y las creencias, ese es el punto de origen.

Sin embargo, la noción de lo sagrado es ambigua. Las fuerzas religiosas pueden ser benefactoras, guardianas del orden físico y moral; pero también, lo sagrado puede dar cuenta de potencias malvadas e impuras. Estos dos opuestos de la vida religiosa están estrechamente emparentados; ambos alimentan la misma relación con los seres profanos (Segalen, 2005: 16 -17). La festividad religiosa pertenece a ambos mundos, “el sagrado o religioso, y el profano”. En la festividad el común denominador de ambos mundos es el exceso de “ceremonia”, aquello que desborda la cotidianeidad en un paréntesis que funciona bajo un reloj subjetivo de la ritualidad.

Lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se experimenten en común los sentimientos y que estos sentimientos encuentren expresión en actos comunes. Así que todo nos lleve a la misma idea: que los ritos son fundamentalmente medios a través de los cuales se reafirma periódicamente el grupo social (Ibid, 2005: 21).

La religión, entendida como el conjunto de creencias y prácticas relativas a lo sagrado, permite dar sentido a las cosas terrenales y entregar orientaciones para la vida y la interacción social. El culto, los rituales y las festividades religiosas permiten interactuar con otros seres humanos y con las divinidades que estos veneran.

4. Sincretismo e hibridación en las festividades religiosas

Existe en la literatura antropológica, consenso en afirmar que la religiosidad de la población de origen indígena es fruto de múltiples sistemas de creencias nativos prehispánicos, en especial del Imperio Inca más la imposición del catolicismo y el protestantismo a través de la evangelización (Gavilán et al, consultado;2010) Actualmente, sin embargo, el debate se concentra en la manera de definir y calificar estas prácticas, resultado de orígenes y tradiciones diversas. En este ámbito no existe el mismo consenso. Van Kessel (1992) señala que existiría una síntesis entre religiosidad prehispánica y catolicismo, advirtiendo que habría una integración y adaptación de la cultura y religiosidad indígena al evangelio. Desde esta postura esencialista de la cultura, la mezcla se define como “sincretismo”. Si bien esta es la definición de sincretismo, para algunos autores, el sincretismo no es más que la yuxtaposición de las creencias indígenas y cristianas (Campos et al: 2009), planteándose el dualismo entre “*religión clandestina/ religión oficial*” (Gavilán et al: consultado 2010).

La posición de la antropóloga Grebe (1998), en cambio, señala que la existencia de un proceso de interactivo de componentes indígenas e hispánicos produciría tres tipos de “orientaciones”. Una se asocia a la yuxtaposición de factores culturales que fluyen paralelamente manteniendo su especificidad; otra orientación es la transformación continua de los componentes que se adaptan y acoplan a la transformación sociocultural y física. Y en tercer lugar, una orientación que refiere a la fusión “bicultural o multicultural” promoviendo el mestizaje o sincretismos. Esta partitura cultural compuesta por diversas tradiciones -sincretismo, mestizaje o hibridación -, posibilita así una mirada de la cultura desde su transformación cultural a diferencia de una idea esencialista de la cultura.

Lo cierto es que la cultura no puede concebirse en oposición o negación a lo social. Ello implica un concepto dinámico de cultura, que la considere como proceso de construcción, desestructuración y reconstrucción del sistema de creencias y prácticas. Esa posición se opone a la postura esencialista, como aquella que concibe a la cultura como un proceso dinámico de construcción y reconstrucción de los sistemas de creencias. Para esta postura no existen culturas o mestizas. No existiría oposición binaria cultural, pues el escenario social y cultural capitalista y cristiano es el mismo entre ambas culturas y que posibilita la interacción activa cultural (Gavilán Vega y Carrasco.2009:103)

Ciertamente la presencia de la iglesia católica y protestante también condicionan el ejercicio de las prácticas festivas de cada pueblo. De acuerdo a la investigación realizada en el norte de Chile por Gavilán y Carrasco (2007), la iglesia protestante produciría un alejamiento más radical de las prácticas festivas más indígenas, mientras que los indígenas que tienen mayor influencia católica en sus creencias, sí conservarían algunas de sus prácticas. La comprensión de las festividades religiosas sin embargo, requiere siempre de su contexto espacio-temporal, pues cada territorio presenta diferencias que se alejan o acercan al catolicismo. La reelaboración cultural de la religiosidad depende de factores sociales, económicos y territoriales; pero aquellas festividades que reproducen una idea de tiempo-espacio circular se resisten más a la dominación cultural. El concepto de “*Pachamama*” emerge como una concepción acerca de los “pueblos indios” y se presenta como herramienta que posibilita a la población aymara sentirse más cerca de su pasado ancestral y diferenciarse con aquella colectividad que profesa la religión cristiana hegemónica a cargo de la institución eclesiástica (Gavilán Vega y Carrasco. 2009: 104, 110).

Asimismo, para Van Kessel (2003) el culto a la *Pachamama* proviene de los pueblos andinos *aymaras* que habitan el altiplano y la precordillera. El pueblo *aymara* representa el sincretismo de aquellas comunidades andinas que chocó con el cristianismo durante la conquista española. Pues los *aymaras* representan aquella síntesis entre religiosidad prehispánica y el catolicismo.

La Pachamama es recordada también en todas las ocasiones rituales autóctonas. En cada intercambio de la chuspa de coca, en cada brindis, cada trago alcohólico, se ofrecen unas hojas de coca, unas gotas de alcohol, “a la virgen”, tal como la llaman en su lenguaje secreto, lenguaje desarrollado por los aymaras, no sólo por el respeto y la reserva con que se trata lo sagrado, sino más bien como protección a sus costumbres religiosas

contra la Inquisición española, y el desprecio actual que sufre la religión “primitiva” autóctona, de parte de grupos auto-denominados civilizados o modernos. (Van Kessel, 2003:200)

Así, podemos ver que esta religiosidad sincrética adscrita étnicamente a la cultura aymara, mantiene su sistema de creencias a partir de la resistencia cultural, protegiendo sus tradiciones y costumbres religiosas. Los *aymaras* en este sentido, se resisten políticamente a las imposiciones homogenizadoras del Estado, en este caso, chileno deslegitimando su etnicidad y autonomía como pueblo. El Estado, en casi toda Latinoamérica, a partir de la construcción de los estados-nación, deslegitimaron a los pueblos indígenas y su cosmovisión autónoma, a partir de una visión evolucionista de progreso, perspectiva desde la cual se veía (y se ve) a los pueblos indígenas como “primitivos” e “involucionados”.

Desde este punto de vista, vemos que el autor afirma que dentro de la etnia *aymara*, los rasgos que se resisten a la “cultura oficial” los hacen diferenciarse de la misma, manteniendo su propio sistema de creencias que asocia la divinidad a la naturaleza. Para los *aymaras*, la naturaleza y su entorno natural representan la divinidad a la cual le rinden culto a partir a través de diversos ritos.

Orientado por la implementación ritual de su cosmovisión, el aymara mantiene un diálogo, en oración y rito, con la divinidad, tanto con el Ser Supremo como con sus innumerables vasallos, llámense huacas, santos o espíritus; y este diálogo, como ya dijimos, siempre tiene por objeto sus necesidades vitales de bienestar. La divinidad, en sus múltiples emanaciones, está presente en cualquier objeto o fenómeno de su mundo, porque la naturaleza de las cosas las hace permeables a ser “campo de encarnación” de la divinidad y la ponen presente en todo momento y lugar (Ibíd: 233).

En este sentido, el sistema de creencias de los *aymaras*, que mantendría rasgos de su religiosidad ancestral, responde al animismo, pues todos aquellos objetos de la naturaleza, tendrían su propio espíritu o alma. La naturaleza constituye un todo vivo y todas sus partes y articulaciones estarían participando en aquella vida cósmica y universal (Ibíd: 232).

5. Ritual y palabra

En los análisis de la religiosidad popular latinoamericana, existe consenso que la religión católica occidental impuesta por los conquistadores en América Latina, habría arrasado con los distintos sistemas de creencia indígena. La manera cómo cada pueblo recibió esta avalancha de imposiciones occidentales fue variando, pues cada etnia adoptó y recodificó el cristianismo de manera distinta (Morandé, 2010).

En esta imposición y adscripción diferenciada, Morandé plantea que el ritual y la palabra, habrían intervenido de manera diferenciada. Mientras la palabra estaría asociada al catolicismo como manera de conectarse con la divinidad; entre los pueblos originarios, habría sido el ritual.

La religión católica forma parte de la cultura occidental, contexto que posibilita la escritura como vehículo de la expresión de las ideas. La palabra se halla escrita en la biblia documento sagrado que materializa los designios de la divinidad. Occidente es la cultura de la palabra escrita y su religión oficial católica trasmite el evangelio a través de la palabra. Los pueblos indígenas por el contrario, ajenos a occidente antes del período de conquista, son ágrafos y el ritual es la práctica a partir de la cual se conectan y hacen eficaz su religiosidad. El rito es el medio de conexión divina y la manera de vivir la religiosidad de los pueblos indígenas. Así ofrendan a sus dioses, se conectan con ellos y realizan una práctica que los lleva a la eficacia simbólica. La misa de la religión católica vendría siendo el rito; la misa es un rito que se trasmite a partir de la palabra y allí radicaría su eficacia simbólica, a través del evangelio como mensaje de la divinidad. En cambio para los pueblos indígenas el rito como medio de comunicación con la divinidad contiene aquellas acciones y expresiones en donde radicaría la eficacia simbólica.

Ambos tipos de religiosidades nos plantea el autor, chocaron violentamente durante la conquista de occidente en América Latina, justamente porque en ellas estaban contenidas dos maneras de conseguir la eficacia simbólica conectada a su divinidad. La religiosidad popular latinoamericana representa entonces el resultado de este proceso en donde dos sistemas de creencias contrastantes se vieron enfrentados.

En efecto, si se habla de religiosidad popular como fundamento de una cultura específicamente latinoamericana, supuestamente opuesta a la Ilustración, es obvio que no podría reducirse la extensión del argumento solo a aquellas formas de la piedad popular católica, sino que tendría que aplicarse al conjunto de las expresiones religiosas populares. Entre ellas, naturalmente también a aquellas formas de sincretismo religioso

nacidas de la necesaria adaptación que las formas de religiosidad indias y negras debieron someterse ante la religión de los conquistadores (Morandé, 2010: 36-37)

Para Morandé, el encuentro de las religiones indias y, posteriormente de las negras, con el cristianismo en América Latina sucede con la conquista española. De este encuentro que no es simétrico, se produce en parte, la destrucción de las religiones indias y negras, en parte, su asimilación al cristianismo y, en parte, la sobrevivencia de ellas en la forma de sincretismos religiosos con las religiones indias y negras durante la Conquista (Ibid: 42).

6. Sincretismo andino

La festividad patronal se celebra anualmente en cada pueblo o aldea aymara en honor de su respectivo santo patrono, ciñéndose a la praxis ritual prescrita y al calendario católico. No obstante, en el altiplano suelen modificarse sus fechas de acuerdo a los movimientos estacionales de los pastores y su ganado. Sus actividades rituales ponen en evidencia la coexistencia litúrgicos del rito católico con otros episodios del culto indígena, tales como la mesa andina, la vilancha (sacrificio de un animal), y el uso de la copala (incienso nativo. Mientras la antevíspera suele incorporar componentes rituales indígenas, la víspera y el día del santo patrono tienden a ajustarse a las prescripciones litúrgicas de la iglesia católica. (Grebe, 1998:41)

El sincretismo religioso que podemos observar en la religiosidad popular de América Latina, nace a partir del desigual encuentro entre españoles evangelizadores e indígenas. Es decir, es fruto de la aculturación por parte de españoles hacia las culturas originarias de muchos pueblos de nuestro continente, en este caso, de La Pampa (Campos et al, 2009). A partir de este antagónico encuentro entre culturas, de cosmovisiones distintas, se produce este sincretismo religioso, en donde predominan ciertos rasgos por sobre otros. No obstante, muchos pueblos originarios como respuesta resistente a la imposición

de nuevas formas de religiosidad, mantuvieron símbolos que hoy en día sólo es posible leer e interpretar a partir de la noción de sincretismo que, da cuenta de aquella hibridación que no permitió una muerte definitiva de su cosmovisión.

Esta situación va generando en el tiempo nuevas manifestaciones culturales mestizas o híbridas y en términos religiosos, sincréticas. La verdad es que estos términos se han utilizado en América para encubrir la razón de dominación cultural, económica, racial y política que se impuso en el continente a partir de la llegada de los europeos. Esta situación se fundó, según R. Stavenhagen (1997) en el establecimiento de un continuo de dominación fundamentado en el color, la cultura y la explotación económica (Ibid: 12).

En este sentido, el proceso sincrético sería resultado de dominaciones políticas, económicas, religiosas y culturales por parte del mundo occidental y su idea de progreso. Se trata de un proceso de violenta imposición en su intento de anular toda creencia que no fuese católica y no respondiese a la cosmovisión occidental impuesta. La hibridación (García Canclini, 1992) en este sentido, no sería más que una respuesta de resistencia de las comunidades frente al catolicismo.

La presencia de elementos andinos en ritualidades que en principio deberían ser propiamente hispánicas, podría ser evidencia de discursos contraculturales que se niegan a ser completamente negados y en donde la fuerza cultural de los vencidos, sus elementos culturales y diversos puntos de vista, claman por ser reposicionados en el nuevo ambiente cultural que se ha impuesto a partir de la dominación española (1992: 12).

En estos términos, la religiosidad popular, producto del sincretismo religioso que afectó a América Latina, opera por substitución de los ídolos venerados por los indígenas por deidades y santos propios del mundo del Cristianismo. Así, el discurso contracultural estaría presente en esta estrategia de resistencia que, sólo habría “disfrazado” de santos católicos a los ídolos ancestrales de estas comunidades; sin llegar a anular las deidades religiosas de la cosmovisión indígena.

En su estudio sobre el pueblo *aymara*, M.Ester Grebe (1998) señala que dicha cultura indígena formaría parte de un sistema de creencias andino basado en la complementariedad y en la reciprocidad. Asimismo, plantea que los *aymaras poseen una cosmovisión, un sistema de creencias y un ciclo ritual sincréticos, en los cuales coexisten o se integran un componente proveniente de la religiosidad indígena de origen prehispánico y otro de la religión católica (Grebe, 1998:39). En este sentido cada ritual de*

los pueblos aymaras, según el territorio, presenta rasgos tanto católicos como precolombinos. Aquellos que celebran a santos y patronos están más apegados al catolicismo, mientras que aquellos que se vinculan a aspectos de la naturaleza y sus ciclos destaca el sistema de creencias adscrito étnicamente al pueblo andino, en donde se mantienen rasgos asociados a rituales indígenas precolombinos. No obstante, para la autora, cualquiera sea el tipo de rito aymara, en todos coexistirían elementos tanto indígenas precolombinos como católicos, siendo un sistema de creencias de carácter sincrético.

La vida cultural aymara se manifiesta con intensidad y frecuencia. Las comunidades poseen un ciclo ritual anual compuesto de varios ritos, que reactualizan sincréticamente sus mitos, creencias cosmológicas y religiosas, tanto indígenas de origen precolombino como católicas (ibid: 40-41).

Para Grebe, la perspectiva del indígena es a la vez simbólica y poética, en oposición al realismo y el sentido antropocéntrico de la cultura europea, el indígena construye su mundo de relaciones. En verdad, las concepciones de mundo del indígena y del chileno de ancestro europeo pertenecen a construcciones culturales disímiles. Mientras el indígena percibe su historia cultural regida por el destino, el chileno la enmarca en la idea occidental de progreso.

Van Kessel (1992) reconoce también en la religiosidad del mundo andino un híbrido que entremezcla símbolos y elementos propios de la ritualidad indígena (*aymara*) y del catolicismo que, se nutre de la diversidad urbana del Norte grande. Esta diversidad cultural está dada por dos realidades distintas, pero similares a la vez: los fenómenos religiosos de la ciudad y de la cordillera (*aymaras*); “continuidad de sentido” entre la figura simbólica de la *Pachamama* y la Virgen María; entre la *huilancha* y la eucaristía; la festividad patronal *aymara* de *Cultane* y la del santuario popular de Las Peñas; la mitología andina y la teología bíblica. Deidades que se entremezclan y simbolizan sentidos similares. Podría decirse también que la representación de la Virgen María es el “antifaz” que las comunidades le pusieron a la *Pachamama* en el proceso de sincretismo. Así, podemos ver similitudes entre ambas prácticas religiosas, la de los mestizos en la ciudad y la de los indígenas en la cordillera, lo que nos da cuenta que el sentido de la religiosidad y la devoción se mantiene aunque las prácticas sean distintas en su forma pero, en su sentido permanecen.

Como lo menciona la etnohistoriadora María Rostworowski (1992) las vírgenes de Guadalupe (México) y de Copacabana (Perú-Bolivia) representan el más puro sincretismo que deja entrever las raíces indígenas ocultadas por el cristianismo. Ambas vírgenes son morenas como evidencia de su identidad precolombina que persiste. Ambas vírgenes, junto al Señor de los Milagros (Perú) son íconos de la religiosidad popular que no permitió la negación total de sus creencias religiosas, sino que se resistió simbólicamente.

7. Ritual y performance como expresión religiosa

Siguiendo a Víctor Turner (2005) el “ritual” lo entenderemos como una conducta pautada vinculada a las creencias y a la religiosidad de una comunidad en particular. Cada rito está conformado por un sistema de símbolos moldeado por la cultura y la cosmovisión. Un ritual está compuesto por una multiplicidad de símbolos que es preciso interpretar desde la significación atribuida por la comunidad a los mismos, dándole coherencia y sentido a su comunicación dentro de una cultura en particular.

Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual (Turner. 2005:21).

A modo de metáfora Turner define al rito como un pentagrama, en donde las notas musicales vendrían siendo los símbolos, a través de los cuales, es posible leer e interpretar un determinado rito. *Cada tipo de ritual puede ser considerado como una configuración de símbolos, una especie de pentagrama en el que los símbolos serían las notas (Ibid, 2005: 52).* Hay que entender el significado y significación de los símbolos para poder entender la lógica de un ritual, como hay que entender los signos musicales para poder componer música que finalmente se verá representada en un pentagrama.

Otra importante propiedad de los símbolos rituales es su polisemia o multivocidad; un mismo símbolo representa muchas cosas. Esta propiedad de los símbolos rituales la tiene también el ritual considerado como un todo, porque unos pocos símbolos han de representar la totalidad de la cultura y su entorno material (Ibid, 2005: 55). A partir de un

ritual es posible leer e interpretar muchos aspectos de la cultura, así como también, el símbolo puede representar una multiplicidad de significados dentro de un ritual.

En la investigación relativa a las festividades religiosas, el rito ha sido leído a menudo desde la noción de performance, entendiendo éste como un proceso “que acontece” y que se repite. En este sentido, leeremos el concepto de ritual como un tipo de performance, en donde los símbolos se ponen en escena, pero a su vez entran en constante interacción en la escena ritual. La performance entendida como espacio ritual en donde los símbolos no se hallan estáticos ni estandarizados, sino que, se construyen en la medida que acontecen.

La “performatividad” es un concepto utilizado usualmente por la lingüística, para dar cuenta del recurso en donde la palabra en un acto ritual, transforma la realidad de los actores sociales que forman parte de la “escena ritual”. Un ejemplo clásico de ello es el bautizo, o el matrimonio, en donde una persona a través de la palabra y el acto transforma la condición del “otro” en un contexto cultural, en este caso religioso (Prieto, 2007: 54).

Podhjacer (2008) analiza el fenómeno de las celebraciones religiosas como performances culturales en determinado espacio físico. Asimismo, el rito es visto como puesta en escena de una comunidad particular que representa su religiosidad popular a través de esta práctica performática, híbrida y sincrética.

Los estudios del performance, al igual que el etnodrama y la etnoescenología, surgen cuando los conceptos de “teatro” y “drama” se vuelven insuficientes para abarcar la complejidad de circunstancias representacionales en los escenarios y espacios públicos del mundo. El colapso de las fronteras entre disciplinas, así como entre vida y arte, es lo que obliga a buscar nuevas herramientas teóricas (Prieto, 2007: 52).

Las fiestas populares religiosas en América Latina son sincréticas y se caracterizan por su mixtura cultural. Estas manifestaciones se caracterizan también por su constante readaptación y resignificación por parte de sus devotos a lo largo del tiempo. En este sentido, un espacio público puede transformarse en un “espacio sagrado” en tanto participa de la performance ritual. Las performances se constituyen en movimientos de diferenciación, expansión cultural y proyección religiosa, sobre las cuales descansa la reproducción cultural de los devotos y su ligazón con la iconología religiosa y su santuario (Ibid, 2008:27).

Los devotos y su ferviente fe forman parte de esta puesta en escena religiosa, son quienes reproducen sus creencias a través de estos ritos que se manifiestan como verdaderas performances interviniendo a menudo los espacios urbanos. Las devociones de migrantes (internos o externos) reproducen estas prácticas religiosas llevando consigo sus creencias a cualquier lugar del mundo. Se trata de una performance o puesta en escena del sistema de creencias que interviene la ciudad e invita al transeúnte ciudadano como espectador, deteniendo su reloj occidental y su desplazamiento en la ciudad para posicionarse como espectador en tránsito.

Considero el concepto de performances culturales como abarcador de distintas prácticas, entre las cuales incluyó la música y la danza, entre otras. Los estudios de la performance han contribuido a una mayor comprensión de los vínculos entre los distintos lenguajes estéticos, musicales, corporales, discursivos, visuales- y de los modos en que éstos inciden en la construcción de identidades sociales así como la transformación de los sujetos que los practican. Propongo entonces un abordaje de la celebración para comprender cómo se constituyen distintas performances dentro del circuito devocional y qué significaciones adquieren para los devotos (Ibid, 2008: 30).

De este modo, vemos cómo en el rito religioso devocional de un santo, Cristo, o virgen, en tanto performance, hace converger diversos lenguajes expresivos, tales como la música, las danzas, la corporalidad para la construcción y resignificación de las identidades sociales y culturales reterritorializadas en la ciudad que los cobija. Así también, estos rituales performativos propician la transformación de los sujetos participantes, viviendo un espacio-tiempo que se torna “atemporal”, pues el tiempo convencional-productivo se suspende en un paréntesis supeditado al devenir del rito.

El concepto de “cultural performances”, tomado de Turner (1967) engloba distintas expresiones - conciertos, juegos, festivales, etc.- sin diferenciar entre lo religioso y lo artístico. Sin embargo, se hace hincapié en la contextualización de las performances que definen las estrategias culturales de un grupo y en las formas de incorporar los procesos sociales e identitarios en su puesta en escena (Ibid, 2008: 32). Para Podhajcer la performance integra la religiosidad a las prácticas festivas y creativas, allí se puede observar la mezcla sincrética entre el catolicismo y las creencias mágico-religiosas provenientes de culturas ancestrales latinoamericanas. En este mismo sentido, Turner (1992:24) también enfatiza en las transformaciones del sistema social a partir de la instancia reflexiva de las performances y los sistemas simbólicos, develando el modo en

que las estructuras sociales se transforman y redefinen a partir de fenómenos culturales y artísticos, que él define como momentos liminales-suspensiones del tiempo cotidiano y ausencia de distinciones sociales- que dan lugar a un cuestionamiento y un posterior redimensionamiento de la vida social por parte de los sujetos (Ibid, 2008: 32).

La instancia ritual performática no solo constituye un paréntesis en la vida cotidiana, generando un espacio propicio para la *communitas* (Turner, 1967), sino también, la posibilidad de producir cambios y resignificaciones de las estructuras sociales de una comunidad. Si el ritual implica una suspensión del tiempo cotidiano, un paréntesis, donde nada significa lo mismo que en la vida cotidiana, la posibilidad que nada vuelva a ser como antes, siempre queda abierta. Para Turner los rituales son definidos como momentos “liminales” en donde el tiempo, el espacio y las distinciones sociales de los sujetos en determinada estructura social se suspenden en un paréntesis fuera del tiempo cotidiano y del tiempo productivo del sistema social.

La paradoja de la performance es que cada instancia es diferente de las otras. Mientras que teóricamente la idea misma de la performance se basa en la repetición y la restauración; ninguna repetición es exactamente lo que copia; los sistemas están en flujo constante (Ibid, 2008:32) Lo mismo ocurre con el ritual, cada cual es distinto en sí mismo pero, siempre sigue el mismo proceso, la misma estructura, los mismos pasos, la misma pauta, la constante repetición, que a su vez, es la clave de los trances que se producen en ciertos rituales.

“Simultáneamente, los eventos festivos componen los espacios del reencuentro de la celebración, ofreciendo otro tipo de interacción discursiva y social. Sin embargo, los actores no ven las festividades escindidas de los actos religiosos, de modo que asisten a unas y a otros. La Iglesia, en cambio, ve estas prácticas populares como el aspecto “pagano” de una celebración religiosa que, según considera, le pertenece (Ibid, 2008:34).

En el contexto de festividad religiosa inmigrante, la festividad es considerada como una instancia de reencuentros, en donde los inmigrantes comparten colectivamente yuxtaponiéndose lo social a lo religioso. Para los devotos de la festividad religiosa el acto festivo no está escindido de lo religioso, sino más bien, forma parte de una misma totalidad que tiene que ver con el sincretismo característico de toda manifestación religiosa latinoamericana. Sin embargo, la visión de la iglesia católica es contraria, puesto que concibe este tipo de prácticas festivas populares como actos “paganos” más cercanos a lo “mundano”, a lo terrenal y a lo desacralizado.

Por tanto, existiría una escisión creada por la iglesia entre el rito católico y la festividad popular, aunque en países como Bolivia, la religiosidad y la festividad están unidos en una misma totalidad festiva y ritual performativa, también con una puesta en escena llena de colores, tradiciones, bailes, música, además de los vestuarios con los que se danza. Las fiestas religiosas bolivianas, por lo general, se observan alegres y “dionisiacas”² en su performance, allí reside su origen indígena. No obstante, para la devoción popular de América Latina el rito integra lo ceremonial religioso y la festividad su aspecto social.

Las expresiones estéticas y éticas de estas distintas performances revelan una pertenencia comunitaria y originaria al catolicismo popular nacional, al tiempo que les permiten a sus actores, jugar distintos roles durante los múltiples actos que conforman la festividad (Ibid, 2008: 36).

Los ritos o performances desarrollados por los devotos nos estarían dando cuenta de una pertenencia social y cultural a la comunidad que los identifica. Dicha adscripción les permitiría a los devotos jugar distintos roles en el contexto de la festividad, pues se vive un paréntesis en la cotidianeidad, en donde la participación es equivalente tanto en lo ceremonial católico como en la festividad popular.

Otro de los puntos significativos a destacar, es que esta celebración, en tanto fenómeno multifacético, posibilita a los migrantes generar estrechos lazos entre sí y con el sitio de origen. De este modo, la devoción permite prácticas de recuperación de un sitio sagrado y añorado por los devotos emigrados, a través de un proceso complejo que no está exento de tensiones entre los niveles eclesiásticos, políticos y populares (Ibid, 2008: 37-38) En este sentido, Podhajcer destaca que la celebración posibilitaría que los migrantes se reencuentren con aquel espacio-tiempo “sagrado” que los une en una misma instancia. Lo sagrado se condensa con la sociabilidad posibilitada por esta instancia religiosa. De este modo, la práctica devocional en tierras extranjeras permitiría además de reproducir su religiosidad, y revivir prácticas sagradas y festivas que los adscriben con su identidad en un espacio de reterritorialización.

² Los griegos hacían grandes fiestas cuando empezaba y cuando terminaba la siega, pidiendo y agradeciendo a los dioses. Como Dionisios era hijo de un dios y una mortal, es la divinidad de la fecundidad la vendimia, la vegetación, dios del vino. En las fiestas dionisiacas recorrían la polis en un carro con la imagen de Dionisios, la gente lo seguía, cantando, bailando y tomando. Mataban un macho cabrío para que su sangre fortaleciera la tierra (...) Cuenta con elementos escénicos, actores, coro, vestuarios, decorados, concursos, teatro. La máscara que llevaban los actores pasó a tener mucha importancia, con grandes dimensiones y colores, para que se vean de lejos. (<http://www.absolutgrecia.com/fiestas-dionisiacas/>)

La presencia de la Iglesia Católica en la migración tiene un sentido cultural y social muy significativo. Según datos, se observa que una gran mayoría de los migrantes de Latinoamérica tienen raíces católicas. Esto hace que la presencia religiosa sea un aspecto cultural muy relevante para el migrante, especialmente, en lo que se refiere a las celebraciones, la fiesta. En el caso peruano, la mayoría de las conmemoraciones tienen carácter festivo y religioso (Semana Santa, Navidad, Bautizo, Primera Comuni3n, Confirmaci3n, Casamiento, quince a3os, graduaciones, la procesi3n del Se3or de los Milagros, santos patronos). En estas celebraciones, observamos su car3cter comunitario, pues toda la comunidad participa a trav3s de la liturgia, sus canciones, sus comidas, sus presentaciones, procesiones, bailes (Salinas, 2005: 3).

No olvidemos que el t3rmino “religi3n” etimol3gicamente significa “reunir” y “religar”, lo cual nos ratifica que la festividad religiosa a3na en comunidad a sus devotos en la misma fe. En esta reuni3n de fieles venidos de lejos, el ritual a menudo es extremadamente dinámico, incluso confuso y contradictorio en sus se3ales y en sus simbolismos. De all3 que los estudios de la performance incluyan los g3neros est3ticos del teatro, la danza y la m3sica, pero no se limita a ellos; comprende tambi3n ritos ceremoniales humanos y animales, seculares y sagrados; representaci3n y juegos; performances de la vida cotidiana; papeles de la vida familiar, social y profesional; acci3n pol3tica, demostraciones, campa3as electorales y modos de gobierno; deportes y otros (Schechner, 2000: 13)

Las performances marcan identidades, tuercen y rehacen el tiempo, adornan y remodelan el cuerpo, cuentan historias, permiten que la gente juegue con conductas repetidas, que se entrene y ensaye, presente y re-presente esas conductas (Ib3d: 13).

En s3ntesis, lo performativo remite a aquellas pr3cticas culturales cuya similitud radica en tener como soporte principal el cuerpo; un comportamiento colectivo que rompe deliberadamente con el uso rutinario del tiempo y del espacio; un grado de repetic3n; un sistema de reglas que aunque aceptan un margen de improvisaci3n, y tienen un valor simb3lico para los participantes, tanto actores como receptores (Araiza, 2000: 80). La autora (2000: 78) plantea la interrogante fundamental de que los sujetos sociales que se adscriben a identidades subalternas se valgan del performance como veh3culo de resistencia frente al sistema opresor. Para la autora, finalmente estos paradigmas te3ricos permiten estudiar al sujeto en acci3n frente a un acto esc3nico, en el contexto de problem3ticas contempor3neas, como son la globalizaci3n, la migraci3n o la emergencia

de nuevas identidades. Así también, se plantea que cada cultura, comunidad o grupo social, le otorga a las “prácticas performativas” un sentido social o cultural así como también una función dentro de la sociedad que las representa. Asimismo, en esta investigación se pondrá especial hincapié en la performatividad de las festividades religiosas de inmigrantes reterritorializados en Santiago. En este sentido, se indagará en la dimensión religiosa-festiva y social de la performatividad de sus prácticas rituales. Para cada cultura inmigrante, sus festividades en tanto prácticas performativas tienen un sentido y una función determinada que se desplaza entre la dimensión religiosa y social, borrando incluso los límites entre un sentido y otro.

Capítulo 4.

Marco metodológico

El enfoque metodológico de la investigación es cualitativo, pues el objetivo es comprender la génesis de las festividades religiosas y sus ritualidades al interior de las comunidades de inmigrantes latinoamericanos en la ciudad de Santiago. El método se sitúa en lo que De Certau (1999) denominó la socioetnografía; es decir un enfoque que combina la etnografía y el ejercicio interpretativo, de modo de reunir de manera comprensiva las evidencias empíricas y los conceptos. La investigación hace dialogar la información objetiva de estas festividades religiosas, la escenificación de los ritos, las acciones y tácticas de los migrantes para la puesta en escena, así como las marcas, identidades y vínculos entre el espacio de la ciudad de acogida y sus lugares de origen.

La observación participante y las entrevistas en profundidad serán instrumentos en este ejercicio comprensivo del universo y las prácticas festivas y rituales. En este ejercicio descriptivo, se buscará establecer la matriz de significados que subyace a estas prácticas, danzas, cantos y rituales que acompañan y hacen posible la festividad y conmemoración de la divinidad. En este sentido, el marco metodológico se inscribe en la perspectiva de la descripción densa de la cultura. *La etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después” (Geertz, 2004: 24).* Interesa por ende, comprender e interpretar la festividad religiosa como una ritualidad sincrética de inmigrantes peruanos y bolivianos, a partir de la idea de símbolo como unidad de significación que compone un ritual.

Cuadro n° 1: Universo de estudio, fiestas religiosas.

	Festividad religiosa	Lugar y fecha país de origen	Lugar y fecha país de acogida
1.	El Señor de los Milagros	Perú; durante todo el mes de octubre	Chile; el último domingo de octubre
2.	Santa Rosa de Lima	Perú; 30 de agosto	Chile; último domingo de agosto.
3.	Virgen de Copacabana	Bolivia; se celebra durante una semana. El fin de semana del 7 de agosto se realiza la misa y el pasacalle.	Chile; Se celebra durante el fin de semana del 7 de agosto; sábado pasacalle y domingo misa de cierre de la festividad.

Las etnografías (ver pauta etnografía en anexo) de las fiestas religiosas harán especial énfasis en las fases de la ritualidad que acompaña y constituye la festividad, así como la simbología significada por la comunidad de participantes. Cada festividad y cada rito al interior de ella, será analizada como un *texto* cultural-religioso donde convergen símbolos que se expresan en: la organización y estructura de la festividad; los roles, códigos y jerarquías de los participantes y feligreses; los códigos y jerarquías de los sacerdotes católicos; las vestimentas, la música, las danzas, los cantos, las procesiones, las imágenes de los santos; la temporalidad y la espacialidad de dicha festividad religiosa y los ritos asociados a ella.

Es importante considerar el universo simbólico del rito como un gran sistema con sus propios códigos dentro de una lógica ritual que se despliega en un tiempo y un espacio definido. En este espacio ritual es posible observar una red de símbolos en constante movimiento que acontecen y se repiten; de ahí su carácter performativo en el que los individuos significan el mundo desde su perspectiva cultural. En esta performance, interesa identificar los bailes religiosos a partir de un acercamiento de análisis coreográfico y sus respectivas músicas, tanto las melodías como la instrumentación. En esta “puesta en escena” de la festividad religiosa se analizan los componentes musicales y dancísticos. Asimismo, se describen ciertas técnicas corporales que les permiten la ejecución de bailes. Las dos tradiciones festivas a analizar representan dos maneras distintas de veneración a partir de técnicas corporales aprendidas culturalmente. Siguiendo a M. Mauss (1971), la técnica se define como el “*acto eficaz tradicional (vean,*

pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral (Ibid,1971:342). Para La técnica supone entonces una tradición en cuanto a la enseñanza de la técnica pues, las técnicas del cuerpo suponen un aprendizaje cultural, sintetizado en un acto eficaz en la búsqueda del individuo en el aprendizaje de técnicas corporales vinculadas a la cultura que les da sentido. El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin halar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo (Ibid., 1971:342). Efectivamente, el primer instrumento de expresión y comunicación del ser humano es el cuerpo. Lo más primigenio, lo más concreto es nuestro cuerpo y nuestros movimientos que expresan y comunican algo entre todos los seres humanos. Movimientos desarrollados según la cultura y la tradicional forma de traspasar esta técnica corporal de generación en generación.

