

**XXIV JORNADAS DE ESTUDIOS MIGRATORIOS**  
**“Migraciones e integración multicultural. Camino recorrido y desafíos pendientes”**

Santiago, jueves 17 y viernes 18 de agosto de 2017  
Facultad de Humanidades. Departamento de Historia.  
Centro de Estudios Migratorios (CEM-USACH)  
Universidad de Santiago de Chile.

**Resumen**

Ana Inés Barelli  
IIDyPCa/UNRN/CONICET. Argentina  
[inesbarelli@hotmail.com](mailto:inesbarelli@hotmail.com)

Paula Hurtado López  
Universidad Tecnológica Metropolitana del Estado de Chile (UTEM). Chile  
[pauhurtado@gmail.com](mailto:pauhurtado@gmail.com)

**Trayectorias migrantes y circuitos devocionales. Procesión y culto a la Virgen del Carmen (Bariloche) y al Señor de los Milagros (Chile) Etnografías comparadas.**

**Introducción**

Las migraciones actuales se caracterizan por desarrollarse en un clima de creciente globalización, por lo que al aumentar el movimiento entre países se produce un significativo tránsito de estilos de vida, lenguas, y expresiones culturales. Esta experiencia migratoria, habitualmente va acompañada del traslado de vírgenes y santos patrones que son incorporados y resignificados en el nuevo contexto de vida.

En trabajos previos referentes al traslado del culto a la Virgen del Carmen a Bariloche (Barelli, 2012, 2016) y al Señor de los Milagros a Santiago (citar algún trabajo), por parte de migrantes chilenos y peruanos, respectivamente, hemos advertido que dichas prácticas devocionales se proyectaron en el espacio local desde distintas expresiones de religiosidad, contribuyendo a la demarcación de un “campo social” en donde se actualizaron “formas de pertenecer” que contribuyeron a la construcción de prácticas e identidades religiosas transnacionales, sacralizando espacios y promoviendo territorialidades múltiples.

En función de ello, en esta ponencia nos proponemos profundizar cómo se

construyen esas territorialidades, analizandolas trayectorias de los devotos; los recorridos procesionales; la circulación de objetos y artistas, así como las dinámicas de configuración, resignificación y apropiación de dichas prácticas en el ámbito local.

- Incorporar debates teóricos desde donde nos posicionamos (Transnacionalismo, territorio y espacio religioso, sentidos de pertenencia e identidad)
- Presentar brevemente cada uno de los casos

Exponer objetivo del artículo: profundizar en cómo se construyen territorialidades desde los traslados religiosos. Para ello nos proponemos analizar:

- Traslados devocionales y trayectorias de los fieles
- Los recorridos procesionales y la circulación de objetos y artistas, así como
- Las dinámicas de configuración, resignificación y apropiación de dichas prácticas en el ámbito local.

## **1. Posicionamiento teórico.**

### **a) Transnacionalismo:**

El concepto de transnacionalismo surge en Estados Unidos a principios de la década del '90, como respuesta a numerosas investigaciones que analizaban las migraciones, únicamente desde el punto de vista de la sociedad de origen o de la sociedad receptora. A partir de entonces, varios autores vinculados inicialmente al campo de la Antropología (Glick Schiller et al: 1992, 1995; Bash et al, 1994; Hannerz, 1996) plantean que el fenómeno migratorio no puede reducirse a esas dos dimensiones, puesto que se vincula a múltiples interconexiones generadas por la creciente globalización (Cloquell y Lacomba, 2016). De este modo, plantean la necesidad de estudiar y pensar los fenómenos sociales, y especialmente los de carácter migratorio, más allá de los límites de las fronteras nacionales.

El giro en el análisis del fenómeno migratorio, se produce concretamente a partir del trabajo de Glick Schiller, Basch y Szatón-Blanc, en el cual abordan la realidad de los migrantes caribeños radicados en Estados Unidos, demostrando que éstos no rompen lazos

con sus sociedades de origen, puesto que desde las sociedades receptoras mantienen relaciones económicas, sociales y políticas, viviendo simultáneamente entre ambas realidades. En base a esto, los autores acuñan la primera definición de transnacionalismo, entendiendo por éste “procesos por los cuales los inmigrantes crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales que vinculan las sociedades de origen con las de destino. Llamamos a estos procesos transnacionales para enfatizar que hoy en día muchos migrantes construyen campos sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas” (Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc, 1994: 7)

Posteriormente, esta definición ha sido ampliada por otros autores, quienes han realizado una diferenciación entre diversos tipos de transnacionalismos. Es el caso de los autores Smith y Guarnizo (1998) quienes plantean la necesidad de distinguir entre “transnacionalismo desde abajo” (o de base) y transnacionalismo desde arriba”. En el primer caso, la acción transnacional proviene de la práctica de los propios migrantes, quienes solo buscan mejorar el bienestar de la familia o contribuir al desarrollo local de la comunidad de origen; mientras que en el segundo caso, las prácticas transnacionales son impulsadas tanto por los estados emisores como por los estados receptores, pero también por las corporaciones empresariales y financieras (Cloquell y Lacomba, 2016: 230)

Mas aún, es posible identificar incluso un tercer tipo de transnacionalismo (“desde el medio”) en el cual las prácticas transnacionales son realizadas por actores que interactúan entre los actores transnacionales de arriba y de abajo, como es el caso de las ONG’s y las asociaciones de migrantes (Cloquell y Lacomba, 2016: 230) Conforme a esto, nos parece advertir que es precisamente en este nivel, en el cual podemos situar los traslados devocionales de la Virgen del Carmen (desde Chile a Bariloche, Argentina) y del Señor de los Milagros (de Lima, Perú a Santiago de Chile) puesto que los migrantes mantienen relaciones con sus pares en la sociedad de origen, como también con importantes autoridades civiles y religiosas, tanto en las sociedades de origen como en las de destino.

Pese a las críticas que ha recibido este enfoque (supuesta novedad y durabilidad de las practicas transnacionales; ausencia de criterios para diferenciar a quienes desarrollan vínculos transnacionales y a quienes no; entre otros) actualmente parece haber cierto consenso entre los investigadores al señalar que no se trata de un fenómeno nuevo, pero que

por primera vez comienza a ser teorizado.

Alejandro Portes (2004) plantea que dicho fenómeno ha experimentado un gran impulso a partir del desarrollo de nuevas tecnologías en transporte y comunicaciones, que agilizan y simplifican la comunicación más allá de las fronteras nacionales. Y es que “Sin importar cuan fuertes fueran las motivaciones de los primeros inmigrantes para mantener sus lazos –económicos, políticos o culturales- con sus países de origen, los medios de los que disponían eran exiguos si se les compara con los que cuenta el residente temporal de hoy” (Portes, 2004: 176)

Esta afirmación, entronca muy bien con lo planteado por la OIM, que señala: “Llevar vidas transnacionales, en sitios múltiples, significa que los intercambios e interacciones de carácter transfronterizo son una parte regular y sostenida de las realidades y actividades de los migrantes. Estos intercambios, bien pueden ser de ideas, valores y prácticas, así como la movilización política y las contribuciones económicas” (OIM, s/f: 1) Como bien señalan Cloquell y Lacomba, es precisamente el desarrollo de vida dual, lo que permite hablar de “campos sociales transnacionales”, entendiendo por éstos “un conjunto de múltiples redes enlazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian, organizan y transforman de manera desigual las ideas, las prácticas y los recursos” (Basch et al, 1994. Citado en Cloquell y Lacomba, 2006: 232)

