

La procesión del “Señor de Pachacamilla” en Roma: la construcción de relaciones político-culturales entre los inmigrantes peruanos, el estado italiano y el Vaticano (versione per Perú)

Alessandra Ciattini
alessandra.ciatini@uniroma1.it
Facoltà di Scienze Umanistiche. La Sapienza-Roma

Resumen

El tema del artículo es la procesión del “Señor de Pachacamilla” celebrada en Roma por los inmigrantes peruanos, donde se analiza cómo el rito construye las relaciones políticas y culturales entre los participantes, el Estado italiano y el Vaticano, en el marco del sistema de poder que atribuye a este último, el papel de mediador entre los primeros y el segundo. Además, muestra las formas del culto y articulación de los peruanos con otros latinos, incluso, el tema de “Cristo Peruano” se convierte en el modelo para el discurso o mito del retorno por la desacralización urbana moderna del Occidente.

Palabras clave: Señor de los Milagros en Roma, inmigrantes peruanos.

Abstract

The article deals with the procession of the “Señor de Pachacamilla” celebrated in Rome by the Peruvian immigrants, where shows how the ritual constructs the political and cultural relations between the participants, the Italian State and the Vatican. In this power system the Vatican acts as an intermediary between the immigrants and the Italian political organization.

Keywords: Lord of the Miracles in Rome, Peruvian immigrants.

Premisa

En estas últimas décadas, el problema de la globalización ha interesado a economistas, sociólogos y antropólogos, los cuales se dieron cuenta, no obstante lo que se había dicho antes, que este fenómeno no produce ni una homogenización social ni una homogenización cultural.

Desde el punto de vista económico-social, la globalización, que conlleva el dominio del mercado o de los que lo dominan, ha determinado un proceso de apropiación de los recursos naturales y de las instituciones que antes daban servicios a los ciudadanos (escuela, salud, seguro público) de parte de las llamadas transnacionales. Además, ha favorecido la intervención extranjera en la política económica de las distintas naciones, determinando la disminución del costo del trabajo, el cambio de las leyes laborales, el aumento de la pobreza y de la emigración de los países más desfavorecidos hacia aquellos ricos.

Vinculando con el fenómeno de la globalización económico-social, que establece reglas iguales en las relaciones entre sujetos desiguales, genera una desigualdad más profunda y dramática; el fenómeno de la resistencia y de la innovación cultural son la respuesta que los enclaves y culturas locales tratan de dar a la homogenización cultural. En este sentido tiene razón Bonfil Batalla, el cual "...puntualizó que las innovaciones modernas no necesariamente desvirtúan fatalmente las culturas tradicionales, sino que pueden reforzarlas" (García Damian, 2006, p. 68). Por ende, él no acepta la idea que la globalización sea homogeneizadora, porque de esta manera a su parecer se ignoran la variedad de respuestas y la creatividad de las culturas locales.

Otros autores, como Canclini, Sahalins, entre otros, indican los distintos fenómenos culturales producidos por la globalización: la desterritorialización de la producción cultural, el reforzamiento de las culturas locales, el surgimiento de culturas globales, la hibridación o sincretismo (Ibidem, p. 69).

Como escribe M. García Damián, estas concepciones se refieren a la obra de Fredrik Barth (1976), el cual subraya que, cuando distintos grupos étnicos están en contacto no conflictivo, desarrollan instrumentos y símbolos para distinguirse, y construyen formas de interrelación, de manera que las diferencias culturales no desaparecen, sino se vuelven más fuertes.

Desde mi punto de vista, hay que añadir otro factor para comprender mejor lo que está pasando hoy en las relaciones entre los centros globalizantes de poder internacional, las culturas locales y los grupos marginales o dominados. Este factor está constituido, precisamente, por las relaciones de poder, las cuales influyen también sobre los contenidos de las respuestas culturales elaboradas por los grupos que están excluidos del poder y de sus instituciones nacionales e internacionales. En esta perspectiva, según mi opinión, estamos viviendo en una situación social y cultural muy contradictoria, donde hay aspectos homogeneizados y generales que se contraponen a aspectos locales y particulares, los cuales, sin embargo, se manifiestan en el marco del sistema hegemónico de poder.

Deseo añadir que en este artículo el término "cultura", indica la representación de la realidad natural y social elaborada en la vida cotidiana para enfrentarse con los problemas que esa genera. Según mi opinión, es necesario distinguir la cultura cotidiana o el sentido común de la representación del mundo desarrollada por las altas instituciones culturales, vinculadas de varias formas con los centros de poder, porque, a diferencia de la primera, esa es el producto de una elaboración consciente que se relaciona con la construcción de un proyecto explícito de sociedad y de un modelo de relaciones sociales a nivel internacional.