Mauss define una serie de movimientos y técnicas del cuerpo relevantes en la historia de la humanidad; en especial se detiene en los bailes y las técnicas corporales que ellos implican: *“Hay sociedades de descendencia exclusivamente masculina y otras de descendencia exclusivamente uterina. Unas, feminizadas, bailan sin moverse del sitio, y otras, de descendencia a través del varón, les gusta desplazarse (...) Así por ejemplo, los polinesios y en especial los maorís se zarandean mucho sin moverse del sitio o se desplazan de lado a lado cuando tienen espacio. Hay que distinguir la danza de los hombres de la de las mujeres, que con frecuencia son totalmente opuestas. Por último hay que reconocer que el baile enlazados es producto de la civilización moderna europea, lo cual demuestra a todas luces que cosas que para nosotros son naturales (Ibid.: 35).*

Así, la clasificación fundamental para Mauss en cuanto a las técnicas corporales relacionadas a la danza en determinada sociedad, tienen se asocian en primer lugar con la división de género que se establece culturalmente en cuanto a los modos de moverse. Cada sociedad establece una separación de género en relación a las técnicas de movimiento vinculados a la feminidad y a la masculinidad. Dos universos semánticos paralelos que comunican y expresan desde su condición de género. De manera similar, observaremos que en los bailes de las comparsas de la fiesta de la Virgen de Copacabana el baile de los hombres es radicalmente distinto al de las mujeres. Los

hombres bailan a partir de la fuerza, el vigor y la destreza física, las mujeres expresan su sensualidad y femineidad con movimientos más suaves, cadenciosos y con un marcado movimiento de caderas.

La investigación complementará el enfoque etnográfico y la observación participante, con entrevistas semiestructuradas (ver pauta de entrevista en anexo) de inmigrantes peruanos y bolivianos de la Parroquia Italiana, del Centro Integrado de Atención al Migrante asociado a INCAMI y otros participantes de las festividades religiosas. A través de entrevistas semiestructuradas se indaga en aspectos acotados acerca de la vida de los inmigrantes en Santiago y la relación que éstos tienen con su religiosidad. De este modo, la entrevista se orienta a partir de una estructura a responder las interrogantes concernientes a la religiosidad de los migrantes en el marco de su experiencia de inmigración a Chile. La entrevista sigue una estructura que ayuda a desentrañar la experiencia migratoria de cada migrante y su religiosidad en la ciudad de acogida. Se tendrá especial cuidado en profundizar en las diferencias que los inmigrantes perciben en las expresiones religiosas entre el país de origen y el de acogida. Asimismo, esta técnica servirá también para el análisis de los significados identitarios dados por los inmigrantes y lo atribuible a la reproducción de estas representaciones rituales que traen desde su lugar de origen, adaptándolo en este contexto urbano de Santiago.

La entrevista puede ser definida como una interacción verbal de dos personas, que permite la obtención de discursos y pensamientos entre individuos. También es posible definir este instrumento cualitativo de investigación como un mecanismo de aproximación al discurso de un "otro", permitiendo profundizar acerca de un tema en particular. Las preguntas tienen un carácter semi-estructurado que permite que el entrevistado nos relate temas acotados que tienen que ver con los objetivos de investigación. Las preguntas permiten que el entrevistado se centre en el tema que se propone así como también que se explore abriendo nuevas posibilidades de conocimiento para el investigador. Cada pregunta es acotada y amplia a la vez, lo que nos permite que cada entrevista sea única en sí misma, pese a que se aplique la misma pauta para cada entrevistado.

El universo de entrevistados son migrantes bolivianos y peruanos residentes en la ciudad de Santiago, algunos de ellos en busca de trabajo, mientras que otros son trabajadores del Mercado de Abastos de La Vega. La gran mayoría de las mujeres entrevistadas, peruanas y bolivianas, se encuentra buscando trabajo a través del Centro

de Atención al Migrante, institución social y religiosa que les brinda todo tipo de apoyo, desde hospedaje, hasta la búsqueda de empleo como ente mediador.

El universo de entrevistados corresponde a cuatro bolivianos y cinco peruanos, dando un total de nueve historias de inmigrantes que relatan su experiencia de migración a Santiago y de la manera cómo reproducen y readaptan su religiosidad.

Asimismo, se entrevista al Padre Beto, sacerdote de la Parroquia Latinoamericana Nuestra Señora de Pompeya perteneciente al INCAMI (Instituto Cristiano de Migración). Este informante permite complementar los relatos y descripciones de los inmigrantes; pero también acceder a la mirada de la iglesia en relación a estas festividades religiosas.

Cuadro n°2: Universo de entrevistados, 2010 - 2011.

	Entrevistado/a
1.	Padre Beto, brasileño, 55 años, Parroquia Italiana, INCAMI
2.	Tatiana, boliviana, 45 años. Devota de la parroquia italiana
3.	Rita, boliviana, 48 años. Devota de la parroquia italiana
4.	Miriam, boliviana, 30 años. Centro de Atención al Migrante
5.	María, boliviana, 32 años. Centro de Atención al Migrante
6.	Elena, peruana, 38 años. Centro de Atención al Migrante
7.	Victoria, peruana, 41 años. Centro de Atención al Migrante
8.	Verónica, peruana, 30 años. La Vega
9.	Fanny, peruana, 35 años. La Vega
10.	Jimmy, peruano, 33 años. La Vega

Finalmente, la observación así como los relatos, se complementan con un registro fotográfico de las prácticas y manifestaciones rituales que enriquecen y otorgan un nuevo colorido al paisaje monocromático de la ciudad de Santiago.

Capítulo 5.
La Virgen de Copacabana
Inmigrantes bolivianos y festividad religiosa



1. La Virgen de Copacabana

Para adentrarnos en la religiosidad de la comunidad de inmigrantes bolivianos en Santiago, partiremos por contextualizar la festividad de la Virgen de Copacabana, patrona del pueblo boliviano y única virgen morena indígena en Latinoamérica. Esta virgen morena - la virgen de los mestizos, construida y tallada por ellos -, corresponde a lo que metafóricamente se ha denominado la Pachamama “camuflada”, símbolo del sincretismo de los pueblos latinoamericanos. En tanto sincretismo, yuxtaposición de voces entre el mundo occidental y la América indígena, la festividad de la Virgen de Copacabana constituye una puesta en escena del carácter híbrido y sincrético de dicha religiosidad.

El año 1587 una prolongada sequía azotaba la región y los Anansaya (bando de “arriba”) rogaron y suplicaron a la Virgen para que hiciese caer lluvias sobre sus sedientos campos. Conmovida la Virgen accedió a sus ruegos y abundantes aguaceros cayeron sobre sus chacras. Ante este acontecimiento, los arrepentidos Urisaya, con grandes lágrimas, hicieron celebrar una misa y pidieron a la Virgen agua para sus campos, y la Virgen oyó sus ruegos enviando copiosas aguas al cielo (Ramos Gavilán, (consultado: 2010: 248).

A partir de milagros similares, se construye la historia de santas y vírgenes latinoamericanas. El milagro de la Virgen de Copacabana asociado a la carencia del recurso del agua, resuelve la sequía y con ello los recursos para la sobrevivencia del pueblo.

En torno a estas vírgenes, al igual que con el Cristo de Pachacamilla, cristalizaron una acumulación de creencias, de símbolos y de raíces de un lejano pasado americano. Con ellos se estableció el triunfo del cristianismo sobre las deidades prehispánicas, sin embargo, los antiguos dioses no perdieron su presencia en el pueblo, Guadalupe sigue siendo “Nuestra Madre” (Tonantzin), el Cristo Moreno nos protege de los movimientos terráqueos y la antigua deidad del altiplano deviene la Virgen triunfante que rechaza y subyuga al demonio. Sincretismos religiosos logrados en medio de milagros, prodigios y sucesos (Ibíd, consultado: 2010:248).

La identidad simbólica de estas vírgenes no fue omitida del todo, aún se conservan ciertas características que nos llevan al universo de las deidades prehispánicas, un ejemplo de ello es que la virgen de Guadalupe, quien seguirá siendo para sus creyentes

“La Madre Tierra”, así como también para los pueblos del altiplano, seguirá siendo la “Pachamama”.

La fiesta de la Virgen de Copacabana, es el rito religioso más importante que celebra la comunidad de residentes bolivianos en Santiago de Chile, creciendo año a año desde su fundación en el año 1999. Hoy, la Virgen de Copacabana, cubierta por la bandera boliviana, se celebra y festeja cada mes de agosto junto a la independencia de Bolivia. En esta fiesta además de los migrantes bolivianos se suman chilenos que integran estos bailes venerándola, haciéndola propia y estableciendo lazos de hermandad latinoamericana que se expresan tanto en la música como en la danza.

La fiesta de la Virgen de Copacabana se realiza en Santiago durante dos días (sábado y domingo) cada siete de agosto, siempre y cuando sea fin de semana. El día sábado corresponde al *pasacalle* que se define en este caso como el tránsito de los promesantes con música y danzas particulares de la festividad en un espacio delimitado y definido por la procesión. El pasacalle se convierte en una performance que interviene el paseo Ahumada finalizando en Plaza de Armas. El día domingo corresponde al rito católico de la misa que se realiza en la parroquia Nuestra Señora de Pompeya, en la comuna de Providencia.

Quien organiza la fiesta de la Virgen de Copacabana es el *preste o pasante*, persona que “recibe” a la virgen y se encarga de ofrendarle la festividad, a cambio de favores concedidos. La realización de esta fiesta implica mucho tiempo de organización y dinero, pues se trata de una fiesta de mucha abundancia. Dicha festividad se celebra según la condición económica de cada pasante y la ayuda que le brinden sus compatriotas. Cuando el pasante pide ayuda a un compatriota para la organización de la fiesta, éste pasa a ser automáticamente el *compadre* del *preste*, cambiando así su status en el proceso de organización ritual. Así, la responsabilidad de la organización de la fiesta de la Virgen de Copacabana recae en el *preste* quien se hace cargo de todos los gastos que ésta implica y del *compadre* que le colabora.

El espacio que ocupa el pasacalle de la fiesta de la Virgen de Copacabana se encuentra en pleno centro de la capital. El recorrido del pasacalle se inicia en el paseo Ahumada con la Avenida Libertador Bernardo O’iggins. El movimiento de la performance de bailes religiosos finaliza en la Plaza de Armas frente a la Catedral de Santiago.

En esta festividad religiosa, participan alrededor de ocho agrupaciones de bailes religiosos, cada una con su banda musical, con aproximadamente treinta integrantes que

danzan más los músicos. La gran mayoría de la comunidad migrante boliviana instalada en Santiago asiste a esta fiesta. También participan de ésta migrantes peruanos y chilenos aficionados integrantes de las agrupaciones de bailes religiosos.

En la quietud del espacio de la plaza, el sábado se da inicio a la performance de los bailes religiosos y sus bailarines; quienes danzan energizados ofrendando a la virgen. El día domingo, se realiza una misa en el espacio sagrado de la parroquia, en una comuna aledaña. La calle es el espacio de lo público, del mundo terrenal y su cotidianeidad, la iglesia es el espacio que la religión católica define como sagrado. Ambas espacialidades son ocupadas los dos días de veneración a la Virgen de Copacabana.

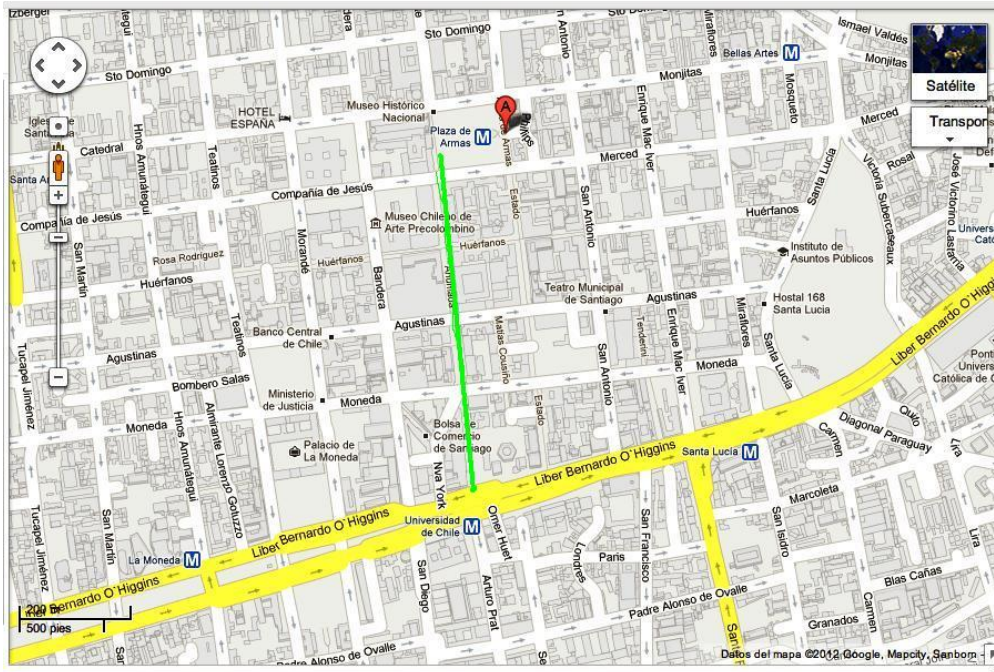
La realización de esta fiesta demanda una gran cantidad de dinero y recursos, pues se trata de una fiesta donde se conjuga el carácter de la abundancia y lo dionisiaco. La comida y la bebida es otro gasto que cada preste debe hacer en la fiesta, además de contratar agrupaciones de bailes religiosos bolivianos y mayoritariamente chilenos. A las bandas provenientes de Bolivia se les paga el pasaje y la estadía en Santiago.

^{3}Santísima Virgen de Copacabana,
Al celebrar tu festividad, colocamos a tus pies
La vida de nuestras familias bolivianas
Que estamos en tierra extranjera,
Y que pedimos, Madre, tu protección maternal.
Tú, que acompañas con mirada bondadosa
El caminar de este pueblo,
Para que experimenten tu consuelo
Y la solidaridad de los demás,
Enséñanos, finalmente,
A todos tus hijos bolivianos,
El empeño para mejorar la patria común,
El compromiso por la honestidad y la justicia,
La esperanza en un mundo nuevo
En el que reinen de veras el amor y la paz. Amén.*

Oración a la Virgen de Copacabana

³ Oración utilizada por los fieles migrantes bolivianos que celebran la fiesta en Santiago

Cuadro n°3: Mapa del recorrido del pasacalle



Fuente: Elaboración propia, en Google Mapcity.

2. El espacio sacralizado del Paseo Ahumada

Una fría mañana de agosto, el Paseo Ahumada lucía más colorido que nunca. Grupos de bailes religiosos, con sus bandas musicales, mayoritariamente compuestas por chilenos, se preparaban para su debut ante la Virgen de Copacabana, Patrona de Bolivia.

La preparación de la performance y el transeúnte

Cada baile, en su mayoría compuesto por danzantes bolivianos, chilenos y uno que otro peruano, se prepara cuidadosamente en algún espacio de este paseo peatonal. La heterogeneidad de las agrupaciones de bailes religiosos, es grande; en ellas participan expertos bailarines como aficionados de conjuntos folklóricos. Unos y otros, se preparan prolijamente cada año a año para esta “sagrada” ocasión. La participación en esta festividad no siempre se asocia a una devoción religiosa, aunque esa sea la convocatoria. En la mayoría de los casos, la motivación es sociocultural; esto es, aprovechar la

oportunidad de mostrarse en un espacio público y urbano ante numerosos espectadores en tránsito.

El *pasacalle* se inicia en esta oportunidad, puntualmente, a las 13:00 hrs. del día (7 de agosto, 2010) en la esquina de Avenida Libertador Bernardo O'Higgins con el Paseo Peatonal Ahumada. Para concluir a las 18:00 hrs. en la Plaza de Armas de Santiago frente a la Catedral Metropolitana. La festividad es encabezado por una mujer que carga a la Virgen, acompañada de un sacerdote y un niño portador de "palo santo" que encendido aromatiza el ambiente y el trayecto por donde transita el *pasacalle*. El paseo adquiere así, por medio del aroma, el colorido, la música, las vestimentas y los bailes, el carácter de un espacio sagrado.

Fotografía nº 1: Fiesta de la Virgen de Copacabana, agosto 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Fotografía nº2: La *Preste* y la Virgen de Copacabana, agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

La estructura del pasacalle

Un lienzo, que abarca el ancho de la calle y en sus extremos se enarbolaban las banderas de Bolivia y Chile, luce la leyenda “Residentes de Bolivia: Santiago-Chile, Waka Wakas, Suri- Sikuris”.

Los Suri *Sikuris* es una danza originaria de las comunidades andinas de los *Mollos, Aymaras y Lipis*. Su danza representaría la cacería del “*suri*” o ñandú andino, en donde es acorralado con el sonido de las zampoñas (aerófono andino), instrumentos de viento que acompañan esta danza. A esta reminiscencia se le añade el origen totémico del ñandú, cuyo movimiento se puede ver representado en la danza y los movimientos que emulan este animal. Asimismo, se reproduce estéticamente la imagen del animal, pues los bailarines llevan en su vestuario tocados que tienen dos metros de diámetro hechos con plumas de ñandú.

En el centro de la pancarta la “*wipala*” (bandera representativa de los pueblos indígenas) es llevada por un miembro de la cofradía y a su lado el estandarte de la Virgen de Copacabana con su imagen en el centro, de color rojo, letras y bordes dorados. La pancarta reza “*Con fe y devoción a la Virgen de Copacabana, Patrona de Bolivia. Recuerdo de Lic. Ridoy Cayoja a Sra. Rosario García de Cayoja e hijos, Santiago de Chile, 2008*”. Este era el escrito de la pancarta que portaba el grupo que encabezaba el pasacalle, llevando en ambos lados de la misma, la bandera chilena, símbolo de la reterritorialización y la bandera boliviana, símbolo de identidad nacional de esta comunidad inmigrante.

Fotografía nº 3: Pasacalle Virgen de Copacabana, agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

3. Los símbolos en la performance del baile

Estructura de los bailes religiosos

El baile de esta festividad, nos sitúa inmediatamente en el contexto del mundo andino y su diversidad étnica representada en la *Wipala* indígena, además de los símbolos patrios representados en las banderas de las naciones (Nación de origen: Bolivia- Nación de llegada: Chile) junto con la virgen india europea. Emblemas que anuncian una o varias naciones y madres que nos cobijan en su sacralidad. Representaciones simbólicas que en su yuxtaposición caracterizan el sincretismo a través de la puesta en escena en las calles del centro de Santiago.

Abarcando el ancho de la calle, los bailes propios del área andina encabezado por los *Tinkus*, que en lengua quechua significa “encuentro” mientras que en la lengua *aymara* significa “ataque físico”. El *tinku* es una danza tradicional, que representa en tanto expresión artística el rito del *tinku*, ceremonia de lucha y combate entre guerreros que se llevaba a cabo en las comunidades del norte de Potosí y el sur de Oruro. En este baile se representa aquella lucha guerrera ritual a través de gestos y movimientos bailados al ritmo de la banda acompañante. Al compás de cuatro cuartos van marcando los pasos y figuras cruzándose de lado a lado de la calle avanzando con gestos de enfrentamiento con sus puños en un balanceo corporal prolongado.

Fotografía n°4: Baile *Tinku*. Agosto, 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.
Fotografía n°5: Baile *Tinku*. Agosto, 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez

Inmediatamente después aparecen los *Sikuris*, con sus altos penachos con los colores de la bandera boliviana, coronados de plumas acompañando la procesión. Lo siguen los Caporales, un baile originario de la frontera de Brasil con Bolivia, el que con los cascabeles las botas de los danzantes y los látigos en su mano derecha representan al capataz de las haciendas de esclavos negros de la época de la Colonia americana. El “Caporal” durante la colonia, muchas veces mestizo o mulato, era el capataz de los esclavos negros llevados a Bolivia a trabajar. Esta danza representa al capataz de los

esclavos negros que con su látigo en la mano da de golpes emulando que golpea al esclavo. Esta danza tradicional boliviana se caracteriza por los movimientos ágiles de los varones, con sus patadas al aire y los saltos acompañados de gritos de coraje que representan el carácter masculino de poder de este personaje.

Fotografía nº6: Baile Caporales, agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Le siguen el baile *Waka Wakas* en que cada personaje representa simbólicamente pasajes de la conquista española y su paso por los pueblos indígenas. Esta danza se origina en la Colonia como una sátira por parte de los indígenas, en donde parodian las corridas de toros como tradición española. La historia de este baile señala que los *aymaras* ante la prohibición de participar de esta manifestación cultural española durante la Colonia, crearon a modo de sátira esta danza que ridiculiza esta tradición del español.⁴ Así, esta danza representa la sátira de la corrida de toros española, que se ve reflejada en los vestuarios que imitan esa corrida. La danza a través de sus movimientos ridiculiza esta tradición española que se ve representada en los movimientos, en los gestos y en los trajes de toros y toreros.

⁴ <http://boliviaenmicorazon.es.tl/waca-tokori.htm>

Fotografía nº 7: Baile *Waka wakas*, agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Fotografía nº8: Baile *Waka wakas*, agosto 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez

Coronando el pasacalle la Morenada o danza de morenos, baile originario de Bolivia, cierra el desfile con su danza; este baile es representado por las cholitas bolivianas, quienes acompañan el ritmo de sus pasos al compás de la matraca, instrumento idiófono de sonido craqueado. Se trata de un ritmo craqueado al son de la matraca, que se prolonga en un compás de seis por ocho. Las mujeres que danzan esconden entre sus polleras el secreto del origen que aún se encuentra en discusión. El lugar de origen de este baile se debate entre La Paz, Oruro y Potosí, el que aún se desplaza entre estas tres ciudades que disputan su cuna de origen, no existiendo aun la claridad entre los

estudiosos de este baile. Existen diversas hipótesis acerca de su origen y significado, no existiendo aún entre los especialistas un consenso.

La máscara negra que hoy baila en las entradas de la morenada, en tanto símbolo de este baile, en un inicio como señalan algunas hipótesis, estaba orientada a la sátira social del coloniaje⁵, sin embargo, aún no existe claridad de los significados que hay tras los símbolos de este baile, pues aún existen diversas hipótesis acerca del significado de este baile.

Es preciso destacar que este baile a través de un Decreto Supremo por parte del Estado, en junio del año 2011 fue declarado Patrimonio Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia. Esta ley fue gestionada por el presidente Evo Morales con el fin de salvaguardar el patrimonio intangible y tradicional de la nación boliviana. (Gaceta oficial de Bolivia, Ley n: 210, Evo Morales Ayma, Presidente constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia)⁶

Fotografía n°9: Morenada, Fiesta de la Virgen de Copacabana, agosto 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez

⁵ <http://www.cosmovisionandina.org/archivos/yachaywasi/morenada.pdf>

⁶ <http://es.scribd.com/doc/82558042/Ley-210-Declaracion-como-Patrimonio-Cultural-e-Inmaterial-del-Estado-Plurinacional-de-Bolivia-a-la-Danza-El-Taquirari>

Fotografía n°10: Preparación baile Morenada, Virgen Copacabana, agosto 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Fotografía n°11: Morenada, Virgen de Copacabana, agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

El espacio performativo en el rito de la Virgen de Copacabana, Santiago

La fiesta de la Virgen de Copacabana se presenta cada año ritualmente, en pleno centro peatonal de la capital, como una verdadera performance que irrumpe en la cotidianeidad del transeúnte. Allí se ensambla la música religiosa popular de carácter tradicional de la nación boliviana, las danzas, los trajes tradicionales, los gestos ancestrales. Cada danza representa una historia que nos revela la lucha y la tensión entre

occidente y el mundo andino. El carácter performativo de esta festividad religiosa popular de Bolivia, se representa principalmente a través de la figura “el preste”⁷ o “pasante”, quien durante esta festividad transforma su condición social dentro de la comunidad de residentes bolivianos en Santiago. En el preste o pasante se personifica el proceso liminal⁸ dentro de este rito, pues durante el ritual se transforma en la persona que recibe a la virgen y es quien organiza la fiesta. Así por tanto, lo performativo dice relación con el acto ritual en que determinado individuo se transforma en “pasante”, el “elegido” por la virgen para ser venerada por el tiempo de celebración de la festividad.

A continuación se narra la experiencia de cuatro bolivianas en la ciudad de Santiago. Ellas nos hablan de cómo la religión y en especial la festividad religiosa, se transforma en un puente de adaptación y en una instancia comunitaria de unión con sus compatriotas en una ciudad desconocida.

4. Experiencias y relatos de inmigrantes bolivianos

4.1 Tatiana, religiosidad y sociabilidad

Tatiana es una boliviana oriunda de la ciudad de La Paz, lleva dieciocho años viviendo en Santiago de Chile y es dueña de un casino que ofrece almuerzos en el Mall Estación Central. Su inserción en términos económicos ha sido buena fruto de su esfuerzo y perseverancia. Ella nos relata la historia de cómo empezó a familiarizarse con la comunidad boliviana en la ciudad de Santiago, creando redes tanto sociales como religiosas, y que le permitieron retomar el vínculo con sus orígenes culturales.

“Yo te voy a comentar mi experiencia, vivo hace dieciocho años en Chile, dieciocho años en que si bien tenía la necesidad de ver a algún compatriota, de repente conocía amigos pero muy distantes, porque alguien se volvía y rico comentar algo, pero nada más. Y en el consulado nada, cero relaciones desde mi parte, porque el consulado siempre está abierto para su país. Pero yo fui a una misa, mi mami es muy católica, yo también demasiado católica, creo mucho en dios. Y mi mami me dice, vamos a la misa de la

⁷ Ver concepto en glosario.

⁸ Concepto desarrollado y profundizado por Turner que alude al estado de ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia de pasar de un estado a otro, a partir del ritual dentro de una estructura social determinada.

Iglesia Italiana, creo que fue un sábado. En realidad era en todos los idiomas, se cantó el Ave María, el salve en todos los arreglos musicales, o sea fue hermoso y a mí me encantó eso (Tatiana, inmigrante boliviana, diciembre 2010).

Aquel fue su primer acercamiento con la religiosidad inmigrante establecida en Santiago de Chile. Luego de esa experiencia logró encontrar un “nicho” donde poder desarrollar su religiosidad, creando a su vez vínculos sociales con sus compatriotas, llenando aquel vacío nostálgico que supone su condición inmigrante.

Pertenencia religiosa y comunidad boliviana

Tatiana analiza y reflexiona acerca del sentido que le atribuyen algunos inmigrantes bolivianos, a la reterritorialización de sus tradiciones y ritos religiosos en la ciudad que los acoge. Así, nos relata a partir de la experiencia compartida con sus compatriotas, aquellas significaciones que diversos inmigrantes bolivianos le otorgan a las ritualidades en la ciudad de Santiago. Para Tatiana, las festividades y expresiones religiosas son “paganas”, en el sentido que se entremezclan con lo que ella denomina folclore, esto es, con las tradiciones culturales ancestrales y étnicas. Y reconoce que para los inmigrantes, recuperar y “traer” a la sociedad de acogida, sus festividades y vírgenes, es una necesidad que se comparte.

Todas las personas en un cierto momento sentimos la necesidad tanto religioso, tanto pagano tal vez, de compartir la cultura. Ahora, mi país que tiene sus raíces muy fuertes y en una manera es un país con una cultura muy rica, o sea en cuanto a folclore, en cuanto y eso mismo hace que sea pagana. Las fiestas religiosas en mi país se celebran todas las semanas, una semana la Virgen del Carmen, la Virgen de Fátima, de todas las vírgenes y de todos los santos. Una de las fiestas más grandes paganas es la del “Señor del Gran Poder” que generalmente es una fecha movable entre julio y junio. Ahí entran comparsas, mucha gente del pueblo es la que comparte y gastan un dineral o sea al hacer los trajes, te hablo de 5.000, 10.000 dólares. La participación y un ensayo por todo el año y es donde hacen sus prestes, todo. Ahora qué pasó al llegar acá? Yo me he dado cuenta que cierto grupo que llamemos así la gente más indígena, sintió la necesidad de hacer lo mismo. De sentir, de rescatar eso y se han agrupado, por ejemplo ellos trajeron a la Virgen de Urkupiña (Tatiana, 2010).

Sentido dionisiaco y grito indígena

La entrevistada nos relata con orgullo la riqueza cultural apegada a las raíces de su país y la gran diversidad festiva de su cultura religiosa, que como bien dice, se asocia a una manifestación “pagana”, en el sentido de una fiesta que se desborda en su condición “dionisiaca”, en donde los excesos y las dimensiones étnicas son uno de los componentes fundamentales en su desarrollo. Esta característica se asocia a la cosmovisión y cosmogonía indígena, en este caso, aquellos pueblos que adscriben a etnias de origen andino. Existe gran diversidad en los sistemas de creencias asociados a etnias andinas, pues cada pueblo desde su territorio resignifica de diversas maneras la yuxtaposición del cristianismo. La diversidad “sincrética” se vislumbra a partir de las distintas maneras de reconstruir las creencias que cada pueblo recodificó tras el proceso de evangelización católica que vivió América Latina en su totalidad.

Como menciona la entrevistada, la “necesidad indígena”, hizo que ciertos grupos de inmigrantes bolivianos trajesen a la Virgen de *Urkupiña* instalada actualmente en la Parroquia Latinoamericana. Para Tatiana, la motivación de aquellos inmigrantes que decidieron traer a la Virgen de *Urkupiña* a Santiago, se debe a una “necesidad” o motivación de carácter “indígena”. Resulta interesante observar la asociación que la entrevistada hace en relación a lo “indígena” y a su necesidad de traer a una virgen que simboliza el mundo cristiano. Como vemos, el pensamiento de la entrevistada asocia curiosamente “lo indígena” con uno de los símbolos más fuertes del cristianismo yuxtapuesto en América Latina, la Virgen María. Ella, que presenta identidades diversas según el territorio y la cultura que la acoja, simboliza de algún modo, el triunfo de la yuxtaposición cristiana a los diversos sistemas de creencias étnicos presentes en la América prehispánica. Cada pueblo, tras el proceso de evangelización, plasma en las diversas vírgenes parte de la identidad étnica de sus raíces. Desde ahí es que podemos interpretar a partir del relato de Tatiana la relación de la Virgen de *Urkupiña* con aquello que dice relación con “lo indígena”.

Para traer a la Virgen de Urkupiña hicieron todo lo que hacen allá. La trajeron en andas, la santificaron y de hecho ellas pasaron una preste y aparte de la preste fueron los pasantes, y todos los que van pasando año a año se hacen compadres. De eso yo me di cuenta acá mismo, o sea, ellos se aúnan y son como cerrados. Ahora están con lo de la Virgen de Copacabana y si te das cuenta es una mezcla de una necesidad no sé si de

sentirse en su tierra, son sentimientos encontrados, y tal vez no puedan hacer lo mismo que allá porque allá como te digo es más frecuente (Tatiana, 2010).

La virgen y la cultura andina

Como nos relata Tatiana, el proceso de traslado de la figura de la Virgen de *Urkupiña*, intentó reproducir parte de la tradición de algunas fiestas religiosas de carácter mariano en Bolivia. Se replican cuidadosamente ciertas fases del culto ritual asociado a la veneración de la virgen: el traslado se hizo en andas, como tradicionalmente se realiza en un contexto religioso boliviano. Así también, al igual que como se realiza con la Virgen de Copacabana, se elige a una preste que recibe a la Virgen de *Urkupiña* en Santiago.

En los ritos religiosos adscritos al mundo andino, se logran vislumbrar también ciertos rasgos asociados a la cultura indígena andina tales como el fuerte sentido de comunidad y reciprocidad que podemos ver en etnias *aymaras*. En el proceso de organización de la fiesta, se logra observar el sentido de reciprocidad entre el pasante y la virgen o santo. El pasante le ofrece devoción y la ofrenda de la fiesta en su honor, en el entendido que el santo o la virgen devolverá esta ofrenda ritual con algún milagro o favor concedido.

Tiempo de origen y presente reterritorializado

Tatiana nos relata acerca de la experiencia de ser inmigrante en una ciudad distinta, y manifiesta la necesidad y nostalgia por su tierra. Intentar reproducir las actividades que hacía en su país es una manera de construir un puente de conexión con su lugar origen.

Yo creo que en donde tu estés siempre vas a querer sentir un poco de donde tú eres y la mejor manera es hacer lo que tu hacías allá, convivir, disfrutar de la música, la cultura, el folclore, tratar un poquito de sentirte en tu propia tierra, pero es muy difícil, la adaptación (Tatiana, 2010).

Una manera de intentar revivir el terruño de origen, es justamente la readaptación a partir de la religiosidad y sus prácticas, en donde los sentidos se conectan con los elementos que componen la festividad sintiendo que se encuentran al menos emocionalmente en su tierra. Para Tatiana su adaptación en Santiago no fue fácil, no obstante, cada migrante la vive de manera particular buscando las maneras de conectarse con su tierra de origen. En este proceso de readaptación, se construyen

diferencias en los modos de construir las festividades religiosas, y en especial el modo de implementar los ritos asociados a sus vírgenes. Esto es lo que Tatiana observa entre la fiesta de la Virgen de Copacabana celebrada en Bolivia y aquella que se readapta en Santiago de Chile:

La Virgen de Copacabana está en Copacabana, tú atraviesas el Lago Titicaca y la celebración es casi de una semana. Allá es una fiesta en grande llamémosle así, vienen hasta del lado de Perú, hay tandas, fiestas, se cree que la Virgen de Copacabana bendice todo lo material, todas las personas que se compran un auto nuevo lo que van es a Copacabana y les llaman challar. O sea, los challan con agua bendita y alcohol, lo adornan le ponen flores. Entonces, sí hay mucha diferencia, lo único que tal vez sea algo parecido es que se festeja la preste una persona que representa el “tomar a la Virgen”. Es como que en ese año la muestra. Ella la muestra y al mostrar a la Virgen la toma. Le ponen un manto blanco, desde el momento en que ella es la pasante de la Virgen, ella la pasa. Cuando ella, el 12 de agosto, toma a la Virgen, tiene la obligación de invitar a una fiesta. Aunque sean trescientas o quinientas personas, a comer, a beber (Tatiana, 2010).

Para Tatiana existen grandes diferencias en relación a ambas fiestas, aquella de su tiempo pasado en Bolivia y la de su tiempo presente reterritorializado en Chile. La magnitud y envergadura espacial, la duración temporal de la fiesta y las actividades realizadas, son las más claras diferencias. La fiesta de la Virgen de Copacabana que se celebra acá, la correspondiente al tiempo presente que reproduce la festividad original, es tan sólo un retazo, una muestra, que se traduce en un pasacalle en donde se muestran a grandes rasgos solo algunos de los bailes religiosos con los cuales se venera a la virgen. La única similitud que Tatiana observa, es que en Santiago, año a año se desarrolla también el concepto de preste, quien “toma” la virgen haciéndose cargo de la organización de la fiesta y todo lo que esto implica. El preste o pasante se elige o bien decide tener ese rol durante la fiesta, éste va rotando cada año cuando se elige a un nuevo preste. Esta tradición y condición para el desarrollo de la fiesta, es una característica fundamental y otorga el carácter performativo de la misma, dado que el preste es pone en escena y asegura la veneración a la virgen.

La persona que tiene el rol de preste, en el contexto de la Virgen de Copacabana, pasa de un rol a otro (de ser un participante de la fiesta a ser preste). Ello cambia su condición dentro de la comunidad inmigrante que celebra esta fiesta. El rito entonces, provocaría un cambio en la persona que es elegida para ser preste. Cada año le

corresponde a una persona distinta ser preste, por tanto cada año el rito convierte en preste a algún inmigrante y así actualiza la vigencia y la reproducción de la festividad y su ritual de veneración.

Virgen de Copacabana, resignificación de la festividad en Santiago

Tatiana nos relata cómo la comunidad inmigrante boliviana asentada en Santiago gestiona la realización de la fiesta de la Virgen de Copacabana. Dicha fiesta tiene una organización y una estructura particular, que en su lugar de origen se realiza durante una semana, en cambio en Santiago son dos días de celebración. Durante esos dos días se vive una apretada síntesis de la fiesta original, en donde incluso traen a bandas musicales directamente desde Bolivia.

“De hecho mandan traer las bandas desde Bolivia, se traen bandas de sesenta, setenta personas pero a esas personas tienen que pagarles el transporte, la comida y el alojamiento. Si te das cuenta es muchísimo dinero, luego te dicen ¿te gustaría ser madrina de cerveza? Entonces tú tienes que regalarle cerveza y te conviertes en madrina, o te pueden pedir si tú accederías a ser madrina de flores para adornar la iglesia. Entonces ellos tienen esa costumbre y se saludan “hola comadre, hola compadre”. Y cuando te preguntan por qué tanta comadre, tanto compadre, te explican “ah, es que ella fue la preste pasante”. Esa es la única similitud porque te pasan en un manto blanco al santo que vas a pasar, y al año tú le pasas a la otra persona. Se va predisponiendo cada año, se agendan tres o cuatro años, ya se sabe a quién le toca el 2012 (Tatiana, 2010).