En el marco de estas conceptualizaciones resulta relevante incorporar otras corrientes teóricas sobre el estudio de la “movilidad” como son las propuestas desde la geografía y la antropología francesa de la mano de Alain Tarris (2000). Como bien expresa Mallimaci Barral (2012) se trata de la “visibilización de la existencia de otro tipo de circulaciones más fluidas y variadas, donde las identificaciones y referencias territoriales ya no se ubican “aquí y allá” sino en el mismo territorio constituido por las circulaciones” (2012:80). Es decir, ya no se piensa a la movilidad atravesando diferentes territorios ya constituidos sino que se entiende a la movilidad generadora de territorios. De esta manera, Tauris (2000) propone el “paradigma de la movilidad” centrado en que los sujetos circulan y producen movimientos que generan nuevas relaciones sociales y nuevas configuraciones de los contextos y marcos territoriales que alojan formas de vida social sustentadas en la movilidad. De esta manera, las movilidades de las sociedades contemporáneas “no merecen

analizarse como meros efectos de un nuevo tipo de sociedad sino que son productoras y estructurantes de formas de sociabilidad no localizadas” denominadas por el autor como “territorios circulatorios”, espacios que son producto de las prácticas de movilidad donde “ya no se trata de estar “aquí y allá” al mismo tiempo, sino de trayectorias basadas en la propia circulación y en los territorios que constituye” (Mallimaci Barral, 2012:80-81)

#### **b) Territorio y espacio religioso:**

Las creencias religiosas y sus prácticas culturales no escapan a la necesidad de contar con el espacio para su reproducción y crecimiento sino que se funden en él, “dibujando fronteras que comparten un mismo territorio (Carballo, 2009:40). En otras palabras Odgers (2014) plantea que es “a partir de esta experiencia de vida móvil desde donde los sujetos definen apegos, pertenencias y relaciones sociales en torno a los cuales construyen y definen una identidad soportada por múltiples espacios” (2014:102). En función de ello, nuestro análisis incorpora los aportes de la geografía de la religión desde las nociones de territorio y espacio. En relación a la primera, la abordamos como un espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales, donde el componente relacional es el que posibilita el proceso de construcción territorial (Carballo, 2009). Siguiendo a Carballo, esta apropiación puede ser de “carácter instrumental-funcional”, centrada en relaciones económicas, políticas y sociales o “simbólico-expresiva” en donde lo central sería la sedimentación simbólica-cultural que se produce en dicho espacio. A partir de allí, definimos *territorio* siguiendo el planteo de Benedetti (2011) como prácticas culturales y materiales de la sociedad, las cuales son pensados como entidades geohistóricas que presentan procesos abiertos y contingentes, como categorías que no “son” sino que “están siendo”. Es decir, entendido como experiencia vivida o sentida que tiene una fuerte vinculación e interacción entre el espacio vivido en el pasado y en el presente. En consonancia con estas definiciones incorporamos el concepto de *espacio sagrado* desde Rosendhal (1996, 2009) como un campo de fuerzas y valores religiosos que “eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia” donde la experiencia de lo sagrado se proyecta en el dominio de la emoción y del sentimiento (1996:30) y en donde la devoción a los santos, como

plantea Odgers Ortiz, “permite construir “faros” o anclajes dentro de un territorio fluido, pero no homogéneo, donde la sacralización de espacios determinados hace posible identificar –construir– paisajes específicos, mapas mentales en donde la circulación adquiere un sentido” particular y comunitario (2007: 36).

Valiéndose de varias definiciones de la Nueva Geografía, Gilberto Giménez señala que el espacio corresponde a una porción de la superficie terrestre, una suerte de materia prima carente de toda representación y práctica, a partir de la cual se construye el territorio. Conforme a esto, por territorio o territorialidad, entiende “el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2001) Este proceso de apropiación del espacio puede ser de carácter utilitario y funcional (cuando se le considera como fuente de recursos, medio de subsistencia, ámbito de jurisdicción del poder, entre otros) o bien , una apropiación simbólica-cultural de un determinado lugar (Giménez, 2001: 7). Conforme a esto, y tomando en consideración los casos de los traslados devocionales de la Virgen del Carmen y del Señor de los Milagros, sugerimos que es correcto hablar un proceso de construcción de territorialidad religiosa, durante el desarrollo de las procesiones como también, en la vivencia de la religiosidad dentro de las iglesias o santuarios en que se custodian ambas imágenes.

Mas aún, y retomando las propuestas de Giménez, es importante mencionar que estos procesos de apropiación del espacio, están lejos de ser armónicos, que están marcados por una serie de conflictos entre los diferentes grupos de poder que intentan determinar cómo se produce, regula y protege el territorio, en pos de sus propios intereses. “Es decir, la territorialidad resulta indisoluble de las relaciones de poder” (Giménez, 2001: 6)

## **2. Trayectorias migratorias y traslados devocionales de Chile a Argentina y de Perú a Chile**

### **El Señor de los Milagros en Santiago de Chile**

Los orígenes del culto al Señor de los Milagros, nos remontan al Perú colonial. En 1650, un grupo de esclavos africanos arribado recientemente al barrio de Pachacamilla, decidió formar una cofradía y solicitó a un artista angoleño llamado Benito, que pintara en

un muro la figura de Cristo Crucificado. Dicha imagen, comenzó a ser rápidamente venerada por los transeúntes del sector, la que tras resistir intacta dos fuertes terremotos ocurridos en 1655 y 1687<sup>1</sup>, respectivamente, fue adquiriendo fama de milagrosa.

Desde entonces, cada mes de octubre, las calles de Lima se tiñen de un morado intenso. Al compás de sufrientes melodías, los hermanos cargadores, así como las cantoras y sahumadoras, realizan diversos homenajes al Cristo moreno, mientras que cerca de trescientos mil fieles se conmueven ante la solemnidad y seriedad de la procesión.

Como consecuencia del incremento de los movimientos migratorios peruanos a países como Estados Unidos, Italia o Japón, la devoción al Señor de los Milagros se ha ido desterritorializando, adquiriendo un carácter transnacional. Tanto así, que el año 2005 fue declarado oficialmente como “Patrono de los Migrantes Peruanos” y como “Patrimonio Cultural de la Nación Peruana”<sup>2</sup>. De igual manera, Chile no escapa de esta dinámica de territorialización de creencias y prácticas religiosas.

A partir de la década del ‘90, se produce un importante incremento de los flujos migratorios de peruanos a Chile, quienes no solo aportan con fuerza de trabajo, capital humano y productos culinarios locales -como ají amarillo, rocoto, entre otros- sino también con devociones religiosas como la del Señor de los Milagros.

Al respecto, parece existir cierto consenso entre importantes autoridades civiles y religiosas, en que la introducción del culto se produjo a raíz del incremento de la migración peruana. Como bien señala Alejandro Rivero, ex Cónsul del Perú en Chile: *“Porque es casi sabido que donde hay una población migrante peruana grande, se forma un capítulo o una versión copia del Señor de los Milagros, hasta en Tokio, por ejemplo... y ahora se hace en Nueva York, París, Miami...”*.

---

<sup>1</sup> El primero de ellos azotó Lima el 13 de noviembre de 1655, y el segundo, afectó también al puerto del Callao el 20 de octubre de 1687.

<sup>2</sup> Como bien señala la Resolución Directoral Nacional N° 1454/INC del Instituto Nacional de Cultura del Perú: *“A lo largo de más de trescientos años se ha venido desarrollando un culto que reúne distintos elementos que son expresiones de una fe y religiosidad popular y que a partir de este culto, al Señor de los Milagros, se ha ido creando una festividad que tiene como centro la procesión, acto religioso que es actualmente casi un peregrinaje y una de las manifestaciones religiosas más importantes en América Latina y, en su género, una de las expresiones de multitudes más importante del mundo...”*.

