



## Capítulo 5



# LAS HISTORIAS QUE NOS UNEN

21 RELATOS PARA LA INTEGRACIÓN  
ENTRE PERÚ Y CHILE

DANIEL PARODI REVOREDO  
SERGIO GONZÁLEZ MIRANDA  
(COMPILADORES)

*Las historias que nos unen*

*21 relatos para la integración entre Perú y Chile*

Daniel Parodi Revoredo y Sergio González Miranda (compiladores)

© Daniel Parodi Revoredo y Sergio González Miranda, 2014

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2014

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-04554

ISBN: 978-612-4146-69-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361400262

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

**DEVOCIONES COMPARTIDAS. EL CULTO A SANTA ROSA  
Y AL SEÑOR DE LOS MILAGROS EN LIMA Y SANTIAGO DE CHILE  
(SIGLOS XIX Y XX)**

**Claudia Rosas Lauro  
Milton Godoy Orellana**

**INTRODUCCIÓN**

La religiosidad y su expresión a través de devociones muy arraigadas a lo largo del tiempo, dan cuenta de los procesos económico-sociales, culturales y políticos de los pueblos; y se expanden junto con los hombres y mujeres que le dan vida en contextos diferentes. Las migraciones y su impacto en las sociedades receptoras ha sido un tema de trabajo en su más amplio ámbito, donde el estudio de los trasvasijos culturales que implica la religión no ha resultado escaso. Los ejemplos de devociones trasladadas por los inmigrantes encuentran parangón de manera particular en las sociedades latinoamericanas, que poseen una base cultural vernácula mixturada con elementos cristianos desde los periodos más tempranos de la conquista, donde los ejemplos se multiplican desde la irradiación continental y mundial de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, los diferentes cultos de Centroamérica (Marroquín, 2007) o el intercambio suscitado en Sudamérica en el espacio limítrofe tripartito de Bolivia, Chile y Perú, un caso similar al que se genera en el espacio tripartito de Bolivia, Argentina y Chile, donde el paisaje cultural es compartido con migrantes que se mueven entre uno y otro país.

Más al sur, son destacables algunas festividades en la zona de Cuyo, en que la presencia del culto a la Virgen del Rosario se plasmó con la migración de trabajadores chilenos y argentinos que desde mediados del siglo XIX se desempeñaron en la minería cupro-argentífera de del Norte Chico chileno. Cuando los vaivenes económicos fueron adversos muchos argentinos retornaron a sus tierras, mientras que una gran cantidad de chilenos cruzaron allende los Andes en busca de mejores

condiciones de vida. Aquel viaje significó que con ellos marchara la devoción a la *Chinita*, la Virgen del Rosario de Andacollo Patrona de los trabajadores de la minería en esa región de Chile (Hevilla, 2001). Así, esta importante presencia de chilenos en Cuyo hacia el cambio de siglo decimonónico provocó la reproducción de patrones culturales y rituales similares a los de las tierras que abandonaban, naciendo chilécito, andacollito, las romerías a la Virgen del Rosario, los bailes chinos y otras devociones que unían a los habitantes de uno y otro lado de la cordillera.

Menos visibilidad ha tenido un proceso de larga duración, tal como la presencia del culto a Santa Rosa de Lima en Pelequén —pleno Valle Central chileno— u otro más reciente como la procesión del Señor de los Milagros en Santiago. En ambos casos, la religión y básicamente el culto han operado como elementos que acercan a peruanos y chilenos en estas devociones compartidas.

Aunque, acorde con lo planteado al inicio, pueda resultar de perogrullo afirmar que los hombres cuando se marchan lo hacen con sus dioses, esta sentencia es de amplia validez para el caso chileno-peruano mediante las fiestas de Santa Rosa y el Señor de los Milagros. En efecto, en dos momentos diferentes durante los siglos XIX y XX, ambos cultos característicos de la religiosidad popular peruana se asentaron en Chile, imbricándose con la religiosidad popular local. Por cierto, en esta presencia Santa Rosa lleva la palma, dada la antigüedad de la devoción que hacia ella se ha practicado en el centro sur chileno.

En el caso de Santa Rosa, intentaremos explicar las características de un fenómeno religioso de basamento popular que, con el paso del tiempo, tuvo aceptación y expansión societal más amplia, llegando a constituirse en una de las festividades de mayor importancia en el centro-sur de Chile, con componentes culturales muy diversos a los que iniciaron su fervor, en una suerte de chilenización de la santa limeña.

Para el caso del Señor de los Milagros, una festividad religiosa de reciente data en la sociedad chilena, nos remitiremos a intentar explicar su origen asociado a la inmigración peruana de las últimas décadas y la consecuente creación de la hermandad del Señor de Los Milagros en Chile. Como ha señalado Asunción Merino, la participación en las hermandades de este tipo tiene alta relevancia en la configuración de la sociabilidad del inmigrante peruano, en tanto actúa como «conexión simbólica con su lugar de origen, la dignificación de su especificidad cultural y la inclusión en una categoría universal de identidad como es la de ‘Católico’, que contrarresta su clasificación como inmigrante económico» (Merino, 2003, p. 739).

En el presente trabajo buscamos realizar un recorrido de estos dos cultos emblemáticos de Lima y el Perú. Ambos tienen una historia propia que se remonta a la época virreinal peruana y que forman parte de su identidad nacional, en este sentido analizaremos su origen, desarrollo histórico, recepción e importancia en ambos

países, desde una perspectiva de larga duración —tal como diría Fernand Braudel—, buscando establecer elementos que aporten a futuras lecturas de su aporte a la integración binacional<sup>1</sup>.

## 1. LA DEVOCIÓN A SANTA ROSA DE LIMA

### El origen del culto en el Perú

Isabel Flores de Oliva (1586-1617), conocida universalmente como Santa Rosa de Lima, es una de las figuras emblemáticas de la religiosidad popular en el Perú y América Latina<sup>2</sup>. Beatificada en 1668, cincuenta años luego de su muerte, y canonizada tres años después, el 12 de abril de 1671, Rosa de Lima fue la única americana en haber sido reconocida como santa por la Iglesia Católica durante dos siglos (Morgan, 2002, p. 67). En ese sentido, fue designada Patrona de Lima y del Perú en 1669 y de todos los territorios de América, Filipinas y las Indias en 1670.

De acuerdo con Ramón Mujica, el entierro multitudinario de Rosa de Lima y el temprano culto a sus reliquias y retrato, venerados en la iglesia limeña de Santo Domingo tan solo dos años después de su muerte, dan inicio al culto a la primera santa americana (Mujica, 2001, p. 367). Dentro de una amplia tradición de devoción religiosa femenina en el Perú (Van Deusen, 2007), la virginidad, la austeridad, la devoción eucarística, la mortificación y el matrimonio místico con Cristo, características del régimen devocional de Santa Rosa de Lima, fueron signos valorados por la piedad religiosa de la época y, por tanto, signos que le atribuyeron santidad (Graziano, 2004)<sup>3</sup>.

### La consolidación y difusión del culto en el periodo virreinal

Los principales estudios coinciden en que la canonización de Santa Rosa de Lima tuvo una motivación política, además de religiosa. La sociedad colonial marcada por la religión católica, requería de símbolos culturales y políticos tanto para fortalecer la cohesión en un escenario social jerarquizado<sup>4</sup> como para reivindicar los intereses

<sup>1</sup> Agradecemos a Daniel Parodi y a Sergio González la invitación a participar de este interesante proyecto peruano-chileno que nos muestra las historias que nos unen, al historiador Juan Miguel Espinoza por su apoyo en la recopilación y sistematización del material para el caso peruano y al arquitecto Francesco Anichini, por su generosidad al brindarnos las fotos que ilustran la procesión del Señor de los Milagros en Lima.

<sup>2</sup> Para conocer el contexto histórico de Santa Rosa de Lima véase Glave, 1998.

<sup>3</sup> No obstante, este sentido positivo, Graziano (2004) sostiene que la unión mística con Dios de Rosa de Lima era inherentemente subversiva a la burocracia eclesiástica. La canonización fue una manera de integrar la experiencia mística de Rosa al canon católico.