Como vemos la realización de esta festividad implica mucha organización además de dinero, pues el costo es bastante grande. Sobre todo en el contexto santiaguino, donde se contratan a bandas musicales y algunas agrupaciones de bailes que vienen especialmente desde Bolivia para esta festividad. El año 2010, el grupo de danzantes “la Morenada” fue la cofradía que vino directamente desde Bolivia.

Cada año se vive de manera distinta a fiesta, pues todo depende del pasante y de cómo organizará la fiesta. Así también, vemos que algunas de las principales características de la cultura y cosmovisión andina, como el sentido de comunidad y reciprocidad, es posible identificarlas en la organización de esta fiesta, en donde el pasante le retribuye a la virgen a partir de esta abundante y dionisiaca festividad. Al solicitar además la ayuda de otros compatriotas devotos, los convierte en comadre o compadre, por el hecho de ayudar con la comida, los bebestibles, las flores, entre otros.

El sentido de comunidad, aun en tierras extranjeras permanece y éste también se reterritorializa entre compatriotas. La fiesta provoca un cambio de status en aquellos inmigrantes que colaboran en la realización de la fiesta y en las relaciones dentro de la misma, pues aquellos colaboradores activos se convierten en padrinos y madrinan. Así, el compadrazgo que se construye en la instancia ritual se definiría como un producto del carácter performativo de este rito.

Diablada, identidad, pertenencia y patrimonio intangible

Por otro lado, Tatiana nos relata una antigua controversia en relación a la propiedad cultural de la Diablada⁹, baile tradicional de carácter sincrético en honor a la “Virgen del Socavón” de Oruro, Bolivia. Este baile también se realiza a la Virgen de la Tirana de la ciudad de Iquique, Norte Grande de Chile. Para Tatiana y la gran mayoría de los bolivianos celosos de sus tradiciones culturales, la Diablada es boliviana y consideran que Chile se la ha apropiado de ésta, copiándola y tergiversándola.

Hay mucha disputa o sea sentimientos encontrados. Yo he analizado porque en la última reunión queríamos ver qué es lo que ellos querían lograr de nosotros como Sociedad, nos habían pedido integrarnos pero es un poco para defender nuestra música, nuestro folklore, porque es muy fácil representar la Diablada de Bolivia pero, es muy diferente a la Diablada de acá de La Tirana. Tiene otro tono, otro ritmo, pero hay gente que la confunde porque no sabe, con los Caporales pasa lo mismo. El ritmo es muy diferente, la música es muy distinta y ellos se sienten como pasados a llevar pero, en realidad es que no entienden que es distinta. Pero ellos dicen por qué no la muestran con esa diferencia, creo que en parte es ese sentimiento que a uno le roban lo que uno tiene, o que siente aquí en el corazón. Solamente hay que saber escuchar y ver las diferencias, hay gente que escucha y dice es lo mismo, es La Tirana (Tatiana, 2010).

Como nos relata Tatiana, existe una especie de “recelo”, por decirlo de algún modo, en relación a las “apropiaciones” por parte de los chilenos del patrimonio intangible relativo a algunos bailes religiosos, que en Chile también son representados en honor a la Virgen del Carmen, o más conocida como la virgen de “La Tirana”. La historia, en especial

⁹*La diablada de Oruro, mágica reminiscencia del tiempo y la conquista de la naturaleza convertida en territorio. Las deidades y los hombres se funden en un espacio de tiempo cíclico, en los orígenes de la humanidad, la oscuridad de las montañas y los lagos hicieron del símbolo su lenguaje hoy traducido en supayas danzantes. Supay para lo andino, Satanás para la iglesia católica luego de la conquista. Referencia: <http://www.ladiabladaeoruro.com/>*

la Guerra del Pacífico, fue el contexto que posibilitó que dichos bailes religiosos llegasen hasta el Norte Grande de Chile. A partir de esta coyuntura bélica de nuestra historia en relación a Perú y Bolivia, es que se anexa lo que hoy conocemos por Norte Grande de Chile. No sólo se anexó territorio sino también tradiciones culturales y gran parte de la población adscrita a grupos étnicos andinos y altiplánicos. Este proceso histórico representa la construcción de los Estados-Nación en América Latina, en donde se homogeniza a la población según su nacionalidad omitiendo su adscripción étnica. El territorio se divide en relación al modelo del Estado-Nación que se estaba forjando y a los procesos de definición de “identidad nacional”. Por tanto los indígenas que poblaban este territorio, que conformaban un todo étnico, pasaron a tener nacionalidad y a perder legitimidad para el Estado su identidad indígena. El Estado, durante este proceso comienza con su empresa homogenizadora, imponiendo el catolicismo apostólico-romano como religión oficial de la Nación.

Asimismo, aquel sentimiento de apropiación identitaria que nos relata Tatiana referido en específico a la Diablada, establece una crítica a la representación que en Chile se hace de ella. Por tanto, observamos en la entrevistada una suerte de nacionalismo en relación a la apropiación de aquel baile religioso. Tatiana aboga por mantener los límites identitarios nacionales de una representación cultural, que antes de la Guerra del Pacífico y del proceso de construcción de los Estados-Nación, no tenía nacionalidad, pues sólo era parte de un todo cultural sincrético. Volvemos a la antigua y presente rencilla territorial y cultural entre Chile, Perú y Bolivia tras la Guerra del Pacífico que deja huellas latentes condicionantes nuestra relación con los países hermanos.

Por otro lado, volviendo a la fiesta religiosa propia de Bolivia, en la “síntesis” de la “Virgen de Copacabana” representada en Santiago de Chile, los bailes religiosos que allí se danzan son tan sólo un breve retazo sintético de lo que realmente se representa en su contexto cultural original.

“Somos muy creyentes y muy paganos si te das cuenta, siempre vida allá y uno como se la sigue, no es como un modelo naces y creces con eso”¹⁰

Tatiana reitera el orgullo que siente hacia su patrimonio intangible, sus tradiciones, su música y danzas religiosas asociadas al folklore, enunciando aquella mezcla dual tan propia de la cosmovisión de las etnias andinas, asociada a los modos de manifestar y

¹⁰ Ibíd

representar aquella “dual” religiosidad, traducida en esa manera “sagrada” y “terrenal” de homenajear una imagen religiosa. Los bolivianos respiran ese sincretismo, esa dualidad entre “Pagana” según como menciona Tatiana y la religiosidad cristiana traducida en la veneración a una virgen, que bien podría ser la Madre Tierra. La celebración y el sentido de la fiesta tienen un carácter sagrado asociado al cristianismo. No obstante, el modo como celebran tiene todas las características de una manifestación festiva más terrenal, manera tradicionalmente indígena de festejar opuesta a la visión de la Iglesia Católica y su solemnidad ritual.

4.2 Rita, entre el mundo de los propios y el mundo de los extraños

Rita, boliviana oriunda de la ciudad de La Paz lleva cerca de diez años residiendo en la ciudad de Santiago de Chile. Trabaja haciendo artesanías bolivianas que vende en un puesto de la Feria Artesanal Santa Lucía. Vive con su marido y dos hijas que nacieron estando ya radicada en Santiago. En Bolivia estudió secretariado y luego decidió emprender un viaje por distintos lugares de su país, luego Brasil, hasta que finalmente llegó a su destino final que sería Santiago de Chile, lugar donde recomenzó su vida.

Bueno era bien conocer, conocer otros países. Y Chile me había dicho mi esposo que era un país parecido al nuestro, que tenía las costumbres parecidas y hablaban español. Entonces me pareció interesante y un desafío para mí llegar a un país que nos habían hablado, distinto, y yo quería salir y conocer. Y ahí sí fui interiorizándome y me atrajo bastante la cosa de acá, me gustó la gente, todos eran muy amables. En ese tiempo yo por lo menos fui bien recibida así que ahí empecé a formar familia con mi esposo, que éramos pololos, después llegó la niña, después seguidamente llegó la otra, fueron muy seguidas. Y de ahí después fuimos formando la familia, nos casamos acá, hicimos un hogar y como te digo, empezamos bien de cero todo, teníamos como un capital y hicimos todo, todo nuestro hogar (Rita, inmigrante boliviana, noviembre 2010).

La Virgen de Copacabana

Rita como la gran mayoría de los inmigrantes entrevistados es católica, muy devota de la Virgen de Copacabana y vivió la experiencia de ser *preste* en la festividad

que se celebró en Santiago de Chile el año 2005. Nos narra cómo se fue familiarizando con esta imagen y de lo que para ella representa.

Nosotros hacemos una devoción a la Virgen de Copacabana que es la virgen patrona de Bolivia. La cual justamente coincide el día de ella con las fiestas patrias de Bolivia, entonces ahí para nosotros es algo muy significativo la virgencita. De niña me llevó mi hermana para su santuario y ahí por lo menos realicé unas mandas que mi hermana misma hacía y yo no entendía mucho, pero las hacía con ella y era muy bonito, la virgen en su capilla, tiene una capilla giratoria que es muy bonita también. Se hacen misas muy de mañana, a las cinco de la mañana se hacen las misas en el santuario de ella, y eso se hace porque los peregrinos de la virgen llegan, los que se sienten pecadores quieren limpiarse. Entonces llegan peregrinando desde la ciudad de la Paz hacia Copacabana, que son varios kilómetros, exactamente no sé cuantos, pero yo sé que es un gran recorrido, hay que pasar el lago Titicaca que es grande, es como caudaloso. Esa es la fe de la virgen y en devoción a ella también se le hacen los bailes como para des-estresarse para hacerlo con su devoción. Y eso genera que uno mismo tiene que trabajar para su vestimenta, lo que uno disfruta del baile, los niños tienen que ir con una banda, una vestimenta que vaya pareja, todos vayan iguales, organizados y eso nos motiva, mucha fe, lo cual es compensable en alguna manera con una experiencia que uno se realiza, bailando uno se realiza, y como le digo, es una parte de un des-estresarse, sacarse todo lo negativo. Yo creo que aquí en Chile van a la playa, no sé (Rita, 2010).

Rita reflexiona acerca del significado personal que le otorga a la celebración de la Virgen de Copacabana, no obstante, relata en tercera persona como queriendo aunar el sentimiento y significancia colectiva que la comunidad de bolivianos le da a dicha ritualidad de veneración a la virgen. Para ella el sentido tiene que ver con aquel agradecimiento profundo traducido en una devoción que no conoce límites ni fronteras. La fe es lo que mueve a los creyentes para danzarle en el rito que festeja a la virgen, en este caso la de Copacabana.

La Virgen de Copacabana no sólo es símbolo de la religiosidad sincrética de la comunidad de inmigrantes bolivianos, sino también es símbolo de su nación, pues su rito religioso coincide con la fecha en que Bolivia se convirtió en nación independiente. Así por tanto, para un boliviano en su condición de inmigrante dicha virgen simboliza sus creencias religiosas así como también su adscripción a la nación boliviana. Así, se mezcla la festividad religiosa con la fiesta cívica en la que se celebra la independencia de Bolivia

y su construcción de Nación. De esta forma, el inmigrante se conecta con su religiosidad así como también con su sentido de pertenencia a una nación.

Sentido devocional y paréntesis festivo

Por otro lado, además del sentido devocional como motor fundamental de esta manifestación religiosa, existiría también un factor asociado al “desestresarse” de la rutina, en un mundo donde el reloj occidental de la productividad es lo primordial. Para la entrevistada el baile, la fiesta ritual y la música, logran provocar en ella la “desconexión” con el mundo del trabajo y la rutina. El rito se transforma en un paréntesis festivo que actúa de manera dual, es decir, como desconexión de la monotonía del mundo y a su vez, como conexión con un tiempo y un espacio sagrado y catártico. Ella compara la fiesta religiosa con el acto de ir a la playa, como modo de relajación y desconexión; para ellos, en términos prácticos, la fiesta religiosa cumpliría la misma función, la desconexión de la rutina y la liberación del stress.

La Virgen de Copacabana en Santiago, propios y extraños bailan

Rita nos relata cómo llegó la Virgen de Copacabana hasta Santiago y el sentido que tiene para ella la presencia de ésta en la ciudad que la acoge.

Nosotros por ejemplo lo celebramos igual, la misma devoción, porque justo llegó la virgen por una boliviana que la trajo y la improvisó en la Capilla de la Pompeya, y eso, para que nos una a los bolivianos que lleguemos y estemos acá. Y realmente nos ha unido, nos ha ido bien, la virgen es muy querida por todos nosotros, igual es parte de eso mismo que nosotros llevamos adentro, que es nuestra cultura. Nos ayuda a realizarla y a mantener la devoción (Rita, 2010).

La Virgen de Copacabana representaría un símbolo de unión y cohesión para la comunidad de inmigrantes bolivianos instalados en la ciudad de Santiago, identificándose con la misma y reconociéndose culturalmente como compatriotas, lo cual los ayudaría a mantener su devoción trascendiendo toda frontera. Para la entrevistada, la presencia de la Virgen de Copacabana en Santiago es de gran importancia para los migrantes bolivianos que ven reterritorializadas sus creencias. La virgen se transforma en una imagen reterritorializada que hace que los inmigrantes tengan su objeto de devoción en el país que escogieron para vivir. Asimismo, la presencia de la virgen provoca una mayor unión entre compatriotas migrantes fortaleciendo sus lazos y creando comunidad. La

virgen podría decirse que es el puente de unión entre compatriotas migrantes en un espacio de alteridad. Por otro lado, Rita se refiere a la celebración de la Virgen de Copacabana realizada en Santiago, en donde no sólo bailan bolivianos, sino también aficionados chilenos y peruanos.

Propios y extraños bailan. Bailan en la comparsa, propios y extraños. Por decirte bolivianos, chilenos, ecuatorianos, peruanos, pero a veces hay una confusión de que, por ejemplo nosotros les damos los pasos, le damos la música, la pauta, todo y hay países que se han ido apropiando de nuestra música, de nuestro folclor, así y eso, por ejemplo, también es como que duele, porque nosotros lo hacemos con amor (Rita, 2010).

Made in bolivian

Rita, al igual que Tatiana se muestra molesta con todo aquel extraño que quiera apropiarse de alguna manera de sus manifestaciones culturales, sobre todo con respecto a la Virgen de Copacabana. Rita muestra su enfado con los peruanos que según su criterio intentan apropiarse de aquello que más los identifica culturalmente, es decir, su música y sus bailes como modo de homenajear a la virgen. Se muestra orgullosa de su folklore como forma ritual de veneración a la virgen, por lo mismo, desaprueba a aquellos que se apropian de sus representaciones identitarias. Esta característica que se repite en ambas entrevistadas, nos habla de un espíritu nacionalista que define su pertenencia identitaria a partir de los límites políticos del patrimonio de su nación.

Nosotros no hacemos, ni siquiera tratamos de copiar su danza, ni siquiera tomárselo como suyo, no lo hacemos. Respetamos su danza, costumbres, entonces respetamos ese lado y, por ejemplo, ellos celebran sus bailes, celebran sus danzas y nosotros nos quedamos como invitados. Y eso, ese lado se queda para ellos, su día, todo lo que es diversión, todo eso. Y nosotros nos divertimos en nuestro estilo también, ahí cuando nos invitan, pero de mirar y de escuchar (Rita, 2010).

Existiría de este modo desde la perspectiva de Rita, una especie de rivalidad entre ambos pueblos inmigrantes dentro de la ciudad de Santiago, manifestándose en el cuidado de los límites de las diversas prácticas que nos hablan de identidades distintas, hermanas, pero cada cual con su particular significado y sentido cultural. Los límites identitarios entre ambos grupos de inmigrantes actualmente están dados por la nacionalidad, mientras que antes del proceso de construcción de los Estados-Naciones,

no existían los límites nacionales sino que culturales y cosmovisionales. No existía la frontera de la nacionalidad, sino más bien de la etnicidad.

El preste en la estructura de la fiesta

Por otro lado, Rita nos narra acerca del preste o pasante, rol que asume la persona que organiza la fiesta. Éste a su vez, según la entrevistada, elige quién será el preste del siguiente año, quien debiese ser una persona con los medios económicos suficientes que le permitan llevar los gastos de la misma. Si así no fuese, la comunidad le ayudaría, convirtiéndose cada colaborador en compadre o comadre del preste; recursos que luego serán devueltos.

Esa persona que organiza la fiesta es por decir la que decidió el preste. Se le llama preste a la persona que recibe la fiesta de la Virgen de Copacabana, como para hacerle su misa, su celebración de la fiesta. Si quiere una persona puede bailar con comparsa, si quiere puede hacerlo como quiera ella, pero generalmente la de la fiesta tiene que poner la comida, la bebida, la música como para que puedan divertirse los invitados y ésta es una cosa que va rotando. Es una cosa que, por ejemplo, se elige siempre a un pudiente, no se elige a una persona que no puede, o si es que se elige, hay que colaborarle (Rita, 2010)

Nuevamente vemos la presencia de un sistema de creencias andino sustentado en la reciprocidad, pues todo acto, todo bien u objeto circula, se presta y se devuelve, va y viene en el tiempo, es un constante devenir que la reciprocidad mantiene en movimiento.

A veces se brinda y en general se elige, entonces se elige y ellos si es que no pudieran hacerlo, la fiesta, la comida, la bebida, todo eso, la música, se le ayuda. Por eso se le llama preste, entonces nosotros le prestamos algo y le damos algo y si nosotros tenemos una fiesta, por decir se casa alguien, "x" fiesta no, ellos nos lo tienen que devolver como con un interés, por eso se llama preste (Rita, 2010).

Por otro lado, los gastos relativos a las bandas musicales de Santiago las hacen los mismos grupos de danzantes, en cambio si se trae una banda directamente desde Bolivia, es el preste quien se hace cargo económicamente de la misma. Así también, cada preste tiene la responsabilidad de buscar quién será la próxima persona que recibirá a la virgen, quedando claro desde ya, el preste del siguiente año. Esta tradición en Santiago mantiene la misma estructura de organización que en Bolivia manteniéndose el modelo comunitario tan propio de las culturas indígenas.

Tiempo pasado y tiempo presente en el espacio de la alteridad

Asimismo, Rita nos describe de qué manera en Bolivia, lugar de origen, se organizan los grupos de danzantes y cómo se va sucediendo la estructura de esta festividad en su totalidad.

Mire en Bolivia la gente que quiere bailarle a la virgen lo baila y dice, nosotros vamos a bailar y le avisan a la preste que lo va a hacer para que entre en un programa, entonces para que vaya organizando la preste así un programa. Uno la misa, principalmente, después de la misa una procesión y en la procesión, si quiere, va acompañando bailarines bailando o sino escuchando la procesión, y ahí van rotando, todo lo que es la plaza alrededor de la Iglesia y después ya pasado la procesión empiezan a bailar, o su caso también un día antes de la fiesta lo hacen la entrada general, que es la entrada, decimos, el entrar bailando las comparsas con un pasacalle (Rita, 2010).

Según su relato, en Bolivia, durante el tiempo original (tiempo - espacio 1¹¹) el rito comienza con una misa, expresión propia del catolicismo. Luego una procesión en donde cada grupo decide si le baila o no a la virgen, quedando esto a su criterio, dando luego inicio al pasacalle, manifestación propiamente sincrética en donde dialoga el mundo andino con la imagen de la virgen, en tanto tradición mariana del catolicismo. A Santiago llega sólo un retazo de esta festividad y con la estructura invertida, pues primero se desarrolla el pasacalle de bailes religiosos en el paseo peatonal Ahumada que culmina en Plaza de Armas y el segundo día, se le hace la misa en la Parroquia Latinoamericana Nuestra Señora de la Pompeya. También nos relata la manera cómo en Santiago cada pasante organiza un baile religioso en especial, los gastos, las vestimentas y la banda que musicalizará su danza en el pasacalle que interviene el Paseo Ahumada en Santiago (tiempo - espacio 2).

“Yo, por ejemplo, organicé la diablada con mi esposo, y nosotros apoyamos a ellos, le damos la banda y ellos tienen que poner la vestimenta. Ahora en el caso de la morenada, la única, esa comparsa trae todos los años una vestimenta distinta según la salida que es en Bolivia, quiere decir de segunda salida que es, por ejemplo, una primera persona lo estrenó y nosotros lo estamos trayendo el sub-estreno (Rita, 2010).

¹¹ Tiempo 1 denominamos al espacio-tiempo del país de origen de cada inmigrante entrevistado, pues a través de esta categoría se diferenciarán los distintos tiempos y espacialidades de cada fiesta y de cada relato de los inmigrantes, para así analizar y compararlas con el tiempo 2, es decir, el espacio-tiempo del país que acoge, en este caso, Santiago de Chile

Cada año viene especialmente de Bolivia un grupo de danzantes junto a su propia banda. Este año (2010) vino la Morenada con su banda musical, otros años viajan *Tinkus*, *Waca Wacas* o Diabladas, todo depende del preste y su manera de organizar la fiesta. Esto implica gastos de transporte, comida y alojamiento. Por otro lado, a los grupos de danzantes y las bandas musicales de chilenos aficionados se les paga un monto de dinero. No obstante, como arguye Rita, que tiene experiencia en organización de la fiesta, no es lo mismo una banda musical chilena a una banda boliviana que viaja especialmente para la ocasión. La banda boliviana tiene el *sentimiento* tocando desde la pasión de su identidad y de la devoción.

En cambio, los otros que son grupos chilenos se les paga un monto pero no hay el transporte, tampoco hay tanto gasto. Igual no lo sienten tan profundo como lo sentimos, porque el chileno toca bien, tiene la letra pero no tiene el sentimiento (Rita, 2010).

Rita nos relató la manera cómo ha vivido su religiosidad en Santiago de Chile, abriéndonos un mundo en relación a todo lo referente a la organización de la fiesta de la Virgen de Copacabana. Pues ella lo ha vivido desde dentro, no sólo participando de la fiesta, de aquel sentimiento profundo de devoción hacia la virgen, sino de su experiencia como preste. Ella nos cuenta cómo se desarrolla, cuál es su estructura, cuál es el rol que debe tener el preste o pasante y cómo este rol va rotando cada año. A partir de este relato, se comprende el sentido de comunidad y el profundo agradecimiento a la virgen como sentido católico. De este modo, la forma comunitaria de organizar esta fiesta se reterritorializa, creando lazos aún más fuertes entre compatriotas que se unen en un país distinto para venerar a la virgen, acercando sus raíces culturales, aunándose como comunidad inmigrante boliviana.

4.3 Miriam, nostalgia y cobijo

Miriam, inmigrante boliviana oriunda de la ciudad de La Paz tiene treinta años de edad. Las razones que la impulsaron a trasladarse a una ciudad como Santiago se deben a factores fundamentalmente económicos. Miriam lleva muy poco tiempo en Santiago. No obstante, hace ya dos años vino a Chile a quedarse por diez meses, sin embargo, no logró adaptarse y partió de vuelta a su país. Hoy en día se encuentra buscando trabajo bajo el alero del Centro Integrado de Atención al Migrante, donde cientos de mujeres inmigrantes latinoamericanas se encuentran ahí bajo su cobijo y salvaguarda.

Estuve el 2009 casi un año, como diez meses y después ya me fui a mi país por querer estar en navidad, año nuevo y también tampoco me podía acostumbrar, extrañaba a mi familia, a mi hija a mi esposo a mi mamá y la comida también es muy diferente. Y todo para mí fue difícil al principio, sí. Porque todo era diferente, era empezar de nuevo. O sea, la costumbre la comida, la manera de hacer, fue diferente. Y bueno pues como allá era comerciante, y por razones económicas venirme y empezar de nuevo fue difícil, porque yo antes no tenía jefa yo era jefa allá, pero aquí era diferente. Y luego me fui. Estuve allá un año. De nuevo empecé el comercio, estaba bien, ahí dije no, allá es seguro, intentare un poco más. Ahora tengo un poco de experiencia, se cocinar, me puedo defender y bueno. Y estoy por eso aquí, llegue el domingo (Miriam, inmigrante boliviana, enero 2011).

La nostalgia vivida durante el primer viaje a Santiago no le permitió a Miriam asentarse definitivamente por lo que no dudó en devolverse a su ciudad de origen. Sin embargo, la precariedad de su situación económica la hizo tomar la decisión definitiva de volver a Santiago a trabajar y mejorar su estabilidad laboral y económica.

El tiempo pasado y la festividad religiosa en Bolivia

Miriam recuerda las festividades que se celebran en Bolivia, particularmente los tradicionales carnavales en donde toda la comunidad participa haciendo un paréntesis dentro de su cotidianidad. Se trata de un rito de carácter más carnavalesco que cristiano, en donde los roles establecidos en la estructura social se invierten de manera simbólica y sarcástica como una manera de transgredir el orden establecido en la estructura social. Así también, recuerda el carnaval del Día del Mar en donde se recuerda la época previa a la Guerra del Pacífico, cuando Bolivia tenía mar.

En febrero se recuerda a carnavales. Sí, juegan con agua. Los bolivianos ahí son alegres, les gusta compartir, hacen fiestas, en febrero. El 23 de marzo se recuerda día del mar, se recuerda día del mar porque nosotros tuvimos mar (Miriam, 2011).

De esta manera, es que se conmemora aquello que históricamente perdieron en un contexto bélico con Chile, manteniendo viva la nostalgia de lo que alguna vez tuvieron y perdieron. En este sentido, se trata también de un rito carnavalesco asociado a la Nación y no a una cultura indígena en particular, pues el sentido del rito está relacionado con problemáticas de carácter nacional.

La Virgen de Copacabana, tiempo original y tiempo presente

Miriam enfatiza – al igual que las entrevistadas anteriores – en el gasto que implica hacer la fiesta de la Virgen de Copacabana y de cómo cada agrupación de bailes religiosos se hace cargo de sus vestuarios. Pero a diferencia de las demás entrevistadas, encuentra semejanzas entre la festividad que se celebra en Santiago y la de Bolivia.

Si, así parecido lo hacen allá. Bailan, se disfrazan y hacen la fiesta. O sea, se disfrazan las señoras, las que tienen dinero, se disfrazan de cholita, que son las de pollera. Y uu invierten una cantidad de dinero. En esa fiesta, y para bailar también. Su ropa, la ropa de la chola cuesta mucho dinero y en especial sus joyas, son puro oro (Miriam, 2011).

Miriam asistió sólo un momento a la fiesta de la Virgen de Copacabana del año 2009, pues tenía que trabajar, logró ver sólo momentos en relación a la totalidad de este rito que en Santiago se celebra durante dos días, el sábado el pasacalle de bailes en honor a la virgen y al día siguiente domingo, una misa en la Parroquia Latinoamericana “Nuestra Señora de la Pompeya”. Allí la banda boliviana toca sus melodías fuera de la iglesia en una sala, en donde se celebra comiendo, bebiendo y recordando la tierra natal.

Si fuimos un rato, porque yo trabajaba, era un sábado que era la entrada. Dijeron que entraron bailando por Plaza de Armas, y que había Caporales Tinku y Morenas. Domingo ya fuimos a ver, estaba aquí en el parque Bustamante, este la parroquia, ahí llegó la banda y nos hemos emocionado porque era la música, la morena de Bolivia. Así, bailando. Y después se fueron al local. Y se fueron ahí, había mesas armadas con cervezas, con traguito, así. Se sentaban a escuchar música, la orquesta era boliviana también, así chévere. Pero también estuvimos un rato porque teníamos que volver al trabajo (Miriam, 2011).

Para la entrevistada esta fiesta logró hacerla recordar su tierra, con la banda musical boliviana que logró remover sus recuerdos y trasladarlos hasta su tierra natal en una danza de la nostalgia.

Miriam y la nostalgia por la tierra natal

Para Miriam estas manifestaciones tan propias de su tierra como es la banda musical, las cholas y sus vestuarios tradicionales para celebrar a la Virgen de Copacabana, son elementos que la hicieron recordar por unas horas su tierra, en un espacio-tiempo re-significado.

O sea para mí, al ver a las mujeres cholitas, parecía Bolivia. Hasta que llegamos al local, era igualito, idéntico. Pero saliendo afuera ya era otra cosa, no estaba en Bolivia (Miriam, 2010).

No se muestra crítica con respecto a lo que logró presenciar en el poco tiempo que estuvo en la fiesta, no obstante, sólo en el momento de salir a la calle puso los “pies en la tierra”, dándose cuenta de que realmente se encontraba en otro país. No obstante, a través de este breve tiempo que pudo disfrutar de la fiesta, logró trasladarse a través de la nostalgia y la recreación de una festividad boliviana con su tierra natal.

Estructura de la fiesta de la Virgen de Copacabana, Bolivia y Santiago.

La entrevistada nos narra cómo se desarrolla el rito de la Virgen de Copacabana en relación a su tiempo de duración. La fecha en que se celebra esta fiesta en Santiago, no siempre es exacta ya que es modificada para hacerla coincidir con el fin de semana, definido culturalmente como el tiempo destinado al descanso de la semana laboral. No obstante, en Bolivia si bien se respeta la fecha original, si ésta coincide con un día de la semana, se traslada también al fin de semana para poder celebrar con tranquilidad en un tiempo ritual fuera “del tiempo productivo”. Celebrando durante todo el día sábado la fiesta de “la entrada” y el día domingo la “diana” o como comúnmente se le denomina “misa”.

Según el testimonio de Miriam, en Santiago se mantiene la misma estructura ritual que en Bolivia, pues el día sábado se desarrolla el pasacalle y sus danzas rituales de veneración a la virgen y el domingo es la “diana” o misa, donde también se desarrollan algunos bailes religiosos acompañados de sus bandas musicales. En la “diana” se mezcla el lado más “profano” de los bailes y la música dentro del espacio sagrado de la iglesia; una especie de yuxtaposición “profana” en el espacio de la *hierofanía*¹².

El sábado entran con disfraz, bailan, entra la Morenada con su matraca. El domingo es ya con traje los hombres, las mujeres también se cambian de ropa, andan con otra ropa y los hombres con traje. Celebran, todo el domingo, sábado y domingo lo hacen. Por la mañana, o sea, el día de la diana, se entra a la misa, a la iglesia bailando. O sea salen

¹² Término acuñado por Mircea Eliade en su libro “Lo sagrado y lo profano”, que define la consciencia de la existencia de la manifestación de lo sagrado, representado a través de objetos y espacios del mundo, siendo ésta la antítesis de lo profano. Lo sagrado y lo profano proponen una dialéctica, en donde la hierofanía es la representación tangible de lo sagrado.

así, pero van a la misa. El sábado por la tarde ya han bailando aquí, en Bolivia es igual. Bailan y domingo es allá la diana (Miriam, 2011).

De este modo, para Miriam en divergencia a las otras entrevistadas, no existirían grandes diferencias entre el rito de la Virgen de Copacabana original de Bolivia a su sintética réplica readaptada a Santiago de Chile. Miriam hizo especial hincapié en las similitudes más que en las diferencias de ambas fiestas, constatando que pese al poco tiempo que disfrutó de la fiesta celebrada en Santiago, logró transportarse y conectarse a través de la misma con su cultura de origen.

4.4 María, no va a la fiesta

María es inmigrante boliviana y oriunda de la ciudad de La Paz. Ella lleva cuatro años viviendo en Santiago de Chile. En la actualidad, al igual que Miriam, se encuentra buscando trabajo en el Centro Integrado de Atención al Migrante. En su ciudad natal se dedicó al oficio de la artesanía, que declara ser una vocación que proyecta a futuro como un medio de subsistencia y de enseñanza a su comunidad.

La artesanía, si me gusta mucho eso. Entonces de repente un poco más, consigo el dinero, economía, y puedo tener un taller de artesanía y que se yo. Para ayudar a otra gente también o si no digamos tener un pequeño salón para enseñar la misma artesanía que yo sé y enseñar a los demás, ayudarles (María, inmigrante boliviana, enero, 2011).

María y su reticencia con la Virgen María

En un principio María se mostró bastante tímida ante el diálogo con una desconocida, sin embargo, de modo paulatino se fue soltando y adquiriendo mayor confianza. María no demostró tener vínculos con la comunidad de migrantes bolivianos instalados Santiago, pese al tiempo que lleva viviendo en esta ciudad. Asimismo se mostró reticente a todo rito religioso de origen mariano¹³.

Algunos tienen fe en esa virgen, dicen que algunos pasan esa fiesta y la bendición reciben, no sé, yo no tengo fe en esa cosa. Si, Dios si me ayudó bastante, por eso yo

¹³ Se denomina mariano a todo rito religioso que venera a la Virgen María como imagen religiosa. En América Latina es posible ver una mayor cantidad de ritos de carácter Mariano, llevando distintos nombres según su contexto local, ej.: Virgen de Guadalupe y Virgen de la Candelaria (México), Virgen del Carmen (Chile) Virgen de Socavón y Virgen de Copacabana (Bolivia), entre muchas otras.

siempre tengo fe. Siempre hablo, decir Dios ayuda tienen que pedir de arriba, el único. Pero hay gentes que siempre piden virgen, no se otras cosas (María, 2011).

María enumera y nos relata acerca de las principales fiestas religiosas que se celebran en su país y las que desde su perspectiva tienen mayor importancia a nivel nacional.

El señor del Gran Poder, esa es la fiesta más grande. Y después en Oruro festejan la Virgen del Socavón, eso es lo que más se celebra, más conocido. Esa es la fiesta más grande. Digamos que, en carnavales, hacen una danza y en Gran Poder también. En Cochabamba es la Virgen de Orcopiña (María, 2011).

Asimismo, María no participa de este tipo de festividades religiosas pues considera que hay que tener bastante dinero para ello. La entrevistada se conforma con ir a misa y tener fe en dios y no en la virgen. Reconoce asimismo que no tiene el tiempo suficiente para participar de ninguna de las fiestas religiosas celebradas en Santiago a causa de su demandante trabajo. Así también, por esta misma razón es que no se ha dado el tiempo de conocer a la comunidad de migrantes bolivianos instalados en Santiago, por ende, no conoce las dinámicas de reunión y organización que dicha comunidad mantiene en relación a las prácticas de religiosidad.

No participo, porque para participar en esas fiestas tienes que tener economía. No he tenido tiempo para ir. No he podido, porque usted sabe que trabajamos los domingos entonces tenemos que regresar. Yo realmente no supe (...) Pero recién conocí también gente de Bolivia, estamos saliendo con las amigas. No tengo mucho contacto, no sabía dónde si celebraban (María, 2011).

María a diferencia de las otras entrevistadas, no ha construido lazos de comunidad con sus compatriotas, manteniéndose al margen de la vida comunitaria de carácter religioso que han ido desarrollado en la Iglesia “Nuestra Señora de Pompeya”, lugar que se ha conformado por excelencia como el centro que ha logrado aunar a las distintas comunidades inmigrantes a través de la religiosidad. María durante el tiempo que ha llevado viviendo en Santiago, se ha mantenido al margen de estas actividades concentrándose más bien en su quehacer laboral.

Pertenencia y patrimonio intangible

La entrevistada por otro lado, nos relata acerca de la “Virgen del Carmen” (Tirana) y de la gran concurrencia de compatriotas bolivianos que asiste a esta fiesta del Norte

Grande de nuestro país. Se muestra crítica ante esta participación de sus compatriotas bolivianos bailando Morenada en un contexto festivo chileno. Asimismo, nos relata que ha visto en los medios de comunicación la participación de sus compatriotas bolivianos con la imagen del cóndor, símbolo del escudo nacional chileno, en sus vestimentas. No aprueba esta situación en la que el patrimonio del baile de origen boliviano, es representado con un vestuario en el que se halla estampado el símbolo patrio de Chile. Nuevamente, como ya se ha mencionado en los relatos anteriores, nos encontramos ante un conflicto territorial y cultural nacionalista. Como hemos observado a lo largo de este relato polifónico narrado por algunos de los representantes de la gran cantidad de inmigrantes bolivianos instalados en Santiago, éstos resguardan de modo determinante los límites de identidad relacionados con la nación.

Hablando de Virgen del Carmen, yo creo que los bolivianos participan acá también cuando hacen fiestas. Pero no lo hacen bien, no lo hacen bien, porque muchas veces salen en el noticiero, como entrando Morenadas con el cóndor, y el cóndor nada que ver en la Morenada, bailaron en Chile nuestra danza pero en la Morenada estaba un cóndor (María, 2011).

Para María, los límites de la identidad estarían dados por el territorio cultural que define a una nación. Por tanto, la morenada es patrimonio propio de Bolivia y no debe ser bailado en un contexto festivo que trascienda sus límites nacionales. De este modo, la “identidad” de los bailes, para la entrevistada, estaría dada por su nacionalidad. Asimismo, se observa que la adscripción identitaria de la gran mayoría de los entrevistados en relación a la religiosidad, se vincula a su nacionalidad en tanto bolivianos y no a su origen étnico.