De este modo, y de acuerdo a lo consignado en la Revista Nazarenas<sup>3</sup>, la devoción al Señor de los Milagros en Chile habría surgido a comienzos de la década del '90, al alero de la Comunidad Santa Rosa de Lima. Concretamente, el 10 de octubre de 1994, un reducido grupo de fieles peruanos comenzó a reunirse en la Parroquia Nuestra Señora de Pompeya – también conocida como Parroquia Latinoamericana- para participar de una misa y sacar en procesión una pequeña estampa del Cristo de Pachacamilla (Revista Nazarenas, 2012: 3).

Al año siguiente, y a raíz de esta pequeña procesión, la entonces cónsul del Perú en Santiago, Liliana Olarte, y algunos miembros de la Comunidad Santa Rosa de Lima, organizaron una rifa para obtener fondos y así poder comprar la primera imagen del Señor de los Milagros. Esta imagen fue encargada a un taller de artistas en Lima y tras su arribo a Chile, fue presentada y bendecida ante la comunidad peruana el 30 de julio de 1995, en una misa celebrada por el ya fallecido Cardenal Carlos Oviedo Cavada.

Conforme a esto, la primera procesión que se realizó con la nueva imagen, tuvo lugar el 22 de octubre de 1995, alrededor del Parque Bustamante. En ella participaron cerca de 100 personas, las que se sorprendieron al ver cómo los devotos portaban capas moradas, cordones blancos a la cintura y detentes, que habían sido donados por un grupo de empresarios peruanos, miembros del Club Peruano, representantes del Grupo Paracas, el Comité de Damas Peruanas y la Comunidad Santa Rosa de Lima. Posteriormente, el mismo grupo de empresarios les donó un anda forrada en plata, una urna en pan de oro, que fueron encargadas a Lima y Cusco respectivamente.

No obstante, la devoción al Señor de los Milagros adquirió mayor impulso a partir del año 1998, cuando el Padre Leonir Chiarello, tras una recomendación del ex Cardenal chileno Francisco Javier Errázuriz, se reunió con su homólogo peruano, el sacerdote Augusto Vargas Alzamora, para que lo orientara respecto a cómo formar una hermandad. Producto de esas conversaciones y tras “...más de un año de celebraciones, retiros, encuentros de formación y reuniones para la definición de los estatutos...” (Revista Nazarenas, 2015: 31) en octubre de 1999, se constituyó la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago, mediante Decreto Arzobispal N° 325. Dicha hermandad está

---

<sup>3</sup> Revista producida y editada por la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago, en la cual se publicitan restaurantes y distintos productos peruanos en Chile, dinero con el cual se financia casi en su totalidad la procesión.



conformada por aproximadamente 200 miembros activos, quienes se hacen llamar hermanos, y que se subdividen en 3 cuadrillas de 70 personas cada una, además de un grupo de cantoras y sahumadoras<sup>4</sup>.

Entre los años 2000 y 2002, la procesión llegó a congregarse a cerca de 500 fieles, motivo por el cual se determinó que la misa ya no continuaría celebrándose dentro de la Parroquia Italiana, sino en los alrededores del Parque Bustamante (contiguo a esta). En vista de que la procesión fue adquiriendo cada vez mayor importancia y visibilidad, el ex Cardenal Errázuriz encomendó al artista limeño Eduardo Velásquez, la elaboración de un lienzo con las imágenes idénticas a las originales del Señor de los Milagros (parte delantera) y la Virgen de la Nube (parte trasera), como también la confección de los 33 rayos que las rodean. Por ello, no es de extrañar que también autorizara que a partir del año 2004, la misa se realizara en la Catedral de Santiago, lugar desde el cual se daría inicio a la procesión. En vista de ello, el entonces Embajador Carlos Pareja habría expresado: “...lo bonito es que la imagen sale de la Catedral y cuenta con el apoyo oficial del municipio y eso le da una deferencia especial” (Revista Nazarenas, 2012: 12).

En la procesión del 30 de octubre del año 2011, la hermandad de Santiago contó por primera vez con la participación del Mayordomo General de las Nazarenas de Lima, José Soto y de los capataces Santiago Mústiga y Gerardo Leca (Revista Nazarenas, 2002) a partir de lo cual se intensificaron los vínculos con la Hermandad de las Nazarenas. Empero, la fecha decisiva para el desarrollo de esta comunidad en Chile, tuvo lugar el año 2013 cuando se crearon las tres cuadrillas de hermanos (Tradición, Los niños de Oro y Cuna de Dirigentes) y se establecieron turnos entre las cuadrillas para cargar el anda durante la procesión (fijándose un tramo de 120 metros y un período de tiempo de 10 minutos)

No obstante, el cambio más importante se observa en la recepción de una nueva anda del Señor de los Milagros, idéntica a la original, que fue realizada por el artista peruano Luis Eduardo Dézar. Al respecto, éste señala: “*Para preparar el anda el material que utilicé fue un material de aleación y todos los rayos son 33 para el Señor y 33 para la Virgen, de material de aleación y enchapados en oro de 24 quilates. También tiene las repisas del Señor, tiene los querubines, los cordones, a ambos lados, la plancha de abajo,*

---

<sup>4</sup> Entrevista realizada al ex mayordomo de la Hermandad del Señor de los Milagros, Ricardo Rocha.

*los salomónicos... Esto es una anda réplica al Señor de los Milagros de Lima Perú”<sup>5</sup>.*

El responsable de esta gestión fue el ex mayordomo Ricardo Rocha, quien concretó la iniciativa gracias al aporte de un grupo de empresarios y al apoyo de fieles y devotos. Al respecto, Rocha señala: *“Tenía un sueño 4 años atrás cuando asumí la mayordomía. La primera vez que lo vi al Señor fue una sensación tan grande, que lo primero que se pasó por mi cabeza fue que tal vez algún día tendríamos un anda similar o igual a la de Lima”.*

Una vez que la imagen arribó a la Parroquia Latinoamericana, esta fue entronizada y expuesta de inmediato ante los devotos, quienes ya no solamente podrían venerarla durante el mes de octubre, sino durante todo el año. De este modo, la imagen del Señor de los Milagros comenzó a estar permanente y constantemente visible, al interior de la mencionada parroquia.

### **La Virgen del Carmen en San Carlos de Bariloche**

La Virgen del Carmen constituye una de las advocaciones más antiguas de la cristiandad. La presencia de la advocación carmelitana en Chile aparece en la época colonial (s. XVII), vinculada a la orden de los agustinos en la ciudad de Concepción, por ese entonces el sur del Reino. Sin embargo, en sus inicios se trató de una devoción menor que recién adquirió protagonismo con el proceso independentista de principios del siglo XIX. Según Valenzuela Márquez (2012) la Virgen del Carmen, que hoy se la conoce como la “Reina, Madre y Patrona de Chile”, se vinculó con la advocación carmelitana presente en la ciudad de Mendoza (Argentina) durante la preparación del Ejército de los Andes. La misma fue nombrada en 1817 como “Patrona del Ejército de los Andes”<sup>6</sup> por los principales generales de dicho ejército. El ingreso de esta Virgen a Chile generó una profunda transformación de la advocación carmelitana chilena. Es decir, si bien se conservó la tradicional imagen<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Documental <https://vimeo.com/135473185>

<sup>6</sup> “La Virgen de la Independencia fue, pues, una representación arropada con una misión netamente militar, adoptada en función de los preparativos bélicos, como protectora de los soldados y estandarte en la guerra contra las fuerzas monárquicas. Su carácter militar quedó sellado en un gesto que llevó a cabo el general San Martín, cuando puso en las manos de la imagen su bastón de mando, dando a entender que sería ella la que se encargaría de guiar las tropas a la guerra y definir su victoria” (Valenzuela- Márquez, 2011:18).