<sup>4</sup> En ese sentido, del Busto afirma que la difusión del culto ha sido uno de los elementos que ha unificado al Perú: «la primera gran unidad que hemos tenido», en tanto resultó ser un orgullo tanto para criollos, mestizos, indios y negros (Busto Duthurburu, 2006, p. 15).

de los distintos actores coloniales. En esa línea, en una primera instancia, la Corona buscó la canonización para legitimar su proyecto político colonial al mostrar los frutos de la evangelización de América y, además, como un símbolo que estrechase la unidad del Imperio (Morgan, 2002, p. 68).

En el plano local, el proceso de canonización, así mismo, fue la expresión de una naciente identidad criolla unida a intereses políticos, una búsqueda de identidad de los criollos en medio de una sociedad que atravesaba un proceso de maduración y expansión (Hampe, 1998, p. 110). En ese sentido, los criollos peruanos propagaron el culto a la santa limeña como un mecanismo para fortalecer su identidad local y ganar prestigio a partir de la inserción de una de sus semejantes dentro del imaginario universal católico. Detrás de esto, entonces, estaba el interés de las nuevas élites criollas urbanas, deseosas de consolidar su posición mediante la elevación de una representante suya a los sitios de la Cristiandad. El sentido era contar con un objeto emblemático y de veneración que les permitiera tomar conciencia de una historia vivida en común: todos eran descendientes de los primeros colonizadores y estaban afincados en el Perú (Hampe, 1998, p. 115).

En la prensa del siglo XVIII es patente la imagen de Santa Rosa que se evidencia a través de noticias sobre su canonización, los milagros que realizó y las fiestas llevadas a cabo en su honor. Es así como el *Diario de Lima* expresaba que Santa Rosa era «una de las más prodigiosas mujeres que han visto los siglos pasados y verán acaso los venideros» (*Diario de Lima*, 12, 15 y 20 abril de 1791), elevándola al papel de modelo ejemplar de mujer. A fines del siglo XVIII, los criollos seguían encontrando en su imagen un elemento para la construcción de una identidad propia, lo cual se manifestaba en la propaganda periodística.

No obstante, no solamente los criollos peruanos usaron la imagen de Rosa como símbolo político. De la misma manera, los mestizos y los indios, ya fuere como grupo social o por medio de alianzas políticas, intentaron en algún momento de la historia apropiarse de la primera santa americana para consolidar su soberanía política (Mujica, 2001, p. 335). En otras palabras, una de las características más interesantes del culto a Santa Rosa de Lima es que permite a distintos actores sociales hacer uso del lenguaje místico dentro de la realidad andina, con el fin de traducir mensajes sociopolíticos en alegorías religiosas (Mujica, 2001, p. 366).

En la línea de lo dicho, en la época colonial, el culto a Santa Rosa de Lima estuvo ligado en las mentes de los distintos actores coloniales a sus luchas de poder (Morgan, 2002, p. 97). La santa criolla era resaltada como vocera de Dios y defensora de los intereses del grupo. Por ejemplo, el curaca Jerónimo Lorenzo Limaylla propuso al rey fundar la orden nobiliaria de caballería de Santa Rosa de Lima para los «descendientes de ingas y moctezumas» de Perú y México, siendo negado el pedido en 1671

(Busto Duthurburu, 2006, p. 357). En la época del terremoto de 1746, Santa Rosa ocupó un lugar importante en las premoniciones de las religiosas sobre la destrucción de Lima (Walker, 2012, pp. 43-78). Más adelante, durante el siglo XVIII, el culto a Rosa de Lima ayudó a articular lo que John Rowe describió como el «movimiento nacional inca». De acuerdo con este autor, la alianza criollo-indígena del siglo XVIII, debilitada tras la derrota de la rebelión de Túpac Amaru II en 1780, invocó profecías apócrifas de la santa, donde esta anunciaba la espera activa, armada y mesiánica de la llegada del inca redentor (Mujica, 2001, p. 344; Busto Duthurburu, 2006, p. 357).

Más allá de esta realidad política que promovió y dio sentido social al culto de Santa Rosa de Lima, hubo una dimensión religiosa que se expresó a través de manifestaciones de la piedad popular y del arte religioso. Por una parte, Nancy van Deusen (2007) ha investigado la amplia difusión del concepto de recogimiento espiritual y cómo fue asimilado en la identidad y las prácticas culturales de las mujeres del mundo colonial. En esta línea, Teodoro Hampe ha sostenido que Santa Rosa de Lima fue considerada como un modelo de emulación para las mujeres que a través de la religiosidad pretendían esquivar las rutinas domésticas o el autoritarismo conyugal (Hampe, 1998, p. 111). Por otra parte, Ramón Mujica (2001) ha dejado constancia de la popularidad del culto a Santa Rosa de Lima durante la época colonial que ha quedado plasmado en la iconografía religiosa de los siglos XVII y XVIII en incontables colecciones de América, Europa y Filipinas.

### **El culto a Santa Rosa de Lima en el Perú durante los siglos XIX y XX**

El culto a Santa Rosa de Lima continuó durante y luego de la Independencia. Los sermones, ceremonias y celebraciones en su honor evidencian esta continuidad, como se han plasmado en escritos que aparecieron en el *Mercurio Peruano* a fines del siglo XVIII hasta en los textos o traducciones editados en la ciudad como el *Sermón panegírico que en honor y celebridad de la gloriosa virgen Santa Rosa de Santa María, patrona de la América Meridional* que se pronunció en la Catedral de Lima el día 30 de agosto de 1812 y fue publicado en la Imprenta de los Huérfanos por Bernardino Ruiz (Urrismendi, 1812), entre otros que aparecerán publicados o incluso reimpresos, en los años siguientes (Fernández de Córdova, 1818; Bermúdez, 1827).

La nueva República peruana reconoció y mantuvo el peso de la religión católica en la configuración del Estado independiente. En ese sentido, mantuvo a Rosa de Lima como un símbolo político y cultural, y reivindicó su figura como patrona del país. De la Independencia, floreció otro perfil político de la Rosa criolla: la santa patriota. Por ejemplo, en su camarote del Huáscar el almirante Miguel Grau tenía la imagen de Rosa, a quien le oraba. Así mismo, se asocia la presencia del almirante

francés Abel Bergasse du Petit Thouars en el puerto del Callao para evitar el saqueo de la Ciudad de los Reyes con una revelación de Santa Rosa de Lima (Mujica, 2001, p. 355).

Si bien a inicios del siglo XX el culto al Señor de los Milagros comienza a desplazar al de Santa Rosa, es cierto que la devoción ha subsistido y se mantiene arraigada en la sociedad peruana. Por ejemplo, Mujica ha dejado constancia de los festejos en Paucartambo y Quiquijana, en el departamento del Cusco, donde el culto a Rosa de Lima implica una dinámica cultural compleja y fascinantes. En Paucartambo, hasta 1960, la fiesta de la santa incluía procesiones, «misas de fiesta», corridas de toros y representaciones teatrales a la usanza virreinal. En Quiquijana, las mujeres de la comunidad conmemoran a Rosa haciendo ejercicios públicos de destreza y equilibrio con mástiles de madera de cinco metros de altura que manejan con los dedos (Mujica, 2001, p. 355).

En el plano oficial, el Estado peruano sigue reconociendo el día de la santa, el 30 de agosto, como feriado y es motivo de reconocimiento de las autoridades oficiales, así como una importante movilización popular a la Iglesia de Santa Rosa de Lima en la Av. Tacna y a Quives, en Canta. La santa, así mismo, es patrona de la Fuerza Policial, del cuerpo de enfermeras y de incontables instituciones nacionales, lo que manifiesta su arraigo en la vida pública del país.