5. Síntesis

La mayoría de las experiencias compartidas por estas cuatro bolivianas, coinciden en la idea de que la religión es una manera de aunar y cohesionar a la comunidad de migrantes bolivianos instalados en la ciudad de Santiago. Para ellas las fiestas religiosas en especial, la Virgen de Copacabana, es la más importante celebración en nuestra ciudad, pues también representa el día de la independencia de Bolivia, convirtiéndose en una instancia de reunión y encuentro con sus creencias, tradiciones y raíces que se logran reterritorializar, en un espacio-tiempo muy distinto al suyo. Es tan sólo un retazo de la fiesta original, sin embargo, gran parte de los inmigrantes aquí entrevistados han logrado sentir por dos días la presencia de su tierra que los acompaña en su desplazamiento espacio-temporal.

Cuadro nº4: Virgen de Copacabana, Chile - Bolivia
Diferencias y similitudes

Diferencias	
Chile	Bolivia
<i>El Tiempo:</i> Esta festividad en Santiago es celebrada durante dos días. El día sábado se realiza el <i>pasacalle</i> y el domingo la “Diana” o misa durante la mañana. Durante esos dos días se vive una apretada síntesis de la fiesta original.	<i>El Tiempo:</i> Esta festividad es celebrada durante una semana. Por tanto, la duración temporal de la festividad y las actividades realizadas en ella son abismalmente mayores a su réplica en Santiago.
<i>El Espacio:</i> El despliegue espacial de la fiesta en su totalidad (día sábado y domingo) se acota a una pequeña parte del centro de Santiago. El pasacalle realizado en el Paseo Ahumada muestra a grandes rasgos solo algunos de los bailes religiosos con los cuales se venera a la virgen, no se muestran todos los bailes que se despliegan en su versión original en Copacabana. Asimismo, el pasacalle del día sábado, espacialmente sólo interviene el tramo que comienza en el Paseo Ahumada con la Avenida “Libertador Bernardo O’iggins (Alameda) hasta la Plaza de Armas. Los distintos grupos de músicos y danzantes, ocupan la totalidad de la Plaza desplegando sus danzas de cierre de <i>pasacalle</i> .	<i>El Espacio:</i> El despliegue espacial de la fiesta ocupa la totalidad de la ciudad de Copacabana. En el pueblo de Copacabana la gran mayoría de las personas lo celebra, ocupando territorialmente la ciudad en su totalidad, atravesando el lago Titicaca.

<p>Participantes: En la festividad de la Virgen de Copacabana realizada en Santiago, no sólo bailan bolivianos, sino también aficionados chilenos y peruanos.</p>	<p>Participantes: En Bolivia bailan bolivianos de todo el país en su gran mayoría, además de la cantidad de extranjeros que acuden a la fiesta por turismo y/o estudios.</p>
<p>Costo: Los gastos relativos a las bandas musicales de Santiago que participan en la fiesta, las hacen los mismos grupos de danzantes migrantes bolivianos así como chilenos. Si se trae una banda directamente desde Bolivia, es el <i>preste</i> quien se hace cargo económicamente de la misma</p>	<p>Costo: Copacabana es el lugar original de esta fiesta religiosa, por tanto nadie se hace cargo de traer a bandas ni grupos de danzantes desde Bolivia, pues se hallan en su lugar original.</p>
<p>Estructura festividad: En Santiago, la estructura se invierte, pues la festividad se inicia con el despliegue performático del pasacalle a lo largo del paseo Ahumada llegando hasta la Plaza de Armas, mientras que durante el segundo día se realiza la misa en la Iglesia “Nuestra Señora de Pompeya”. Así pues, la estructura reterritorializada se invierte.</p>	<p>-Estructura festividad: En Bolivia, la festividad (que dura una semana) se inicia con el rito sacramental o de la palabra (Morandé, 2010). Posteriormente se inicia el pasacalle en donde se ve la performance en todo su esplendor y despliegue espacial.</p>
<p>Música: En Santiago, la mayoría de las bandas musicales son chilenas, por tanto, no existiría una pasión identitaria de pertenencia cultural. Son bandas contratadas por el <i>preste</i>, quienes acuden a la fiesta por trabajo y no por devoción. <i>“(...) porque el chileno toca bien, tiene la letra pero no tiene el sentimiento.”</i> En Santiago, en relación a su original, el pasacalle es más pequeño y con menos bandas y grupos de danzantes, pues no se presentan todos los grupos que originalmente hay en Copacabana.</p>	<p>-Música: En Bolivia sólo hay bandas musicales que tienen el <i>sentimiento</i> y la pertenencia cultural interpretando la música desde la <i>pasión</i> y la devoción. En Bolivia, en términos cuantitativos hay más bandas musicales así como más grupos de danzantes y todas son bolivianas.</p>
<p>Danza: En el pasacalle desarrollado en Santiago, se despliegan sólo algunas de las danzas más representativas de este ritual originario de Copacabana. Algunos de los bailes más representativos del pasacalle realizado en Santiago son los siguientes:</p> <ul style="list-style-type: none"> • -<i>Tinkus</i> • -<i>Sikuris</i> • -los Caporales • -<i>Waka Wakas</i> • -Morenada <p>Cada baile es representado por un grupo de danzantes.</p>	<p>.Danza: En el pasacalle desarrollado en Copacabana, se despliegan la totalidad de las danzas que forman parte de esta religiosidad sincrética boliviana. Allí se encuentran muchos más grupos de bailes y de músicos, de distintos lugares de Bolivia. En Copacabana, la fiesta es tan multitudinaria, que los grupos de danzantes se repiten, habiendo distintos grupos de danzantes para cada baile.</p>
<p>Similitudes</p>	

Formas de reciprocidad: Cada año, tanto en Copacabana como en Santiago, durante el proceso que antecede la realización misma de la fiesta, se desarrolla también el concepto de *preste*, quien “toma” la virgen haciéndose cargo de la organización de la fiesta y todo lo que esto implica. El *preste* o pasante se elige o bien decide tener ese rol durante la fiesta, éste va rotando cada año cuando se elige a un nuevo *preste*.

El pasante: En ambas festividades, durante cada año se vive de manera distinta la fiesta, pues todo depende del pasante y de cómo organizará la fiesta.

Compadrazgo: En ambas festividades, existe la noción de compadrazgo en donde el *preste* solicita colaboración en los preparativos de la fiesta. En Santiago el *preste* le pide colaboración a los compatriotas devotos que acuden a la fiesta. El sentido de comunidad, aun en tierras extranjeras permanece y éste también se reterritorializa entre compatriotas. Por tanto, el sentido de comunidad y solidaridad y reciprocidad es un rasgo similar en ambos contextos festivos.

Rol del *preste*: En ambas festividades, cada *preste* tiene la responsabilidad de buscar quién será la próxima persona que recibirá a la virgen, quedando claro desde ya, el *preste* del siguiente año. Esta tradición en Santiago mantiene la misma estructura de organización que en Bolivia manteniéndose el modelo comunitario tan propio de las culturas indígenas.

Fin de semana: Tanto en Santiago como en Copacabana, las dos dimensiones de la festividad, Pasacalle y Misa, se realizan durante el fin de semana. En ambos contextos espacio-temporales, si el día de la fiesta cae un día de semana, se toma la decisión de trasladarla al fin de semana. Pese a que en Copacabana, la festividad dura toda la semana, el Pasacalle y la Misa, son los dos ritos más importantes de dicha festividad, en donde se congrega más gente que ofrece la totalidad de su día para venerar a la Virgen. Por lo mismo es que son celebrados durante los días sábado y domingo, pues son los únicos días de la semana en que no se trabaja.

Signos patrios; la bandera: En ambas festividades está presente el signo patrio de Bolivia representado en la bandera y en el traje de la Virgen de Copacabana. Esta festividad aúna dos sentidos, uno el religioso y el otro se asocia a la independencia de Bolivia. Así por tanto, en ambas festividades vemos esta impronta referente a los signos patrios y su carácter nacionalista que se fortalece aún más en países extranjeros. Los migrantes en una ciudad “otra” no sólo se reúnen para homenajear a la virgen, también se reúnen a celebrar su independencia marcando su identidad nacional. Así, vemos que en ambos casos el signo patrio de la bandera se halla presente en la festividad, uniéndose lo sagrado y lo social.

Estética de los bailarines y músicos: En ambas festividades, en los pasacalles se observa una estética particular tanto del grupo de danzantes como de sus bandas musicales. En el pasacalle cada grupo de baile tiene su propia banda musical con su estética particular. Cada grupo de músicos y danzantes viste un traje referido al baile y su significado. Todo el atuendo de los grupos de músicos y danzantes, en ambas festividades se asocia al baile y su sentido. El vestuario es el mismo en ambas festividades, pues está estandarizada de antemano la relación vestuario-baile que se reterritorializa en un espacio de alteridad manteniendo la estética de algunos de los bailes que se representan en el pasacalle.

Capítulo 6.

El Señor de los Milagros y Santa Rosa de Lima

Inmigrantes peruanos y festividades religiosas

A continuación nos adentraremos en el mundo de la religiosidad practicada por inmigrantes peruanos que, instalados en nuestra ciudad, participan devotamente de las ritualidades relacionadas a las procesiones religiosas de vírgenes y santos. Ritos profundamente católicos en cuanto a su estructura y simbología, predominando en esta manifestación de religiosidad sincrética, la religión católica en relación a la forma del cómo se desarrolla una procesión, tradición que proviene del catolicismo impuesto durante la conquista española.

Al igual que en el análisis de la tradición religiosa boliviana se caracterizarán de manera interpretativa, dos festividades El Señor de los Milagros y Santa Rosa de Lima. Se hará especial énfasis en las experiencias y significaciones atribuidas por los distintos inmigrantes peruanos que quisieron abrirse a contarnos cómo viven su religiosidad en una ciudad como Santiago. Se incorpora además, la descripción del Señor de los Milagros por el sacerdote Padre Beto de la Parroquia Italiana. El sacerdote explica la estructura de la procesión, los roles que existen dentro de dicha fiesta y aquellos símbolos que desde un observador común, no creyente, es difícil entender sino, desde el discurso de aquellos que participan de dicha festividad.

1. El Señor de los Milagros

El Señor de los Milagros proviene de una tradición de Lima, Perú, que data del año 1655. Esta tradición nace a partir de la devoción del pueblo hacia una imagen pintada en la pared de la Iglesia Las Nazarenas de Lima. En aquella época hubo un terremoto que destruyó gran parte de Lima y la pared donde se hallaba pintado un Cristo crucificado fue la única que no se cayó.

Quince años después de aquel acontecimiento un vecino llamado Benito encontró el muro con la imagen en perfecto estado, por lo que decide construirle un altar. Este hombre le

tenía tanta fe a la imagen que le suplica lo sane de una enfermedad que no había podido ser curada por los médicos de la época. Meses después Benito ya no sentía ningún dolor. Entonces con más fervor religioso fue a donde la imagen para alabarla con cánticos y arpa. En 1671, cientos de personas ya organizaban fiestas y plegarias al Señor de los Milagros. Pero las autoridades de la época creían que estas celebraciones estaban fuera de los cultos religiosos, por lo que se ordenó prohibir dicha adoración y destruir el muro. Sin embargo, les fue imposible derribarlo, a pesar de los intentos. El 14 de septiembre del mismo año se realizó la primera misa del Señor de los Milagros junto a las autoridades eclesiásticas, las que ya habían revocado la destrucción del muro ordenando construir una capilla donde fue encontrada la imagen, el barrio de Pachacamilla, donde hoy se ubica la Iglesia de las Nazarenas. El 20 de octubre de 1687, otro fuerte terremoto destruyó Lima y derribó la ermita o capilla construida en honor a Cristo pero, el muro donde fue pintada la imagen seguía en pie. Fue entonces cuando Sebastián Antuñano, cuarto Mayordomo del Señor de los Milagros, ordenó la confección de una copia para salir en procesión por las calles de Lima y pedir que dejara de temblar. La imagen del Señor de los Milagros descansa en el Altar Mayor de la Iglesia de las Nazarena de Lima desde donde sale en procesión, todos los años en octubre (Revista Nazarenas, 2010) ¹⁴

Luego de aquel terremoto se hizo una réplica de la pintura del Señor que estaba en el muro para luego comenzar con la tradición de la procesión que carga la copia de la pintura original a través de la ciudad. A partir de este hecho trágico, se fue construyendo la tradición de fe hacia su poder milagroso.

Por eso en Perú hay las cuadrillas. Son personas que cargan una cuadra durante el recorrido de la procesión que sale desde el santuario de las Nazarenas, por donde pasa cada cuadrilla se adorna la cuadra y carga al señor en esta cuadra. Y son veinte y tantos casi treinta cuadrillas compuestas de integrantes que cargan toda la vida y a veces le dejan el espacio al nuevo integrante que a veces puede ser un hijo u otro devoto pero es muy exigente para entrar dentro y ser parte de la cuadrilla (Padre Beto, 2010).

La tradición del Señor de los Milagros en Lima, Perú

Por lo general, en Lima cada primero de octubre se saca por primera vez al Señor de los Milagros, dando una primera salida por la ciudad. La procesión central en Lima es el 18 y 28 de octubre en esas fechas, se saca al Señor de los Milagros y se carga día y noche, recorriendo un trayecto determinado para luego a fin de mes guardarlo en su casa la Iglesia de las Nazarenas.

En Lima el Señor de los Milagros es cargado por cuadrillas, grupos de hombres que se van turnando por cada cuadra de la ciudad. Son alrededor de veinte a treinta las cuadrillas que cargan el santo que pesa una tonelada. Cada cuadrilla adorna su cuadra para recibir al Señor y lo lleva durante esa cuadra, a la siguiente se cambia la cuadrilla y así sucesivamente durante toda la procesión.

Tiene más de una tonelada el de Lima (la imagen) y por eso hay que cargar con un grupo de personas que tenga el mismo tamaño, la misma talla para que todos se posicionen en el mismo sentido. Y los cargadores se preparan para cargar esto y tiene un paso determinado para dar el movimiento para que pueda seguir un ritmo y siempre se hace esta procesión acompañado de un ritmo, de una banda con cantos religiosos o sacros. Por esto son los cargadores son siempre hombres (Padre Beto, 2010)

2. La estructura de la procesión

Los cargadores del Señor de los Milagros llevan un ritmo y un paso estrictamente coordinado durante la procesión. Todos los cargadores deben mantener el mismo ritmo, moverse con un pulso constante y con un tipo de movimiento particular, a ese paso se le llama “de babor a estribor”, pues emula el ritmo de un barco en el mar. Ese es el paso que los cargadores deben mantener al unísono, con un pulso y un ritmo constante. La cuadrilla sólo se detiene cuando el Señor llega a un lugar donde se le rinde homenaje o bien para el cambio de cuadrilla. Cada cuadrilla o grupo de cargadores se encarga de arreglar al Señor y de ponerle adornos y flores en la cuadra que les corresponda. El Señor de los Milagros de Lima pesa una tonelada, y el Señor que se venera en Santiago de Chile, ubicado en la Parroquia Italiana pesa alrededor de cuatrocientos kilos.

3. Reterritorialización del Señor de los Milagros

En la fiesta del Señor de los Milagros que se celebra en Santiago no existe el concepto de cuadrilla, puesto que la procesión es mucho más pequeña que la original. No obstante, hay tres grupos que se van turnando de acuerdo al trayecto. El recorrido en Santiago es de alrededor de tres kilómetros saliendo desde la Catedral de Santiago ubicada en Plaza de Armas, hasta la parroquia Italiana. Durante todo ese trayecto, tres grupos de hombres se van turnando para cargar al Señor.

En Santiago la procesión del Señor de los Milagros, según el relato del padre Beto, comenzó hace ya quince años atrás, mientras que la “Hermandad” lleva once años operando y organizando este magno evento de religiosidad migrante del Perú que cada año crece y su recorrido es cada vez más denso y multitudinario, ocupando más espacios de la ciudad que en un principio no se podían ocupar, como es el caso de la Catedral de la Plaza de Armas ,que sólo a partir del año 2004 pudo ser ocupada como espacio sagrado en la celebración del Señor de los Milagros

Rol de género en la estructura de la fiesta

Existe otro grupo dentro de la procesión del Señor de los Milagros, rol que le corresponde al género femenino. Estas son las “cantoras” y las “ahumadoras” quienes le ofrendan el incienso al Señor. El padre Beto relata estos roles de la siguiente manera:

Las mujeres, hay un grupo de cantoras que van animando los cantos durante todo el trayecto de la procesión, desde la salida de la Catedral hasta aquí, tiene sus hojas de canto, sus ritmos, sus cantos y van animando y cantando al Señor con sus cantos. Siempre mirando al Señor y caminando de espalda, nunca dándole la espalda. Y después hay un grupo de las ahumadoras, con sus sahumeros, con incienso que van también durante todo el trayecto brindándole el incienso al Señor como una forma de alabanza al Señor. Entonces es este el espacio que ocupan las mujeres y los hombres cargan. El coordinador de la hermandad es el mayordomo (Padre Beto, 2010).

Así es como vemos que en la procesión del Señor de los Milagros, se da una división de género relacionada con los roles de quienes participan activamente de esta festividad. Los roles de género se asocian a lo que la cultura concibe serían tareas propias de las mujeres de los hombres. Los hombres son los que ocupan la fuerza, como por ejemplo cargar al Santo que pesa una tonelada. Mientras que las mujeres le cantan al Señor, mirándolo de frente, nunca dándole la espalda, ofrendándole el canto, mientras leen sus

hojas con las partituras y las letras de éstos. Otro grupo de mujeres, las “ahumadoras”, cumple el rol de ofrendarle incienso al Señor durante todo el trayecto de la procesión en señal de alabanza y devoción. Ambos géneros con tareas diferenciadas, pero siempre dentro de una misma espacialidad simbólica.

El Señor de los Milagros no sólo representa una fiesta religiosa, sino que también involucra una gran organización que se estructura de acuerdo a los roles que cumple cada persona que entra a la “Hermandad del Señor de los Milagros”, institución que se encarga de que dicha fiesta cada año pueda ser realizada en Perú como en aquellos países donde exista una gran cantidad de migrantes peruanos. Se trata de una organización altamente jerarquizada y con muchos roles que ocupan una determinada posición en la estructura de esta hermandad. Mensualmente se reúnen para organizar la festividad del Señor de los Milagros.

El mayordomo es el director de la hermandad que se elige y es nombrado por el cardenal de una terna de nombres. Su tarea es la de coordinar todo lo que se refiere al culto, a la imagen y la hermandad. Entonces dentro de la hermandad existe el vice-mayordomo, el tesorero, el secretario, el fiscal. Hay el vocal de culto que se encarga de las novenas y de todo lo relacionado con ello. El que coordina la procesión es el capataz con el sub capataz determinando quien carga, quien toca, cuando parar, cuando seguir. Existe asimismo el patrón de andas. Este es el que cuida el anda y la imagen del señor para armar, desarmar el cuadro, limpiarlo, ponerle las flores, sacarle las flores, los cirios, las luces cuando oscurece. Y también se ha constituido un grupo de guardianes del Señor de los Milagros que cuidan de la imagen del señor, lo cuidan lo adornan, todo eso. Entonces todo esto en cuanto a los cargos y la hermandad (Padre Beto, 2010).

Así entonces, en esta estructura el rol superior es el del “mayordomo”, jefe de la hermandad nombrado por el Cardenal. Es decir, su elección proviene desde la estructura mayor de la iglesia católica. El Mayordomo como jefe de la hermandad se encarga de coordinar asambleas y reuniones de la misma. Coordina el culto a la imagen del Señor de los Milagros y la organización de la fiesta. Como nos relata el padre Beto, otros roles dentro de la Hermandad del señor de los Milagros son el tesorero, vocero, capataz, subcapataz, cada quien encargado de cumplir su función dentro de esta estructura.

Hay distintas actividades que se realizan para recaudar fondos y solventar el costo de la procesión donde se trae una banda generalmente del Perú, a la que se le paga el pasaje y el hospedaje, hay todo el tema de las flores, hay todo tema de homenaje, del cuidado

del señor, el agua, todo lo que significa los costos de una procesión, entonces distintas actividades como es el caso de la revista también que se lanzó como una forma de recaudar también en esto aparte de divulgar , recaudar fondos para costear la procesión (Padre Beto, 2010).

Fotografía nº12: Padre Beto, líder espiritual de los migrantes y la Iglesia Latinoamericana Nuestra Señora de Pompeya, Santiago.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Fotografía nº13: Santuario con santos y vírgenes latinoamericanas, oficina Padre Beto, Santiago.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez

La hermandad del Señor de los Milagros, Santiago

La hermandad trabaja todo el año preparando y organizando El Señor de los Milagros, se reúnen el último domingo de cada mes con el objeto de planificar actividades que les permitan recaudar fondos para la realización de dicha festividad. Esto implica un considerable gasto para la comida, flores, homenajes, el contrato de una banda de Perú, su pasaje, hospedaje y alimentación, entre otros.

Si hay muchos roles que cada uno asume, lo lleva adelante y lo cuida. Después durante la procesión hay quienes cuidan de la limpieza, quienes cuidan del orden, de la seguridad. Hay los que cuidan para que todos tengan agua o la banda que coman algo para el camino, o jugo. Hay el que tiene el contacto con las autoridades y los permisos de tránsito y los permisos para utilizar las calles. Todos estos son personas encargadas de la procesión y dentro del día de la procesión. Entonces cada uno con su rol para que la procesión pueda salir lo mejor posible. Hay el encargado de prensa que ve este tema también, hay el encargado de relaciones públicas, antes, durante y después de la procesión que promueve con afiches, anuncia las instituciones y en las iglesias donde pone el día y la hora de la procesión, entonces es todo esto. Hay un grupo encargado de preparar las alfombras de flores por el camino. Hay los encargados de los distintos homenajes que hay 10 o 12 homenajes durante el camino. Entonces todos grupos distintos que se invitan para que rindan homenaje. Todo esto dentro de la procesión (Padre Beto, 2010).

Existen también diversos roles dentro de la misma procesión, como quienes cuidan de la limpieza, el orden, de alimentar a los músicos de la banda y de los permisos para poder transitar tranquilamente por las calles de Santiago. Asimismo hay un encargado de prensa, de la difusión, otros se encargan de todos los homenajes que se le hacen al Señor durante el trayecto. Es una gran procesión que atrae a millares de migrantes peruanos y son muchos los detalles a cuidar en esta magna festividad religiosa. Se trata de una compleja organización que vela por la correcta realización de esta cada vez más multitudinaria procesión.

Y aquí en Santiago, generalmente el primero de octubre que es el comienzo, se arma el anda y se expone el cuadro a la veneración de la gente en el templo. Se arma y se lo deja con flores ya adornado, en víspera del 30 de septiembre al 1 de octubre para que el 1 de octubre ya esté el cuadro armado y esto se encarga el patrón de guardia y los guardianes. Después el vocal de culto, que es el encargado del culto coordina que cada noche

durante el mes siempre alguien esté en la misa y coordina el novenario, los nueve días previos a la procesión (Padre Beto, 2010).

En nuestra ciudad, el primero de octubre se arma el anda del Señor y se expone su imagen a los devotos para que lo veneren. El patrón de guardia, que es otro de los roles existentes dentro de la organización, es quien se hace cargo de preparar al Señor para el primero de octubre la fecha en la que se inicia el mes de veneración al Señor de los Milagros. A este mes de octubre en Perú se le llama “mes morado”, el mes dedicado a su veneración. El “gran día” en que se celebra El Señor de los Milagros en Santiago, es el último domingo del mes de octubre sin embargo, esta situación cambia cuando hay elecciones políticas. Esa es la única excepción, pero está estipulado dentro del calendario litúrgico que la festividad peruana en Chile, deba realizarse el último domingo de octubre.

Durante todo el trayecto de la procesión del Señor de los Milagros, cada institución participante le rinde un homenaje. El padre Beto nos relata los homenajes que le rindieron el día 31 de octubre del 2010:

Estos son los homenajes que durante el camino se le hacen: la primera fue en la Catedral, con un pie de cueca y de marinera. Después en la alcaldía de Santiago. Luego viene otro homenaje en las mercedes, después las damas peruanas. Está una parroquia de Pudahuel, está la Posta Central, está la parroquia latinoamericana que fue ahí en la Plaza de Armas, está el Templo Votivo de Maipú, en algunos años fue el Hospital del Trabajador, bomberos, carabineros, depende cada año; el Servicio Jesuita que son los migrantes. Depende cada año la disponibilidad de grupos que quieran rendirle homenaje (Padre Beto, 2010).

En este sentido, cada parada del Señor de los Milagros es un homenaje hacia él, al mismo tiempo que es un lugar que es “bendecido” por él mismo, existiendo una reciprocidad en el acto de dar y recibir, homenajear y dejarse bendecir por el Señor venerado.

El color morado símbolo del Señor de los Milagros

En relación al color morado - utilizados en Perú para representar el mes del Señor de los Milagros y en Santiago, al Señor de los Milagros -, simboliza a un Cristo agonizante, sufriente. Dentro de la tradición católica simboliza el tiempo litúrgico de la cuaresma y de

la penitencia. Dentro de la iglesia católica existen diversas simbologías, una de éstas es el color, que representa determinado período dentro del calendario católico. El color morado es símbolo de penitencia, veneración y oración; un período de tiempo en que el creyente se avoca a su conversión y oración dentro de la iglesia. Este es precisamente el color que representa al Señor de los Milagros durante todo el mes de octubre en Perú, el color de la conversión hacia un Cristo sufriente en su cruz. La gran mayoría de los devotos visten durante todo “el mes morado” de ese color, viviendo el tiempo de la penitencia y la veneración al Señor de los Milagros.

El morado es el color del cuadro y un poco el Cristo agonizante que está en la cruz y esto significa el tiempo litúrgico de la cuaresma y de la penitencia. Y éste significa, el color de la penitencia que todos se visten de morado y el hábito es morado, la gente ocupa el hábito morado y todo el tema es morado. En este sentido un tiempo especial de penitencia y de veneración y de oración y de conversión que se recuerda dentro de la iglesia. Que tu vas a la iglesia y tu vez que el mantel del altar es morado, la estola del sacerdote es morado, este es el tiempo litúrgico víspera de navidad y víspera de pascua. Después hay otros tiempos litúrgicos que ahora es el verde, después de navidad es blanco, después de pascua es blanco porque es resurrección, vida, y los tiempos comunes el verde y cuando es martirio; rojo (Padre Beto, 2010).

El Señor de los Milagros, tiempo de origen y tiempo presente

En Lima la imagen del Señor de Los Milagros es llevada al Palacio de Gobierno en donde le rinden un homenaje. También visita la alcaldía, hospitales, la policía, cárceles, lugares de caridad, entre otros puntos clave en donde se le rinde un homenaje a la vez que son bendecidos por la presencia de la imagen del Señor.

Allá el Cristo del señor entra en el palacio de gobierno, entra en esos lugares pero le preparan, le hacen homenaje con alfombra floral, o con el intercambio de un regalo de flores o algo así simbólico, como que el Señor visita el gobierno o al alcalde, al hospital, a la policía, a distintos lugares donde hay distintas obras, o a la cárcel, obras social o de caridad. En Perú la primera salida visita a las instituciones públicas y la segunda visita mucho más a las instituciones de asistencia y de caridad. Instituciones sociales (Padre Beto, 2011)

Como vemos, las diferencias en relación a las celebraciones del Señor de los Milagros en Lima y en Santiago, residen en la magnitud de devotos que participan, en el trayecto espacial en la ciudad, el tiempo de celebración y veneración. Diferencias relacionadas con factores culturales y con contextos que implican procesos de readaptación de dicha festividad religiosa por parte de los migrantes.

La historia del Señor de los Milagros en Santiago

La historia del Señor de los Milagros en Santiago ya lleva dieciséis años de veneración por parte de la comunidad peruana de migrantes, asociados a la Parroquia Latinoamericana y al INCAMI, Instituto católico de migración. El año 1994, un grupo de devotos peruanos se reunió en la Parroquia Latinoamericana y dio inicio a la primera procesión del Señor de los Milagros en Santiago. El año 1995, dirigentes de organizaciones ligadas a la comunidad de peruanos en Santiago, empresarios y fieles, gestionaron la compra de una pequeña réplica del Señor de los Milagros. Asimismo, el mismo año, el Cardenal de Santiago Francisco Javier Errázuriz, ofició una misa bendiciendo la réplica del Señor de los Milagros presentándola a la comunidad de peruanos. Durante el mismo año, un grupo de empresarios donó a la hermandad del Señor de los Milagros capas moradas. Luego en el año 1996 el mismo grupo de empresarios regaló el anda forrada en plata que se trajo desde Lima y la urna en oro encargada al Cusco y que sirve para transportar al Señor. El año 1999 la festividad religiosa obtuvo el reconocimiento oficial por parte de las autoridades eclesiásticas chilenas y peruanas.

La actual imagen- que hace seis años sale desde la Catedral Metropolitana el último domingo de octubre- fue donada por el cardenal Francisco Javier Errázuriz, en el año 2002. Los primeros rayos en plata de Cristo lo trajeron desde Lima, en el 2004. Al año siguiente traen los rayos de la Virgen de la Nube, que se encuentra en la parte posterior de Cristo Moreno (Revista Las Nazarenas, año 2010: 3).

Comunidad migrante y El Señor de los Milagros

El Señor de los Milagros es una fiesta que cada vez atrae a más migrantes peruanos que ven en esta festividad religiosa una manera de acercarse a sus raíces, a su tierra en de un país ajeno y distinto. Dicha fiesta significa no sólo reterritorializar la fe de una imagen

en un país otro, sino que también una manera de traer a una tierra ajena un pedazo del país natal a través de la religiosidad. De esta manera, El Señor de los Milagros, es también un modo que tienen los migrantes de reunirse y aunarse a partir de la fe y la devoción. La religiosidad acompaña a los migrantes y les propone un puente de comunicación entre los mismos en tanto comunidad peruana en Chile. Así, dicha fiesta que cada año crece más, permite que muchos peruanos se encuentren y compartan su fe por su Señor, aún en tierras lejanas.

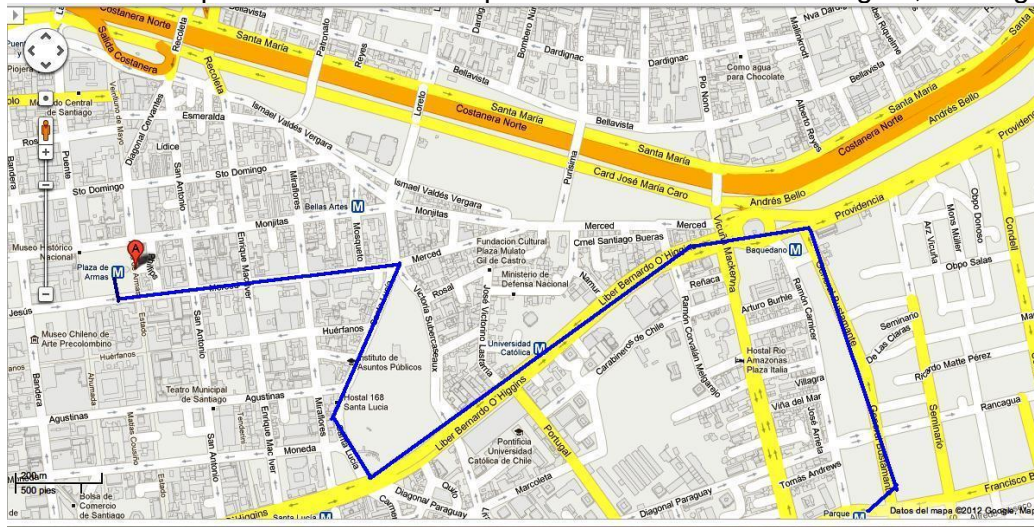
Asimismo, en Lima el último domingo de octubre es la procesión de cierre del “mes morado”, existiendo otras fechas durante dicho mes que son las procesiones más importantes y multitudinarias dentro de esta festividad. En cambio en Santiago es el último domingo de octubre en este caso, el 31 de octubre del año 2010 es la procesión principal que se inicia desde la Catedral de Santiago culminando en la Parroquia Latinoamericana. En Chile el último domingo de octubre es “el gran día” donde centenares de peruanos celebran con una vívida y efervescente devoción la imagen del El Señor de los Milagros. La devoción se reterritorializa también, encontrando un lugar “sagrado” que les permite encontrarse con sus creencias y costumbres, más allá de los límites geográficos.

Fotografía nº14: El Señor de los Milagros, 31 de Octubre 2010



Fuente: Valentina Chávez, 2010

Cuadro n°5: Mapa del recorrido de la procesión Señor de Los Milagros, Santiago.



Fuente: Elaboración propia, en Google Mapcity, 2012.

Es un día domingo de mucho sol, la misa comienza a las 11:45 hrs. de la mañana en la Catedral de Santiago, Plaza de Armas, uno de los lugares de gran presencia de población peruana en Santiago. La misa fue oficiada por el Cardenal de Santiago y el Cardenal de Perú quien viaja a Chile especialmente por la festividad del Señor de los Milagros.

Desde el espacio sagrado de la catedral

La Catedral se encuentra completamente llena por la gran multitud de devotos migrantes peruanos. Era el gran día, el día del El Señor de los Milagros. Colmada de migrantes peruanos, la iglesia de la Catedral expresa una emotividad que se siente en el ambiente. El olor a incienso, la voz del cardenal y la fe en el Señor de los Milagros inundan el espacio sagrado.

Fotografía n°15: Misa del Señor de los Milagros, Catedral de Santiago, Octubre 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Finalizando el rito en la catedral, la antesala de la procesión

Luego de terminada la misa el Orfeón de Carabineros toca el Himno Nacional de Chile y luego el Himno de Perú. La mitad de la catedral se plegó hacia la banda para verla y sacar en procesión al Señor de los Milagros. La multitud presente en la Catedral comienza a salir de la misma mientras empiezan a sacar al Señor. En las afueras de la Catedral otra multitud migrante peruana espera ansiosa la salida de la imagen, aglutinándose en los bordes de cada puerta. Esta cantidad de gente espera al Señor de los Milagros afuera pues ya no cabe más gente dentro de la Catedral, sólo les queda esperar la salida hacia la procesión.

Fotografía n°16: Banda musical, Carabineros de Chile, Catedral de Santiago, 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

La salida del Señor de los Milagros, preparándose para la procesión

Cuando sale El Señor de los Milagros a la puerta de la Catedral el furor, la euforia y la devoción llenaron el espacio alrededor del mismo. Antes de partir una pareja de peruanos baila dos “marineras”¹ con la música de la banda que vino especialmente de Perú. Todos alaban esta danza sacando fotos, peleando un mejor lugar para observar la marinera con aquella euforia existente en toda masa social.

Fotografía n°17: El Señor de los Milagros, Catedral Santiago, Octubre 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Luego de terminar este baile tradicional peruano “La Marinera” se procede a armar la procesión. El Señor de los Milagros es cargado por cerca de 25 hombres, entre sacerdotes y promesantes, todos peruanos, quienes siguen el ritmo constante de la procesión con un movimiento de babor a estribor.

Fotografía n°18: Iniciando la procesión, El Señor de los Milagros, Santiago, Octubre 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

La procesión

La banda musical peruana venida directamente de allá comienza a tocar la música de la procesión. Una majestuosa melodía entre bronces; trompetas y bombardinos y percusiones; redoblantes y tambores que vibran en los cuerpos de devotos y no devotos. Los músicos siguen el mismo paso rítmico de procesión, al igual que los hombres que llevan al Señor de los Milagros siguiendo el pulso, la melodía y el ritmo unísono.

La música interpretada por esta banda la denominan, “música de andas”, la que correspondería al acompañamiento de pasacalles en ritmo de marcha lenta en un compás de 2/4. Dada sus características es una música de origen europeo inserto en América Latina a partir del proceso de evangelización. Delante del mismo un grupo de mujeres vestidas de morado y un chal blanco cubriendo sus cabezas cantan y rezan cantos litúrgicos.