<sup>7</sup> Imagen que formaba parte de la antigua cofradía asentada en el Hospital de San Juan de Dios de Santiago (1615), que desde comienzos del XIX estaba alojada en el Convento de las Monjas Carmelitas, pasando en 1819 al templo de los agustinos (Valenzuela-Márquez, 2011: 15).

durante las ceremonias y procesiones oficiales, la misma fue sometida “a una resignificación<sup>8</sup> que la vació de su contenido primitivo y (se) la revistió de las nuevas funciones militares y proyecciones estatales” (Valenzuela-Márquez, 2011:18). Es así que en marzo de 1818, a un año de su proclamación en Mendoza, se había celebrado, también en la catedral de Santiago, un nuevo juramento a la Virgen del Carmen. Allí se la calificó como “Patrona y Generala de los Ejércitos de Chile” y luego del triunfo de la independencia, el general O’Higgins volvió a ratificarla como “Patrona de las Armas de Chile” comprometiéndose a la construcción de un Santuario que se pudo concluir en 1892.

La vinculación de la Virgen del Carmen con el ejército se mantuvo de forma exclusiva hasta fines del siglo XIX con la Guerra del Pacífico<sup>9</sup>. Estos conflictos armados proyectaron a nivel colectivo un sentimiento patriótico que alimentaron los discursos políticos y eclesiásticos que vincularon a la Virgen del Carmen con la Nación. A principios del siglo XX, al acercarse el centenario de la proclamación de la Virgen del Carmen, el episcopado chileno solicitó a Roma su designación canónica como “Patrona de la República” que se concretó en 1923. Tres años después, la Virgen del Carmen era coronada solemnemente como “Reina de Chile”. Resulta relevante mencionar que la jura de los Patronazgos no representa un hecho intrascendente, sino que a partir de ellos se pueden observar “cómo se someten simbólicamente las acciones del estado a un ordenamiento superior, divino, encarnado en la Iglesia Católica, por medio de la imagen oficial de ésta” (Martín, 1997: 18), en este caso la “Virgen del Carmen”. De esta manera, no resulta pues ni ingenua ni arbitraria la identificación de la “Virgen del Carmen” con el mundo castrense, que se refuerza desde lo simbólico y discursivo durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). En este caso la imagen de la Virgen se la utilizó como dispositivo y artefacto simbólico, posicionándola como guía espiritual y como protectora de las fuerzas armadas, de la dictadura y del mismo Pinochet<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> “El aparato militar que la rodeó durante su traslado y posterior celebración (...) llevó a que aquella imagen santiaguina encarnara, desde ese momento, las intenciones y proyectos que los patriotas le habían asignado a la advocación cuyana” (Valenzuela-Márquez, 2011: 20).

<sup>9</sup> Conflicto armado por cuestiones limítrofes que enfrentó durante 1879 y 1883 a la República de Chile contra la República de Bolivia y Perú.

<sup>10</sup> Pinochet utiliza a la “Virgen del Carmen” en diferentes momentos: para dirigirse a sus seguidores cuando estaba retenido en Londres (1998-1999) y cuando en 1986 frente a un atentado se salva “milagrosamente” por

La presencia chilena, en San Carlos de Bariloche, se remonta a los inicios del poblado, a través de los contactos de intercambios comerciales de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Dentro del proceso migratorio chileno resulta significativa la dinámica que se produce en la década de 1970, dado que a diferencia de otros períodos donde la migración se justificaba mayormente desde aspectos económicos, los motivos de estos años estuvieron marcados, en general, por persecuciones políticas y por la precarización de las condiciones laborales ligadas al golpe al Gobierno socialista de Salvador Allende (1973) y a la instalación del gobierno dictatorial de Augusto Pinochet que “fue cercenando a miles de chilenos sus derechos jurídicos, políticos, culturales, económicos y sociales, negándoles el derecho a vivir y a desarrollarse dignamente en su propia patria” (Muñoz, 2005:40). De acuerdo a las fuentes documentales que se ha recogido, se advierte que los inicios de esta organización barrial estuvieron íntimamente relacionados con la fundación de la capilla “Nuestra Señora del Carmen”. Este proceso eclesial de organización institucional transitó dos etapas muy significativas: la época de la capilla (1971 – 1994), bajo la jurisdicción de la parroquia “Inmaculada Concepción”<sup>11</sup> por la Congregación Salesiana, que atravesó los períodos políticos más violentos de Argentina; y la época de la parroquia (1994-2012) bajo la órbita de la diócesis, con problemáticas sociales que se ligaron a procesos económicos de exclusión, en el marco de gobiernos democráticos (Barelli, 2013). Durante esa experiencia institucional, los migrantes chilenos decidieron entronizar la imagen de la Virgen del Carmen y nombrar al recinto bajo esa advocación. Durante la época de la capilla, los rituales de consagración (entronización y coración) consolidaron el traslado y la refundación de una práctica devocional mariana chilena. En esta etapa se identifican dos festejos importantes llevados a cabo con diferentes imágenes de la advocación: los festejos patronales y los patrios. Los primeros se llevaban a cabo con la imagen entronizada en el recinto identificada como la “Patrona de Chile”. Se organizaba

---

la intersección de la “Virgen del Carmen”.

<sup>11</sup> Primera capilla del poblado que se inauguró en 1908 bajo la advocación de la “Inmaculada Concepción”. En 1914 se erigió como parroquia constituyéndose como un punto de referencia para la población en general y para la feligresía católica en particular. Uno de los eventos más significativos en el que participaban los habitantes del poblado eran los festejos patronales en honor a la “Virgen Inmaculada”. Estos se realizaban los 8 de diciembre con una procesión por las calles de San Carlos de Bariloche acompañada por una la misa en la Parroquia en honor a la advocación

el domingo mas cercano al 16 de julio donde los migrantes celebraban con una misa, una procesión por el barrio y una fiesta con baile. Los festejos patrios se llevaban a cabo con la imagen de la Virgen del Carmen como “Patrona de los Ejércitos de los Andes” los 18 de septiembre, día de la Independencia chilena, por los barrios y luego se compartía un almuerzo comunitario. .. ” de la Virgen a través de su patronazgo chileno sacralizó un espacio barrial y le confirió un sentido de pertenencia. El espacio sagrado adquirió una singularidad más profunda con la “coronación” de la Virgen, la cual activó el vínculo identitario y consolidó la práctica devocional como “agente” de cohesión entre los migrantes chilenos” (Núñez y Barelli,2013; Barelli, 2014) .