La importancia del culto a Santa Rosa de Lima en la historia peruana radica en que se trata de una heroína local que, en distintos momentos, se constituyó en una metáfora social que consolidaría por igual los fines políticos de españoles, criollos, mestizos e indios (Mujica, 2001, p. 367). El emblema de la Rosa indiana sirvió simultáneamente para legitimar la misión apostólica del Real Patronato de Indias y para reinterpretar patrióticamente las armas de la Ciudad de Los Reyes. A partir de la apelación a un lenguaje religioso y místico, los distintos grupos de poder y los múltiples sectores de la sociedad peruana han encontrado en Santa Rosa de Lima un emblema al cual apelar para legitimar sus proyectos y agendas, así como dar sentido a sus experiencias históricas. Sin embargo, su imagen y devoción se difundieron más allá de la ciudad capital y el país, llegando a muchos espacios, tal es el caso de Chile.

### **Una imagen viajera: Santa Rosa, de Lima a Pelequén**

Hacia la tercera década del siglo XIX el culto a Santa Rosa de Lima se asentó en Pelequén, un caserío ubicado al sur de Rancagua, en el Valle Central chileno, en una de las regiones del país con mayor identidad agrícola y campesina, que en el siglo XIX estaba caracterizada por relaciones de producción de carácter hacendal con claro predominio de sistemas premodernos de sujeción de mano de obra, donde se presentaba con fuerza el inquilinaje, una institución colonial con persistencia en el periodo



republicano característica del centro de Chile (Góngora, 1960, p. 14), definida por una relación laboral que adscribía al inquilino a la tierra y a obligaciones patronales y paternalistas que eran un símil del yanacónaje peruano, el concertaje ecuatoriano o el pejulajero boliviano (Contreras, 2001, III, p. 105).

En el lugar, hacia mediados de siglo, se desarrolló una población con un hábitat disperso que, según el censo de 1875, tenía un el 85% de la población del departamento de Caupolicán viviendo en el espacio rural, concentrándose solo 3.896 habitantes en su capital Rengo, 1108 en la Villa de Malloa y 178 en el «lugarajo» de Pelequén (Oficina Central de Estadísticas, 1876, p. 332), formado a lo largo de la línea del ferrocarril del sur de Chile que arribó en 1862, concentrándose en torno a la estación campesinos con baja educación y altos niveles de pobreza que estaban supeditados a un clero ligado a la élite social y económica de Chile.

Acorde con lo analizado cabe preguntarse ¿qué factores incidieron para que en este pequeño poblado se consolidara con tanta fuerza el culto a Santa Rosa de Lima? Según consigna la tradición popular, la adoración y seguimiento de la santa limeña se remonta hacia 1839, aunque en la tradición se instaló la confusión de que fue después de la Guerra del Pacífico. En las versiones más discutidas está presente un elemento «étnico» en tanto Santa Rosa es vista como «una morenita» que se hizo monja y comenzó a hacer milagros, cuya imagen llegó a Pelequén cuando retornaron a sus pagos los soldados chilenos participantes en la guerra contra la Confederación Perú-Boliviana, entre los que venía un «cholo peruano» (Acuña, 1997, p. 9), también denominado «cholito» (Arancibia, 1980), portando a Santa Rosa de Lima, quien habiendo contraído la fiebre tifoidea permaneció una noche entera en estado de gravedad, situación de la cual se libró gracias a los rezos a Santa Rosa que hizo una mujer del lugar. En agradecimiento el negro le habría dejado la imagen a Rosa Terán, la mujer que en vigilia acompañó al enfermo. Esta mejoría del joven provocó el inicio del culto a Santa Rosa como mediadora en la salud de quienes le rendían culto.

Al analizar la documentación histórica referente del culto, es posible constatar que según afirmó en 1851 el cura Ramón Gajardo, este se había iniciado «desde más de catorce años»<sup>5</sup>, generándose un problema similar al de otras festividades populares en Chile, que manifestaron al margen del control y supervisión de la iglesia católica.

Las nietas de Rosa Terán afirmaron en una carta al cura local que su abuela «era dueña de una imagen de Santa Rosa de Lima que obtuvo por medio de una compra; y que en nuestra casa principió a tributársele culto particular»<sup>6</sup>, emergiendo en 1837

<sup>5</sup> Malloa, 19 de agosto de 1851. AAS, legajo 125, N° 47, 7v.

<sup>6</sup> Rosa Zúñiga y María Zúñiga «Solicitud a la junta de obras pías de Pelequén». AAS, legajo 125, N° 47, fs. 9.

como una práctica religiosa espontánea, que se acrecentó con el rumor y el voz a voz que expandía la condición de milagrosa de la imagen venerada por una familia de la localidad campesina. Rosa Teran, se benefició con la imagen al reunir «algunos pesos con las mandas y ofrendas que recibía por los milagros de su santita»<sup>7</sup>, siendo motivo suficiente para dar inicio a sus problemas con la jerarquía de la iglesia católica que actuó igual que en otras ocasiones, procediendo a ordenar se requisara la imagen de Santa Rosa y a establecer un juicio para obtener la exclusividad del control sobre la imagen y las limosnas que aportaba el culto popular<sup>8</sup>.

El argumento central esgrimido por la jerarquía de la iglesia católica se basó en cuestionar el abuso perjudicial de «la verdadera piedad», que se veía cuestionada al poseer imágenes y promover su culto solo con el fin de apropiarse del dinero de los fieles. Como estableció el arzobispo de Santiago, en mayo de 1851:

Las imágenes que, aun cuando sean en sí buenas se les atribuye algún efecto determinado que penda de la libre voluntad humana, están prohibidas por razón del uso supersticioso que se les da y del engaño que por ellas se hace a los fieles; deben también estarlo aquellas imágenes con cuya devoción se engaña a los fieles para defraudarles las limosnas haciéndoles creer que las contribuyen para honra de Dios y de los santos, cuando solo sirven para efectuar una viciosa y fraudulenta especulación<sup>9</sup>.

En este caso mediaron elementos de carácter ideológico, al erigirse la jerarquía como controladora de la fe, presentándose como la única entidad que podía detentar imágenes que se adoraran. En este mismo sentido resulta extraño el argüir que las imágenes estaban prohibidas, principalmente porque desde el siglo XVI la iglesia católica aceptaba el uso de pinturas y esculturas como elementos de veneración, porque se aceptaba el planteamiento de San Basilio Magno, quien sustentaba que «se le debe rendir honor y reverencia, no porque se crea que reside en ellos la divinidad y el poder [...] sino porque el honor que se les rinde se refiere al original que representan» (Brading, 2002, p. 556).

<sup>7</sup> «Reminiscencias», *La comuna de Malloa*. Malloa, 1 de septiembre de 1894.

<sup>8</sup> Un caso similar se suscitó cerca de esta fecha en la región del Norte Chico chileno, cuando la iglesia católica requiso la imagen del Niño Dios de Sotaquí, propiedad de una familia pobre. «las Naranjo», que administraba su culto (cf. Godoy Orellana, 2009).

<sup>9</sup> Santa Rosa de Pelequén. Expediente seguido contra los que lucran con su imagen. Fondo Gobierno, 1850 a 1873. Legajo 40, expediente 10, fs. 5. Otra copia en Archivo Arzobispal de Santiago, «Santa Rosa de Lima. Su veneración en Pelequén sin autorización (Casa de doña María Terán). Se decreta sea requisada por el cura de Malloa. Santiago, 23 de mayo de 1851», legajo 125, N° 47, fs. 1.



Imagen de Santa Rosa que circulaba al inicio del siglo XX.

Entonces, cabe preguntarse ¿cuál era el móvil central en las demandas del cura del pueblo aledaño y de la jerarquía eclesiástica? La respuesta deviene a partir de los beneficios económicos provenientes de la creciente cantidad de limosnas que la milagrosa imagen generaba. Como se presentan los hechos, el tema central era que la iglesia buscaba la intervención en los beneficios que la fiesta y el culto a Santa Rosa redituaba. En efecto, considerada en primera instancia como un producto de la devoción popular que según afirmaban los representantes de la jerarquía católica «ha hecho notable el culto de Santa Rosa»<sup>10</sup>.