Fotografía n°19: Banda del Señor de los Milagros, Plaza de Armas, Octubre 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez

Fotografía n°20: Banda del Señor de los Milagros. Octubre 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

El sentido de la división de género en la estructura de la procesión

La diferencia de género es explícita, pues las mujeres agrupadas cantan caminando y mirando al Señor de los Milagros, nunca dándole la espalda, ofrendándole cantos durante toda la procesión. Las ahumadoras es otro grupo de mujeres que durante toda la

procesión ahúman el trayecto con incienso. El grupo de hombres cargan al Señor; en la procesión los cargadores representan la fuerza masculina, ellos lo llevan y tienen determinado lugar en la estructura de la procesión.

Movimiento y detención en la procesión

El capataz coordina la procesión tocando la campanilla que anuncia la detención y la bajada del Señor. Coordina quién lo carga, define la posición de cada miembro, los tiempos para pararse o retomar el andar. En cada lugar de detención, se le rinde homenaje con flores que luego regalan a ciertos comensales. Cada detención implica un tipo de reciprocidad en donde el Señor da flores a la comunidad, mientras a la vez recibe nuevas flores como símbolo de homenaje y ofrenda.

Luego el capataz da la orden de tocar la campanilla para volver a subir al Señor a cuestras y continuar con la procesión bajo un sol abrazador, que parecía aletargar a la masa devota pero que, pese al calor camina con ferviente fe. Cada participante intenta estar lo más cerca posible de la figura del Señor de los Milagros y así poder recibir algún objeto “sagrado” (flores o estampitas) o tener algún tipo de contacto físico con él. Gestos similares a la “magia por contacto” señalada por James Frazer en *La Rama Dorada* (1944) En este caso, más que “magia”, el “milagro” se “contagia” a través del contacto con la imagen del Señor de los Milagros o con aquellos objetos que hayan estado en contacto con él. Todos estos objetos estarían bendecidos, por tanto serían “milagrosos”, adscribiéndoseles al mundo de lo sagrado por el hecho de ser objetos asociados a una imagen de Cristo.

La procesión se inicia en la Plaza de Armas con el mismo paso, la misma rítmica de babor a estribor como una barca balanceada por el mar; a ello se suma el rito de detención luego del sonido de la campanilla. En el centro de la Plaza de Armas un grupo folklórico chileno vestido con trajes andinos le toca una pieza musical de ritmos altioplánicos con instrumentos de viento. En Santiago cada conjunto folklórico elige de qué manera ofrendar y homenajear con cantos, música o bailes. Luego de esta pausa se continúa la marcha por calle Merced lugar donde se encuentra la iglesia del mismo nombre.

Fotografía n°21: Baile folklórico ofrendado al Señor de los Milagros, octubre 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Fotografía n°22: El Señor de los Milagros en Plaza de Armas, octubre 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez

El fervor por la imagen sagrada

La procesión avanza por calle Merced siguiendo la misma estructura de movimiento y rítmica corporales y musicales. De vez en cuando se turnan algunos hombres en el anda pero, por lo general, se mantiene la estructura de hombres portadores. Los cambios de grupo comandados por el capataz son alrededor de tres ya que en Santiago no existe el concepto de “cuadrilla” pues esta fiesta no tiene la misma magnitud que la festividad celebrada en Lima en donde nace y permanece la imagen original.

El calor empapa los rostros de miles de fieles que siguen a la imagen sagrada con un fervor inconmensurable. La multitud de feligreses y la desesperación por estar cerca de la imagen crece a medida que pasa el tiempo. Todo contacto con El Señor de los Milagros, de las estampitas o de las flores que están en su altar y que en ciertas ocasiones se le regalan a los devotos, alude a la noción de “contagio de milagros” o de “magia por contacto” como diría James Frazer. Pero en este caso, el concepto da cuenta de la fe en los milagros que se atribuyen a esta imagen sagrada.

La primera detención de la procesión es frente a la iglesia de La Merced, un sacerdote peruano espera al Señor de los Milagros para “saludarlo” y rendirle su homenaje. Las paradas son estaciones de homenaje. Esta detención es un poco más larga que las anteriores, puesto que la comunidad sacerdotal de la iglesia le rinde su saludo. Luego el capataz da la orden para seguir con la marcha por la misma calle.

El calor intenso crece con la cercanía de los cuerpos que se agolpan por estar más cerca del Señor. En cada pausa se toma agua y se le cambian las flores, además de entregar estampitas a los fieles que ruegan por recibir una o por tener un “objeto sagrado”. No alcanza para todos, por tanto, sólo se les entrega a algunos mientras, los otros esperan recibirla en otra detención.

Fotografía n°23: Procesión del Señor de los Milagros, octubre 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez

Fotografía n°24: Procesión del Señor de los Milagros, octubre 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

La performance de la procesión en la ciudad

La procesión continúa su camino por calle Santa Lucía en las faldas del cerro del mismo nombre. Aquellas personas que se hallan disfrutando de una tarde dominical, miran con atención esta multitudinaria procesión. La impresionante masa de migrantes peruanos interviene con esta “sincrética performance” las principales calles del centro de la capital.

La parada en calle Santa Lucía permite la bendición por parte del Señor de los Milagros a los bebés. Los devotos ofrecen a sus pequeños niños con gran fulgor al Señor, formando una larga fila para recibir la bendición. El sacerdote a cargo de este pequeño ritual, recibe a cada bebé y lo bendice con el gesto de la cruz (*en el nombre del padre, del hijo, del espíritu santo, amén*). La detención es prolongada dada la larga fila de padres. Luego de terminado este pequeño ritual el capataz reinicia la procesión.

La procesión continúa llevando al Señor de los Milagros en andas, mientras el grupo de cantoras repite los cantos de alabanzas al Señor. Todo ritual posee una acción que implica un pulso y una repetición constante, monotonía que en su movimiento repetitivo va generando estados, que en muchos casos permiten caer en trance o ser poseídos por algún espíritu o santo. Los portadores caminan con un paso rítmico, con un pulso y ritmo que se repite y no varía; el pulso se mantiene y todos van al unísono como una marcha lenta y ondulante. El tipo de movimiento es de babor a estribor, emulando el movimiento de un barco, paso que se lleva a cabo rítmica y melódicamente dado por el pulso musical de la banda.

También la repetición es posible observarla en los cantos del grupo de cantoras. Las cantoras van repitiendo las canciones sin parar, salvo en las detenciones en donde se recibe el homenaje para la imagen. También mantienen un ritmo al igual que su caminar, el mismo ritmo de la procesión, todos siguen el mismo pulso dado por la música, el canto y los pasos que llevan los portadores.

Las técnicas corporales en la procesión

En este sentido podemos observar - a partir de la noción de “Los movimientos y técnicas corporales” de Marcel Mauss -, que la procesión del Señor de los Milagros se aprende y trasmite culturalmente entre la comunidad de peruanos católicos devotos. Esta creencia nacida en el siglo XVII época barroca, es tradicionalmente representada por la imagen de un Cristo sufriente y agonizante a semejanza de la imagen pintada del Señor de los Milagros. Las técnicas y movimientos corporales para acompañar dicha figura, son aprendidas y sólo la practican aquellos creyentes que forman parte de la comunidad. La procesión posee técnicas corporales particulares asociadas al paso que corresponde a un Cristo sufriente, pero también a la necesidad de mantener el peso de la figura por un largo trayecto (imagen de una tonelada en Perú y en su versión pequeña, de cuatrocientos kilos en Chile). Esta situación condiciona la corporalidad y el movimiento, creando de este modo una técnica corporal que les permita llevar aquel peso entre varios cargadores. Para ello el pulso del andar debe ser igual en todos los cargadores: lento y con un suave vaivén. El detenerse para recibir los homenajes permite asimismo que los cargadores descansen o se cambien, pues se trata de una tarea agotadora y de larga duración. Por otro lado, el peso debe estar proporcionalmente repartido entre todos los portadores con un ritmo que permita la uniformidad del movimiento.

La energía transmitida a través de los cuerpos aglomerados, unido a la parafernalia religiosa y el ritmo constante y la melodía repetitiva, introducen a cada participante en un estado de éxtasis y fervorosa fe.

Fin de la procesión

La procesión continúa por Plaza Italia y el Parque Bustamante culminando en la Iglesia Latinoamericana, lugar donde se encuentra El Señor de los Milagros durante todo el año. Esta “casa sagrada” cobija a todos aquellos santos y vírgenes latinoamericanas que han llegado a Santiago a través de las comunidades migrantes y la gestión de la parroquia latinoamericana. El Señor de los Milagros se transforma en una festividad religiosa que ha

logrado tener un territorio en nuestra ciudad y cada año se posiciona en el medio adquiriendo mayor magnitud. Cada último domingo del mes de octubre El Señor de los Milagros interviene la ciudad de Santiago, el centro de la ciudad y el espacio sagrado más importante de la capital es decir, la Catedral.

El clima de profunda devoción que se vive durante toda la jornada de la fiesta está colmado de emociones fuertes hacia esta imagen. La pasión y fuerza de la banda musical, la efervescencia de los fieles en las expresiones de cariño a su santo se deja sentir en cada uno de los espacios de la procesión. Ese 31 de octubre de 2010, se puede decir que es el día de los limeños en donde se da el encuentro de la comunidad de peruanos instalados en Santiago reunidos para homenajear al santo de Lima; aquel santo con cuatro siglos de tradición en Lima y cerca de once años en Santiago. El Señor de los Milagros representa no sólo una instancia sagrada de devoción y tradición religiosa, sino también, en un país extranjero, un espacio de reunión, de nostalgia del país de origen, del encuentro con sus tradiciones religiosas que acompañan a los migrantes donde quiera que vayan. El Señor de los Milagros trasciende fronteras y se instala en una ciudad como Santiago, interviniéndola y tiñéndola de morado, color que representa la penitencia como etapa dentro del calendario de la tradición religiosa católica. Dicha fiesta logra reterritorializarse con fuerza, a través de la comunidad de peruanos inmigrantes conectados entre sí posibilitando que se realice año tras año, como todo ritual, de manera cíclica.

A través de la caracterización de los códigos y signos presentes en esta festividad religiosa podemos interpretar la totalidad de la misma, su sentido, además de la particular hibridez de sus manifestaciones, dada por el proceso de sincretismo que reúne una diversidad de símbolos y prácticas indígenas y españolas.

4. El catolicismo sincrético del Señor de los Milagros

En esta festividad es posible observar una estructura correspondiente a la tradición de la iglesia católica. Tanto la procesión, sus formas y significados están relacionados con la veneración a Cristo o la Virgen María. Esta estructura católica dialoga con la identidad del pueblo limeño mestizo, sus colores y sus formas de venerar celebrar y ritualizar. El Señor de los Milagros es la imagen de un Cristo moreno (identidad mestiza peruana) y las maneras de venerarlo y homenajearlo corresponden a formas que nos hablan también de la tradición y de la identidad de un pueblo indígena. Los símbolos de esta fiesta son una

mezcla entre tradición católica y tradición de un pueblo mestizo latinoamericano que vive su religiosidad desde su prisma cultural de origen indígena. Tras este palimpsesto que representa dicha festividad, se encuentran hibridizadas las capas históricas y simbólicas que la constituyen. En ella se ve reflejado el sincretismo iniciado en la Conquista y profundizado en la Colonia, en donde la Iglesia Católica comienza sin cesar con la evangelización de los pueblos indígenas andinos de la nación peruana. Se podría decir que los rasgos que se destacan en el Señor de los Milagros son de origen católico, por tanto la voz que predomina en este rito es la de la palabra (Morandé, 2010).

El universo simbólico de la fiesta del Señor de los Milagros, el texto de la cultura limeña, se representa a partir de la síntesis de símbolos provenientes del catolicismo que forman parte de la estructura, del “esqueleto” de la procesión. La simbología perteneciente a la cultura particular que festeja y su forma identitaria, se relaciona con el contenido de la fiesta y sus formas de manifestar la devoción. No obstante, toda la simbología que conforma la totalidad de esta fiesta, se halla tan entremezclada e “hibridizada” resultando complejo desmenuzar el origen de cada símbolo, su procedencia, pues recordemos se trata de un universo de significaciones construido a partir de procesos históricos concretos, que devinieron durante siglos dejándonos sus huellas en la representación de este tipo de festividades manifestando un verdadero “palimpsesto” festivo. La construcción de este universo simbólico es cultural e histórico y se va adaptando, manteniendo su tradición, en los distintos escenarios que nos propone en la actualidad la globalización que a su vez posibilita la trascendencia de estas ritualidades hacia otras fronteras adaptándose y reterritorializándose en un escenario ajeno a su lugar de origen.

Los inmigrantes peruanos y El Señor de los Milagros lograron traer a Chile un pedazo de su tierra de la manera más profunda en que el territorio del “otro” se convierte en territorio propio, en el espacio del tiempo iniciado en el ritual de la Catedral de Santiago y culmina en la Parroquia Latinoamericana. Durante su recorrido, el territorio peruano fue instalado por las calles de Santiago; las fronteras que separan el país lo da una gran masa concurrente en el río humano y simbólico de ese espacio sagrado de la gran procesión del Señor de los Milagros.

5. Experiencias y relatos de inmigrantes peruanos

A continuación se relatarán las experiencias relacionadas a la religiosidad de cinco inmigrantes peruanos asentados en Santiago de Chile entre ellos, trabajadores de La

Vega que viven en el barrio La Chimba, devotos que asisten sistemáticamente a la Iglesia Latinoamericana “Nuestra Señora de Pompeya” y por último peruanas en busca de trabajo y cobijo en el Centro Integrado de Atención al Migrante dependiente de INCAMI. Esta institución se encarga de cobijarlas, dándoles alojamiento y buscándoles un empleo seguro, en su mayoría de “asesoras de hogar”.

Estos serán los tres focos a partir de donde se encontró la muestra del universo de estudio de migrantes co-investigadores participantes en esta investigación. Cada uno de estos tres espacios o nichos de aquellos migrantes que se abrieron a contarnos sus experiencias y sus maneras de ver el mundo a través de la religión, condiciona el modo en que cada migrante se relaciona, significa y vive su religiosidad en una ciudad como Santiago.

5.1 Verónica, nostalgia y sociabilidad

Verónica Murga es una peruana de treinta años que trabaja en un puesto de productos peruanos en La Vega, lleva diez años viviendo en Chile junto a su marido y sus dos hijos. Su ciudad de origen es Trujillo, allá estudiaba computación. Sin embargo, abandonó sus estudios y se vino a Chile a trabajar. Las razones que la impulsaron a venirse a Santiago fueron principalmente económicas.

Actualmente vive en el barrio Patronato lugar al cual llega por una señora española que les dejaba mercadería según relata la entrevistada instalada en su local de La Vega. Verónica vive en el barrio Patronato dada la cercanía con su lugar de trabajo.

Acá no frecuento muchos lugares, por decirte que conozco por ejemplo, en las vacaciones nos íbamos al sur, a Chillán.... Acá qué frecuento, es que salgo al Mall, de repente al centro, La Florida, si de repente (Verónica, 2010).

Los lugares frecuentados por Verónica en la ciudad no son muchos, dado que el trabajo en La Vega es intenso. En cuanto a su religiosidad, las prácticas que desarrolla se circunscriben a fiestas católicas como Semana Santa y El Señor de los Milagros

Mire, nosotros acá en religión a lo único que vamos es al Señor de los Milagros, de repente, para Semana Santa si vamos a la iglesia, a celebrar a la Catedral... bueno eso, por mi parte es eso, para la Semana Santa ir a la iglesia, no podemos ir más por el tiempo, con más frecuencia por el tiempo, claro acá llegamos a las 6 de la mañana y salimos 8 de la noche, siete de la tarde, todos los días (Verónica, 2010).

La ritualidad en Santiago

Semana Santa y El Señor de los Milagros son las fiestas más frecuentadas por Verónica y su familia. Perú se caracteriza por su ferviente catolicismo y cada fiesta religiosa tiene mucha importancia para gran parte del pueblo peruano que, sagradamente celebra cada festividad con mucha devoción y producción. No obstante, para Verónica, así como para muchos peruanos, no es posible desarrollar en Chile su religiosidad de la misma manera como se desarrolla en Perú. Allá las fiestas duran varios días y semanas; allá las condiciones son distintas. En cambio en Chile no es lo mismo, se trata de una readaptación de aquellas prácticas religiosas, las cuales no cuentan con el mismo tiempo y dedicación que se le otorga en Perú. Son maneras distintas de vivir la religiosidad y de celebrar cada hito religioso.

Verónica habla acerca de su catolicismo y de las prácticas a través de las cuales se conecta con aquella religiosidad, como el rito de la misa en la iglesia y la participación en la fiesta del El Señor de los Milagros que cada año se celebra en Santiago. Sin embargo, comenta que no puede acudir a misa todos los domingos dada la intensa jornada laboral que vive como comerciante de La Vega.

Las misas acá son los domingos, la gente más acude a las iglesias, pero nosotros por el tiempo no podemos... en Perú también los domingos son la misa, porque la gente está de descanso, acuden con la familia y todo eso. Yo por lo que he visto acá es lo mismo. Yo soy católica. Y siempre acudo al Señor de los Milagros, todos los años, desde Lima siempre iba al Señor de los Milagros. Es un santo que nosotros en Perú, por mi familia siempre lo hemos acudido, pero no es como que lo tengamos como se dice ehh, primero es Dios no cierto, pero al santito siempre hemos ido... (Verónica, 2010)

Entre el trabajo y la religión

Verónica aunque así lo quisiera, no es posible para ella asistir todos los domingos a Misa como sí lo practicaba en Perú, dada la intensidad de trabajo que tiene en La Vega y el poco tiempo de descanso de ella y su marido. Son pocos los tiempos libres que ambos tienen; la Vega demanda mucho tiempo y trabajo, por tanto cada tiempo libre es ocupado en el descanso el ocio y la familia. El trabajo en La Vega demanda mucho tiempo y dedicación cada día de la semana, dado que se trata de una labor sujeta al mercado y la productividad. Verónica al sentirse profundamente católica, pese al poco tiempo libre que tiene, se ocupa de realizar cada cierto tiempo los ritos que la acercan con su religiosidad.

El carácter social del Señor de los Milagros

Verónica nos cuenta acerca del significado del El Señor de los Milagros para muchos inmigrantes peruanos que motivados por su fe ven en él la imagen de un ser milagroso.

Por parte de la gente por ejemplo como una opinión que he escuchado, amigos también, ehh se le pide que les hagan milagros, ellos le tienen fe, y ellos por su fe que le tienen que piensan que si se les hacen los milagros, pero yo no voy porque tenga fe y quiera los milagros, yo voy porque me gusta ir, me gusta ver a la gente, pero como te digo por milagros no, no es por devoción, no, es porque me gusta ir, por las comidas, porque uno va y recuerda a Perú y todo eso sí, pero así como a pedirle algo así, no, para mí primero es Dios. (Verónica, 2010)

Según la opinión de Verónica, por lo general, los devotos que asisten a la fiesta del Señor de los Milagros creen fervientemente en la capacidad de hacer milagros de esta imagen de Cristo sufriente. La fe es lo que los mueve y les hace creer en los milagros. Sin embargo, para Verónica la importancia de esta fiesta radica en su carácter social más que devocional. Verónica asiste a la fiesta del Señor de los Milagros, porque se reúne con sus compatriotas, recordando las costumbres de su país natal. De este modo, la fiesta toma un carácter melancólico, pues los devotos, en este caso Verónica, recuerdan y reviven su “identidad” a través de la fiesta religiosa cargada de devoción y ritualidad, permitiéndoles compartir con la comunidad peruana readaptando tradiciones religiosas en un país distinto. La mayor motivación que tiene la entrevistada para asistir al El Señor de los Milagros se asocia al plano social y festivo, pues no cree en los milagros de esta representación, para ella primero está su creencia en dios. La festividad en sí la disfruta desde el esparcimiento y festejo social que la acerca a sus raíces y cultura.

Como te decía, por ejemplo acá en Chile lo celebran así como que te hace recordar a tu patria, porque encuentras toda clase de comidas, encuentras con, que traen de allá artesanías peruanas, todas esas exposiciones hay, por eso también acudo para comprar algún recuerdo.... Así... recuerdo a mi país, por eso, pero no por pedirle un milagro que me haga, eso... claro, eso porque te reúnes con los amigos un rato...con familiares, con tus hijos te diviertes un rato, pero así como para, así como te digo devoción no...Mira todos años se sale de la Catedral, de repente otros años lo cambian, pero yo todos los años que he ido ha salido de la Catedral. (Verónica, 2010)

Rito y nostalgia por el terruño

Así para Verónica la fiesta simboliza una instancia festiva que la invita a viajar en la memoria, recordando su patria a partir de la reproducción y readaptación de esta tradición en un país extranjero. No sólo es la fiesta religiosa, es decir, la procesión del Señor de los Milagros, sino también todo aquello que forma parte del ritual en su totalidad, como lo son las comidas típicas de Perú, el comercio y sus artesanías, entre otras actividades de esta gran festividad. Todo en su conjunto se reterritorializa en un día ritual en el que se trae un retazo de Perú provocando el recuerdo y la vivencia misma de sentirse imaginariamente en su país natal.

Hay bailes típicos de Perú, danzas, hartas cosas, es divertido, es una fiesta. A mí me gusta, no tanto por la fiesta, me gusta porque tú vas y te reúnes con tus amigos, comes tus comidas, es un recuerdo de la patria, es bonita... Yo no le encuentro mucho la diferencia entre la fiesta del Señor de los Milagros de Perú y la de acá, la diferencia es que allá por ejemplo hay como más gente, lo pasan mejor, hay más danzas... acá lo tratan de hacer más parecido, se trata de hacerlo parecido, yo lo encuentro muy parecido a lo de allá... con la diferencia que acá ves por ejemplo a gente chilena también que acude, no solamente peruanos, también chilenos... es bastante similar, en Perú también se sale de una parte y se llega a otra parte, y la procesión, y acá también de la Catedral lo sacan así en procesión al santito hasta Plaza Italia. Pero nosotros no vamos en la procesión, no nosotros vamos a ver cómo llega el santito, lo esperamos allá... Vienen por ejemplo a veces sacerdotes de allá, claro vienen de allá a recibir el santito acá, es divertido, es bien bonito, para mí es bien bonito. Yo acudo porque veo a la gente de allá. (Verónica, 2010)

Para la entrevistada no existirían grandes diferencias entre la fiesta del Señor de los Milagros original y la réplica desarrollada en Santiago, salvo la evidente diferencia de que hay más peruanos en Perú que en Santiago. Asimismo, Verónica al no sentir devoción por el Señor de los Milagros, no participa de la procesión en su totalidad, pues lo espera a su llegada tras una larga emotiva caminata por la ciudad de Santiago. Por esta misma razón, es que Verónica no tiene una visión de la totalidad de la fiesta celebrada en la ciudad que la acoge, pues sólo acude a su rito de cierre. Quizás por ello es que no ve grandes diferencias entre ambas festividades.

El Señor de los Milagros y el sentido de comunidad migrante

Según como relata Verónica, en la fiesta del Señor de los Milagros desarrollada en Santiago podemos encontrarnos con distintos tipos de prácticas y manifestaciones que representan la cultura peruana, tales como bailes folklóricos, comidas típicas y venta de artesanías. Para Verónica la fiesta se convierte en una instancia social en donde recuerda con nostalgia su patria junto a sus compatriotas. En este sentido, la fiesta religiosa tiene un carácter mucho más social que religioso para la entrevistada, rescatando la festividad en su contexto social y de reencuentro cultural.

El Señor de los Milagros en su tiempo presente y en su tiempo original

Verónica nos cuenta que la fiesta del Señor de los Milagros reproducida en Santiago, no difiere tanto de la original celebrada en Perú. Para ella, la mayor diferencia es que en la fiesta desarrollada en Santiago hay mucho chileno que también participa. De este modo, vemos cómo la fiesta del Señor de los Milagros celebrada en Chile, intenta parecerse a la celebrada en Perú. Es por esto, que es bastante común la presencia de sacerdotes venidos especialmente desde Perú a celebrar la fiesta en Santiago, lo que nos da cuenta de la gran importancia que tiene esta fiesta para los peruanos residentes en esta ciudad.

Algunos curas vienen de allá pero también de acá, claro y acá no sé si hay banda, pero allá en Perú hay una banda de músicos y los reciben con eso, es bonito... Acá también se hace con banda musical y todo.... Claro los bailes típicos y uno se entretiene, te relajas un poco, porque acá trabajas todos los días, es estresante...te relajas en la fiesta. (Verónica, 2010)

Verónica nuevamente asevera y recalca que para ella la importancia de esta fiesta radica en su carácter social y festivo, para compartir con sus amigos compatriotas con quienes tiene aquella complicidad cultural que con un amigo chileno no podría tener, pues se trata de códigos sociales propios de su entorno cultural original. Para Verónica El Señor de los Milagros es una fiesta, en donde se divierte, se relaja, viviendo un paréntesis que le permite despejarse y desconectarse de su atareada e intensa realidad laboral en La Vega.

Nosotros siempre por ejemplo amigos de acá que conocemos del mercado, y ellos siempre bautizan a sus hijos en la iglesia que es más cerca, te invitan y ahí vamos, o a veces salimos también a misa de las 7:00, a esa hora llegamos y vamos porqué porque es más cerca... esa iglesia es coreana pero no sé si sea... Claro y también vamos a misa, como te digo a la misa de las 7:00 de la tarde, de repente escuchamos la campana y

salimos un ratito a la misa... Yo que he ido son los días viernes y a veces los días jueves a las 7:00 de la tarde, tocan las campanitas, estamos al frente nosotros, por eso aprovechamos un ratito ahí de ir, no está de más escuchar....Uno de todas maneras acude a su religión, para nosotros es importante... uno dice que de Dios uno se acuerda cuando necesita, nosotros lo llevamos al acostarnos, al levantarnos, pero esos días nosotros acudimos, sagradamente, a veces a la misa de las 10 llegamos, estamos unas 3 horas, 2 horas, termina la misa y ya, a veces acudimos el domingo también. Antes cuando no teníamos negocio acá si acudíamos todo el tiempo, todos los domingos íbamos a la misa de las 10, ahora por el trabajo no se puede, pero antes sí.(Verónica, 2010)

Lealtad a la misa: La palabra del evangelio

Verónica leal a la “palabra” del evangelio cristiano, acude a misa cada vez que su acotado tiempo “libre” se lo permite a una iglesia cercana a su casa. Normalmente en Perú asistía cada domingo a misa. En Santiago su realidad es distinta, trabaja casi todos los días en La Vega, por lo cual, su tiempo está intensamente ocupado en el trabajo. Para ella la religión es muy importante en su vida, teniendo un espacio sagrado de carácter personal en su cotidianeidad. El sonido de la campanilla de la iglesia la llama a cierta hora de la tarde cuando ya ha salido del trabajo. Ese es el sonido “sagrado” de su cotidianeidad; la campanilla es el símbolo de religiosidad de Verónica, símbolo que la llama a acudir al rito “de la palabra” de la misa (Morandé: 2010), rito tradicionalmente católico, en donde cada devoto asiste de manera sagrada y sistemática. Vemos que para Verónica, El Señor de los Milagros no representa una instancia en donde pueda desplegar su fe. Su creencia es en Dios, en todo aquel rito que signifique conectarse con el mismo a través de la oración. No obstante, su participación en El Señor de los Milagros, se vincula a un factor festivo de reencuentro con su cultura, con un trozo de su país de origen. Esta fiesta representa la posibilidad de viaje hacia su propio país, al reencontrarse con todo aquello que le es propio culturalmente y con aquellos compatriotas desterritorializados de su origen, pero que se reterritorializan con mayor ahínco a través de la religiosidad y sus instancias rituales. De esta manera, dicha festividad les permite compartir socialmente y reencontrarse en tanto inmigrantes. No obstante, Verónica se conecta con su religiosidad asistiendo a misa y no a partir de las fiestas religiosas analizadas, puesto que éstas representan una instancia de sociabilidad y conexión con su cultura de origen.

5.2 Fanny, trabajo y fé

Fanny es otra migrante peruana que trabaja en un local de venta de productos peruanos de La Vega. Tiene treinta y cinco años y lleva tres años y medio viviendo en Santiago de Chile. Fanny es la administradora de dicho local de la Vega que vende productos al por mayor, principalmente a diversos restaurantes de gastronomía peruana de la capital. Así también, venden productos de origen peruano por unidad, tales como aliños y especias propias de esta cultura gastronómica.

Fanny en Perú también trabajaba dentro del ámbito de la administración y la contabilidad comercial. En su país estudió secretariado y luego contabilidad para desempeñarse tanto en su tierra natal como en el lugar donde decidió reterritorializarse como administradora y contadora comercial; La Vega.

Se trabaja aquí todos los días, los domingos también, feriados. Trabajo de martes a domingo, para mí un descanso de un lunes es quedarme en la casa, imagínate si salgo de fiestas un sábado, me da mucha pereza porque al día siguiente tengo que trabajar, prefiero no salir, entonces eso sí es sacrificado, pero como trabajo con mi hermano, Juan. Él ya tiene como 10 años acá, yo tengo 3 años y medio, a punto de tirar la toalla. (Fanny, 2010)

El tiempo productivo que no se detiene

El tiempo y el ritmo de trabajo de Fanny es extenuante, trabaja todos los días incluyendo domingo y feriados junto a su hermano Juan, dueño del local, quien lleva diez años asentado en Chile, con un fructífero negocio que lo ha llevado a tener un buen pasar económico gracias a su perseverancia y exhaustivo trabajo.

Para Fanny lo más difícil en cuanto a su adaptación en Santiago ha sido la lejanía con su pequeña hija de doce años. Se vino sola a Chile a trabajar junto a su hermano, dejando a su hija en Lima, esperando el momento preciso para poder traérsela a este nuevo espacio tiempo que fue construyendo en estos tres años de reterritorialización en nuestra ciudad.

El negocio aquí es bien esclavizante, y en fiestas patrias y en navidad se incrementan las ventas, entonces nosotros tenemos que aprovechar eso, imposible que viajemos para esa temporada, asique lo más práctico es traerla a ella y a mi mamá... Muchos piensan que te vas de tu país y te va muy bien pero, es sacrificado, así ven la realidad, es muy

sacrificado, igual donde vaya o allá igual es un sacrificio, de repente estás con la familia pero, no hay mucha estabilidad económica, los sueldos son muy poco. (Fanny, 2010)

Ciertamente para Fanny el trabajo en La Vega es bastante “esclavizante” y demandante de tiempo productivo. El hecho de migrar desde su país en búsqueda de un “mejor pasar” económico, significa un sacrificio emocional derivado por la constante nostalgia y melancolía por su familia. Los lazos familiares mantienen la tensión de tiempos y espacios distantes, en donde Fanny trae a su presente el recuerdo de su hija quien se mantiene viviendo en el “tiempo1” es decir, el tiempo de origen de la migrante.

Fanny se vino a Chile desde Lima porque su hermano Juan (dueño del local) con siete años viviendo en Santiago le pidió que se viniera a trabajar con él en La Vega, siendo para la entrevistada un gran desafío que significó construir su vida de cero en un espacio de alteridad cultural. No obstante, jamás imaginó que su estadía viviendo en Santiago y trabajando con su hermano durara más de dos años.

Me dije va a ser un año o 2 como máximo, ya van 3 años y medio...he aprendido cosas, a conocer a la gente sus costumbres, eso básicamente, pero igual se extraña mucho, a mi hija, a mi mamá y el trabajo y a los amigos, y el trabajar de lunes a viernes de 9 de la mañana a 6 de la tarde... trabajo de oficina, y los fines de semana y los feriados, y llevar a mi hija y hacer una mochila e irme de viaje porque es lo que me encanta, soy feliz viajando. (Fanny, 2010)

Tiempo 1 y tiempo 2, melancolía y presente productivo

La melancolía por la familia y el terruño es lo que mantiene a Fanny indecisa además de su soledad en un país distinto, manteniendo una tensión constante de su tiempo presente y la memoria nostálgica de un tiempo pasado. Pese a que está con su hermano siente el vacío de la soledad que el ritmo acelerado del trabajo logra esconder. Fanny por esta razón, no mantiene una vida social activa, pues la absorción del trabajo en La Vega no le permite distraerse, conocer a otros compatriotas y compartir. Este mismo motivo, al igual que Verónica, no le permite el tiempo necesario para participar de las actividades religiosas organizadas por la comunidad de inmigrantes peruanos que asisten sistemáticamente a la parroquia Latinoamericana. El tiempo del trabajo, “el tiempo productivo” es un factor que le impide a Fanny desarrollar su religiosidad más allá de su propia creencia católica que vive internamente. El modo de vivir su religiosidad difiere en relación a su país de origen y aquel que la acogió en un espacio de reterritorialización. En

Perú, su cultura de origen, asistía con mayor frecuencia a ciertas festividades religiosas celebradas en distintos pueblos de su país, mientras que en Santiago, dado su escaso tiempo disponible fuera del tiempo laboral, no le es posible asistir a las festividades que muchos de sus compatriotas reviven y reproducen. No obstante, la profesión de sus creencias religiosas responde a un tipo de crianza y enseñanza católica heredada de sus padres. Asimismo, Fanny a través de su relato señala que su manera de vivir la religiosidad, no necesariamente debe ser encasillada en su devoción al rito sacramental de la misa, sino que más bien radica en la creencia en un “ser superior”. Si bien se considera católica, su creencia se orienta hacia un “ser” con el cual no necesariamente se conecta a través de la periodicidad de su asistencia a misa.

Desde muy chicos nos han inculcado lo que es la religión católica... vamos de repente a misa, pero no es que sea una cosa obligatoria de todos los domingos. Mis padres eso sí son bien católicos, mi madre va mucho más a misa y entonces como que eso sí te hace creer en Dios, las costumbres, ir siempre a misa, al menos yo hice la primera comunión, por ellos básicamente. Si creo que hay algo divino por el cual estoy aquí, creo que es eso, no más, no eso de que voy todos los domingos a misa y me golpeo el pecho, no, sé que hay algo superior en mí, y confío en esa persona. Por ejemplo, en Perú, aunque Perú es un país bastante creyente y católico, ya sea en la costa o en la sierra, se veneran a diferentes santos, que al final son uno solo, la gente le va cambiando el nombre, pero igual sí hay mucha creencia. En Semana Santa por ejemplo, del lugar de donde soy, se visitan 7 iglesias, que sí lo he hecho. Cuando se celebran realmente las religiones y las creencias, yo sí las profeso, voy a misa cuando puedo, que se yo. En Semana Santa cuando he estado en Lima con mis amigas, viajamos a cualquier lugar, porque se hace un recorrido por ejemplo, en la sierra de Perú, en Tarma, y como te digo en Perú, en diferentes regiones se celebra de diferente manera y con diferentes platos típicos. Fuimos a Tarma, se organizan voluntariamente para organizar la fiesta de ese santo en semana santa, eso conlleva que en tu casa tú vas a recibir a cualquier gente extraña, creyente y que está participando de las fiestas. (Fanny, 2010)

Religiosidad personal

Así, para Fanny la religiosidad es la creencia en un ser divino superior a nosotros en tanto seres humanos. De este modo, ella cultiva de manera personal su creencia, sin tener la obligación perentoria de asistir sistemáticamente a misa, sino más bien a partir de una religiosidad vivida de un modo libre y muy internamente, sin sentir la obligación dictada

por un dios castigador. Su creencia, como ya se señaló está asociada a su tradición familiar. Su madre les inculcó el catolicismo y ella ha seguido esta tradición familiar - cultural durante toda su vida, desarrollando su propia manera de vivir la religiosidad aun en un país ajeno. No obstante según su relato, en su ciudad ha asistido a diversas fiestas populares religiosas muy comunes en un país tan profundamente católico como es Perú.

Las puertas son libres, tú vas y con mucho cariño y sales después de eso en procesión, cargando la cruz del Señor...Esa fue una de las festividades donde asistí en Tarma. Te sirven siete potajes, todo tiene que ser a base de pescado, solamente pescado, en Semana Santa no puedes comer ni pollo, ni carne, si solamente a base de pescado o ya sea alguna verdurita, algunas menestras que se yo. En mi zona por ejemplo, también la gente saca en procesión los dos días al santo crucificado, lo pasea durante dos días, toda la gente va a misa. (Fanny, 2010)

Las festividades religiosas en Perú

Según nos señala Fanny, las festividades que se viven en Perú se sintetizan en la devoción y la tradición cultural. Cada festividad religiosa narrada por la entrevistada posee un sello cultural que realza aquella identidad sincrética desarrollada sobre la base de una tradición cristiana. La fiesta religiosa que Fanny nos relata, nos demuestra cómo el catolicismo instalado sólidamente en Perú permite que el modo de manifestar la devoción devenga desde la identidad y la tradición cultural del pueblo que la hace posible. Esto es reflejo de un proceso transversal en Latinoamérica; el sincretismo religioso que da cuenta de aquella mixtura cultural dada por la yuxtaposición de cosmovisiones que en determinado período histórico evangelizador se fundó. Manifestándose hoy en día, en la expresión de la religiosidad popular tan propia de América Latina, hablándonos de sistemas de creencias que forzosamente se encontraron sin separarse nunca más. Cada Hibridación religiosa, como producto de este proceso, varía según el territorio, la cultura la política. Cada pueblo resignificó de diversas maneras su religiosidad tras esta colisión cosmovisional. Según el relato de Fanny, en relación a las festividades religiosas de su país destacan más los rasgos católicos que los de raíz indígena.