El paso de la capilla a la parroquia en el año 1994, abrió una nueva etapa de construcción identitaria, fuertemente ligada al nuevo proyecto institucional parroquial en torno a las CEBs y totalmente desvinculada de la anterior pertenencia chilena presente en la etapa de la capilla. En función de de ello se produjo tanto una resignificación devocional como también una reconfiguración identitaria de la feligresía chilena. La “Virgen del Carmen” pasó a ser la “Madre, Patrona y Protectora de la Comunidades Eclesiales de Base”, bajo la primera advocación carmelitana, la Virgen del Monte Carmelo, alejada del patronazgo chileno. Con ello se abandonó la imagen de la “Virgen del Carmen” de la Independencia, y si bien se mantuvo la imagen entronizada durante la capilla, se eligieron nuevas imágenes de la “Virgen del Carmen” vinculadas al nuevo proyecto pastoral. En este período, la devoción carmelitana sufrió un fuerte “disciplinamiento litúrgico” llevado adelante por el Párroco, no sólo desde lo iconográfico sino también desde la narrativa escrita y oral, donde se marcó el “sentido” litúrgico y dogmático correcto de “cómo” se debía concebir la devoción a María. Surgió así una devoción contenida desde el dogmatismo eclesial, fuertemente ligada al proyecto de las CEBs. Sin embargo, este nuevo proyecto institucional presentó una fisura en el año 2004, debido a que no podía sostenerse sin incluir su “marca identitaria” de origen. Esto lo llevó al párroco a recuperar para la narrativa parroquial el relato histórico de la capilla vinculado a la pertenencia chilena. Esta experiencia religiosa, que genera el regreso de varios fieles a la parroquia, la hemos definido como “fusión de patronazgos” debido a que en ella se reconfigura una nueva identidad parroquial en la que se integran, a nivel simbólico y material el patronazgo chileno propio de la época de la

capilla con el patronazgo de las CEBs incorporado durante la primer etapa de la parroquia (Barelli, 2016).

### **3. Las prácticas culturales como constructoras de nuevas territorialidades en los lugares de destino.**

En esta ponencia, nos interesa abordar ambas devociones desde la propuesta teórico-metodológica de los *hologramas espaciales*<sup>12</sup> de Lindón (2007) debido a que nos permite visibilizar a las proyecciones de las prácticas religiosas de los migrantes en el espacio local como “un escenario situado en un lugar concreto y en un tiempo igualmente demarcado, con la peculiaridad de que en él están presentes otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar (...) que traen consigo otros momentos o fragmentos temporales” (Lindón, 2007: 42). De esta forma como plantea Odgers esta categoría de análisis nos posibilita “observar diferentes niveles o capas de significados en la construcción de los lugares” (Odgers, 2014:101) desde donde se piensa un abordaje metodológico en dos planos de interpretación espacial: “uno, el del lugar como realidad localizada y otro, el del lugar como realidad desplegada en una red de lugares interconectados a través de lo vivido, que puede integrar lugares distantes” (Lindón, 2007:44). Desde esta perspectiva las devociones marianas y cristológicas, tanto desde la “actitud relacional (oración y contemplación), como desde la celebrativa (liturgia, fiestas, devoción popular) (Esquerda Bifet, 1998: 190), resultan una variable interesante y profunda para reflexionar sobre las dinámicas identitarias y sobre las interrelaciones entre lo global, lo local, y lo transnacional (Barelli, 2017).

#### **a) Lugares sagrados, puntos de referencia y recorridos procesionales de las devociones en el ámbito local.**

En esta primera dimensión de análisis abordaremos, siguiendo a Lindon (2007) la “realidad localizada”, a partir de la identificación de los *lugares sagrados*, puntos de

---

<sup>12</sup> Concepto que procede de la física por ello se utiliza de forma metafórico y se refiere a un procedimiento técnico de iluminación para hacer visible algo que de lo contrario no tiene visibilidad.

referencia y los recorridos o circuitos devocionales de ambos cultos en el lugar de destino. Antes de iniciar con el análisis definiremos algunos conceptos relevantes. Entendemos al *lugar sagrado* desde Rossendhal (2009) como aquel espacio fijo en donde se distinguen atributos cualitativos a partir y en torno a una divinidad. Los puntos de referencia los identificamos como aquellos hitos significativos en el espacio por donde circula la imagen y los devotos. Finalmente, abordamos los circuitos devocionales como aquellos recorridos que se realizan durante el desarrollo del culto, como por ejemplo las procesiones y peregrinaciones. Ambas entendidas como cortejos religiosos públicos en las que participan fieles trasladando imágenes, objetos sagrados, ofrendas y entonando cánticos religiosos. La diferencia de ambos circuitos es la siguiente: en las procesiones el recorrido consiste, en la salida de un cortejo con la imagen devocional de su lugar sagrado y culmina en el mismo lugar de salida, mientras que en las peregrinaciones el cortejo sale de un punto designado por los fieles hacia un lugar sagrado, en donde se encuentra entronizada la imagen a la que se le rinde culto.

### ***El Señor de los Milagros en Santiago de Chile***

En lo que respecta a la “realidad localizada”, la devoción al Señor de los Milagros surge en torno a la Parroquia Latinoamericana Nuestra Señora de Pompeya (Providencia) que constituye el principal lugar sagrado. Esta iglesia depende del Arzobispado de Santiago y se encuentra bajo la jurisdicción de la Vicaría Pastoral para la Zona Cordillera, y específicamente, del Decanato Providencia. A diferencia de lo que podemos observar en otros casos, la existencia de este templo es anterior a la llegada de la devoción del Señor de los Milagros a Chile, por lo que la apropiación de este espacio por parte de los inmigrantes peruanos, no pasa por la construcción de un nuevo recinto, sino por la entronización de la imagen en esta iglesia.

En este proceso de territorialización, podemos identificar dos grandes períodos: 1) 1992-2003 y 2) 2004-actualidad. El año 2004, en vista del aumento del número de participantes en la procesión, se decide realizar esta en el centro de la ciudad, ampliándose el radio de los lugares sagrados, al darse inicio a la procesión en la Catedral Metropolitana de Santiago y al finalizar la misma en la Parroquia Latinoamericana.

Por ende, los circuitos procesionales experimentan también una serie de cambios durante ambos períodos. Los primeros recorridos, partían desde la entrada de la parroquia y se realizaban en torno al Parque Bustamante, una extensión de áreas verdes que rodea la Parroquia Latinoamericana. Dicho trazado procesional, contemplaba tan solo un par de cuadras y duraba aproximadamente 1 hora y media. Luego de esto, la imagen retornaba al interior de la parroquia y era guardada hasta la procesión del año siguiente. Es decir, durante este primer período la territorialización de la devoción, se limitaba únicamente a la instancia de la procesión, puesto que durante el resto del año la imagen no era expuesta ante los devotos.

Este circuito va a experimentar un cambio decisivo el año 2004, cuando no solo se amplía el número de lugares sagrados, sino también se extiende el trazado procesional, a raíz de una sugerencia realizada por el Cardenal Errázuriz al Director de la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago. Desde entonces, cada último domingo de octubre se daría inicio a la procesión desde la Catedral de Santiago y finalizaría en la Parroquia Latinoamericana, evidenciando el valor y la importancia que tiene para la Iglesia Católica chilena, esta práctica religiosa de origen peruano.

Conforme a esto, el circuito procesional se amplía de un par de cuadras en torno al Parque Bustamante, a cerca de 3 kilómetros que se extienden desde el centro de la ciudad hasta la comuna aledaña de Providencia. Es decir, se sobrepasan de manera significativa los límites de la parroquia y se territorializa la procesión en un mayor espacio religioso. Junto con esto, se amplía también la duración de la misma, pasando de un par de horas a un período que se extiende por 8 o 9 horas, desde el mediodía hasta que se esconde el sol.

Producto de ello, se multiplican también los puntos de referencia a lo largo de la procesión, que se materializan en la existencia de paradas o estaciones, en cada una de las cuales se realiza un pequeño homenaje al Señor de los Milagros. Concretamente, en este circuito se pueden identificar 12 paradas que se demarcan al ritmo de campanadas, para que la imagen pueda detenerse o continuar su marcha.