El tema monetario en el inicio del culto a Santa Rosa de Lima fue de gravitante importancia, debido a la cual la iglesia católica nombró en 1851 una comisión para que cuantificara los bienes muebles e inmuebles que Rosa Terán había adquirido con el beneficio de las limosnas, llegando a establecer que había comprado tierras en la zona, planteando como ejemplo que uno de aquellos predios le significó un monto de \$ 80, en circunstancias que solo la fiesta del 30 de agosto de 1850 le había remunerado \$ 238 y cuatro reales<sup>11</sup>.

La primera disposición eclesiástica fue determinar el traslado de la imagen de Santa Rosa a la cercana localidad de Malloa, donde se realizó su fiesta cada 30 de agosto bajo la égida del cura local, quien obtuvo en setenta días en su nuevo centro de devoción \$34 y ½ real<sup>12</sup>, recibiendo como promedio en cada fiesta más de \$6.000<sup>13</sup>. Rosa Terán interpuso solicitudes a la iglesia católica para que le devolvieran su imagen informándole definitivamente en 1859 que esta quedaría en poder del cura de Malloa<sup>14</sup>, pese a lo cual continuó insistiendo para su devolución.

En 1887, con ocasión de la visita de parroquias realizada en todo el país, el visitador constata que en Malloa el culto a Santa Rosa de Lima se había expandido de manera importante y afirmó que:

[...] la devoción popular ha hecho notable el culto de Santa Rosa. El origen de esto fue una pequeña y fea imagen de la santa que tenía una familia pobre de Pelequén. Corrió la fama entre las gentes que era milagrosa, y comenzaron a ofrecerle limosnas. Esto fue en aumento y aunque se le hacía fiesta a la Santa y se mantenía por la dicha familia un oratorio, la cosa vino a convertirse en una verdadera granjería. Por lo que se hizo necesario quitar la imagen a sus dueños y llevarla a la parroquia [Malloa] donde se le ha construido un buen altar<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Archivo Arzobispal de Santiago, Visita de las Parroquias, legajo 90, N° 42, Parroquia de Malloa.

<sup>11</sup> Malloa, 19 de agosto de 1851. AAS, legajo 125, N° 47, fs. 7v.

<sup>12</sup> AAS, legajo 125, N° 47, fs. 7v

<sup>13</sup> AAS, legajo 125, N° 47, fs. 9.

<sup>14</sup> Santa Rosa de Pelequén. «Expediente seguido contra los que lucran con su imagen. Fondo Gobierno, 1850 a 1873». AAS, Legajo 40, expediente 10, fs. 5 Santiago, 28 de diciembre de 1859.

<sup>15</sup> «Visita de las parroquias», Malloa, s/mes, 1887. AAS, Legajo 90 A n° 42, fs. 12v-13.

La autoridad eclesiástica consideraba que estas medidas habían provocado mayor orden en el poblado y las finanzas, reuniéndose dinero para financiar un templo para la santa. No obstante, se intentó hacer modificaciones más radicales que no surtieron el resultado esperado, puesto que en la localidad de Malloa se cambió la antigua imagen, considerada «pequeña y fea» y con un marcado fenotipo negroide, por una de mayor tamaño. Es interesante destacar que entre los sectores más cultos de esta sociedad regional operó un importante nivel de descalificación de la imagen de Santa Rosa y el fervor popular que esta despertaba, principalmente criticando la creencia en su capacidad de dar solución a todo tipo de problemas mediando una *manda*, que consistía en la petición y compromiso de imponerse un esfuerzo físico determinado, privarse de algún elemento, entregar un exvoto u obligarse a una limosna para la santa.

Entre los artículos de diarios locales, causa atención por su virulencia uno que destaca que la fiesta no estaba dedicada a «la santa del Rímac», ni a otro motivo cristiano, sino que los miles de personas que asistían a Pelequén cada 30 de agosto iban tras la antigua imagen, que despectivamente denominaba «el mono quiteño que permanece prisionero entre férreas rejas dentro de la iglesia»<sup>16</sup>, aludiendo a la capilla protegida por rejas de fierro que se le había construido<sup>17</sup>. Según un cronista de *El Colchagua*, a la imagen antigua —según la tradición popular proveniente del Perú— se le endilgaba una serie de «hazañas», en desmedro de la imagen que se había modelado en su reemplazo, con una «figura mucho más perfecta de una nueva Santa Rosa, pero no es a esa que se le rinde culto, sino al mono primitivo al rudimento imperfecto de aspecto humano», que era objeto de la fe popular. El citado cronista terminaba su texto señalando que «no sé qué admirar más: el hecho que una peruana sea Santa; o la injusticia de la justicia chilena en respetarle la milagrosa cosecha de dinero a esta Santa peruana»<sup>18</sup>.

Como corroboró años más tarde otro periódico local, el pueblo y los feligreses continuaron manifestando su molestia y descontento frente a la imposición de la nueva imagen, principalmente porque «el sentir de los devotos, era la chica, la imagen antigua, la milagrosa».

Debido a la presión de la comunidad de Pelequén, hacia 1896 Santa Rosa retornó a sus antiguo local de culto donde con recursos proporcionados por la festividad al «piadoso santuario» se pudo construir una iglesia «capaz de satisfacer una parroquia», razón por la cual se le concedió esta condición mediante un edicto de febrero de 1897, firmado por el Arzobispo Mariano Casanova y refrendado por el gobierno de Chile,

<sup>16</sup> *El Colchagua*. Rengo, 31 de agosto de 1901.

<sup>17</sup> *La Revista Católica*. Santiago, 1 de diciembre de 1901, p. 182.

<sup>18</sup> *El Colchagua*. Rengo, 31 de agosto de 1901

autorizando la subdivisión de la antigua parroquia para erigir la nueva Parroquia de Santa Rosa de Lima en el Departamento de Caupolicán<sup>19</sup>.

Por esta época la festividad tenía un nivel de asistencia de importantes proporciones —de hecho hacia 1895 era considerada una de las fiestas religiosas más concurridas de la república<sup>20</sup>— y el culto a Santa Rosa había calado profundo en la religiosidad popular, siendo tal la magnitud que su devoción se traslapó con invocaciones a la virgen (Salinas, 2005, p. 284), tendiendo a confundirse, no como una mediadora, sino como la virgen misma. Esta percepción que se suscitó en el mundo popular se manifiesta con claridad en los versos del poeta Daniel Meneses, pertenecientes a la llamada «literatura de cordel», de amplia difusión entre los sectores del pueblo hacia el periodo decimonónico finisecular. En estas hojas sueltas, mandadas a imprimir por sus mismos autores se cantaba a los más variados temas, dedicándose una de estas hojas a Santa Rosa por la importancia y favores que concedía:

*Rosa mística del cielo  
 Empréstame la fragancia  
 Junto con tu elegancia  
 La paz, la dicha y consuelo  
 Llena el más grato anhelo  
 Sois la reina de las flores  
 Para cantar tus loores  
 No hallo voz en mi garganta;  
 Y la proclamaron santa  
 Los pontífices doctores.  
 [...]  
 Son tan grandes tus bondades  
 Que no hay como comparar;  
 Vienen a tu hermoso altar  
 De las villas y ciudades  
 I veneran tus deidades  
 los pajarillos cantores.  
 Y alumbra los albores  
 Tú te luces como rica  
 Porque has sido desde chica  
 Amparo de pecadores.*

<sup>19</sup> «Nueva parroquia, Santa Rosa de Lima, en el departamento de Caupolicán». Santiago, 25 de febrero de 1897, *Boletín de las Leyes y Decretos de Chile*, Imprenta Nacional, Santiago, T. I, 1898, p. 92.

<sup>20</sup> *El Malloino*. Malloa, 25 de agosto de 1895.

[...]  
*Al fin, virgen soberana,  
Yo te brindo estos cantares  
Te suplico en esta plana  
En esta vida mundana  
De ti espero clemencia;  
Con suma benevolencia  
Tu caridad te hago ver  
en milagros y en poder  
no hay quien te haga competencia<sup>21</sup>.*

Como antes afirmamos, Santa Rosa de Lima se consolidó como una de las principales festividades religiosas del centro-sur de Chile, donde asistían peregrinos de todo el país y —según el periódico local—, en 1933 lo hacían de «algunos países vecinos»<sup>22</sup>.