El Señor de los Milagros: tiempo pasado y tiempo presente

A continuación se citará de modo textual, el relato de Fanny en relación a la fiesta religiosa popular El Señor de los Milagros que se gesta y celebra tradicionalmente en la ciudad de Lima que lleva celebrándose en Santiago de Chile desde hace once años. El

rito del El Señor de los Milagros, anteriormente descrita y analizada, es una de las festividades peruanas más importantes y representativas para la comunidad de inmigrantes peruanos reterritorializados en Santiago, por esta misma razón es que resulta crucial conocer el relato de cada migrante peruano en relación a dicha festividad.

Acá en Chile lo que se está celebrando básicamente es el Señor de los Milagros, eso porque Semana Santa desde que estoy aquí, no he podido ir porque el trabajo me demanda mucho tiempo, y el cansancio, pero hay un santo que sí se venera mucho en Octubre que se llama El Señor de los Milagros, por qué se llama así, porque en una época de un terremoto, no recuerdo la fecha exacta, esta imagen del Señor, estaba pintada en la iglesia de las Nazarenas en Lima y en el terremoto fue la única pared, se cayó todo menos esa pared. Entonces a raíz de eso, la gente le tiene mucha fe, mucha devoción, y aparte que la gente que es tan creyente si cree en los milagros y todo eso. A raíz de eso es que nace la devoción al Señor de los Milagros y son personas que se visten de hábito, el hábito es de color morado. (Fanny, 2010)

La entrevistada nos relata cómo nace la tradición de la festividad del El Señor de los Milagros en Lima y cómo la devoción popular del pueblo limeño perpetúa la efectividad simbólica del rito en relación a la existencia de los milagros. La fe y la devoción de los creyentes construirían la noción y la creencia de que dicha imagen efectivamente “es” milagrosa. Fanny en este caso, reconoce no creer en su capacidad milagrosa, dando a entender que es la creencia la posibilitadora del “milagro”. Así, la entrevistada expresa una distancia en relación a sus creencias religiosas y al fenómeno del El Señor de los Milagros , teniendo la capacidad de salirse del sentido epistemológico de la fe, racionalizando desde la distancia desapegada de la creencia, “el milagro” como constructo de la fe y la devoción.

Allá en Perú se celebran dos veces al mes, que es el 18 y 28 de Octubre y es un recorrido que por ejemplo se inicia el 18 de octubre a las 6 de la mañana y termina el 19 a las 6 de la mañana, o sea la gente es tan devota y tan fiel, que recorre durante el día y la noche, se amanece inclusive. En esas madrugadas, va haciendo paradas en las iglesias, de los distritos que le toca recorrer, y ahí la gente se queda peregrinando con él. En cambio acá, no hay ese tiempo definitivamente, como no es tu mismo país, no se va a tomar el tiempo de hacer lo mismo, porque tienes que trabajar. Entonces acá se celebra, solamente una vez en el mes, se celebra por ejemplo siempre en la tercera semana de octubre pero siempre un domingo. Siempre tiene que ser un domingo porque la gente, o las nanas, la

gran mayoría de la gente descansa los domingos...entonces por eso se aprovecha de hacer un domingo. Yo he participado dos veces, y hace dos años (que yo he ido) se celebra una misa que está acá en la iglesia principal, en la Catedral, sale de allí su recorrido es desde la Plaza de Armas, hasta la Plaza Italia, hace todo ese recorrido con el santito, y eso básicamente es como que la gente se une. Vas trayendo tu religiosidad, le pides cositas pues, como que la gente que es ferviente le pide muchos deseos y eso básicamente la única religión, o el único santo que se celebra aquí, porque en Perú hay muchos santos. Durante el año se celebra mucho, todo el tiempo, sí pero el que tiene más arraigo popular a nivel de Lima es el Señor de los Milagros. (Fanny, 2010)

Fanny ha asistido tanto al El Señor de los Milagros celebrado en Lima, como al celebrado en Santiago de Chile. La entrevistada desde su mirada alejada de la creencia a partir de la cual se basa este rito, nos da cuenta de aquellas diferencias entre ambas festividades, la “original” limeña y su “réplica” migrante reterritorializada en Santiago. Así, podemos dar cuenta de aquellos elementos que se mantienen y lo que se transforman en la readaptación. Fanny nos relata la magnitud de la creencia en dicha imagen en la ciudad de Lima, en donde durante todo el mes de octubre los creyentes visten el hábito de color morado, tiñendo de ese color Lima.

Las dos procesiones más importantes de esta festividad en Lima, se desarrollan los días 18 y 28 de octubre durante todo el día a partir de las seis de la mañana. Lima entero se paraliza para ofrendarle su devoción a esta imagen “milagrosa”. En aquel mes, toda obligación relacionada a la cotidianeidad es suprimida para rendirle total homenaje, sin restricciones al El Señor de los Milagros Sin embargo, en Santiago este total despliegue del tiempo ofrendado a la imagen se torna imposible y bastante limitado. Por esta razón, es que la procesión principal que se celebra en nuestra ciudad, debe ser un domingo, pues es el único día de la semana, instalado en el calendario occidental por el catolicismo, en que la mayoría de las personas, en cualquier parte del mundo no trabajan Por otro lado, Fanny nos señala que dicha festividad se ha transformado en una fiesta transterritorializable, pues en un contexto global en donde el flujo de migrantes se halla en constante movimiento, existen diversas festividades replicadas y reterritorializadas en los distintos países donde esté radicada una comunidad de peruanos. El Señor de los Milagros ante el mundo representaría una festividad que en un escenario global, se desplaza junto a los inmigrantes que se encargan de reproducirla, marcando territorio e identidad en ciudades de alteridad.

Señor de los Milagros, no solamente está aquí en Chile sino en España, en EE.UU, en Italia, entonces igual, a donde hay una colonia de peruanos, la imagen o santo que más han sacado para fiestas de Octubre es el Señor de los Milagros, es el único santo, y Perú tiene muchos. Allá en Lima, comes todos los dulces habidos y por haber, es una mezcla que se junta la religiosidad con lo tradicional, los dulces. Igual eso acá no llega mucho, por el permiso, y como la gente va andando, entonces también no se ve muy bien que la gente esté vendiendo sus productos, eso... No, acá no se le rinde tributo bailando, eso es básicamente cuando es la fiesta de la diablada, que se organiza en Puno, ahí sí y en Cuzco, donde hay competencias de danza de bailes, el Señor de los Milagros se le rinde culto en procesión, las ahumadoras, que van vertiendo su sahumerio, eso es básicamente. Puede que de repente, en Lima, en cada distrito que paran le hacen un espectáculo, pero no es tanto de baile, acá menos, lo más significativo es la procesión, sacar al anda a los hombros, aparte que la que está en Lima pesa 10 veces más 15 veces más de la que está acá, porque la de acá es una réplica, no es tan pesada como la original... en la original necesitas me parece, como 24 personas para cargarla o más, es muy pesada, eso básicamente el recorrido y el sahumerio y acompañar un rato, eso es lo que siempre, como vivimos acá nuestra religiosidad en base al Señor de los Milagros. (Fanny, 2010)

Fanny manifiesta la gran popularidad del El Señor de los Milagros tanto en Lima como en Santiago de Chile y otras partes del mundo donde ha llegado a instalarse, a partir del movimiento migratorio global de muchos peruanos que transitan desplazándose por el mundo. Existe una gran cantidad de santos patronos a lo largo de todo Perú siendo el rito del El Señor de los Milagros la festividad religiosa con mayor popularidad en Lima y el mundo. Cada comunidad peruana instalada en algún país del planeta se encarga de hacer posible la presencia de esta imagen en la tierra de acogida.

Fanny describe la procesión del El Señor de los Milagros realizada en Santiago de Chile, especificando las diferencias existentes entre la fiesta original y su “réplica” representada en nuestra capital.

En primer lugar, la imagen original que se encuentra en la iglesia “Las Nazarenas” de Lima es bastante más pesada y grande. Asimismo, la magnitud de la fiesta es mucho mayor, en términos de tiempo, espacio, cantidad de devotos, entre muchos otros aspectos determinantes. Por otro lado, la entrevistada reconoce la mezcla entre religiosidad católica y lo que podríamos llamar tradición limeña, manifestada en las maneras de homenajear y

darle contenido identitario a la estructura de la procesión. Para Fanny la diferencia entre ambas fiestas, la del tiempo 1 (Lima Perú) y tiempo 2 (Santiago de Chile) está dada fundamentalmente por el espacio y el tiempo. En el país de acogida, la temporalidad de la fiesta ocupa solo un día de la semana siendo ésta, una síntesis acotada de la fiesta original. El espacio del rito reproducido en Santiago también es mucho menor que en su ciudad original limeña. Sin embargo, El Señor de los Milagros practicado en Santiago es cada vez más masivo y abarca mayor espacialidad en la ciudad. Los migrantes cada vez se apropian más del espacio de alteridad de la urbe que los cobija.

5.3 Jimmy en el espacio veguino

Jimmy es un peruano de treinta y tres años proveniente de la ciudad de Cuzco y lleva seis años viviendo en Santiago. Al igual que los dos inmigrantes analizados anteriormente, trabaja como comerciante en La Vega. En Perú se dedicaba laboralmente a la albañilería. Jimmy mantiene un ritmo de trabajo muy intenso y sacrificado, como es la historia de muchos peruanos que llegan a trabajar a La Vega instalándose en el barrio La Chimba. Ya lleva seis años viviendo en Santiago de Chile y cuenta con tres trabajos en La Vega para poder sobrevivir y mantener a su familia.

Yo para poder sobrevivir acá, tengo como tres pegas, uno que me levanto a las 3 30 de la mañana hasta las 10 de la mañana, que hago reparto de verduras, en una camioneta, yo soy chofer, armo unos pedidos, me voy a las universidades a entregar, y a las 9 30 estoy, a las 10 tengo que estar acá, comprando las cosas del local para poder hacer los jugos. De las 10 hasta las 4:00 4:30 estoy en el local y a las 4 30 me suplanta mi hijo para que yo me vaya a dormir, me voy a dormir una hora y como a las 5 salgo un rato acá a lavar autos, 2 3 autos, lo que me haga, me vuelvo nuevamente al local, y a las 7:00 8:00 ya estoy cerrando el local... luego voy a la casa, me ayuda mi señora ,por lo menos hasta las 9 00 10:00, y a las 10:00 estoy acostándome, y nuevamente a las 3, nuevamente la rutina. Eso durante 6 años que estoy acá. (Jimmy, 2010)

La urgencia del tiempo productivo

Jimmy describe la intensidad de su trabajo, sus tiempos reterritorializados y el gran sacrificio que tuvo que hacer para lograr sobrevivir en una ciudad como Santiago. Esto implica el ejercicio de una rutina irremovible, con horarios y actividades fijas durante todo el día, pues el tiempo de productividad abarca gran parte de su cotidianeidad. Todo lo que

ha logrado en la actualidad, ha sido gracias a su gran sacrificio de seis años de duro trabajo en un país ajeno donde tuvo que partir de cero.

Me levanto a las 10 pm, abro este estacionamiento y aquí trabajo toda la noche, no hay horas... hay horas que tengo que descansar hay días que se duerme poco... yo gracias a dios que toda esa plata que recibo se la doy a mi mujer...Es que tengo 3 hijos, una bebita que recién nació hace un mes mujercita y dos hombres mayores, uno de 15 y el otro de 4 años... en total somos 5. (Jimmy, 2010)

Jimmy no sólo trabaja durante el día, pues también trabaja de noche cuidando autos, es por esto que debe organizar muy bien sus tiempos y sus jornadas laborales para poder rendir de manera óptima, estructurando sus horas tanto de descanso como de trabajo.

Las razones que lo impulsaron a migrar a nuestra capital, de modo contrario al resto de inmigrantes entrevistados, no están vinculadas a un factor económico, pues en Perú le iba bien en términos laborales y económicos. Muy por el contrario su motor de desplazamiento a un nuevo territorio fue porque su esposa lo entusiasmó a venirse a Chile y así comenzar una nueva vida partiendo desde cero, donde nadie los conociera, empezando un nuevo ciclo de vida junto a su esposa conociendo de este modo otras realidades. En un principio les costó adaptarse y encontrar su “nicho” como todo inmigrante que se arroja a una nueva vida en territorio distinto. No obstante en la actualidad han logrado adaptarse y asentarse de manera estable.

El sentido privado de la espacialidad religiosa

Jimmy se declara una persona católica, manteniendo su espiritualidad de manera personal y no colectiva, es decir, no participa de ningún tipo de festividad religiosa de carácter masivo, pues la gran mayoría de su tiempo está dedicado al trabajo, al descanso y disfrute con la familia.

Mira lo que es fiestas, solamente celebro lo que es Fiestas Patrias chilenas y peruanas, y fiestas religiosas casi no, mayormente los domingo los ocupamos pa pasear y nada más, pa ir a alguna fiesta, acá no... Los domingos hay veces que, como yo descanso, trabajo toda la noche, amezco a las 6 de la mañana, duermo y a las 11 me levanto a tomar desayuno y si podemos nos vamos a la misa...acá en esta iglesia de la Recoleta... Y así, no es frecuente que yo venga todos los días o todos los domingos, no, no somos tan tan apegados, somos sí religiosos pero no somos tan devotos, adoramos, no... tenemos nuestros santos y cuadros ahí en la casa, de nuestros santos de allá de Perú, le

prendemos su velita, o a mis hijos les enseño que cuando tengan un problema, que pidan al Señor, esa es una costumbre de nosotros, pero no vamos como te digo a adorar no...prendemos nuestras velas y ya. (Jimmy, 2010)

Como vemos, para Jimmy el modo de readaptar y reproducir sus prácticas relacionadas a la religiosidad, está asociado a un aspecto más bien personal, en el sentido de que la fe la lleva dentro de sí como práctica realizada en un espacio individual y familiar. No es devoto de ningún santo, por tanto, no existe en él el hábito de asistir a fiestas religiosas que implican una manifestación colectiva. Esto no significa que no crea en algún santo o divinidad, sino que más bien no vive la experiencia del tipo de prácticas masivas que implican participar activamente de una fiesta religiosa. Asimismo, nos relata acerca de su creencia en un santo local encontrado a tres horas de la ciudad del Cuzco, llamado el Señor del Coyoriti a quien venera en un espacio privado y no colectivo. También nos señala su fe en Fray Andresito, santo local tradicionalmente venerado en el territorio de La Chimba.

El Señor del Coyoriti un santo a 3 horas del Cuzco, que es un santo que lo encontraron en la cordillera de Los Andes, lo encontraron ahí... a ese santito yo lo adoro le prendo su velita, y ahora como mis padres murieron, les prendo a ellos también las velitas, ellos son mis santos pa mi.... O también al santo de aquí a Fray Andresito...a él también no te miento, le pido mucho cuando yo estoy solo, cuando tengo muchos problemas le pido a él. (Jimmy, 2010)

El ritual en el espacio privado

Las prácticas religiosas que Jimmy reproduce en Santiago, particularmente en el barrio La Chimba, tienen un carácter netamente individual y subjetivo, pues se relaciona de modo personal y en un espacio privado con los santos a los cuales venera. Asimismo, no sólo cree en los santos “oficiales” del lugar donde vive (Señor de Coyoriti), sino también en sus difuntos, a quienes les prende velas como símbolo de homenaje y creencia en los espíritus de sus familiares fallecidos. La creencia en estos santos y espíritus familiares, se ve representada en la realización de prácticas rituales asociadas al homenaje y agradecimiento a “los favores concedidos”. Asimismo, la característica de aquellas imágenes a las cuales venera, es que fueron personas que existieron en “la vida terrenal”. Por un lado venera a sus difuntos más cercanos que son sus padres, creando una conexión con los mismos a través de ritos asociados a la religiosidad católica, mientras

que por otro lado, adoptó la creencia en un santo local propio de la tradición devota del territorio en donde se reterritorializó.

El padre me conoció y le comenté, le dije quién es y él me comentó, mira este era un caballero que antes vivía acá en el segundo piso, todos los 14 se hace una misa acá, todos los 14, y él vivía allí en el segundo piso y este padre lo que me dice es que este Fray Andresito que era una persona muy buena, que ayudaba a la gente pobre, que le gustaba Jesús... y yo le pido, no sé si será coincidencia pero me soluciona, más alegre mi trabajo, por qué, porque le estoy pidiendo a una persona que no sé, me desahogo, y sí me siento bien... Una vez recién llegados acá mi hijo lo encuentro allá arrodillado qué está haciendo... es Fray Andresito me dice, mira está allá en su pieza, no hijo es que los 14 prenden las velas ahí... seguro me dice, era un niño tenía ocho o nueve años... y pensaba que era el Fray Andresito. (Jimmy, 2010)

Para Jimmy la creencia en los santos trasciende fronteras culturales, pues como señala, ofrenda su fe “Fray Andresito”, santo local del barrio La Chimba, venerado por muchos habitantes de este territorio, dado que en vida se dedicó permanentemente a ayudar a las personas más pobres y desvalidos económicamente. Es por esta razón que se le llama El santo de los pobres. Las creencias están asociadas a la subjetividad y a las experiencias personales del creyente, además del “ethos” cultural al cual adscriban (Geertz, 1973).

El Señor de los Milagros: desde el otro lado

En relación al El Señor de los Milagros, en tanto representación sincrética de devoción del pueblo limeño que trasciende fronteras territoriales y simbólicas, Jimmy mantiene una visión bastante crítica y distante. No obstante nos relata y describe esta representación festiva y aquella devoción que despierta en sus compatriotas.

El Señor de los Milagros, no tengo el santo en la casa, es bien milagroso el Señor de los Milagros, la mayoría de los peruanos creen en él, yo no lo tengo en verdad, sería mentiroso...el que tengo es el santo de mi tierra el Señor de Coyoriti....Yo no he visto acá que hay mucho esa creencia de los santos, allá en mi tierra cada fin de mes, o cada dos meses, cada fiesta sacan a los santos, se hacen pasear, los cargan en el hombro, les hacen las fiestas, toman, comen, mucho de eso creen, yo creo que es en vano, gastan plata en vano, hay tanta gente pobre que necesita, en vez de estar haciendo tomar a sus compadres, esa plata deberían agarrar y llevarle a la gente que necesita pues... sí o no, porque mira allá, hacer el cargo del Señor de Coyoriti, que me disculpe el Señor, mi

cuñada ha gastado algo así como 7 mil u 8 mil dólares, si porque es lejos, hay que llevar al grupo para tocar, hay que llevar a los bailarines, hay que llevar la comida, hay que llevar pa que tomen los invitados, no es nada gratis, por eso es harta plata... y es cada año eso pues. (Jimmy, 2010)

Para Jimmy, las festividades religiosas populares de su país representan un derroche “innecesario” de dinero. Cada festividad religiosa, implica una gran cantidad de éste pues implica la contratación de bandas musicales, la confección del traje de los santos, los sirios, y todos aquellos insumos vinculados con la comida, las bebidas, entre otros gastos que demanda esta festividad. Jimmy está en total desacuerdo, pues considera que esa cantidad de dinero debiese gastarse para solucionar problemas reales y concretos, como la pobreza y la vulnerabilidad social.

Lo que es fiestas así es muy en vano, que cada santito un disfraz cuesta como cuatro mil cinco mil dólares, al Señor de los temblores allá en Cuzco, vale como tres mil dólares su ropa, y la virgen de Belén, también vale como dos mil dólares, a la virgen del Carmen también vale por ahí, muy caro, por eso lo compadres que hacen cargo, tienen que tener una estabilidad buena, a cualquiera no lo hacen agarrar esos cargos... y así, mucha plata, todo los años es así, no te miento yo siempre he ido a esas fiestas, porque mis padres tienen esa costumbre, de niño les acompañaba, y era verdad, gastan harta plata, a mi mujer le pidieron plata pa unas diez, quince cajas de cerveza, yo le dije no, estás loca, dile que le puedes colaborar con unas dos o tres velas, allá se les llama velas siriones, vale por lo menos unos treinta y cinco o cuarenta mil pesos.. y son grandes, eso le ponen a los santos pa las fiestas, pero son carito...cómo va estar regalando, me saco la cresta para que otras personas estén tomando, no. (Jimmy, 2010)

La religiosidad y reciprocidad

La religiosidad vivida por Jimmy en un primer aspecto se relaciona con su crianza, su tradición cultural y la tradición familiar inculcada por su madre. Por ello es que ha asistido a diversas fiestas religiosas celebradas en su tierra de origen. Sin embargo, él como individuo creyente de la religión católica, está en total desacuerdo con éstas prácticas festivas que unen a millares de fieles devotos que expresan una efervescente fe. Para Jimmy, la religión significa una conexión espiritual que se representa en la fe en algún santo, dios o virgen, como imágenes propias del catolicismo. Esta fe se ve representada a través de acciones concretas que aporten a la solidaridad con el prójimo. Para Jimmy el

dinero “derrochado” en estas festividades multitudinarias debiese ocuparse a través de acciones sociales concretas de solidaridad hacia aquellos que se encuentran más vulnerables dentro de una sociedad. Por tanto Jimmy, no se identifica ni empatiza con el modo de vivir y orientar la religiosidad que se representa en estas festividades devocionales de gran masividad.

La religiosidad practicada por Jimmy se basa en la reciprocidad (dar y recibir) que se representa en la relación entre sus actos de fe en dios y los santos a los cuales venera y “la respuesta divina” de éstos, practicando un tipo de ritualidad asociada al ámbito de “lo privado”. La espacialidad ritual practicada por el entrevistado se asocia al ámbito de lo privado, construyendo altares y acciones que no traspasan más allá de los límites de su intimidad. Dentro de su hogar construye un espacio sagrado propio en donde le rinde culto a sus deidades, manteniéndose distante, reacio y crítico al modo en que sus compatriotas veneran a sus divinidades. Así por tanto, Jimmy no participa de ninguna festividad religiosa colectiva que se reproduzca en nuestra ciudad, manifestando su religiosidad reterritorializada en Santiago a través de prácticas rituales de carácter privado.

5.4 Elena y las amarras al terruño

Elena también de nacionalidad peruana, es oriunda de la ciudad de Lima. Según nos relata, a la edad de treinta y ocho años toma la decisión de migrar hasta Santiago de Chile. Actualmente lleva sólo un mes viviendo en nuestro país en donde se encuentra buscando trabajo en el Centro de atención al Migrante dependiente de INCAMI, institución que acoge a una gran diversidad de migrantes latinoamericanos.

Elena, según relata, en su tiempo (1) pasado de origen, finalizó sus estudios secundarios y luego estudió una carrera técnica, desempeñándose en ámbito del comercio, trabajando como vendedora en diversas tiendas y locales comerciales. No obstante, decide migrar hasta Chile motivada por un familiar que lleva años viviendo en Santiago. Elena no tiene marido ni hijos, por tanto sintió la libertad de probar nuevos rumbos en un espacio-tiempo ajeno a su cultura. Así entonces, es que decide trasladarse a Santiago, señalando que entre la comunidad de inmigrantes peruanos, existe la noción de que en nuestra capital es posible lograr una mejor situación económica y un “mejor nivel de vida”.

El Señor de los Milagros

Elena como la mayoría de los peruanos entrevistados en esta investigación, adhiere a la religión católica. Asimismo, nos cuenta acerca de su participación el año recién pasado en Lima, en la gran fiesta del ya mencionado y analizado El Señor de los Milagros. Nos señala que las “hermandades” son la “institución” encargada de organizar y programar la fiesta durante todo el año. Así también nos relata acerca del origen a partir del cual nació esta tradición en la ciudad de Lima.

Esto es como una tradición, porque fue, en Lima hubieron terremotos hace muchos años. No recuerdo bien los años pero fueron como tres que hubo justo en el mes de octubre. Entonces hubo un muro, la primera vez que hubo un terremoto hubo un muro que lo pintó un esclavo antiguo. Fue hace muchas décadas, y fueron los terremotos, el primero que hubo no se cayó. Se cayó todo menos el muro, entonces la gente dijeron es un milagro, al Señor no le pasó nada dicen, ¿por qué? Este es un lugar Santo. Poco a poco la gente fue yendo, poniéndole velitas, adornaba y todo eso. Otro terremoto justo también en octubre creo que fue el dieciocho creo. Esas fechas son las que sale la procesión más grande. Esas fechas (...) y el otro casi al final, son tres. (Elena, 2011)

Como ya se ha señalado anteriormente, la fiesta del El Señor de los Milagros se extiende durante todo el mes de octubre en Lima siendo definido como “el mes morado”. Dentro de esta gran festividad, tres son las procesiones principales donde se saca al Señor “en andas”, recorriendo gran parte de esta ciudad en donde se origina dicha tradición de religiosidad. La procesión principal es el dieciocho, día del terremoto que dio origen a esta ferviente devoción.

Son horas, salen a las seis de la mañana hasta donde llega su recorrido, a veces dos horas, tres horas o cuatro horas, hasta demorar el recorrido, porque a veces va lento porque va tanta gente, entonces según eso es. Pero mayormente recorre, digamos sale a seis de la mañana estará pues a las diez, once de la mañana entrando a la otra iglesia. Así, pero nosotros íbamos a un recorrido corto porque para allá todo el recorrido extenso sigue aumentando la gente, la gente sigue aumentando más, por donde va yendo la gente se va llenando mucho más. Y es difícil porque también siempre con tanta gente hay accidentes y todo eso. Entonces, un tramo más o menos de una o dos cuadras uno lo acompaña y después se retira ya y siguen más y más gente. (Elena, 2011)

El recorrido de esta gran procesión se inicia a las seis de la mañana, cargando cerca de cinco horas al Señor por grandes cuerdas hasta finalizar su pauteado recorrido. Resulta casi inimaginable e inconmensurable la gran cantidad de personas que lo acompañan en la procesión.

Si bien en Santiago de Chile para un observador –transeúnte común es “impresionante” la cantidad de devotos que vibran acompañando a la réplica del Señor, imaginar la gran multitud de peruanos en Lima resulta casi imposible. Esa es la gran diferencia que podemos observar, a partir del relato de la entrevistada, en relación a la magnitud de la fiesta. Por otro lado, en Santiago la procesión se realiza durante sólo un día, mientras que en Lima la festividad en su totalidad es efectuada durante todo el mes de octubre.

Tras la realización de la misa el último domingo de octubre en la Catedral de Santiago a mediodía, se procede a partir de la una y media de la tarde con la procesión que dura cerca de cinco horas. En cambio en Perú, esta festividad dura la totalidad del mes de octubre donde los devotos visten el morado como símbolo que representa e identifica esta ritualidad y su significado.

El relato del Señor de los Milagros en su espacio original

La misa es con parlantes. Y ya pues, la hermandad avanza unas cuerdas y digamos son varias cuadrillas de hermanos, le cambian de flores, paran y luego vienen los de la otra cuadrilla y cambian y ellos lo cargan. En ciertos tramos, y adornan las calles de color morado y todo eso. Si es bien bonito, a mi me gustó porque se siente ahí la presencia de la fe del Señor ahí en todo, y yo siempre he acudido, uno siempre cree en alguien y yo siempre he creído en el Señor y ahí está su imagen representada mucho más todavía, y bonito es. Vine el año pasado porque cada vez le ponen más, como dicen, énfasis en celebrar. La gente lo quiere hacer mucho más grande. Si, y ya pues, las ahumadoras, todos son parte de la hermandad. Le ponen su velo, llevan unos ahumadores, le ponen incienso para ir quemando. Es un aroma, no sé, a mi me lleva más a una espiritualidad o religiosidad, no sé. Como que da paz algo así. (Elena, 2011)

Elena recuerda y relata desde la selección de su memoria el frescor de un El Señor de los Milagros reciente vivido en Lima Perú. Cierta emoción se observa en su recordar, en esa necesidad de traer al presente una experiencia religiosa emotiva y reciente. Su recuerdo no es sólo mental sino que corporal y emotivo. Es posible ver y sentir la vibración de su recuerdo en el presente de nuestra conversación. Es complejo compartir con otro, la

necesidad de representar a partir del relato hablado, una emoción que emana desde el cuerpo, desde su memoria sensitiva y corporal. Elena en este caso, llegó a Chile con la experiencia del El Señor de los Milagros original, por tanto aún no ha vivido la experiencia de esta festividad en Santiago. Por ende, ella no puede establecer una comparación entre ambas festividades, sólo ha escuchado de su existencia por sus compatriotas. No obstante, resulta interesante observar la manera cómo describe la fiesta en su espacio-tiempo original del El Señor de los Milagros como expresión que cada año crece más en su fulgor espiritual.

Como ya se ha señalado a partir de los relatos anteriores, el último domingo del mes de octubre es el cierre de la procesión la fiesta “original” de Lima. Allá éste día sólo representa el cierre de un proceso de devoción de todo un mes. En Santiago, el último domingo de octubre es el “gran” y único día en que se celebra replica y reterritorializa esta festividad.

La entrevistada nos narra que en los barrios, inclusive en los colegios también hacen pequeñas procesiones. El fervor devocional es tan fuerte que es posible ver pequeñas procesiones barriales y escolares. De este modo en Lima, la espacio-temporalidad “macro” en donde se desenvuelve esta festividad, también se divide en micro espacialidades en donde se desarrollan pequeñas procesiones de manera paralela a la oficial.

Ellos hacen sus actividades. En la hermandad no hemos participado porque ahí si entra la gente, como se dice, la gente no entra así no mas, tiene que hacer méritos para entrar y también ser pudientes, Para participar de grandes actividades, si. Ahí entran políticos, entran gente de dinero. (Elena, 2011)

El poder tras la estructura de la festividad

Según el relato de Elena, la hermandad del El Señor de los Milagros de Lima es una institucionalidad donde no entra cualquiera, sino más bien grupos sociales de “elite”, donde se encuentran aquellas personas con un poder adquisitivo elevado, dada la magnitud y elevado costo de la fiesta, además de otros factores que se desconocen.

El alcalde saliente que estuvo, porque ya han cambiado ahora, él participa de la hermandad, con artistas, políticos también y como dice, no entra cualquier persona. Incluso van, este, militares, y hacen misas especiales para ellos. Si, cierran todas las

calles y hacen la misa para los militares y incluso ahí va el presidente, a la misa del Señor de los Milagros. Por eso digo que es grande, es bien grande, es bien alto. (Elena, 2011)

No sólo participan de la hermandad personas de alto poder adquisitivo, sino también entran en juego personas pertenecientes al poder político, como el alcalde, los militares, entre otros personajes que detentan poder en una sociedad occidental.

La magnitud de la fiesta, su majestuosidad y toda su parafernalia proviene de la organización de un sector de la sociedad que es pudiente, por tanto, desde la visión que nos entrega Elena, la magnitud de la festividad también respondería al nivel socioeconómico de quienes la organizan.

Inclusive desde niñitos se les inculca, desde niñitos ya van para que ya siendo adultos ya estén en la hermandad. Ellos poco a poco van ingresando y tienen sus reuniones especiales, porque yo trabajaba a una cuadra de allí y los veía pasar. Y ellos participan desde niños, para ser una niña ahumadora desde chiquita, muy chiquita. Digamos, si yo quiero entrar no puedo entrar. (Elena, 2011)

El ingreso de aquellas “privilegiadas” personas que tienen el “derecho” de entrar a la hermandad del El Señor de los Milagros de Lima, se halla predispuesto desde la infancia. Los roles, como toda estructura tradicional de jerarquías, en este caso influenciada por la estructura piramidal católica, se encuentran predispuestos de antemano. Desde pequeños preparan a los niños para que en un futuro formen parte de la estructura de esta organización. La hermandad del El Señor de los Milagros de Lima, según señala Elena, pareciera representar un sistema de poder, en donde no existe igualdad ni horizontalidad en su estructura, fenómeno bastante parecido al sistema jerárquico de la Iglesia Católica en tanto institución. No cualquiera entra allí, sólo las esferas de poder que pueden hacerse cargo de la magnitud de esta festividad. Asimismo, Elena nos cuenta que en Lima ha formado parte de hermandades más pequeñas, barriales, donde no se exige status social ni económico como requisito de participación.

Yo digamos me junto, voy ahí con varias personas que están ahí en esa hermandad que es pequeña, ahí si entro. Pero a la oficial no. Ahí hay que ser pudiente y todo eso. Inclusive hay un equipo bien conocido el Alianza Lima, los jugadores que tienen un nivel de status social bien alto, también participan, tiene un día especial para ellos, su misa especial solo para ellos. (Elena, 2011)

No obstante, Elena reconoce como fiel creyente católica que a la ciudad donde decida migrar, siempre llevará consigo sus prácticas religiosas y su tradición de asistir a aquellas festividades que le recuerden la ritualidad religiosa de su tierra.

Sí porque inclusive en Arequipa yo fui, participé también. Cada vez que había la procesión íbamos, porque de ahí uno se encuentra, como uno dice con los compatriotas y de repente hay alguien conocido entonces uno participa también por eso, se siente más en casa cuando uno mira la procesión, ve que esto, yo me sentía así en Arequipa. Esta fiesta religiosa la veía allá y la tengo acá. Algo así como les pasa a los mexicanos, con la virgen de Guadalupe, que en todos lados llevan la virgen de Guadalupe. Allá en Lima también yo miraba que había mexicanos por mi casa unos, y ellos siempre decían la Virgen de Guadalupe, ellos siempre decían. (Elena, 2011)

Transterritorialidad y religiosidad

Para Elena al igual que para varios de los inmigrantes entrevistados en esta tesis, es de suma importancia revivir, readaptar y reproducir aquellas prácticas religiosas que los hacen conectarse con la religiosidad representativa de la “identidad” de su tierra. No sólo representa un modo de sentirse conectados con su religiosidad y su cultura de origen, o por la necesidad de manifestar a partir de estas expresiones su fe, sino también se asocia a un encuentro simbólico con su espacio-tiempo de origen (2) y con sus compatriotas. Es una manera de reterritorializarse simbólicamente a partir de la readaptación de sus fiestas y su devoción, sobre todo un modo de traer a la memoria y al cuerpo emotivo, un pedazo de su tierra, un trozo simbólico de sus tradiciones y un encuentro cómplice con aquellos que están viviendo la misma nostalgia del terruño lejano, revivido a través de la reproducción y readaptación de sus festividades religiosas.

5.5 Victoria y la presencia de Chimbote

Victoria al igual que las entrevistadas anteriores se encuentra bajo el alero del “Centro Integrado de Atención al Migrante”. Lleva cuatro años en Santiago de Chile, tiene 41 años de edad y es oriunda de la ciudad peruana de Chimbote. Las razones que la motivaron a dejar su país, se relacionan a temas netamente laborales y económicos, además de problemas afectivos que la llevaron a tomar la radical decisión de hacer sus maletas y migrar hasta Santiago.

De fiestas y santos en Perú

Victoria, al igual que la mayoría de los inmigrantes peruanos entrevistados, es católica y nos señala que en su país, en específico su pueblo natal Chimbote, tradicionalmente se celebran fiestas patronales que veneran al Santo patrón protector de cada pueblo. Chimbote también tiene su propio santo local que es representado por sus creyentes como guía y protector de la existencia.

Yo fui allá a la tierra patronal de mi padre, y hubo una fiesta misma de su caserío, allí adoran a santo Toribio, a Ponzó de Mogrovejo, allá lo celebran (...) allá lo veneran al santo, como fue un santo muy milagroso que sacó agua de la peña de a aquel tiempo, de años y años remotos atrás, que había escasez de agua en el pueblo. Y este santo que era un arzobispo fue con su báculo, con su bastoncito, como que hincó la piedra, así cuenta la historia, salió agua en abundancia como agua bendita, porque imagínate es agua bendita hoy en día. Van y lo celebran y ahí mismo recorren ese camino hacia el milagro, llamada la zona que es la de ahí misma que le llaman milagro. Porque ahí hizo el milagro el santo, ahí saco agua, ahí brotó porque había escases de agua, no había hace tiempo en ese tiempo eso es lo que fue y eso es lo que veneran. (Victoria, 2011)

Victoria nos narra la milagrosa historia que originó la tradición de santo Toribio patrón de la localidad de Chimbote, venerado con mucha devoción dado el acto “milagroso” de provocar la abundancia del agua en períodos de escasez, coronándolo como santo patrón de esta localidad. Por esta razón, para los fieles de este pueblo el agua es bendita dada la tradicional creencia en su origen milagroso.