Estos 12 puntos de referencia, son coordinados por la Hermandad de Santiago con anticipación al desarrollo de la procesión, puesto que se busca evitar el surgimiento de homenajes espontáneos que puedan alterar el desarrollo de la misma. Dichas paradas, se



materializan a la entrada de una conocida sanguchería peruana (Donde Guido) a las afueras de la Iglesia , o bien, a las faldas del Cerro Santa Lucía (uno de los principales pulmones verdes en medio de la ciudad) Este punto en particular, es bastante llamativo, puesto que el homenaje es realizado por la Asociación de Damas Peruanas, grupo compuesto mayoritariamente por mujeres casadas con importantes empresarios peruanos o autoridades ligadas al mundo diplomático, que gozan de un considerable capital económico. Producto de ello, esta parada resulta ser menos austera y sencilla que las que la preceden y la siguen, lo que manifiesta en la exposición de un rosario de madera fina de gran tamaño y flores elegantes y costosas. Por otra parte, esta parada se localiza justo antes de un paso bajo nivel, que conecta a la comuna de Santiago con la de Providencia.

De igual manera, otros importantes lugares de referencia en los cuales se realizan homenajes, son la Posta Central de Santiago (centro de salud de asistencia pública), el Hospital del Trabajador y a la Tercera Compañía de Bomberos de Santiago, siendo ésta la última parada previa a la guarda de la imagen al interior de la Parroquia Latinoamericana. Luego de esto, se realiza una cena de camaradería entre los principales miembros de la hermandad y se cierra el circuito devocional hasta la procesión del año siguiente.



### *La Virgen del Carmen en San Carlos de Bariloche*

Para el caso del traslado devocional de la Virgen de Carmen a la ciudad de San Carlos de Bariloche, el análisis de la dimensión *localizada* y la construcción de territorialidad debemos tener presente cada una de las etapas institucionales en que se desarrolló el culto - etapa de la capilla 1971-1994 y etapa de la parroquia 1994 hasta la actualidad -, debido a que en algunos puntos presentan cambios y diferencias significativas.

En relación al *lugar sagrado* observamos que la devoción se activa a partir de la construcción del recinto en donde no sólo se entroniza la imagen de la advocación de los migrantes sino que también se la elige como nombre para el templo. ¿Qué importancia tiene para una comunidad migrante la construcción de un espacio sagrado de estas características?. En primer lugar podemos decir que una parroquia, desde la conformación material del espacio, está determinada por un territorio o jurisdicción que puede o no comprender bajo su órbita capillas, unidades religiosas menores. Desde el plano simbólico, el recinto marca un territorio sagrado, es decir, “un campo de fuerzas y de valores que eleva al hombre religioso por sobre sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el cual transcurre su existencia” (Rosendahl, 2009:45). García Redondo (2010) menciona que la construcción de un espacio religioso o la “cristianización del espacio” en un ámbito local se produce a través de dos vías. La primera relacionada con el poder que generan las construcciones o edificaciones religiosas, en la “ciudad (que) queda transformada en un gran escenario donde cada elemento juega un papel que es de por sí justificado” (García Redondo, 2010:96); mientras que la segunda vía, estaría dada por el bagaje socio-religioso al interior de esos espacios, que posibilitan la construcción de sus propios hitos urbanos donde conciben que se cumplen sus objetivos. De esta manera, ambas vías “confluyen en la creación de un imaginario colectivo que aúna los sentimientos y fervores de un pueblo entre su gente y con su tierra” (García Redondo, 2010:96). Es claro entonces, que este espacio sagrado se “institucionaliza” material y simbólicamente y que se construye con el objetivo de fortalecer no sólo la fe sino también la devoción. De esta manera, identificamos a la devoción carmelitana en la ciudad de Bariloche estrechamente vinculada a la construcción

del recinto que lleva su nombre. Este templo nace como una iniciativa barrial, de familias de migrantes chilenos en 1971 y se identifica, desde sus orígenes, con una advocación mariana vinculada con la adscripción nacional de los vecinos.

En relación a los puntos significativos en el espacio y los circuitos sagrados desde donde se desarrolla la práctica cultural observamos que difieren de una etapa a la otra. Durante la primera etapa, que se desarrolla en el periodo que el recinto funcionaba como una capilla, identificamos, que los puntos significativos están íntimamente relacionados con los circuitos sagrados que se llevan a cabo. En función de ello, durante esta primera etapa, la devoción “territorializa” los barrios Mallín y La cumbre, conocidos como los “barrios chilenos”. En estos años la práctica que adquirió más relevancia<sup>13</sup> fue la procesión por la independencia chilena los 18 de septiembre, siendo los festejos patronales del 16 de julio simples misas recordatorias. Así, por ejemplo, nos comentaba Zuni: *“En esa época salíamos todos los 18 de septiembre con la Virgen por el barrio, con banderas chilenas y nos juntábamos a celebrar en la Capilla”* (Zuni, feligresa chilena. Bariloche, mayo 2012). Otra vecina del barrio agregaba: *“Teníamos esa Virgen de las dos banderas para la procesión (...)”* (María, integrante de la Legión de María. Bariloche noviembre de 2012) y lo reafirmaba uno de los sacerdotes que estuvo en la época de la capilla: *Nosotros hacíamos la fiesta de los chilenos el 18 de septiembre (...) se hacía una procesión desde Gutiérrez<sup>14</sup> con banderas y pancartas (...)”* (Mario Serafini sdb. Neuquén, diciembre de 2012).

En estos circuitos identificamos como puntos significativos el recinto sagrado donde se encuentra entronizada la imagen, algunos hogares de familias claves en la organización de los eventos y la escuela del barrio el Mallin, lugar donde organizaban los festejos patronales. A partir de estos puntos significativos y ambos circuitos procesionales podemos distinguir la construcción de un territorio sagrado fuertemente arraigado al espacio barrial íntimamente ligado a la cultura chilena e identificado con una capilla a la que concurren los

---

<sup>13</sup> En las actas salesianas (1966-1974; 1974-1982) se hace mucho hincapié en los festejos del 18 de septiembre, mientras que la fiesta patronal sólo se menciona una misa.

<sup>14</sup> Pasaje Gutiérrez, calle en el que se encontraba emplazada la Capilla “Nuestra Sra. del Carmen” y en la que se encuentra actualmente la Parroquia.

“sectores populares”<sup>15</sup> de la ciudad.

Durante la segunda etapa (1994 a la actualidad) los circuitos sagrados se modifican debido a que la capilla se transforma en una parroquia que abraza a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y desde esa nueva identidad realiza su proyección espacial diferente. El territorio sagrado se amplía a otros barrios aledaños que no sólo constituyen el radio de la parroquia sino que también forman parte de lo que en la ciudad es conocido como la zona del “alto”, término utilizado por los barilocheños para referirse a los espacios más humildes localizados en las zonas más elevadas de la ciudad. Este territorio se consolida a través de las procesiones patronales; las misas en hogares de las CEBs y la participación de la parroquia en la peregrinación anual a la Virgen de las Nieves, patrona de la Diócesis de Bariloche, por una arteria que atraviesa y vincula a los barrios del “alto”. Esta ampliación del área de influencia por parte de la parroquia generó, en la devoción carmelitana, que se profundizara más su pertenencia espacial barrial y de clase por sobre su adscripción chilena. Es decir, la parroquia dejó de ser identificada como la “parroquia de los chilenos” para ser incorporada en el grupo de las “parroquias del alto”.