En la festividad se repetían patrones conductuales y prácticas sociales características de las festividades populares decimonónicas que, acotadas y con importantes procesos de disciplinamiento se manifiestan hasta la actualidad. La fiesta se presentaba en dos actos que fijaban momentos diferentes: el uno marcado por los rezos, cánticos y procesiones piadosas; el otro, principalmente en la noche, por el desfreno popular en bailes y danzas profanas en fondas, chinganas y ramadas, donde la chicha y el vino se consumían a raudales.

El momento del recogimiento espiritual, en que se efectuaban loas y peticiones a Santa Rosa estaba marcado por la procesión que por las callejuelas del poblado de se dirigía desde la iglesia al cerro de La Gloria:

Escoltaba la procesión un inmenso gentío y formaban la retaguardia el cuerpo de los Negros con el toro a la cabeza. Se daba principio a la gran misa solemne, quedando los negros en la plazoleta de las palmas, donde se disparaban voladores y se ejecutaban descargas con escopetas. Los negros, que no eran sino vecinos de los alrededores, vestidos de cueros de oveja y teñidos de carbón el rostro ejecutaban danzas caprichosas, mientras que el Toro era el objeto de terror de los muchachos<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Daniel Meneses, «Versos a lo divino dedicados a Santa Rosa», agosto de 1896, Biblioteca Nacional de Chile, Colección Rodolfo Lenz, VII, 39, Microficha 44.

<sup>22</sup> *La comuna*. Pelequén, 30 de agosto de 1933.

<sup>23</sup> «Reminiscencia», *La comuna de Malloa*. Malloa, 1 de septiembre de 1894.

¿Qué función cumplían los vecinos de la localidad caracterizados como negros? Probablemente, constituía parte del imaginario popular acerca del origen del culto a la imagen de Santa Rosa unida a la persona joven negro que llegaría en algún momento entre 1837 a 1838, a quien se le adjudicó el transporte y entrega de la imagen como agradecimientos por los cuidados de Rosa Terán.

Estos actos, alejados de la ortodoxia del ritual católico, se acompañaban con cánticos, misas y discursos que respondían a manifestaciones más conservadoras de la religiosidad.

En la fiesta de Santa Rosa se mezclaban las más amplias motivaciones y expresiones populares en un espacio de sociabilidad que permitía la comunicación e interrelación de personas que acudían desde el campo a este momento de encuentro, donde se destacaba la presencia de mujeres jóvenes que lucían sus vestidos y peinados para llamar la atención de «enamorados buscando la mayor afluencia de gente, para verse en la necesidad imprescindible de alejarse un tanto de las viejas i poder así darse algunos *toponcitos i apretones* i aprovechar la ocasión de cambiar unas cuantas *palabritas*»<sup>24</sup>.

En la ocasión los sectores populares se regocijaban en una fiesta que duraba alrededor de una semana, incluyendo juegos de volantines, títeres y carreras de caballo, que se complementaban con otros placeres mundanos tales como la comida, el baile y los enamoramientos<sup>25</sup>. Esta dimensión profana de la fiesta tenía por escenario chinganas y bodegones donde el alcohol funcionaba como duro estímulo para hacer acaloradas las discusiones y, casi siempre por las noches, hacía que entre sus efluvios aflorara la violencia de los parroquianos asistentes, dejando una estela de heridos y muertos que cada año era recurrente.

Al respecto, la prensa regional fue fecunda en rigurosas descripciones de pugilatos y muertes suscitadas al alero de una chingana o un bodegón, mediando el consumo de licor. En los periódicos se destacaban anualmente las peleas entre habitantes de pueblos vecinos, quienes al encontrarse se enfrentaban en duras contiendas que reportaban más de un muerto o herido<sup>26</sup>. Según estas fuentes el desorden que provocaba tal aglomeración de gente, acababa solo cuando los afuerinos comenzaban a retornar a sus poblados y el lugar retornaba a su tranquila cotidianeidad.

<sup>24</sup> *El Malloino*. Rengo, 29 de agosto de 1895.

<sup>25</sup> «Reminiscencia», *La comuna de Malloa*. Malloa, 1 de septiembre de 1894.

<sup>26</sup> Para el efecto, las crónicas mantienen un similar tenor al texto siguiente «Varios individuos del lugar denominado Cuenca, famosos pendencieros; famosos, cuando andan en cuadrillas, para descargar el chicote sobre el espinazo de un pobre mortal que tenga la desgracia de encontrarse solo entre ellos; y famosos principalmente para *estirar cinco y sacar seis, siete, diez o lo que pueden*; varios, repito, se vinieron temprano de su lugar para remoler en los conchos de Santa Rosa» (*El Malloino*, Malloa, 12 de septiembre de 1896). Otros ejemplos en *El Caupolicán*. Rengo, 30 de agosto de 1885; *El Caupolicán*. Rengo, 27 de agosto de 1887; *El Colchagua*. Rengo, 1 de septiembre de 1897.



No obstante, el destacar algunos visos de violencia que eran característicos en el periodo para la mayoría de las celebraciones populares que implicaban aglomeración de personas, —ya fuesen religiosas, civiles o festividades patrias— fue el argumento predilecto de conservadores y liberales para descalificar la fiesta popular. También fue el argumento de los críticos del culto a los santos patronales y las creencias religiosas, quienes básicamente entendían el fervor por determinado santo o la virgen como parte de un pueblo manipulado y crédulo. Así lo deja de manifiesto un artículo del periódico *El Liberal Democrático* —órgano oficial del partido político homónimo— que destacaba que en la fiesta de Santa Rosa de Lima:

Desde las primeras horas de la mañana, veíamos numerosos grupos de gente de a pie, de a caballo, en carreta i en coche que se dirigían a Pelequén, con el objeto unos, de pagar mandas a la milagrosa Santa (como muchos angelitos la llaman) y otros, por trataciones, como se dice [...]

Daba pena ver a aquella pobre gente como entregaban sus dineros a unos cuantos ministros de Dios, los que a manos llenas y encorvados hacia adelante, los recibían, teniendo a derecha e izquierda, dos guapos mocetones con bala en boca! [...]<sup>27</sup>.

Desde fines del siglo XIX se provocó un proceso de resignificación del culto, abandonando la relación con su origen. Como manifestó un articulista refiriéndose al tema «la Santa Rosa de la que vamos a hablar no es de la de Lima, sino de la de Pelequén; la misma que hace poco se decía que era de Malloa, y que francamente no hemos podido averiguar de dónde sea»<sup>28</sup>. Este fue un proceso que tendió a profundizarse hacia mediados del siglo XX, cuando muchas de las prácticas anteriormente descritas habían caído en desuso, recalando la festividad como un espacio de chilenidad importante, que se asemejaba bastante en su cariz pagano a las fiestas nacionales del 18 de setiembre. Un visitante de la época buscó graficar esta irrupción de identidad nacional en el contexto de la celebración de la santa limeña:

Son los huasos con sus típicos atavíos y arreos campesinos los que ponen una nota pintoresca en esta fiesta religiosa, que tiene también algo de pagano con sus fondas y ramadas bulliciosas, plagadas de colgajos multicolores, en los que la danza nacional hace estallar su alegría dieciochera al compás de acordeones y guitarras<sup>29</sup>.

Probablemente, el proceso de cambio en la festividad de Santa Rosa de Lima se dio por lineamientos entregados desde las autoridades para exacerbar la presencia

<sup>27</sup> *El Liberal Democrático*. Rengo, 1 de septiembre de 1892.

<sup>28</sup> *El Caupolicán*. Rengo, 2 de septiembre de 1894.

<sup>29</sup> Revista *En Viaje*. Santiago, 1959.

de banderas y colores patrios, tanto en los participantes como en los adornos con que se engalanaba el poblado para esta ocasión. Pero, es destacable que también esta festividad experimentó transformaciones ligadas a la sociedad en que estaba inserta, empapándose con el paso del tiempo de la sociabilidad de sus devotos y cultores, más que a su pasado limeño o al recuerdo del joven negro que la trajo desde tierras peruanas.