Asimismo, es que podemos señalar que la tradición ritual del Santo Toribio patrón de la localidad de Chimbote, representa la reactualización de un “mito” que le da sentido a su realización. Desde este punto de vista, dicho rito representaría la puesta en escena simbólica, que reactualiza en cada repetición su sentido original expuesto en el mito que lo hace posible (Caillois.1942).

Festividades y diversidad: la identidad local de los santos

Victoria en su relato, hace referencia a la gran diversidad de festividades religiosas de su país, en donde cada pueblo, cada localidad, celebra de modo particular según su tradición cultural. Perú posee una diversidad de lugares geográficos y de modos distintos de vida reflejados en las maneras de festejar a sus imágenes religiosas. En este sentido, es que podemos aplicar la noción de sincretismo religioso que se plantea en este trabajo, en

donde se señala que cada pueblo recodifica a partir de su cultura y territorio su religiosidad construida tras el choque entre el evangelio católico y el sistema de creencias indígena. Así, la diversidad en cuanto a festividades religiosas planteadas por la entrevistada, se debería a cómo cada pueblo adoptó la palabra del evangelio yuxtapuesto a su sistema de creencias ancestral.

Claro, es que hay una gran diferencia. La costa la celebra de una manera, la sierra la celebra de otra manera, no se la selva, no sabría decirte pero según lo que yo he visto en documentales porque yo no he participado, pero también tiene su manera. Porque en Perú nos dividimos por tres regiones, ya entonces este, en la costa que abarca todo el litoral costero que abarca cerca del mar, tenemos otra costumbre de celebrarlo. Como tú lo ves aquí el Señor de los Milagros lo llevamos en andas, lo veneramos vamos a la iglesia oramos, rezamos. (Victoria, 2011)

Victoria describe las especificidades de cada fiesta según su territorio geográfico. En la sierra se realizan bailes populares como modo de homenaje y ofrenda, con bandas musicales que llenan el espacio de un sentido “dionisiaco” de festejo, aquella manera tan propia de la cosmovisión indígena prehispánica que vibra aún bajo las capas del catolicismo.

En la sierra se participa de bailes populares, bailes folclóricos fiestas patronales. Aquí también existe una fiesta como medio patronal porque hay mayordomía que es un grupo de personas que se encargan de realizar la festividad me entiendes. Pero allá se contratan a bandas también de músicos pero para el pueblo, donde el pueblo también participa, baila, hacen una fiesta popular, hasta hay comida gratis. En la sierra. Ahí participa el alcalde, todo. (Victoria, 2011)

Tiempo pasado y tiempo presente

Victoria nos narra las diferencias que ha logrado observar entre la celebración del El Señor de los Milagros original de Lima y aquella que trascendió fronteras reterritorializándose en Santiago de Chile.

Yo tuve la oportunidad de asistir en Lima, porque es el patrono de Lima. Ahí el Señor de los Milagros, es más tradicional. Porque como es autóctono, es oriundo de Perú y como que acá se ha traído una esencia nada más digamos. Entonces allá están los famosos turrónes, si nos ponemos hablar de comida están los famosos turrónes, mazamorra morada, cositas así que la gente... es tradicional que tu lo ves. Los inciensos, la mirra

cuando queman. Y todo el mundo y tú lo ves que es un fervor. Un fervor hermoso que tiene la gente donde la ves en todo el mundo ahí. Es de día a noche. Y acá lo he visto que es más restringido. (Victoria, 2011)

Para Victoria El Señor de los Milagros representa una festividad religiosa tradicional de la ciudad de Lima. Allí nace y se mantiene tradicionalmente por más de tres siglos este rito híbrido que yuxtapone catolicismo y tradición criolla, lo cual representa una yuxtaposición adicional a los sistemas de creencias que ya se presentaban como expresiones sincréticas producto del choque entre la cosmovisión occidental y la cosmovisión indígena prehispánica. La cultura criolla es un producto del choque entre ambas maneras de entender el mundo, por tanto el El Señor de los Milagros desde este punto de vista, representaría un híbrido entre las tradiciones criollas ya marcadas por la cultura occidental y la permanencia de algunos rasgos indígenas y la religión oficial católica asumida, recodificada y reinterpretada desde este criollismo.

Cuando Victoria nos habla de una fiesta “tradicional”, se refiere a una ritualidad concebida desde la construcción de una “identidad” relacionada a su cultura, cosmovisión, historia y territorio, donde es posible reconocer símbolos que sólo pueden identificarse y ser interpretados a partir del conocimiento de la cultura que los hace posible.

Dicha festividad es una tradición patrimonial proveniente exclusivamente de la ciudad de Lima, la cual se fue construyendo a partir de un hecho histórico específico.

Si y no hay de esas tradiciones, si vamos a hablar de la comida como te toque hace un momento, acá no hay. Por más que hay peruanos que dicen que traen negocios pero no llegan a eso y no se vende ponte así como allá. Y son dulces tradicionales y acá no se encuentran. Lo venden pero un grupito así pero escondido. Muy restringido. En cambio allá es más abierto, la gente participa, y la calle de un ancho al otro ancho, es como que toda la gente en si está ahí. Las calles se cierran. Tu vas desde una calle completa me acuerdo, avenida Tacna, todo ahí la gente ahí es un fervor hermoso hermoso y todo el mundo ahí con el anda cantando, la mirra, el padre, los fieles. Los que tú ves con sus capitas moradas, todo, todo vestido de los pies a la cabeza prácticamente vestidos. Las señoras van con sus velos blancos, ellas orando y la mirra ahí con el padre, los fieles que alzan el anda. Es muy bonito, vez un fervor hermoso cuando vas a Lima. Es muy lindo. Es muy lindo. (Victoria, 2011)

Victoria hace especial hincapié, como se dijo anteriormente, en la tradición cultural y en todas aquellas actividades y expresiones simbólicas que forman parte de un todo

integrado, además de la devoción que se respira por doquier en la ciudad entera. Lima se viste de morado, formando un todo urbano que venera al Señor. Eso en Santiago de Chile no es posible observarlo, pues claramente no es el territorio ni la cultura que vio nacer esta tradición. Esta festividad se transforma en el espacio del “otro”, reterritorializándose en el lugar de la alteridad de un país que acoge al inmigrante y le “presta” un retazo de su espacio -tiempo para revivir aquella tradición limeña.

Ese fervor de la gente. La misa ahí, la gente no duerme ahí por seguir al patrón, me entiendes. Día y noche. Recorren un, ponte acá le llaman comunas allá se llaman distritos. Recorren unos distritos, al otro distrito y así. Y en cada esquina de cada Girón, de cada Avenida ponen sus santitas, para que lo reciban porque va la procesión. Y es tan bonito. Y este, yo a veces con esa pequeña esencia que venía a Chile, yo participé recién en este año, no te puedo mentir. Participé este año y me pareció bonito porque como recordé, me entiendes, lo que vi allá, lo que viví, lo poco que viví porque yo soy de provincia. (Victoria, 2011)

La nostalgia a través del rito

Victoria al igual que muchos peruanos que rememoran la tradición en su tierra, trae al presente a través de su memoria emotiva, un recuerdo festivo que le provoca emoción y nostalgia; aquella necesidad de revivir con todo su cuerpo la efervescencia y la devoción sentida en Lima durante todo el mes de octubre. Todo su cuerpo habla y transmite mediante la memoria, aquello que selecciona en su recuerdo a partir de la emotividad provocada por la majestuosidad de una fiesta en una ciudad completa. Lima por completo le rinde homenaje al El Señor de los Milagros y esa es la diferencia sustancial que se observa en relación al retazo de la esencia que migra hasta Santiago de Chile.

Entonces me pareció tan lindo y un fervor enorme, pero lo único que le falta sabes qué cosa acá. Que me he dado cuenta, no hay eso, este yo pienso que debe de haber esas personas que vendan realmente el relicario del Señor de los Milagros, o que hagan la ropita me entiendes, pero en sí la esencia igual la han traído para que no se pierda esa costumbre, esa religiosidad, imagínate todos los fieles que habemos repartidos por todo el mundo. (Victoria, 2011)

Pese a las diferencias entre ambas festividades en sus temporalidades distintas, se logra traer parte de la esencia del rito original, su espíritu y estructura fundamental. En un día es posible condensar el espíritu de la devoción de gran cantidad de migrantes peruanos

instalados en nuestra capital, sumado a la doble catarsis provocada en ellos, el hecho de celebrar una tradición tan intrínseca aun en tierras ajenas. Esto les hace conectarse con su cultura, tradición y religiosidad, ofreciendo una instancia ritual de unión entre compatriotas. La nostalgia se manifiesta en la catarsis colectiva de los inmigrantes reunidos.

En esencia se mantiene. Claro, se mantiene. Y ese es el punto en que nosotros como peruanos debemos de agradecer y considerar. Porque imagínate que si no hubiese, necesitamos también nuestras costumbres, porque ya prácticamente Chile es un país hermano, que nos ha acogido, y estamos aquí, me entiende. y también queremos hacerlos participes también a ustedes de nuestra religión, de nuestras costumbres también. Así como nosotros también participamos en los de ustedes y en sus festividades que tienen, varias festividades que tienen acá. Y es muy bonito, compartir entre países hermanos es muy lindo. (Victoria, 2011)

Victoria manifiesta su agradecimiento en relación a la existencia de este ritual replicado en un espacio de alteridad. Los peruanos no sólo tendrían la posibilidad de reterritorializar su existencia física en Santiago, sino también la espiritual y tradicional.

No olvidemos el significado del concepto “religión” que etimológicamente significa “religar” o reunir. Así por tanto, la religión establecería un puente de unión entre migrantes en un espacio de alteridad cultural.

Todo el mes de octubre. Aquí lo único que quizás varía un poco, como no se puede tener todo el mes son las fechas ponte de cierre y de inicio quizás o de un día o dos días como lo han tenido. Incluso se había agradecido lo que yo leí en el diario, de que por Recoleta creo que fue que la dejaron pasar `por la vega si no me equivoco, la dejaron pasar. Lo cual creo que no lo habían prohibido los carabineros no sé, algo más o menos me acuerdo de lo que leí. Incluso en la misa se agradeció de que habían dado la autorización y que habían podido participar en la procesión esa vez en la noche creo que fue que habían dado la autorización. Lo cual no se hace en cambio allá, no. (Victoria, 2011)

El abismo del tiempo entre el Señor de los Milagros original y su réplica

Claramente la gran diferencia entre ambas fiestas no sólo radica en la magnitud de la espacialidad que interviene en la ciudad, pues también estaría relacionada a su vez al factor tiempo. La temporalidad de ambas fiestas es abismalmente distinta, pues como ya se ha mencionado, la original dura un mes en Lima, en cambio en Santiago se celebra

sólo durante un día de intensas seis horas entre la misa y la procesión. El El Señor de los Milagros reterritorializado en Santiago se sintetiza en un intenso y fervoroso día. No obstante, cada año ha crecido obteniendo más permisos de circulación y lugares de la capital por donde transitar, como por ejemplo el corte de calles y la paralización del tránsito, abriéndose los circuitos por donde intervenir la ciudad.

Si tú te asomas a tu ventana ahí en tu casa, vez la procesión ahí que está pasando, y es de noche hasta de madrugada, es así el fervor. (Victoria, 2011)

En Lima durante “el mes morado” no existe la noción de tiempo que el ciudadano común reconoce en su cotidianeidad esclavo del reloj occidental. Las horas sucumben a un tiempo sagrado, a un paréntesis en la vida cotidiana, donde el día y la noche se entremezclan en una misma continuidad temporal.

A mi me hubiera encantado que hubiera sido como allá, todo el mes. Aunque sea, ponte, una misa por acá, una misa en otra iglesia, y con cierto recorrido, una, dos, tres cuadas. Pero me hubiera gustado que fuera así, que no esperara hasta el último día me entiendes. Como que uno dice, oh, realmente nos damos cuenta de que estamos en otro país. (Victoria, 2011)

Victoria al igual que muchos inmigrantes instalados en Santiago añoran tener el amplio espacio-tiempo para su devoción como sí lo tienen en su tierra por razones evidentes. Sienten los límites del espacio de la alteridad que los alberga. Es ahí donde sienten que no están en su país y sus consecuentes limitantes con respecto al desarrollo de su religiosidad. Es por esto que para los devotos inmigrantes de la parroquia “Nuestra Señora de Pompeya” asociada a INCAMI juega un rol fundamental en el desarrollo de sus tradiciones religiosas y con ello contribuyen a hacer efectiva la reterritorialización de sus ritualidades.

6. Síntesis

De los cinco entrevistados peruanos, tres son trabajadores de La Vega y habitantes del barrio La Chimba. Éstos llevan una vida de muchos sacrificios y trabajo, no obteniendo el tiempo preciso para el desarrollo de otro tipo de prácticas religiosas. No obstante, son muy católicos y la devoción la llevan dentro desarrollando modos propios de adaptar su religiosidad en un país extranjero.

Asimismo, las entrevistadas restantes que no trabajan en La Vega y que están asociadas a INCAMI, son fieles devotas del El Señor de los Milagros en Perú y en Santiago de Chile. Asisten sistemáticamente a la parroquia Latinoamericana “Nuestra Señora de la Pompeya”, formando parte de esta gran comunidad de inmigrantes devotos que encontraron el nicho donde desarrollar su religiosidad. Readaptándola con el objeto de traer a un espacio-tiempo de alteridad, aquellas festividades a las que asistían en su país de origen, tales como El Señor de los Milagros y Santa Rosa de Lima, esta última con mucho menos concurrencia que la anterior.

Cuadro n°6: El Señor de los Milagros, Chile – Perú
Diferencias y similitudes

Diferencias	
Chile	Perú
<p><i>El Tiempo:</i> Esta festividad en Santiago es celebrada durante un día, siempre el último domingo del mes de octubre. En Santiago tiene que ser necesariamente un día domingo, pues es el único día de la semana de descanso laboral del cual se puede disponer por parte de la comunidad de inmigrantes.</p> <p>-En Santiago el tiempo ofrendado a la imagen es bastante limitado. La procesión, una vez terminada la misa, dura cerca de cinco horas, finalizando cerca de las seis de la tarde.</p> <p>-En Santiago, la única representación de esta festividad religiosa es la procesión del último domingo de octubre.</p>	<p><i>El Tiempo:</i> El Señor de los Milagros en Lima se celebra dos veces durante el mes de octubre (18 y 28), fechas en la que los devotos realizan un recorrido que comienza el 18 de octubre a las 6 de la mañana y termina el 19 a la misma hora. Allí los devotos recorren la ciudad con “El Señor” durante el día y la noche. Durante las madrugadas van haciendo paradas en las iglesias que estén dentro del recorrido definido. (Fanny, 2010)</p> <p>- En Lima, la totalidad de la ciudad se vuelca durante todo el mes de octubre a la celebración del Señor de los Milagros.</p> <p>-El tiempo del recorrido de las procesiones es durante todo el día, la noche hasta la madrugada. En Lima la procesión del último domingo de octubre representa el cierre de esta gran festividad.</p>
<p><i>El Espacio:</i> El espacio que ocupa el rito del Señor de los Milagros en Santiago es sustantivamente menor a su espacio original. La procesión luego de la misa en la Catedral, inicia su recorrido de alrededor de tres kilómetros saliendo desde la Catedral ubicada en Plaza de Armas, hasta Plaza Italia.</p> <p>-Santiago no se paraliza en su totalidad, sólo se paralizan los migrantes peruanos para ofrendarle su devoción al Señor de los Milagros.</p> <p>-En Santiago se desarrolla sólo una gran procesión, la oficial de la comunidad de migrantes peruanos devotos, ocupando sólo el recorrido establecido por la “hermandad”.</p>	<p><i>El Espacio:</i> Lima entero se paraliza para ofrendarle su devoción a esta imagen “milagrosa” durante las procesiones principales. Allá toda la ciudad participa de esta festividad.</p> <p>Independientemente de las dos procesiones oficiales de la capital limeña, los barrios también realizan su pequeña procesión recorriendo su propio barrio, así la gran espaciotemporalidad se subdivide en micro espacialidades donde se desarrollan pequeñas procesiones paralelas a las oficiales.</p>
<p><i>El color morado:</i> En Santiago, los migrantes devotos del Señor de los Milagros no visten de morado durante todo el mes, sólo durante la procesión del último domingo de octubre.</p>	<p><i>El color morado:</i> Durante todo el mes de octubre los creyentes visten el hábito de color morado, tiñendo de ese color Lima en su totalidad.</p>
<p><i>Participantes:</i> En Santiago además de los peruanos inmigrantes, se suman muchos chilenos, ya sea mirando o en la procesión misma. La participación de un sacerdote chileno es también un rasgo propio al festejo local. La cantidad de participantes de esta festividad es mucho menor a su versión original en Perú.</p>	<p><i>Participantes:</i> La festividad es original de Lima Perú, por tanto todos aquellos participantes de la fiesta son peruanos. Los devotos de esta festividad, corresponden a casi la totalidad de la ciudad. Por tanto la densidad de participantes de esta ritualidad es evidentemente mayor que en cualquier lugar del mundo.</p>

<i>La imagen del Señor de los Milagros:</i> La imagen del Señor de los Milagros reterritorializada en Santiago pesa alrededor de cuatrocientos kilos, menos de la mitad de lo que pesa su original.	<i>La imagen del Señor de los Milagros:</i> La imagen original pesa una tonelada que es cargada por alrededor de veinte a treinta las cuadrillas.
<i>El rol masculino:</i> En la fiesta del “Señor de los Milagros” que se celebra en Santiago no existe el concepto de cuadrilla, puesto que la procesión es mucho más pequeña que la original. No obstante, hay tres grupos que se van turnando para cargar la figura, de acuerdo al trayecto	<i>El rol masculino:</i> En Lima, Perú, el “Señor de los Milagros” es cargado por “cuadrillas”, grupos de hombres que se van turnando por cada cuadra de la ciudad, siendo alrededor de veinte a treinta las cuadrillas que cargan el santo.
<i>Tradiciones y costumbres:</i> En Santiago, no es posible reterritorializar la totalidad de costumbres del pueblo limeño. En Santiago por ejemplo, no existe la tradición de la venta de productos comestibles peruanos asociados a la procesión callejera.	<i>Tradiciones y costumbres:</i> En Lima, es posible encontrar todo tipo de tradiciones culturales propias de la identidad de aquel pueblo. Entre ellas, la venta de comestibles, como turrone y dulces tradicionales que se preparan especialmente para esta festividad.
<i>El lugar donde se deposita la imagen:</i> En Santiago la imagen del Señor de los Milagros transita entre dos lugares sagrados, la Catedral y la Parroquia Nuestra Señora de Pompeya. El día de la festividad la imagen es sacada de su “casa” la Parroquia y es llevada a la Catedral, donde se le hace una misa previa a la procesión.	<i>El lugar donde se deposita la imagen:</i> En Lima, la imagen original del Señor de los Milagros es desplazada de su espacio sagrado que es la iglesia de Las Nazarenas hasta la procesión. Luego del extenso recorrido de la procesión finalmente la imagen es llevada nuevamente a su espacio original.
<i>Sociabilidad:</i> En Santiago este aspecto es fundamental, pues a través de esta festividad, es que los inmigrantes peruanos instalados en una cultura ajena, se encuentran y aúnan como comunidad estableciendo lazos de hermandad entre compatriotas en una ciudad “otra”. De este modo, en Santiago, El Señor de los Milagros no sólo congrega a los migrantes en un sentido religioso sino que también en una dimensión social que los reúne en tanto inmigrantes compatriotas.	<i>Sociabilidad:</i> En Lima, la congregación social se da fundamentalmente desde la dimensión religiosa devocional. El plano social no es lo fundamental en esta procesión en su ciudad original, sino que se trata de un sentido profundamente religioso y de devoción. La sociabilidad se da por consecuencia de la congregación, pero su sentido fundamental está en la devoción.
Similitudes	
<i>Estructura de la festividad:</i> En ambas procesiones del Señor de los Milagros, se mantiene su estructura en cuanto a los roles y a los actos que se realizan durante el recorrido. El capataz es quien dirige la procesión y da las órdenes pertinentes de cambio de “cuadrilla” (Lima), de detenciones para recibir el homenaje, cambiarle flores al santo, entre otras acciones que se repiten durante toda la procesión bajo la dirección del capataz y el subcapataz.	
<i>Los cargadores:</i> En ambos casos son hombres. Éstos llevan una corporalidad y una rítmica definidas. Caminan de estribor a babor manteniendo un ritmo, dado por la banda musical y los cantos religiosos interpretados por “las cantoras”.	

División de género: En ambas procesiones, se mantiene la estructura de diferenciación de género, en donde los hombres cargan al “Señor” y las mujeres cantan y ahúman con incienso. En ambas estructuras, se encuentra el grupo de las “ahumadoras” quienes le ofrendan incienso al “Señor” y las “género femenino, éstas son las “cantoras” quienes le ofrendan cantos.

Pautas generales de la procesión: En las dos procesiones, los cargadores le cambian las flores al “Señor”, se detienen según el sonido de la campanilla en distintos lugares en donde se le hace un homenaje, para luego retomar la marcha y cambiar al grupo de “cargadores”.

El fervor: En ambas procesiones del Señor de los Milagros, es posible observar la intensidad del fervor devocional y la catarsis colectiva. La densidad es mayor evidentemente en Perú. Sin embargo, la intensidad de la fe y su fervor en los devotos se mantiene en ambos casos.

La estética de sus participantes: La estética de quienes participan dentro de la procesión en homenaje al Señor de los Milagros es la misma en ambas festividades. La estética de la procesión y de aquellos que le dan vida a la misma tanto en Lima como en Santiago se mantiene. Los migrantes peruanos devotos de esta festividad, donde quiera que migren mantienen su estética y simbología. El color morado es el símbolo que representa el tiempo litúrgico de penitencia y veneración y por ello toda la ropa de los devotos es morada. Los cargadores, los sacerdotes, las cantoras, las ahumadoras, entre otros, todos visten de morado. Las mujeres ocupan vestidos morados y velos blancos que cubren sus cabezas y los hombres visten sotanas y capas moradas. Cada banda musical compuesta por bronces y platillos que acompaña musicalizando la procesión, define su propia estética.

El rol de la iglesia: Tanto en Lima como en Santiago el rol de la iglesia es crucial en el desarrollo de esta festividad. El Señor de los Milagros es una festividad religiosa muy popular pues atrae a gran cantidad de personas que creen en sus milagros. Desde la iglesia es que se plantea “el mes morado” en el calendario litúrgico dada su creciente popularidad entre los ciudadanos limeños. En Santiago, los migrantes peruanos devotos y los sacerdotes de la parroquia Nuestra Señora de Pompeya (parroquia latinoamericana) son los encargados de organizar esta festividad. La Catedral es el templo más importante de Santiago y es allí donde se le rinde una misa previa a la procesión dirigida por sacerdotes chilenos y peruanos.

Permisos municipales: Tanto en Lima como en Santiago, es preciso pedir los permisos municipales dada la intervención de la procesión en el espacio público de la ciudad. Así, en ambos casos existe la Hermandad del Señor de los Milagros organización encargada de realizar cada año esta festividad. Dentro de esta estructura organizacional existen diversos roles y funciones, entre ellos aquel que se encarga de conseguir los permisos municipales en la alcaldía para así tener la libertad de ocupar parte del espacio público de la ciudad en función del recorrido de la procesión.

La música: En ambas festividades, la original y su réplica, existe una banda musical dentro de la procesión compuesta por bronces; trompetas y bombardinos (aerófonos), percusión, redoblantes y tambores (membranófono) y platillos (idiófonos). La música interpretada por esta banda la denominan, “música de andas”, la que correspondería al acompañamiento de pasacalles en ritmo de marcha lenta en un compás de 2/4. Dada sus características es una música de origen europeo inserto en América Latina a partir del proceso de evangelización. Su sincretismo está representado en el uso de las comunidades religiosas del cono sur en las áreas andinas. Asimismo, es similar a las músicas y acompañamiento de las “andas” de Semana Santa en España. La melodía contiene fraseos ligados y alargados en tonos mayores que le da la característica solemne y majestuosa, dándole propiedad e identidad a este tipo de acompañamiento musical.

Los movimientos corporales: En ambas procesiones vemos cómo los grupos de portadores que cargan al Señor, llevan una rítmica corporal definida que va al compás de la música y del caminar pausado en un movimiento de babor a estribor (característica kinética que emula el movimiento de los barcos) . Todos los participantes de la procesión (cantoras, ahumadoras, cargadores, devotos) mantienen esta rítmica corporal pausada dada por el ritmo y movimiento que encabeza el grupo de portadores que carga al Señor “al andas”. Este es un rasgo corporal fundamental en la procesión que se repite en ambas festividades.

Bailes: En esta festividad, no existen danzas propias de la misma. Sólo es posible observar, en ambas festividades, que se le baila al Señor, danzas tradicionales de Perú como la “marinera” (Danza nacional de Perú hija de la cueca chilena) a modo de ofrenda y homenaje. Esto varía cada año y es relativo, no forma parte de una estructura fija que se mantenga. El baile de ofrenda al Señor de los Milagros, tanto en Chile como en Perú varía cada año. Asimismo en Santiago, la danza de la marinera como homenaje al Señor de los Milagros se vislumbra como una manera de los inmigrantes de marcar su identidad como peruanos en un espacio de alteridad. Así, la impronta nacionalista de los inmigrantes peruanos se ve reflejada en la danza “la marinera” que se representa como un homenaje al santo. En un espacio de alteridad este homenaje marca la identidad nacional del pueblo peruano instalado como inmigrante en la ciudad de Santiago.

7. Santa Rosa de Lima

Santa Rosa de Lima es una santa propia de la tradición religiosa de Perú, canonizada por el papa Clemente X en el año 1671, siglo XVII donde también El Señor de los Milagros empezó a arrastrar fiel devoción. Se trata de un siglo barroco en Europa, la Colonia en América Latina, en donde el sincretismo religioso se hallaba instalado y naturalizado ya en la cultura dominada por una aristocracia criolla que intentó seguir el modelo europeo. Éste se podía ver plasmado en la religiosidad católica mezclada con lo popular del pueblo mestizo e indígena.

Según algunas fuentes, Santa Rosa de Lima, sería la primera santa de América, Patrona de Lima y el Perú desde 1669, siendo uno de los ejemplos pioneros de la santidad en América Latina. La cualidad de los santos es ser personas que existieron en la realidad, muchas veces personas dedicadas al sacerdocio de ambos géneros, (hermanas, madres, padres), o bien personajes, vagabundos, devotos dedicados por completo durante sus vidas a la caridad y al apoyo incondicional al prójimo, actuando siempre en pos de beneficiar a aquellos que se encuentran más vulnerables socialmente.

Santa Rosa de Lima fue una mujer que vivió en una Lima colonial, dedicándose por completo a la oración y a replegarse hacia Cristo. Rosa muere a los treinta años en 1617, siendo canonizada por el Papa 54 años después. Sus restos son venerados en la Basílica de Nuestra Señora del Rosario de Lima lugar cargado de mucha devoción hacia esta santa limeña. El análisis que se hará de este rito, será sólo en el contexto de readaptación en la ciudad de Santiago, no obstante, no se comparará con la versión original realizada en Lima.

7.1 La procesión Santa Rosa de Lima

Santiago, 29 de Agosto 2010

La venerada Santa Rosa de Lima sale en procesión desde la Parroquia Italiana ubicada en la calle Bustamante #190, en la acera este-oeste enfrentando el bandejón central del Parque Bustamante perteneciente a la comuna de Providencia.

La salida de la iglesia se inicia cruzando la calle para instalarse en el parque en donde se ordena la procesión de acuerdo a una estructura establecida originalmente en las procesiones de este tipo. Los primeros en encabezar la procesión son los sacerdotes con hábitos blancos entre ellos, el “Padre Beto”, reconocido por la comunidad de inmigrantes. En segundo lugar, las mujeres que cantan y rezan continuamente a lo largo de la procesión las cuales avanzan retrocediendo enfrentando la imagen. Se destacan dos mujeres vestidas con una manta de color blanco y pantalones beige con un pañuelo celeste al cuello, llevando en sus manos una hoja tamaño oficio con el orden de los cantos y rezos.

Fotografía n°26: Procesión de Santa Rosa de Lima. Santiago, agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

En tercer lugar, la imagen montada en angarilla portada por ocho hombres vestidos con una especie de abrigo con capa religiosa de color azul violeta con una insignia tipo

estampa del El Señor de los Milagros sobre el corazón. Alrededor del cuello pende un grueso cordón doble de color blanco hasta la altura de las rodillas. Se distribuyen cuatro adelante, en el centro Santa Rosa de Lima y cuatro atrás, formando un perfecto equilibrio que avanza a paso acompasado llevando un movimiento lateral balanceado, donde los pies de los promeseros casi rozan el piso. Se destacan tres personajes que rondan continuamente ordenando el anda y las estaciones de reposo, uno de ellos da órdenes acompañado del toque de una campanilla. (“*Armen*”- sonido campanilla) Orden para descansar y/ o para continuar.

Fotografía n°27: Procesión de Santa Rosa de Lima, Santiago, agosto, 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

En cuarto lugar, una veintena de fieles tras la imagen quienes cierran la procesión.

Fotografía n°28: Procesión de Santa Rosa de Lima, Santiago, agosto, 2010



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Fotografía n°29: Procesión de Santa Rosa de Lima, Santiago, agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

Fotografía n°30: Procesión de Santa Rosa de Lima, Santiago, agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

La procesión se inicia con una circularidad en dirección contraria a las manecillas del reloj, circundando la plazuela delimitada por las calles Bustamante, Bilbao, Ramón Carnicer volviendo a la entrada de la Parroquia Latinoamericana.¹⁵

Fotografía n°31: Llegada procesión Santa Rosa de Lima, Parroquia Nuestra Señora de Pompeya, Agosto 2010.



Fuente: Fotografía de Valentina Chávez.

¹⁵ Referencia musicológica del Etnomusicólogo de la Universidad de Chile, Hiranio Chávez Rojas.

7.2 Origen histórico y simbólico de la estructura de la procesión

Esta forma circular rememora simbólicamente la tradición instalada en América por los Frailes Jesuitas, quienes durante la Colonia crearon las llamadas “Misiones Circulares” para la evangelización de los pueblos indígenas de América del Sur, instalando organizaciones jerárquicas laicas denominadas “Cabildos”, los que debían mantener la fe y la enseñanza del evangelio a través de cantos y alabanzas. Como un ejemplo de ello, se puede evidenciar las festividades religiosas del Archipiélago de Chiloé, en donde las imágenes salen en procesión alrededor de una explanada para volver al interior del Templo y continuar con la oración.*¹⁶

En esta estructura procesional el representante de la iglesia adquiere una categoría de segundo nivel, instalándose como acompañante de este viaje de la fe, otorgándole mayor relevancia a la organización laica quienes al protagonizar la procesión, adquieren de esta manera, jerarquía, presencia, territorialidad y cohesión social y cultural.

El sentido de los cantos en la procesión

El mantener la voz de la fe traducida en cantos y oraciones mezclándose en ello sus melodías con la tradición y la modernidad representada en la estructura de la canción popular con estrofa y repetición de estribillo, permite a los feligreses entrar en un estado especial de emoción al reiterar continuamente el nombre de Jesús, encapsulando el espacio procesional a un tiempo de carácter místico. La melodía cantada en la película musical “Jesucristo Superestrella” dirigida por Norman Jewison el año 1973 con música de Tim Rice y Andrew Lloyd Webber, es similar a la canción más latina y criolla interpretada como Himno en la procesión cuya estructura métrica de cuartetos pentasilábicos, contiene tres versos de cinco sílabas y un cuarto verso de cuatro, alargando la última sílaba para completarla. Este Himno corto, a la manera de la estructura y contenido de los antiguos romances llegados con el conquistador, cuenta una historia relativa a la Virgen y Jesús, narrando su maternidad con los limeños, alternando con Padre Nuestros y Ave Marías.

¹⁶ Ibíd

Santa Rosa de Lima reterritorializada

Esta festividad religiosa oriunda de la ciudad de Lima, reterritorializada en Santiago de Chile tiene una intervención acotada en la ciudad con una limitada cantidad de devotos. Se trata de un rito de menor envergadura tanto espacial como de baja afluencia de participantes.

También es posible observar una marcada división de género de acuerdo a su estructura procesional, en donde el género masculino se encarga de llevar el anda de la santa, mientras el grupo de mujeres se dedica a homenajear a la virgen a través del canto anteriormente analizado desde una aproximación a un estudio etnomusicológico.

Las técnicas corporales en la procesión

Las técnicas corporales ejecutadas por los promesantes se asocian a una tradición católica como modo de festejar a la santa a través de la estructura procesional. Además de que esta técnica corporal de la procesión se construye en relación a la tradición cultural desde donde nace. Se asocia con un factor físico y devocional como técnica construida desde la necesidad de homenajear a la santa. Un ejemplo de ello es que el grupo de cantoras camina siempre mirando a la imagen, nunca dándole la espalda, avanzando en retroceso. El andar de los promeseros que cargan la imagen, ya analizada anteriormente, también supone una técnica corporal, dado el peso de la carga y el equilibrio que se genera para distribuir dicho peso.

El rito sincrético de las procesiones en Lima

Los ritos religiosos de Lima se asocian a una tradición de procesiones criollo mestizas. Los signos y símbolos presentes en este rito sólo es posible entenderlos al adentrarnos en las significaciones de la misma, insertas en un contexto histórico particular donde se dio origen a este tipo de manifestaciones.

Éstas se originan en el siglo XVII formando parte de un modo de evangelizar a los pueblos indígenas, instalando de esta manera el venerar ritualmente a las imágenes católicas yuxtapuestas en la Conquista y Colonia en América Latina. Se trata de una tradición que se ha logrado mantener en el tiempo, además de transterritorializarlo en aquellos lugares donde se instala la devoción migrante.

Así también, los significados rituales se entienden a partir de este contexto histórico cultural, mantenido tradicionalmente en la modernidad, siendo la globalización el escenario que posibilita el viaje de estas ritualidades transterritorializables.

Capítulo 7.

Conclusiones

La religiosidad popular que América Latina lleva inscrita en sus venas, nace a partir de un choque de identidades, de una yuxtaposición de discursos epistemológicos y cosmogónicos que dieron origen a lo que en la actualidad llamamos sincretismos religiosos. Sincretismos religiosos andinos que no agonizan, sino más bien resisten ante una imposición política y religiosa yuxtaponiendo símbolos, discursos y estructuras que se entremezclan a las creencias indígenas sumergidas en una cosmogonía holística del mundo. Un mundo inserto en una naturaleza que les habla y en el cual la reciprocidad entre ser humano y Madre Tierra o Pachamama se mantiene vigente hasta el día de hoy.

I.

En esta tesis nos referimos fundamentalmente al mundo andino que muestra sus raíces cual árbol fuerte enraizado a la tierra. Pese a las podas de sus ramas sus raíces permanecen sumergidas en las profundidades sosteniendo las hojas de la modernidad y las huellas de la conquista española. Así, la metáfora que representa el fenómeno sincrético de las religiosidades esencialmente andinas, es la imagen de un árbol fuerte enraizado a la tierra, nunca despegado de ella, pero con ramas y hojas cambiantes que se transforman al alero del contexto de la modernidad y la globalización.

La religión desde los orígenes de la humanidad, es una dimensión fundamental que ha estado presente en toda sociedad. En relación a este tema fundamental, Durkheim señala que los seres humanos le otorgan sentido y coherencia a su existencia a través de la religión, transformándose ésta en un puente mediador entre seres humanos y el cosmos, aquella abstracción intangible que trasciende el mundo terrenal.

Asimismo para Geertz (2003), que basa su planteamiento desde una visión culturalista y simbólica, toda religiosidad implica una red de símbolos que cada cultura va construyendo más allá de lo tangible, de aquello que observamos a diario. De este modo, cada sistema de creencias culturales se sostiene a partir de la práctica ritual que se representa como el escenario donde se expresa aquel universo simbólico construido

culturalmente. Asimismo, podemos decir que la religión representa aquella manera de interpretar el cosmos en donde cada ser humano ve en ella el deber ser de su sentido moral como un ser y estar en el mundo.