#### **a) Dinámicas de resignificación cultural y espacial de las devociones**

Después de localizar y analizar los lugares sagrados, los puntos de referencia y los circuitos de ambas devociones en cada uno de los espacios de destino en que se trasladaron, en este apartado nos interesa analizar la reconstrucción de cada uno de los territorios devocionales desde “los significados atribuidos al lugar (...) descifrar y decodificar lo que está detrás de las palabras, es decir los significados más profundos y su entretrejo en tramas de sentido” (Lindón, 2007:45). Es decir, dar “luz” a esa tridimensionalidad que propone Lindón o visibilizar ese espacio sagrado imaginario de Rosendhal (2009). Entendido, este último, como aquel lugar que posee energía, poderes y una cualidad

---

<sup>15</sup> Utilizamos el concepto de “sectores populares” en tanto grupo social. Es decir, como “aquellas formas y actividades cuyas raíces están en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases” (Hall, 1984: 6) y que “a pesar de toda su fragmentación y heterogeneidad (...) comparten una situación común de subalternidad (y tensión) respecto de las élites que han tenido y tienen el poder social, económico y político” (Adamovsky, 2012: 12).

luminosa que los distingue del espacio común; donde el tamaño y las fronteras se encuentran determinadas y definidas por los fieles. En otras palabras, serían como aquellas imágenes que se proyectan o diseñan los sujetos o los grupos sociales sobre el territorio a partir de sus experiencias y valoraciones de la práctica religiosa. De esta manera asistimos a una territorialización debido a que determinados lugares se articulan entre sí, se ponen en red generando relaciones y se dotan de nuevos sentidos (calderón y Odgers, 2014).

### ***El Señor de los Milagros en Santiago de Chile***

En términos generales, cabe precisar que una de las primeras adaptaciones que se realizan a la práctica devocional nazarena, en el ámbito local, tiene que ver con ajuste de de la dimensión espacio-temporal de la procesión, al ajetreado y acelerado ritmo de vida de los chilenos. En Lima, octubre es conocido como el “mes morado” y se destina en su totalidad a rendir honores al Señor de los Milagros: se realizan 5 salidas procesionales con las cuales se intenta cubrir diferentes puntos del centro de la ciudad. Por el contrario, en Santiago esta práctica se reduce a una sola salida procesional, que tiene lugar el último domingo de octubre de cada año y que sigue un recorrido único. De esta manera, los devotos saben que si quieren participar de la procesión deben organizarse con tiempo, puesto que ésta es la única instancia con la que cuentan.

Junto con ello, y adentrándonos un poco más profundo en esta devoción relocalizada, podemos identificar tres momentos en la resignificación del culto al Señor de los Milagros en Santiago de Chile: 1) 1992-2003; 2) 2004-2007; y 3) 2008-actualidad.

El primer momento, se extiende desde comienzos de la década de los ‘90 -cuando se intensifica el flujo migratorio de peruanos a Chile- hasta el año 2003, cuando se realiza la última procesión en torno al Parque Bustamante y que tiene como punto de partida y de término, la Parroquia Latinoamericana de Providencia. Durante dicho período, un número reducido de fieles peruanos sacaba en procesión una pequeña imagen del Señor de los Milagros, pero sin posicionarse y apropiarse verdaderamente del espacio público.

No obstante, eso cambia a partir de octubre del año 1999, cuando luego de una serie de conversaciones con autoridades religiosas chilenas y peruanas, dicho grupo de fieles decide constituir la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago, obteniendo el

reconocimiento formal mediante Decreto Arzobispal N° 325. A partir de entonces, la procesión fue adquiriendo cada vez mayor importancia y visibilidad, lo que llevó a que el ex Cardenal Errázuriz encomendara al artista limeño Eduardo Velásquez, la elaboración de un lienzo con las imágenes idénticas a las originales del Señor de los Milagros (parte delantera) y la Virgen de la Nube (parte trasera), como también la confección de los 33 rayos que las rodean. Conforme a esto, podemos señalar que en este primer momento, y a partir de la llegada de una imagen para ser utilizada en el ámbito local, comienza a darse la territorialización del culto al Señor de los Milagros en Santiago de Chile, resignificándose la devoción en cuanto elemento central de la identidad peruana.

El segundo momento, tiene lugar entre los años 2004 y 2007. Tal como señaláramos anteriormente, a partir del año 2004, la salida procesional del Señor de los Milagros comienza en la Catedral Metropolitana de Santiago, y no en la Parroquia Latinoamericana. Con esto, no solo se amplía el trazado devocional y aumenta el número de participantes, sino que también pasa de ser una práctica religiosa de carácter casi privado y con escasa visibilidad, a una instancia de participación pública realizada en pleno centro de la ciudad y reconocida por devotos, curiosos transeúntes y autoridades políticas y religiosas. Desde entonces, participan de la misa en la Catedral y posteriormente de la procesión, el Arzobispo de Santiago en ejercicio, varios sacerdotes chilenos y obispos peruanos que provienen desde distintas ciudades del país, así como también el Cónsul y/o el Embajador del Perú en Chile.

A esto se suma, el que un año después, el Señor de los Milagros es reconocido oficialmente en su país de origen como “Patrono de los Migrantes Peruanos” y como “Patrimonio Cultural de la Nación Peruana”, con la cual la devoción es resignificada y valorada como un aporte cultural de los migrantes peruanos a la religiosidad popular chilena. En palabras del ex Embajador del Perú en Chile, Carlos Pareja: “...vivimos nuestras fiestas religiosas con mucha entrega. El Señor de los Milagros se está convirtiendo en una imagen ya sin nacionalidad. Tiene su origen en Perú pero una vez que se incorpora al imaginario popular, a la devoción local, se integra al imaginario popular. Traspasa fronteras”. (Revista Nazarenas, 2012: 12)

El tercer momento de resignificación, se extiende desde el año 2008 hasta la

actualidad. Ese año, marca un hito importantísimo dentro de la historia la devoción en Chile, puesto que participa por primera vez de la procesión el sacerdote Carlos Cox, responsable del Templo Votivo de Maipú, con la estación “El encuentro de la madre con el hijo”. En ella, la Virgen del Carmen, Patrona de Chile, sale al encuentro del Señor de los Milagros, Patrono de los Migrantes Peruanos y Patrimonio Cultural de la Nación Peruana, sellando una alianza entre ambos referentes religiosos, pero también, entre ambas naciones. En dicha oportunidad, el entonces Embajador del Perú en Chile, Hugo Otero, le indicó al Padre Cox: “Padre, yo creo a la larga, esta celebración va a ser la gran celebración de la unidad entre Perú y Chile”. (Revista Nazarenas, 2012: 7) y comienza a afianzarse una relación de amistad entre ambas autoridades.

En noviembre de ese año, y en el contexto de la demanda por delimitación marítima interpuesta por Perú contra Chile en la Corte Internacional de Justicia de la Haya, el entonces Comandante General del Ejército de Perú, Edwin Donayre, señaló extraoficialmente en un video subido a Youtube: “Tengan la confianza que nosotros no vamos a dejar pasar en esta situación difícil a nuestros vecinos del país del sur. He dado la consigna acá: chileno que entra no sale, o sale en cajón, y si no hay los suficientes cajones, saldrá en bolsa plástica, ¿no?”. (El Mercurio, 25 de noviembre de 2008) Pese a que de inmediato el Presidente Alan García declaró que no se trataba de una postura oficial del gobierno peruano, el mensaje había sido lo suficientemente fuerte para no tener repercusión alguna.