Así y todo, Santa Rosa de Lima, devenida en pelequenina, resultó una apropiación cultural y religiosa que ha calado profundo en las creencias y religiosidad popular de la región y del país. La actualidad de su culto y el fervor contemporáneo que la festividad provoca, atrayendo a miles de fieles cada año, hacen de la fiesta de Santa Rosa el mejor ejemplo de larga duración de una devoción compartida.

## 2. LA DEVOCIÓN AL SEÑOR DE LOS MILAGROS

### El origen del culto en el Perú

El culto al Señor de los Milagros, sumamente arraigado entre los diversos sectores de la sociedad peruana en la actualidad, tiene su origen en la época virreinal. En su versión tradicional, perennizada en el libro del padre Rubén Vargas Ugarte (1984), este culto surgió con la formación espontánea de una cofradía de negros del barrio de Pachacamilla, quienes se reunían en torno a la imagen de un Cristo moreno. El culto se extendió entre los habitantes de la Lima virreinal en la medida en que esta imagen fue asociada como protectora de la ciudad frente a los terremotos.

Sin pretender negar lo anterior, la historiadora María Rostworowski (1992) ha planteado la tesis de que el culto al Señor de los Milagros es, en realidad, un producto del contacto interétnico entre indios y negros. De acuerdo con esta autora, es la instalación de los naturales de Pachacamac en las huertas de Lima y su contacto con los esclavos negros ya establecidos en el nuevo barrio de Pachacamilla lo que permitió la transmisión de un mensaje oral con alto nivel de religiosidad, fe y esperanza entre estos dos grupos étnicos. En este sentido, Rostworowski sostiene que los nuevos indígenas de Pachacamilla pintaron la imagen de su huaca, el dios Pachacamac, en el siglo XVI al ser trasladados y enviados a Lima. Con el pasar de los años, el culto indígena perseveró y quedó asimilado en la tradición negra que por medio de un proceso de sincretismo religioso dio origen al culto al Señor de los Milagros de Pachacamilla. Ambas etnias unieron sus creencias a partir de la idea de protección ante los movimientos telúricos de ambas representaciones, pues en su origen la divinidad andina prehispánica estuvo asociada a los temblores y terremotos.

## Desarrollo y extensión durante la época virreinal

La extensión del culto al Señor de los Milagros en el Virreinato del Perú se asocia a algunos hechos históricos que el padre Rubén Vargas Ugarte describe como los «primeros milagros», que suscitaron la percepción social de que se trataba de una imagen sagrada. En primer lugar, la conservación de la imagen a través del tiempo, después de tantas vicisitudes producto de los terremotos de 1655, 1687 y 1746. En segundo lugar, la imposibilidad de borrar la imagen frente a una orden del superior gobierno, hecho del que se derivó como consecuencia que el culto se estableciera definitivamente. En tercer lugar, la curación del primer mayordomo de su ermita, Andrés León, quien en agradecimiento se consagró al fomento del culto (Vargas Ugarte, 1984, p. 117).

Es innegable que el culto, asociado a la ermita y a la imagen del Señor de los Milagros originalmente desarrollado sobre todo por africanos y afroperuanos (Arrelucea, 2011), se transformó durante el transcurso de la época colonial, lo que permitió su difusión en otros estratos de la sociedad colonial. Rostworowski sostiene que, en este proceso, la devoción salió del núcleo original de los integrantes de la cofradía de Pachacamilla, y se extendió a algunos de los vecinos de la parroquia de San Sebastián. Asimismo, a través de todo el siglo XVIII, la ciudad de Lima reconoció al Señor de los Milagros como culto legítimo en la institución del monasterio de las Nazarenas que contaba con religiosas provenientes de importantes familias limeñas (Rostworowski, 1992).

Es importante señalar, siguiendo la propuesta de Susy Sánchez (2002), que la popularidad del Señor de los Milagros en la Lima colonial se construyó sobre la base de la participación de diversos actores sociales. En un principio, el culto fue marginal y visto con desdén por las autoridades coloniales como también por sectores sociales con poder. Sin embargo, posteriormente, la difusión del culto se vio acompañada de estrategias políticas y sociales que llevaron a cabo la Iglesia, el gobierno y la élite con el firme propósito de controlar a los actores sociales involucrados. Esta actitud fue clara en la coyuntura posterior al terremoto de 1746, marcada por olas de pánico y violencia en una ciudad destruida y convulsionada. La importancia que cobró el culto al Señor de los Milagros fue, desde entonces, además de religiosa, de reforzamiento del sistema preestablecido.

Por otro lado, Sánchez (2001) sostiene que este desastre natural es el hecho más importante en el proceso de consolidación y difusión del culto. Ante las oleadas de violencia que desató la población negra en una ciudad destruida y convulsionada, el Cristo de Pachacamilla pasó a formar parte del imaginario colectivo de los limeños, donde el temor generalizado a los temblores era un componente clave. El Señor de los Milagros se configuró, entonces, como el protector de la ciudad frente a los eventos telúricos.

## El culto durante los siglos XIX y XX

No hay muchos estudios rigurosos acerca del culto al Señor de los Milagros durante los siglos XIX y XX. Lo que queda claro es que la devoción permanece y se expande. En ese sentido, el padre Vargas Ugarte registra el testimonio de devotos de las primeras décadas del siglo XX, quienes afirman haber sido beneficiarios de favores del Señor de los Milagros (Vargas Ugarte, 1984, pp. 118-125). En efecto, durante el siglo XX, el culto ha adquirido un carácter nacional e, incluso, ha desplazado a la principal devoción virreinal: Santa Rosa de Lima.

Aun cuando el culto proviene del siglo XVI, recién en la época republicana se logró formalizar de manera estable una asociación que fomentará el culto del Señor de los Milagros. Sobre el periodo colonial, el padre Vargas Ugarte sostiene que «hasta el año 1760, poco más o menos, la procesión la costeaba el Mayordomo de la Capilla del Santo Cristo» (1984, p. 126). Por este tiempo, comenzó a formarse una hermandad, sin otro objeto que el de acompañar a las andas por las calles y celebrar la fiesta que tenía lugar el 20 de octubre, pero aparentemente sin contar con constituciones ni aprobación de la autoridad eclesiástica.

La Hermandad de Cargadores y Zahumadores del Señor de los Milagros se constituyó el 2 de noviembre de 1878 a solicitud de Pedro P. Valderrama, y la integraban personas de ambos sexos que, además de acompañar al Señor en su recorrido anual, se obligaban a ayudarse mutuamente, contribuyendo con una cuota pecuniaria a fin de crear un fondo común. Más tarde, en noviembre de 1892, esta Hermandad fue reorganizada, gracias al influjo de Gaspar Leonarte y Guillermo D'Acosta, que fueron nombrados Presidentes vitalicios. A partir de 1911, su Reglamento fue aprobado por la autoridad eclesiástica y en el año 1920 fue reconocida la institución en forma oficial, adquiriendo personalidad jurídica (Vargas Ugarte, 1984, p. 127).

Pero si el centro de esta devoción está en Lima, ella ha irradiado a otros muchos lugares del Perú. De este modo, el culto se ha convertido de local en nacional y aparece vinculado no ya al nombre de Lima, donde nació, sino al Perú mismo. Esta expansión se ha verificado de manera natural y espontánea, pues no existe ninguna institución que esté dedicada formalmente a su fomento, fuera del monasterio de las Nazarenas en Lima (Vargas Ugarte, 1984, p. 133).

La importancia que ha adquirido el culto al Señor de los Milagros ha repercutido en su oficialización por parte del Estado, en un intento por legitimar el poder político. Llama la atención, en ese sentido, que la ciudad de Lima haya asumido al Cristo de Pachacamilla como patrono y que, en 1937, el alcalde Eduardo Dibós Dammert colocara el escudo de la ciudad en el anda (Vargas Ugarte, 1984, pp. 140-141). Asimismo, el recorrido de la procesión del Señor de los Milagros, realizada cada mes

de octubre, incluye el paso del anda frente a la Municipalidad de Lima y al Palacio Presidencial, y el saludo de las respectivas autoridades políticas.