Cada religión se expresa a partir de prácticas que aquí definimos como rituales. El rito escenifica una práctica fundamental en la expresión de la religiosidad y el designio de aquella divinidad que le da sentido a su práctica. Caillois (1942) señala que los ritos religiosos asegurarían de manera práctica y simbólica lo sagrado en el mundo terrenal, transformándose en un vehículo a través del cual asegurar de manera cíclica las creencias religiosas y sagradas de un pueblo. Así, el rito representa aquella puesta en escena del conjunto de creencias de una comunidad en particular, que se gesta a partir de la necesidad humana de transformación o mantención del orden del cosmos que le da sentido a la existencia.

El ritual fue uno de los ejes fundamentales de análisis de esta investigación que puso acento en la religiosidad inmigrante. Cómo y a través de qué prácticas los migrantes representan su religiosidad. A partir del rito es que cada pueblo, en este caso inmigrante asentado en la ciudad de Santiago, expresa y hace concreta su devoción por la divinidad que le otorga sentido y coherencia a su existencia.

El ritual también se comprende desde la perspectiva simbólica de Turner (2005), como una conducta pautada vinculada a las creencias y a la religiosidad de una comunidad en particular. Cada rito está conformado por un sistema de símbolos moldeado por la cultura y su manera de entender el mundo. El ritual en este sentido, está compuesto por una multiplicidad de símbolos que es preciso interpretar a partir de la visión de aquellos seres humanos que lo practican. El Señor de los Milagros y la Virgen de Copacabana son los pentagramas rituales que se analizaron a partir del relato de migrantes peruanos y bolivianos que nos definieron los códigos simbólicos a partir de donde leer e interpretar aquellas “notas musicales” que conforman estos rituales. Asimismo a través de estos rituales religiosos, pudimos interpretar otros aspectos culturales como es la sociabilidad de los inmigrantes peruanos y bolivianos protagonistas de esta instancia ritual y performática.

II.

El problema de investigación aborda las prácticas a través de las cuales inmigrantes bolivianos y peruanos readaptan y reproducen sus festividades religiosas en la sociedad de acogida, dando cuenta de las transformaciones así como de los elementos que permanecen. El estudio trató de manera comprensiva aquellas tensiones que se producen en las readaptaciones de las festividades religiosas; en especial en la relación entre pasado, presente y futuro. Se prestó especial atención a la relación espacio temporal en este ejercicio de readaptación de la festividad religiosa.

Efectivamente, para poder comprender estas festividades religiosas y definir aquello que se mantiene y se transforma en las mismas, se hizo necesario definir la categoría de espacio y de tiempo que en ellas se manifiestan. Definimos que junto al tiempo macro, coexiste el tiempo micro, como es la temporalidad que se vive dentro del espacio sagrado de la festividad religiosa. Se observó también que existe una temporalidad que migra; una temporalidad que se desplaza espacialmente de un país a otro. El tiempo-espacio de cada migrante se reterritorializa en Santiago y por ende se transforma. Así por tanto, se comparó el *tiempo 1* (origen) con al *tiempo 2* (destino). Se trata de tiempos y espacialidades que se yuxtaponen contribuyendo de este modo al sincretismo de las festividades religiosas andinas.

Una primera pregunta de esta tesis fue: ¿Cómo acompañan los ritos religiosos a los migrantes a) en su decisión de migrar y b) en el proceso de inserción en la sociedad de acogida? ¿Qué significados se le otorga a esta festividad religiosa en la trayectoria de migración?

El ejercicio etnográfico nos permite señalar que los ritos religiosos se desplazan junto a los migrantes reterritorializándose en el espacio de acogida. La religiosidad acompaña al migrante desde que toma la decisión de desplazarse de su tierra de origen donde vive un tipo de religiosidad asociada a su cultura y a su nación. Recordemos que tanto el Señor de los Milagros como la Virgen de Copacabana son festividades religiosas con un carácter fuertemente nacionalista, en donde es posible observar el sincretismo local de países como Perú y Bolivia.

Asimismo, podemos señalar que las festividades religiosas cumplen un rol fundamental en el proceso de inserción y adaptación de los migrantes en la sociedad de acogida. Los migrantes se desplazan espaciotemporalmente trayendo consigo sus prácticas religiosas que logran reterritorializarse en conjunto con ellos ayudándoles a

insertarse en una cultura distinta. La festividad religiosa reterritorializada se transforma en puente de adaptación para el migrante que se conecta con su origen y con su presente. Así la religiosidad y el rito festivo en tanto puente intercultural que conecta a dos culturas distintas en un mismo espacio-tiempo, no sólo ayudan al migrante a adaptarse e insertarse en la sociedad de acogida sino también a no perder el vínculo con su cultura de origen viviéndola en la experiencia social y religiosa. La festividad religiosa entonces, se transforma en un viaje metafórico del migrante a través del acto de recordar su tiempo pasado que le habla a través de los ritos. El tiempo pasado se yuxtapone al tiempo presente del migrante en la ciudad de acogida. Este cruce de temporalidades yuxtapuestas al tiempo- espacio ritual permite al migrante desde su presente conectarse con su pasado, su cultura, su religiosidad y su nueva condición en un espacio de alteridad cultural.

Por otro lado, los migrantes significan de un modo particular la festividad religiosa que reproducen en la ciudad de acogida. Asimismo, las festividades religiosas al igual que los migrantes se desplazan y se reterritorializan transformándose en su trayectoria de migración. Los migrantes en su condición reterritorializada resignifican las festividades religiosas que practican, pues el significado que le otorgan a los ritos se transforma en su trayectoria migratoria, abriendo nuevas posibilidades entorno al sentido de asistir a dichas festividades. De este modo, para el migrante la reproducción de las festividades religiosas de su cultura de origen, no sólo tiene un significado espiritual y religioso, también tiene un sentido social y comunitario que permite la mayor cohesión del grupo de inmigrantes. Así por tanto los migrantes desde su condición desplazada de su espacio de origen, resignifican el sentido de la reproducción de los rituales religiosos, pues para ellos el contexto de celebración posibilita la reunión y el sentido de comunidad entre migrantes que estrechan lazos de sociabilidad y cohesión. Asimismo, algunos migrantes asisten a estas festividades religiosas no por devoción, sino para recordar su tierra en un espacio tiempo de nostalgia en donde traslada su memoria hasta su pasado trayéndola al presente reterritorializado. Los migrantes se reúnen y comparten de aquello que los une como su cultura, su identidad nacional, su condición de migrantes y la religiosidad que los acompañan en sus desplazamientos. Como señala Podhacer (2008) la festividad de los migrantes posibilitaría el reencuentro con aquel espacio-tiempo sagrado que los reúne en una misma instancia ritual. Lo sagrado se condensa con la sociabilidad que es posible por la instancia religiosa. Así, la práctica devocional en espacios de alteridad cultural, según la

autora, permitiría y posibilitaría reproducir sus prácticas religiosas reactualizando y reviviendo a través del rito lo sagrado compenetrado con lo festivo y social.

III.

Una segunda gran pregunta de esta tesis es: ¿Cuáles son las readaptaciones que sufre la festividad religiosa en la sociedad de acogida? ¿Cómo, a través de que expresiones, se presentan dichas readaptaciones? La investigación permite señalar que efectivamente las festividades religiosas de los inmigrantes sufren transformaciones en el proceso de adaptación a la sociedad de acogida. Las readaptaciones de la festividad religiosa en la ciudad de Santiago se asocian a la dimensión de espacio, tiempo y sus significados. La dimensión de espacialidad como se analizó durante esta investigación, es un factor fundamental en el análisis comparativo de las festividades. El espacio que ocupa cada festividad en su lugar original es sustantivamente mayor al espacio que interviene en la ciudad de acogida. La reproducción de estas festividades en Santiago es una breve síntesis de lo que realmente son en su originalidad y en la cultura que las hace posible. En su espacio original, las festividades (Señor de los Milagros, Virgen de Copacabana) ocupan gran parte de la ciudad interviniendo casi la totalidad del espacio. El espacio de origen se transforma en su totalidad citadina para festejar al santo o a la virgen; Lima se tiñe de morado mientras que Copacabana ante el lago Titicaca le danza desde sus entrañas a la virgen. No obstante, el ritual religioso tras su desplazamiento espaciotemporal, se transforma y se adapta a la ciudad de acogida tomándose aquella parte de la ciudad que el migrante ocupa y transita; significando por ende, ese trecho, pequeño pero de pertenencia acotada al centro de la ciudad. En estos términos, no es la ciudad entera la que celebra y festeja a la virgen, sino la comunidad de inmigrantes que se reconoce y es reconocida en un pequeño espacio de la ciudad.

La dimensión temporal, es otro factor que condiciona las transformaciones de las festividades en su adaptación a la ciudad de acogida y es precisamente uno de los indicadores más nítidos de la transformación y readaptación de ésta. La dimensión del tiempo en la ciudad de origen se vuelca a la devoción. En las dos festividades analizadas y comparadas a lo largo de esta investigación, observamos que la dimensión temporal es uno de los factores que se transforma. El tiempo ritual de ambas festividades en su espacio de origen se yuxtapone de manera legitimada al tiempo de la productividad. La Nación, la ciudad, el ciudadano, el devoto detiene su rutina laboral y vuelca su tiempo al

homenaje del santo o la virgen. El calendario litúrgico de Perú y de Bolivia lleva inscrito el tiempo de la festividad, el tiempo productivo de la cotidianeidad se suspende para que el tiempo ritual se posicione en todo su esplendor y extensión en la ciudad. En Copacabana la festividad se lleva a cabo durante una semana, siendo el fin de semana el tiempo en que se desarrollan el pasacalle y la misa, mientras que en Lima la festividad tiene una duración de un mes. Como vemos, el abismo del tiempo marca una dimensión fundamental en relación a cómo se transforma la festividad en su desplazamiento territorial. En Santiago, en cambio, el tiempo breve de la celebración religiosa se vuelve compatible con las largas jornadas de trabajo del migrante, y a su vez, facilita las gestiones y permisos con las entidades locales. Presencia breve y efímera en su temporalidad, pero concentrada en el territorio, la festividad religiosa se vuelve posible.

Asimismo, el sentido y significado que los migrantes le otorgan a la realización de sus prácticas festivas religiosas también se transforma y reactualiza en su desplazamiento. Los migrantes en sus países de origen participan de las festividades religiosas como prácticas devocionales movidas por la fe y la creencia en algún santo o virgen. En la ciudad de acogida, en cambio, el migrante no sólo participa de dichas festividades por fe y devoción sino también para tener su espacio de sociabilidad con sus compatriotas compartiendo el verbo de la rememoración de su tiempo y espacio de origen. El rito religioso y festivo se transforma en un puente de conexión para el migrante con su cultura, su nación, su territorio así como también con su presente reterritorializado en comunidad con otros migrantes compatriotas. El migrante a través del rito comparte con el “otro” que tiene la misma condición como compatriota y la nostalgia por el terruño, estableciendo a su vez lazos de comunidad y hermandad entre compatriotas en un territorio de alteridad. Las expresiones de la festividad relacionadas con la dimensión de tiempo, espacio y significado son la más clara representación de las maneras como se readaptan las prácticas festivas de los migrantes peruanos y bolivianos asentados en Santiago.

IV.

Una tercera pregunta de esta tesis, refiere a las características particulares que adquiere el tiempo y el espacio en esta festividad religiosa: ¿Cuándo se representan o que temporalidad las rige? ¿Dónde se emplazan, en qué espacio se reterritorializan dichas festividades religiosas? El análisis y comparación de las festividades religiosas en

los países de origen y de acogida, nos permite concluir que dichas ritualidades se representan en una parte acotada del centro de la ciudad de Santiago en un tiempo que se concentra en el fin de semana, los únicos días en que no se trabaja; días donde es posible suspender el reloj de la productividad occidental encendiendo el reloj del tiempo ritual reterritorializado. El lugar donde se reterritorializan dichas festividades es el espacio público del centro de Santiago, en donde se delimita un recorrido previamente definido y autorizado por la municipalidad. Los migrantes peruanos el último domingo de octubre intervienen multitudinariamente a través de una procesión el espacio público ciudadano, en donde pareciera haber más migrantes que chilenos. Aquel día de octubre, inmersos en la fervorosa excitación por el santo, los migrantes peruanos se apropian de aquella parte de la ciudad intervenida por el recorrido del Señor de los Milagros. El espacio sagrado de la Catedral de Santiago ubicada en la Plaza de Armas es el punto de inicio de la procesión que va pintando de morado las calles circunscritas dentro del recorrido del santo.

Los migrantes bolivianos intervienen con su pasacalle parte del espacio público, el día sábado más cercano a la fecha original del calendario boliviano. Así, aquel día festivo para los bolivianos devotos de la Virgen de Copacabana que la homenajean con música y energizada danza, celebran también la independencia de la nación de Bolivia. Así por tanto esta festividad tiene un doble sentido de celebración, una asociada a la fe y a la devoción a la virgen morena y otra de carácter cívico que celebra la independencia de Bolivia y su construcción como Estado-Nación autónomo.

El Paseo Ahumada se tiñe de multicolor predominando los colores de la bandera boliviana que visten la imagen de la virgen, la madre tierra o “pachamama” y la nación. Desde el Paseo Ahumada hasta la Plaza de Armas es que se reterritorializa esta performance religiosa que venera y homenajea a la virgen y a su vez celebra la independencia de la nación boliviana. A partir de este colorido retazo de festividad boliviana, que mezcla el sentido ritual de raíz indígena expresado en los colores de la wipala y la danza festiva con el sentido de pertenencia a una nación, es que vemos cómo se yuxtaponen los distintos símbolos dentro de un mismo espacio ritual. Se entremezclan los colores del grito indígena que permanece y habla desde las profundidades precolombinas y sincréticas junto al símbolo moderno y occidental (legado que se gestó durante la conquista) de la construcción de la nación, representado en la celebración de la independencia de Bolivia y el triunfo de la construcción de una nación autónoma y moderna. Esta yuxtaposición de símbolos que dialogaron de manera violenta en la historia

se encuentran sintetizados en un palimpsesto ritual que contiene toda esta simbología sincrética que mezcla el mundo occidental y el mundo indígena escondido tras la parafernalia de carácter católico. Esta mezcla es símbolo del sincretismo propio de nuestra región continental, en donde el rito y la palabra (Morandé, 2010) se funden en una misma totalidad ritual.

No obstante, desde el punto de vista del historiador Lynch (2001) aquello que llamamos religiosidad popular (fruto del sincretismo en América Latina), mantendría una continuidad con el sistema de creencias indígenas y algunos elementos ancestrales prehispánicos dentro de una estructura cristiana impuesta por la empresa conquistadora y colonizadora de América entre los siglos XVI y XVII. Así, las creencias indígenas, según su cultura local, se mantendrían de algún modo en este acto de acoplarse a la estructura cristiana impuesta.

Asimismo, durante el proceso histórico de construcción de Nación en América Latina, la religiosidad popular podría ser interpretada como una señal no sólo de resistencia, sino también de comunión entre religión Estado y Nación, en donde la festividad religiosa fortalecía el sentido de pertenencia nacional. Esto lo observamos en el carácter nacionalista de las dos festividades analizadas durante la investigación (Lynch: 2001).

A partir del análisis de las festividades religiosas observadas, interpretamos una sólida base popular en relación a la religiosidad y a la veneración de aquellas divinidades que encuentran su base en el catolicismo. Sin embargo, su identidad estaría dada por la construcción que cada pueblo hace de su religiosidad como una manera de apaliar los problemas que aquejan su realidad social, sintiendo aquella conexión con la divinidad a través de la festividad popular (Ibíd.). Desde este punto de vista, El Señor de los Milagros y la Virgen de Copacabana representan la festividad popular en todos sus aspectos, pues se trata de ritos que desde sus albores han atraído a un ferviente pueblo que cree en sus milagros a partir de coyunturas concretas que le dan origen a su existencia en tanto seres milagrosos. En este sentido es el pueblo quien construye la tradición de religiosidad popular a partir de hechos puntuales que le dan vida y sentido. Asimismo, podemos aseverar desde esta perspectiva, que las creencias y prácticas propias del catolicismo popular que se representa en ambas festividades (Señor de los Milagros y Virgen de Copacabana) expresan aquellos intentos del pueblo por concretar lo abstracto y redefinir

lo sobrenatural, en relación a los problemas sociales que los aquejaban como comunidad popular (Ibíd.)

V.

Finalmente, la gran pregunta que guió toda la investigación, se preguntaba por ¿Cuáles son los significados que adquieren estas prácticas religiosas en el nuevo contexto cultural de la ciudad de Santiago? ¿A través de qué formas y significados – en el tiempo y el espacio -, los inmigrantes peruanos y bolivianos reproducen y readaptan sus ritos religiosos en la ciudad de Santiago? En relación a esta gran interrogante, podemos concluir que los significados que adquieren las prácticas religiosas en el nuevo contexto cultural de la ciudad de Santiago están asociados a su nueva condición de migrantes y de extranjeros en una cultura distinta. Por tanto el carácter social comunitario de estas festividades es un significado relevante en cuanto a la reproducción de éstas prácticas festivo-religiosas. Así también, la metáfora del puente de conexión intercultural entre el migrante y el ciudadano por un lado y la conexión del migrante con su tiempo pasado y su tiempo presente por el otro, simboliza la resignificación que los inmigrantes hacen en la reproducción de dichos ritos religiosos.

Asimismo, el sentido devocional religioso de estos migrantes se mantiene y a su vez se transforma a partir del escenario cultural del país que acoge, Santiago. En este sentido, la Iglesia Latinoamericana Nuestra Señora de la Pompeya ha jugado un rol fundamental en el desarrollo de estas religiosidades latinoamericanas, ofreciendo un espacio sagrado, una hierofanía que acoge y apoya la permanencia de las devociones de tantos migrantes que se han desplazado hasta nuestra capital, sin tener nada más que un espacio donde reterritorializar su cotidianeidad y sus prácticas religiosas manteniendo su espíritu vivo y conectado con las deidades que los acompañan. Dicha iglesia es el espacio donde los migrantes se encuentran y comparten la religiosidad que los une y cohesiona aún más como comunidad migrante. No olvidemos el significado etimológico de la palabra “religión”, “religar” y “reunir”, lo que justamente ha logrado realizar una gran parte de inmigrantes bolivianos y peruanos en Santiago, cohesionándose como comunidad congregada en pos de la mantención de la devoción de alguna deidad católico sincrética.

Por otro lado, las voces migrantes y profundamente religiosas protagonistas de esta investigación nos dieron cuenta de la importancia de la religión, sus prácticas y ritualidades en la adaptación al espacio de la alteridad que acoge. La religión se

transforma en una especie de puente simbólico de adaptación y cohesión social entre migrantes provocando en ellos un espíritu de comunidad y solidaridad entre compatriotas.

El rito los transporta a un “tiempo de origen” que los identifica como migrantes en una ciudad “otra” y los hace vivir en comunidad manteniendo sus festividades religiosas e identidades en Santiago. Dichas ritualidades migrantes transforman el espacio público de la ciudad en un escenario en donde se despliega la performance que venera la divinidad. La performance se yuxtapone al ritmo de la cotidianeidad urbana, estableciendo un espacio-tiempo ritual paralelo y sagrado para los migrantes.

El rito de los migrantes se reactualiza cada año reactivando sus identidades religiosas en un espacio de comunión sociabilidad y memoria. La comunidad migrante se fortalece a través de estas instancias festivas congregándolos en un sentido común de religiosidad y sociabilidad. Así, estos dos sentidos del rito son la resignificación que se expresa de manera más nítida en la reproducción de sus ritos reterritorializados en el espacio del “otro”.

Esta ritualidad provoca en éstos la ebriedad sagrada del fervor por la imagen religiosa y el sentido mundano de fiesta, exuberancia y comunidad entre compatriotas. El migrante se siente acompañado y en comunidad durante la festividad reforzando de esta manera su identidad en una cultura urbana distinta. El acto nostálgico de recordar se vuelve colectivo interviniendo la ciudad. La performance religiosa del migrante que interviene el espacio urbano, crea una puesta en escena que simboliza la religiosidad y el sentido de hermandad entre migrantes.

El rito religioso para los migrantes, además de acompañar su profundo sentido de devoción y creencia, se transforma en un puente de adaptación a este nuevo entorno cultural manteniendo viva y reactualizada la raíz de sus orígenes. De este modo, podemos decir que el rito religioso de los migrantes cumple un doble sentido asociado al tiempo (1) de origen y al tiempo (2) presente. El rito provoca que el migrante se conecte con su tiempo de origen, su identidad y su raíz en un tiempo presente como migrante. A su vez, en el acto ritual y en todo lo que éste implica, el migrante se conecta con su tiempo presente y con sus compatriotas, logrando una cohesión comunitaria que reactualiza la religiosidad de un espacio pasado en un espacio-tiempo presente transterritorializable.

Por otro lado, en el escenario de la globalización la hibridación de estos sistemas de creencias es la representación de un palimpsesto cubierto de miles de capas que se

han ido manteniendo en el correr de los años en un escenario de constantes transformaciones sociales, culturales y económicas que provocan este cambio de “capas identitarias”. Se analizó la reterritorialización de aquellas prácticas, símbolos y discursividades transformadas en aquel desplazamiento espacio-temporal que el escenario de la globalización posibilita y propone.

Asimismo, se observa a través del rito del Señor de los Milagros que en el sistema de creencias limeño, es el catolicismo en tanto voz evangelizadora (tradicción de la palabra según Morandé, 2010) lo que se destaca por sobre la simbología indígena. Así por tanto, en la metáfora del árbol como sistema de creencias limeño, se observa una mayor "poda" de hojas por parte del evangelizador sin una sustantiva resistencia de sus raíces.

Las dos festividades religiosas analizadas a lo largo de esta investigación presentan un sincretismo con diferencias y marcadas influencias provenientes del mundo tanto católico como indígena. Esto es posible observarlo en estas performances religiosas migrantes en la ciudad de Santiago. Toda la simbología presente en estas performances nos comunica el pentagrama que estructura y le da sentido al rito de veneración a la divinidad.

Así, vemos cómo ambas puestas en escena religiosas y profundamente sincréticas que intervienen la ciudad, presentan dos modos absolutamente distintos de ritualizar sus creencias, siendo ambas representaciones originadas a partir de los procesos sincréticos que se produjeron en toda América Latina, no obstante, cada una manifiesta rasgos distintos. Ambas tradiciones religiosas representan las dos discursividades que chocaron en el proceso de conquista dando origen al sincretismo que actualmente observamos en toda manifestación de religiosidad popular. Así, de manera metafórica el rito sincrético peruano, estaría representando el rasgo católico de la voz del evangelizador y conquistador, de aquel que se conecta con la divinidad a través de la palabra (Morandé, 2010) mientras que el rito andino (boliviano) representaría el grito indígena de las raíces que se resisten sosteniendo y acoplando las transformaciones propias de la modernidad y Occidente. La festividad religiosa boliviana de la Virgen de Copacabana representaría, desde el punto de vista de Pedro Morandé, la religiosidad propia de los pueblos indígenas que se conectan con la divinidad a través del rito. Los pueblos indígenas precolombinos ajenos a la cultura de la escritura occidental, realizaban rituales como un medio a partir del cual se conectan con la divinidad haciendo eficaz su religiosidad. El rito es el medio de conexión divina y la manera de vivir la religiosidad de los pueblos indígenas. Así ofrendan

a sus dioses se conectan con ellos y realizan una práctica que los lleva a la eficacia simbólica.

Ambas festividades representan dos expresiones distintas de sincretismo religioso, cada cual con su propia versión local de hibridación cultural. Estas dos expresiones de religiosidad popular son el resultado del proceso que inició la Iglesia católica occidental impuesta por los conquistadores en América Latina, la que arrasó de maneras diversas con los distintos sistemas de creencia indígena que existían. La manera cómo cada pueblo recibió esta avalancha de imposiciones occidentales fue variando, pues cada etnia adoptó y recodificó el cristianismo de manera distinta (Morandé, 2010).

En este sentido, cada nación mantiene una religiosidad híbrida en donde puede resaltar la tradición occidental de la palabra o bien aquella religiosidad asociada al rito y a los pueblos indígenas. Perú y Bolivia en tanto naciones hermanas territorial, étnica y culturalmente, en la época previa a la construcción de los Estados-Nación, la identidad estaba dada por la adscripción étnica andina y no por la adscripción a una Nación. Los pueblos indígenas no conocían los límites políticos de la Nación, ellos adscribían a una identidad territorial y cultural propia, en este caso del pueblo aymara (Grebe, 1986). El pueblo andino aymara, presente tanto en Chile, Perú y Bolivia, fue mutilado a partir de la construcción del Estado que construyó los límites políticos de territorio. A partir de este contexto es que cada nación fue moldeando su sistema de creencias, todas manifestaciones sincréticas, pero cada una en su versión local, en donde cada cultura moldea y le da sentido a su religiosidad. Así, tanto la Virgen de Copacabana como El Señor de los Milagros simbolizan estas dos expresiones locales nacionales de religiosidad popular, híbrida y sincrética.

Ambas festividades reterritorializadas en la ciudad de Santiago por la comunidad de inmigrantes peruanos y bolivianos, readaptan sus ritos religiosos de una manera que permita que los rasgos primordiales del sentido de cada festividad se mantengan y reactualicen cada año en su tiempo ritual. Los migrantes a través de esta readaptación de sus festividades mantienen viva su conexión con la divinidad que los acompaña a donde quiera que se trasladen. Asimismo, la readaptación espacio temporal de la festividad en la ciudad de acogida implica ciertos cambios asociados al tiempo y al espacio, entre otras características. No obstante, aquello que se mantiene se vincula al sentido que tiene para los migrantes la reproducción de estas prácticas lejos de su espacio original. Para el migrante, el sentido religioso y devocional de la festividad se mantiene, sobretudo en un

lugar extraño en donde necesita del apoyo espiritual de la religión. Así, podemos decir que el sentido primordial de la reproducción de estas festividades para el migrante se mantiene, incorporando además el sentido de sociabilidad y comunidad entre compatriotas y creyentes. Los migrantes a través del rito reterritorializado en un pequeño espacio dentro de la gran ciudad del “otro”, se conectan con su tierra, con su religiosidad y con los compatriotas que forman parte de la comunidad de migrantes, fortaleciendo a partir de ello su identidad como migrantes bolivianos y peruanos en un espacio de alteridad cultural, en donde el espacio público urbano que acoge se transforma en un “espacio sagrado” en donde realizar la performance ritual.

Cada performance religiosa que interviene parte de Santiago, se constituye como una manera de aquellos migrantes de diferenciarse culturalmente del “otro” que acoge y de proyectar su religiosidad como puesta en escena (Podhjacer). Esta performance que desborda el retazo de ciudad que interviene tiene como soporte el cuerpo (Araiza: 2000), un comportamiento colectivo que rompe con la rutina del tiempo productivo y el espacio cotidiano, la repetición constante en sus manifestaciones de devoción y por último un sistema de reglas que acepta un margen de improvisación (componente que permite que cada performance sea única e irrepetible) que se estructura bajo una red de símbolos culturales propios de sus participantes migrantes.

Glosario

Cofradía: Asociación de fieles católicos que se reúnen en torno a la veneración de Cristo, la Virgen o un santo. Existen varios tipos de cofradías, entre ellas sacramentales, cristológicas, marianas, santorales, de ánimas, entre otras variantes.

Comparsa: Agrupación de carácter carnavalesco que sale a la calle a interpretar música y bailes. En este caso nos referimos a comparsas que interpretan su arte como modo de veneración y ofrenda a la Virgen, a Cristo o a santos. Se trata de una manera carnavalesca de homenajear a la imagen religiosa en la calle.

Pasacalle: Forma musical de origen popular español que era interpretada por músicos callejeros que deambulan por la ciudad. El concepto de origen español significa “pasar por la calle” y es por excelencia su esencia en cuanto a forma musical de expresión. El pasacalle es una forma utilizada tanto en espectáculos de carácter artístico teatral, como en carnavales y fiestas religiosas. Se define en este caso como el tránsito de los promesantes con música y danzas particulares de la festividad en un espacio delimitado y definido por la procesión.

Procesión: Marcha de carácter religioso que organiza su estructura en movimiento con personas que realizan un recorrido definido de un lugar a otro, o bien partiendo en un lugar y finalizando en el mismo punto de partida. La procesión tiene una estructura particular en donde los participantes caminan venerando una imagen ya sea cristológica, mariana o santoral. La imagen religiosa es llevada en anda por un grupo de hombres que sigue un recorrido y un pulso común que desfila por la calle como manera de ofrendar y venerar a dicha imagen.

Preste o pasante: Concepto propio de la fiesta de la Virgen de Copacabana, se refiere al rol de la persona que “recibirá” a la virgen para homenajearla. Es quien se encarga de la realización de esta festividad financiando todo lo que ésta implica. Este rol puede ser brindado por la comunidad o bien es elegido por el preste que le antecedió. Éste le ofrenda a la Virgen de Copacabana su festividad, contratando a bandas musicales, bailes religiosos, y pagando todos los costos que ésta demanda.

Compadre: Rol dentro de la fiesta de la Virgen de Copacabana de aquella persona que le otorga apoyo financiero y de recursos al preste. Éste se convierte automáticamente en el compadre del preste al brindarle su ayuda para la realización de la fiesta.

Hermandad del Señor de los Milagros: Organización creyente en el Señor de los Milagros encargada de realizar la fiesta en honor a éste. Tienen reuniones mensuales con el fin de juntar los recursos necesarios para la realización de dicha fiesta. En varias ciudades del mundo es posible ver en comunidades migrantes peruanas una hermandad del Señor de los Milagros.

Bailes religiosos: Danzas interpretadas en un contexto festivo de religiosidad. Por lo general los bailes religiosos se representan en pasacalles en honor a la virgen y a los distintos santos.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (2010). *La idea global*. extraído de Globalización.org [en línea] <http://www.globalizacion.org/biblioteca/AppaduraiAldeaGlobal.htm>, consultado 2011.
- Araiza, Elisabeth (2000). *La puesta en escena teatral del rito ¿una función metarritual?*, En: *Alteridades*, 10 (20): Págs. 75-83.
- Caillois, Roger (1942) *“El Hombre y lo Sagrado”*. México: Fondo de Cultura Económica
- Campos, Luis et al. (2009). *“Cuyacas: Música, Danza y Cultura en una Sociedad Religiosa en la Festividad de La Tirana”*. Consejo Nacional de las Artes, Fondart.
- Durkheim, Emile (1995) *“Las formas elementales de la vida religiosa”*. México D.F: Colofón S.A
- Eliade, Mircea (1998) *“Lo sagrado y lo profano”*. Ediciones Paidós.
- Frazer, George James, (1944). *“La Rama Dorada; magia y religión”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor (1992). *“Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad”*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- García Canclini, Néstor (2002). *“Latinoamericanos buscando lugar en este siglo”*. Buenos Aires: Paidós.
- García Canclini, Néstor (1999). *“La globalización imaginada”*. Buenos Aires: Paidós.
- Giddens, Anthony.1995. *Las consecuencias de la modernidad*. Alianza. Madrid.
- Guber, Rosana, (1991). *“El Salvaje Metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, Clifford, (2003). *“La interpretación de las culturas”*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Leach, Edmund (1980), *“Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social”*. México: Ed.siglo XXI.
- Lins, Gustavo (2005). *“Goiania, California. “Antropologías y estudios de la Ciudad”*. Volúmen 1 año 1, número 2 julio-diciembre de 2005.
- Lynch, John (2001) *“América Latina, entre colonia y Nación”*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Neira, Marcelo (2010) *“Identidad, alteridad y racismo”*. Artículo extraído en: Nación.cl
- Márquez, Francisca. (2010) Proyecto Fondecyt *“La Ciudad de los Otros, Inmigrantes en territorios de frontera: La Chimba en el siglo XX”*.
- Reguillo, R. et al. 2005. *Ciudades translocales: espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*. Ed. Iteso, México.
- Rostworowski de diez Canseco, María (1992). *“Pachacamac y El Señor de los Milagros”*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) <http://www.andes.missouri.edu/Personal/DMartinez/Recensiones/Pachacamac.htm>
- Mauss, Marcel, (1971). *Sociología y Antropología*. Madrid: Ed.Tecnos.
- Morandé, Pedro. (2010). *“Ritual y palabra, aproximación a la religiosidad popular latinoamericana”*. Instituto de Estudios de la Sociedad, IES.
- Morris, Brian (1995). *“Introducción al estudio antropológico de la religión”*. España: Ediciones Paidós.
- Podhajcer, Adil (2007). *“Las performances en la celebración de Mailín: Un estudio sobre el catolicismo popular en Argentina”*. *Revista Ciencias Sociales*, 19. Universidad Arturo Prat, 27- 40.
- Prieto, Antonio (2007). *“Los estudios del performance: una propuesta de simulacro crítico”*: *Revista Performanceología: Todo sobre arte de performance y performistas*, 55-61.
- En: <http://performancelogia.blogspot.com/2007/07/los-estudios-del-performance-una.html>
- Ramos, Gavilán (consultado:2010) *“Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros, e invención de la cruz de Tarabuco”*. Lima:

Archivo y bibliotecas nacionales de Bolivia. (Versión Original 1621), En:
<http://200.87.17.235/bvic/Captura/upload/HisC1.pdf>

- *Revista Nazarenas* (2010). "Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago de Chile". Edición 01.
- Stefoni, Carolina (2002) *"Inmigración peruana en Chile; una oportunidad a la integración"*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Segalen, Martine (2005). *"Ritos y rituales contemporáneos"*. Alianza Editorial, Santiago.
- Salinas, Alcides (consultado en:2010) *"El espacio religioso como lugar privilegiado para la construcción de identidad en la migración"*. En: http://www.pastoralmigrantesperu.org/material_movil/el_espacio_religioso_lugar_privilegiado_para_la_construccion_de_identidad_en_la_migracion.pdf
- Schechner, Richard (2000). *"Performance; teoría y prácticas interculturales"*. Universidad de Buenos Aires: Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil.
- Torres Barahona, Alma (2010). *"Características socio – espaciales de los inmigrantes peruanos en las comunas de Santiago, Recoleta e Independencia. Región Metropolitana de Santiago"*. Pontificia Universidad Católica de Chile. En: <http://www.docstoc.com/docs/112243087/8195-Torres-Barahona-Alma>
- Turner, Víctor (1967). *"La Selva de los símbolos"*. Nueva York: Siglo XXI.
- Van Kessel, Juan (1992). *"Cuando arde el tiempo sagrado"*. La Paz Bolivia: Editorial Hisbol.
- Van Kessel, Juan (2003). *"Holocausto al progreso, Los Aymaras de Tarapacá"*. Iquique: Ed: IECTA
- Gavilán, Vivian y Ana María Carrasco G. (2009). *"Festividades Andinas y religiosidad en el Norte Chileno"*. Volumen 41, Nº 1. Páginas 101-112. En: Chungara, Revista de Antropología Chilena.

Anexo.

Pauta de entrevista a inmigrantes peruanos y bolivianos de La Vega, Iglesia Italiana INCAMI y del Centro Integrado de Atención al Migrante.

- Nombre entrevistado:
- Edad:
- Nacionalidad:
- Profesión:
- Miembros del núcleo familiar:

- Lugar/ Fecha:

- ¿En qué ciudad y país vivía antes de migrar a Chile?
- ¿A qué se dedicaba en su país origen?
- ¿Cuáles fueron las razones que lo motivaron a dejar su país y migrar a esta ciudad?

- ¿Cuánto tiempo lleva viviendo en Chile? ¿y en el barrio, cuánto tiempo lleva?
- ¿En qué lugar de Santiago trabaja usted? (y/o el del cónyuge)

- ¿Practican o profesan algún tipo de religión? ¿Cuál?

- ¿En su país de origen qué fiestas religiosas celebra?

- ¿Qué festividades religiosas celebran acá en Santiago?

- ¿Cómo las celebran?
- ¿Las celebran de la misma manera que en su país de origen?
- ¿Cuáles cree Ud. serían las diferencias y similitudes entre las fiestas religiosas que celebran aquí y en su país de origen?
- ¿Estas fiestas religiosas las celebran en las mismas fechas que corresponden a su país de origen o varían?