En vista de ello, el Embajador Otero, le propone al Padre Cox que el Señor de los Milagros visite a la Virgen del Carmen en el Templo Votivo de Maipú, “con la finalidad de hacer una misa por la buena convivencia entre ambos pueblos”. (Revista Nazarenas, 2012: 7) Conforme a esto, la misa se realizó el 14 de diciembre y en ella coincidieron autoridades eclesíásticas, diplomáticas, miembros de la Hermandad del Señor de los Milagros, así como también el Comandante en Jefe del Ejército de Chile, Juan Emilio Cheyre, quienes cargaron el anda con la imagen a través del santuario. De este modo, la imagen del Señor de los Milagros es resignificada políticamente en medio de un ambiente de turbulencia diplomática, con el fin de generar un sentimiento de pertenencia a una misma comunidad, entre el pueblo chileno y peruano, al menos en el ámbito de lo sagrado.

Posteriormente, el año 2013, el ex mayordomo de la Hermandad del Señor de los Milagros, Ricardo Rocha, realizó las gestiones para contar con un anda idéntica a la original, que fue realizada por el artista peruano Luis Eduardo Dézar. Al respecto, éste señala: “*Para preparar el anda el material que utilicé fue un material de aleación y todos los rayos son 33 para el Señor y 33 para la Virgen, de material de aleación y enchapados en oro de 24 quilates. También tiene las repisas del Señor, tiene los querubines, los cordones, a ambos lados, la plancha de abajo, los salomónicos... Esto es una anda réplica al Señor de los Milagros de Lima Perú*”<sup>16</sup>. Tras su arribo a la Parroquia Latinoamericana, el anda fue entronizada y se habilitó un espacio para que la primera imagen del Señor de los Milagros, comenzara a ser expuesta de manera permanente ante los fieles, quienes ya no solo podrían venerarla durante el mes de octubre, sino durante todo el año. En ese sentido, la devoción es nuevamente resignificada como propiciadora de pertenencia e identificación entre los creyentes peruanos y chilenos.

### ***La Virgen del Carmen en San Carlos de Bariloche***

Para el caso de la Virgen del Carmen, podemos abordar o intentar decodificar los distintos significados o lugares, que aparecen conectados o evocados<sup>17</sup>, en los recortes espaciales que fueron reconstruyendo en las dos etapas por las que transitó el culto a la devoción en la ciudad. En función de ello podemos identificar tres momentos donde el culto se resignifica y adquiere otras dinámicas:: 1) 1971-1994; 2) 1994-2004, y 3) 2004-actualidad.

Durante el primero, es importante señalar que está enmarcado por el traslado de dos imágenes marianas a la capilla: la Virgen del Carmen, Patrona de Chile (despojada de los atributos militares) la cual se la entronizó en 1972 y se le incorporaron sus atributos reales en 1985; y la Virgen del Carmen de la Independencia, Patrona del Ejército de los Andes que, además de atributos tradicionales tiene la particularidad de estar rodeada, en un primer plano, por las banderas de Chile y Argentina y en un segundo plano, por la bandera de Perú,

---

<sup>16</sup> Documental <https://vimeo.com/135473185>

<sup>17</sup> Término utilizado como “una expresión de la intertextualidad (...) un lugar evoca otro lugar y esas cadenas de evocaciones también forman parte de una trama de sentido, es decir de ciertos imaginarios” (Lindón, 2007).



enfaticando su carácter latinoamericano. Es a partir de estas imágenes que la advocación se posicionó como protectora de los migrantes chilenos y como dispositivo simbólico que generó pertenencia, identidad y territorialidad en el lugar de destino. Una pertenencia entendida desde una concepción de nacionalidad integrada. Es decir, frente a momentos marcados por la militarización de los estados y la creciente xenofobia a los migrantes chilenos, estos “circuitos sagrados” o recorridos marianos con la imagen de la Virgen de la Independencia resultaban simbólicamente relevantes. En otras palabras la práctica devocional en el destino resignificada desde un sentido americanista despojada de su vinculación castrense, posibilitaba a los migrantes no sólo remitirlos a su lugar de origen sino también construir un nuevo espacio de pertenencia barrial.

El segundo momento de resignificación que identificamos es el que opera en la primera etapa del paso de la capilla a la parroquia que transcurre desde 1994-2004. Como ya hemos comentado en el apartado anterior, este momento abrió una nueva etapa de construcción identitaria, fuertemente ligada al nuevo proyecto institucional parroquial en torno a las CEBs que lo lleva a desvincular de su anterior pertenencia chilena, durante el primer momento. Es por ello que advertimos que, durante este segundo momento, la advocación se resignifica desde sus patronazgos lo que implicó también una reconfiguración identitaria de la feligresía chilena. La advocación de la Virgen del Carmen pasa a resignificarse como la “Madre, Patrono y Protectora de las Comunidades Eclesiales de Base” identificada con su advocación de origen alejada de su anterior patronazgo chileno. Esta nueva identificación provoca el abandono de la imagen de la Virgen del Carmen de la Independencia y la imagen elegida de la advocación cambia el sentido simbólico del espacio “latinoamericano”, anteriormente descrito, por el de las CEBs. En síntesis, este cambio de patronazgo, descentra la pertenencia chilena como “vínculo” entre los fieles para ser reemplazado por el de las CEBs que se las presenta como “vínculo” afectivo que construye redes de solidaridad y reciprocidad entre sus fieles.

El tercer momento, lo abordamos como la fisura del proyecto institucional propuesto en 1994, en donde se resignificó la identidad devocional y social de los feligreses chilenos. Esta modificación se percibe a partir de una merma en la participación de los fieles (la mayoría migrantes chilenos) que no se ven convocados con la nueva propuesta. En función

de ello, advertimos que durante esos años se registran en los boletines parroquiales narrativas que recuperan el relato histórico de la capilla y especialmente retoman el patronazgo trasandino de la Virgen del Carmen que se lo vincula con el de las CEBS: “Madre, patrona y protectora de las CEBS y patrona de Chile”. De esta manera, al reconocer el origen chileno de la devoción en Bariloche se puede decir que se produce una suerte “integración” de los patronazgos marianos, el chileno y el de las CEBS, que se visibilizan tanto en la ornamentación de la imagen y como en los festejos del 16 de julio. En relación a la imagen, luego de una asamblea parroquial se decide descoronar a la imagen en busca de un sentido de cercanía y horizontalidad con los fieles devotos; y, para el caso de los festejos, se vuelven a invitar al Cónsul chileno, a los agentes de la pastoral de migraciones, al presidente del Círculo Chileno de la ciudad y se introducen nuevamente banderas y bailes típicos chilenos.

### Referencias

- Documental <https://vimeo.com/135473185>
- Giménez, Gilberto. “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”. En *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Izlapalapa, Distrito Federal, México, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, 2001, pp. 5-14.
- OIM. “Migración y transnacionalismo: oportunidades y desafíos”, p. 1
- Portes, Alejandro. “El transnacionalismo de los inmigrantes. Convergencias teóricas y evidencia empírica a partir del estudio de los colombianos, dominicanos y salvadoreños en Estados Unidos”. En Portes, Alejandro., *El desarrollo futuro de América Latina. Neoliberalismo, clases sociales y transnacionalismo*, Colección En Clave de Sur, 1ra ed. ILSA, Bogotá D.C. Colombia, mayo de 2004. Disponible en: <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/eclvs/eclvs07/Eclvs07-06.pdf>
- Revista Nazarenas*, N° 3, octubre 2012.