El significado religioso del Señor de los Milagros ha ido transformándose en el tiempo. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, se le atribuía el poder para aplacar las consecuencias de los temblores y terremotos, pero también la facultad de cumplir causas imposibles como la sanación de enfermedades y demás mercedes. Es este elemento el que tiene una gran importancia en la devoción de sus fieles y de la misma Iglesia Católica. Sin embargo, este factor es prioritario solo para quienes son creyentes. Para aquellos ajenos a esta devoción, la importancia radica en que constituye una manifestación cultural masiva y amplio arraigo en el pueblo peruano. Se trata, sin duda, de una práctica cultural que permite un análisis profundo de la sociedad peruana.

El culto al Señor de los Milagros implica una dinámica cultural intensa que incluye la misma organización de las salidas procesionales realizadas en el mes de octubre, la formación de cuadrillas de cargadores y sahumadoras, la creación de un mercado de diversos productos emblemáticos (como el turrón de doña Pepa), entre otras realidades que se ven plasmadas en los periódicos como *El Comercio* o *La República*. De esta manera, la procesión del Señor de los Milagros y la devoción que le manifiestan sus fieles durante todo el mes de octubre y el año entero representan un fenómeno cultural de gran complejidad y al mismo tiempo, el despliegue de una religiosidad tradicional muy arraigada en el imaginario de los peruanos.

Uno de los fenómenos más interesantes de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI ha sido la internacionalización del culto. En ese sentido, Hiromi Terazawa (2009) ha investigado la procesión del Señor de los Milagros en el Japón que se realiza desde 1992. De acuerdo con este autor, los inmigrantes peruanos, como parte de su adaptación a un país con cultura completamente distinta, generan un apego a la Iglesia Católica, y junto con ello, a la manifestación de su devoción al Señor de los Milagros.

En este contexto, el culto se vincula con un fuerte sentido religioso y de pertenencia de los inmigrantes con su cultura originaria. De acuerdo con Terazawa (2009), otras motivaciones de los peruanos migrantes para asistir a las ceremonias y procesiones son la comunicación, la camaradería y la convivencia en un ambiente con el que se sienten netamente identificados. En estas ocasiones, la música, la comida y los amigos son razones importantes en la convocatoria. De hecho, solo el 35% de asistentes son fieles devotos, lo que revela que el culto al Señor de los Milagros es un espacio de encuentro y de reafirmación del sentimiento de pertenencia. Sin embargo, no es necesario ir tan lejos para encontrar esta histórica devoción peruana.

## La procesión del Señor de los Milagros en Santiago de Chile

Más de 150 años después de la llegada de Santa Rosa de Lima a Pelequén, irrumpió en Santiago la imagen del Señor de los Milagros, invadiendo las calles con sonidos y colores foráneos, en que predominaba el morado intenso, el sahumado y los sones de los bronces, que se acrecentarían a la par del aumento de los inmigrantes peruanos desde la primera procesión en celebrada en octubre de 1993, cuando se trajo la primera imagen del Señor de los Milagros. Así, Santiago de Chile, al igual que otras capitales y ciudades del mundo, comenzaría a ser un escenario más de las procesiones realizadas como parte del culto al Señor de los Milagros, integrándose a la larga lista que incluye Nueva York, Chicago, Roma, Milán, Madrid, etc. En el Vaticano, la procesión se ha vuelto un evento oficial, se realiza todos los años, recibe el saludo del Papa y entra a San Pedro.

Hacia mediados de la década de los noventa Santiago fue el destino de un importante número de migrantes transfronterizos, donde predominaban los argentinos, pero que mostraría en los años posteriores un crecimiento exponencial de los peruanos que llegaban al país, representado en el aumento censal de 4308, en 1982 a 7649 en 1992, para alcanzar los 37 860 personas en el año 2002 (Hernández, 2011, p. 22). Este fenómeno, de constante aumento en la llegada de peruanos se estimaba el año 2009 en 130.859 personas, constituyendo el 37,9% de todos los inmigrantes del país (Ministerio del Interior de Chile, 2010, p. 12).

La celebración anual del Señor de los Milagros en Santiago ha sido directamente proporcional al crecimiento del número de peruanos en el país, aumentando cada año los participantes en una romería que tiene importantes ribetes identitarios y sirve de punto de encuentro anual en torno a la imagen del Señor de los Milagros y la feria gastronómica que se produce en el parque Bustamante, alrededor de la Iglesia Italiana de los Inmigrantes, donde se reúnen miles de peruanos avecindados en Santiago, quienes constituían el año 2006 el 80% del total de peruanos en el país (Arriaga & Tódaro, 2012, p. 59).

Como afirmábamos, la Hermandad del Señor de los Milagros se fundó en 1992, encargando un año después una imagen para ser venerada en la parroquia italiana e iniciar una procesión en un reducido espacio alrededor del parque Bustamante. En 1999, la hermandad obtuvo el reconocimiento y apoyo de la iglesia católica local, recibiendo al año siguiente la donación, por parte del Arzobispo de Santiago Francisco Javier Errázuriz, de una imagen de mayor tamaño. Otro hecho definitorio en la expansión de la procesión fue la intervención del Arzobispo Errázuriz y el Embajador del Perú en Chile para extender el recorrido desde la Catedral Metropolitana hasta la parroquia italiana del parque Bustamante, iniciándose desde el año 2004 una mayor

participación de chilenos en la procesión, ampliándose además la cobertura de prensa nacional (Maldonado, 2011, p. 22).

Así, la festividad del «Cristo morado» comenzó en un reducido espacio del parque Bustamante, haciendo noticia como una conmemoración tradicional peruana que según escribía *El Mercurio de Santiago*, en el año 2002 «pretende instaurarse en nuestro país»<sup>30</sup>. Al año siguiente, este mismo periódico reconocería la amplia convocatoria, calculando la asistencia en más de dos mil personas, participaban en la procesión<sup>31</sup>.

Pero, el universo de participantes se ha ampliado en cada año de celebración, integrándose a la procesión y la cofradía, llegando a vestir el hábito característico del Señor de Los Milagros, contribuyendo a establecer cercanías entre peruanos y chilenos al compartir el culto, sumando además a muchos extranjeros avocados en Chile. De hecho, en un artículo publicado en *El Mercurio* con ocasión de la procesión del año 2008 se le denomina «la devoción que une los inmigrantes»<sup>32</sup>.

En términos de la morfología festiva, la procesión del Señor de Los Milagros realizada en Santiago de Chile no difiere en lo sustancial de lo que se realiza en Lima. Obviamente, existe una gran diferencia de proporciones e impacto en la vida cotidiana, pero en términos del culto y las prácticas durante la procesión esto no varía en la presencia de sahumadoras, cánticos religiosos y la irrupción del morado entre los presentes.

Como establece el testimonio de un entrevistado en *El Mercurio* la ampliación de la participación de chilenos a fines de la década pasada era importante, aunque se consideraba que «los chilenos tenemos otra idiosincrasia religiosa, pero he podido difundir mi devoción entre mis compañeros de trabajo y amigos»<sup>33</sup>. De esta manera, la procesión aparece como un importante elemento de integración entre los peruanos, los inmigrantes en general y los chilenos que paulatinamente se integran al culto.

## CONCLUSIÓN

Mediante el análisis comparativo de la presencia en Chile de dos cultos que —por antonomasia— representan la religiosidad popular peruana, es posible establecer como conclusiones parciales una serie de elementos que pueden contribuir a la comprensión del papel jugado por la religiosidad compartida como punto de acercamiento chileno-peruano.

<sup>30</sup> *El Mercurio de Santiago*. Santiago, 28 de octubre de 2002.

<sup>31</sup> *El Mercurio de Santiago*. Santiago, 27 de octubre de 2003.

<sup>32</sup> *El Mercurio de Santiago*. Santiago, 11 de octubre de 2008.

<sup>33</sup> *El Mercurio de Santiago*. Santiago, 11 de octubre de 2008

En el caso de Santa Rosa de Lima, es posible constatar como este culto de rai-gambre colonial en Lima logró asentarse en un pequeño poblado campesino del centro sur de Chile irradiando desde allí un importante compromiso de fe entre los sectores populares que hicieron suya esta santa identificada con el Perú. La aceptación devino en expansión y constante crecimiento de la importancia de esta festividad en la región, aun contando con la negativa de la jerarquía de la iglesia católica que intentó trasladar la celebración y controlar los que entendía como excesos con algunas dosis de paganismo.

Es interesante resaltar este punto debido a que en el caso del culto a Santa Rosa no hubo una amplia comunidad peruana de base que irrumpiera con su práctica en la sociedad regional del centro-sur de Chile, acá la tradición se basó e inició con el traslado de una imagen correspondiente al culto a Santa Rosa que, si bien en la época ya tenía una dimensión latinoamericana, su inserción en la sociedad regional analizada fue un fenómeno suscitado desde los sectores populares e implicó la aceptación de un culto foráneo que tuvo una rápida inserción en el mundo popular, construyéndose en la práctica, aun considerando cierta oposición tanto de la iglesia católica, como de sectores dirigentes liberales.

Diferente fue el caso reciente de la realización de la procesión del Señor de los Milagros en Santiago de Chile. Este culto se sustentó en una importante presencia de peruanos avecindada en el país, que tendió a crecer exponencialmente en las últimas dos décadas. Con ello se produjo un constante crecimiento de la procesión, la ampliación de su recorrido y la paulatina presencia de mayor número de chilenos, quienes asistían mayoritariamente a participar de todas las expresiones que la procesión contenía y le rodeaba, en que se incluía una verdadera feria gastronómica destinada a los promeseros y visitantes.

En este aspecto, podemos afirmar con Jesús García-Ruiz que lo religioso opera como un factor de «creación de sentido, de configuración de identidades y de prácticas que vehiculan cultura, sino también porque lo religioso es portador de instituciones y actores» (García-Ruiz, 2010).

En particular, la procesión del Señor de los Milagros permite que el migrante aumente su sentido de pertenencia a una colectividad que comparte unas tradiciones religiosas y cultura similar y —al igual que en otros ejemplos latinoamericanos— la persistencia de lo religioso como vínculo lo posibilita «la circulación de las experiencias rituales comunes, una ubicación espacial y temporal conocida y cierta articulación social con el nuevo territorio» (Demera, 2007, p. 315).



## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, María (1997). Género e identidad: algunos elementos de discusión del culto a Santa Rosa de Lima en la zona de Pelequén. En *Actas del Segundo Congreso chileno de Antropología*. Santiago.
- Arancibia, Raymundo (1980). *Parroquias de la Arquidiócesis de Santiago, 1840-1925*. Santiago: Imp. San José.
- Arrelucea Barrantes, Maribel (2011). El Señor de los Milagros: religiosidad y cultura afroperuana, siglos XVI-XVII. *Tiempos: Revista de Historia y Cultura*, 6.
- Arriaga Irma & Rosalba Todaro (2012). *Cadenas globales de cuidados: el papel de los inmigrantes peruanos en la provisión de cuidados en Chile*. Santiago: ONU.
- Bermúdez, José Manuel (1827). *Vida de la gloriosa virgen dominicana Santa Rosa de Sta. María natural de Lima y patrona principal de las Américas*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Brading, David (2002). *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus.
- Busto Duthurburu, José Antonio del (2006). *Santa Rosa de Lima (Isabel Flores de Oliva)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Contreras, Carlos (2001). Haciendas y comunidades indígenas en la región andina durante el siglo XVIII. En Margarita Garrido (ed.), *Historia de América Andina. El sistema colonial tardío* (pp. 87-115). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Demera, Juan (2007). Ciudad, migración y religión. Etnografía de los recursos identitarios y de la religiosidad de los desplazados en Altos de Cuzca. *Theologica Xaveriana*, 57(162), 303-320.
- Fernández de Córdova, Pedro Antonio (tr.) (1818). *Vida de la gloriosa Santa Rosa de Santa María: sacada en compendio, del proceso de su beatificación para distribuirse entre los Eminentísimos Cardenales el día de la solemne canonización, que lo fué el 12 de abril de 1671, por la Santidad del Señor Clemente X*. Lima: Imprenta Calle de Bravo.
- García-Ruiz, Jesús (2010). Cristianismo y migración: entre iglesias de trasplante y estrategias de acompañamiento. *Les Cahier Alhim. Amerique Latine Histoire & Mémoire*, 20.
- Godoy Orellana, Milton (2009). «Fiestas, carnaval y disciplinamiento cultural en el Norte Chico, 1840-1900». Tesis para optar al grado de Doctor en Historia. Universidad de Chile.
- Góngora, Mario (1960). *El origen de los inquilinos de Chile Central*. Santiago: Universidad de Chile.
- Glave Testino, Luis Miguel (1998). *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-BCRP.

- Graziano, Frank (2004). *Wounds of love: the mystical marriage of Saint Rose of Lima*. Oxford: Oxford University Press.
- Hampe Martínez, Teodoro (1998). *Santidad e identidad criolla: Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Hernández, Moisés (2011). «La migración peruana en Chile y su influencia en la relación bilateral durante el gobierno de Michelle Bachelet (2006-2010)». Tesis para obtener el grado de Magíster en Estudios Internacionales. Santiago: Universidad de Chile.
- Hevilla, María Cristina (2001). Fiesta, migración y frontera. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94 (106).
- Maldonado, Sebastián (2011). «La religiosidad en la migración peruana». Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Marroquín, Amparo (2007). *El Salvador del mundo*. Migración, cultura y fiestas patronales de los salvadoreños. *ECA, Estudios Centroamericanos*, 62(699-700), 41-62.
- Meneses, Daniel (1896). *Versos a lo divino dedicados a Santa Rosa*. Biblioteca Nacional de Chile, Colección Rodolfo Lenz, VII, 39, Microficha 44.
- Merino, Asunción (2003). Relaciones entre gente, cultura y lugar en el fenómeno migratorio contemporáneo: los peruanos en España. *Revista de Indias*, 63(229), 737-756.
- Millones, Luis (1993). *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por Dn Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*. Lima: Horizonte.
- Ministerio del Interior de Chile (2010). *Informe anual. Departamento de extranjería y migración*. Santiago.
- Morgan, Ronald (2002). *Spanish American Saints and the rethoric of identity, 1600-1800*. Tucson: University of Arizona Press.
- Mujica Pinilla, Ramón (2001). *Rosa Limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Fondo de Cultura Económica-Banco Central de Reserva del Perú.
- Oficina Central de Estadísticas (1876). *Quinto censo general de la población de Chile en 1875*. Valparaíso: Imp. Valparaíso.
- Rostworowski de Diez Canseco, María (1992). *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salinas, Maximiliano (2005). *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*. Santiago: LOM.

- Sánchez Rodríguez, Susy Mariela (2002). Un Cristo moreno «conquista» Lima: los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros (1651-1771). En Scarlett O'Phelan, comp., *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, vol. 1 Lima: Instituto Riva-Agüero, Banco Mundial.
- Terazawa, Hiromi (2009). Procesión del Señor de los Milagros en Japón: desde el punto de vista de la transculturación. *Perspectivas Latinoamericanas*, 6.
- Urrismendi, Manuel Antonio de (1812). *Sermón panegírico que en honor y celebridad de la gloriosa virgen Santa Rosa de Santa María, patrona de la América Meridional, dixo en la Santa Iglesia Catedral de Lima el día 30 de agosto de 1812*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Van Deusen, Nancy (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: PUCP, IFEA.
- Vargas Ugarte, Rubén (1984). *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima: Centro de Proyección Cristiana.
- Walker, Charles (2012). *Colonialismo en ruinas. Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.