De otro lado, creo que el sincretismo o hibridación, es decir, la síntesis no homogénea de distintos elementos culturales de origen diferente, se produce en las respuestas locales. Sin embargo, como subrayan Stewart y Shaw, para ser aceptados, el sincretismo o l'antisincretismo, o lo que es lo mismo, el rechazo de elementos culturales ajenos, tienen que ser autorizados por un centro de poder (Stewart e Shaw, 1994). Por ejemplo, el sincretismo cultural que produjo la cubanía está "autorizado" por el poder político-social, el cual considera este producto histórico y cultural auténtico y específico.

Los fenómenos culturales sincréticos suscitan el interés de la Antropología, que trata de descubrir sus distintos elementos, analizar los procesos de su interrelación y su dinamismo interior. En este sentido, la Antropología, entendida como estudio de la formación histórico-social de los fenómenos culturales, es antiesencialista, dialéctica e interesada en la síntesis cultural.

I. La procesión del Señor de los Milagros

En Italia viven, hoy, alrededor de 200 000 inmigrantes latinoamericanos; la mayoría está en Lombardia y en Lazio. Llegan en particular de Ecuador (25 mil), Perú (60 mil), Brasil (17 mil) y Bolivia (10 mil). En general, se trata de mano de obra no especializada, que está empleada en trabajos que —como se dice— los italianos no quieren hacer. A menudo, las mujeres asisten a los ancianos porque en Italia este tipo de asistencia es carente. Cada año los inmigrantes latinoamericanos envían a su país 35 millones de euros, que constituyen una fuente importante de ingresos. En muchos casos, los inmigrantes tienen un alto nivel escolar, sin embargo no encuentran un trabajo adecuado a su preparación.

Como pasa siempre cuando hay inmigración, los inmigrantes forman pequeñas comunidades, en las cuales se reúnen, desarrollan en conjunto actividades tradicionales y festejan a los santos patronos, cuyo culto es un aspecto importante del llamado catolicismo popular en los países donde se produjo un pluralismo católico.

De esta manera, en los nichos de la cultura nacional y hegemónica, se forman culturas secundarias, que están aceptadas en la medida que no se pongan en oposición con la primera. Por esta razón se puede decir que el inmigrante participa de la cultura hegemónica cuando establece relaciones con las instituciones y la gente del país, donde vive, en este caso Italia; sin embargo, guarda su cultura tradicional y hace referencia a su patrimonio cultural en las relaciones que desarrolla en su familia y en su comunidad. Pueden también producirse contradicciones entre la cultura hegemónica y la secundaria, como, por ejemplo, en el caso de la diferente concepción del papel de la mujer, que tienen los musulmanes respecto a los europeos.

Como subraya Peter van der Veer, en el contexto del Estado laico nacional el concepto de multiculturalismo sustituye aquello de sincretismo, vinculado al predominio de la religión en la vida social (Van der Veer, 1994, p. 209).

En el Estado laico, la religión y la diferencia cultural se vuelven en prácticas privadas desprovistas de sentido político; el multiculturalismo parece ser aceptado y producir la tolerancia, pero esa nunca significa la plena igualdad cultural. De hecho, en las sociedades tolerantes, se inserta la diferencia cultural en una inclusión jerárquica construida por el aparato del poder hegemónico y cultural. Por ejemplo, en la India, los hindúes participan en ritos sufi, que celebran a los santos islámicos, a los cuales atribuyen un gran poder sobre los espíritus impuros, semejante al poder tenido por los paria. De esta manera los hindúes incorporan en el hinduismo el culto de los santos islámicos como una práctica inferior e impura (Van der Veer, 1994: 207).

Por lo que sé, en Roma se celebran diferentes fiestas de los santos patronos latinoamericanos, entre las cuales recuerdo la fiesta de la Virgen de Guadalupe (el 12 de diciembre) y la procesión del **Señor de los Milagros**, que parece ser la más concurrida.

Como ustedes saben, se trata de dos figuras producidas por el sincretismo que representan la antigua relación entre las culturas indígenas y aquella española, y que por eso pueden bien expresar la nueva relación entre los inmigrantes y la sociedad italiana en su conjunto.

Voy a describir, brevemente, la figura del Cristo de los Milagros, el cual fue sincretizado con Pachacamac, dios de los costeros yungas, por los indígenas y los esclavos negros, que vivían juntos en Pachacamilla, en un barrio periférico de Lima, la entonces capital virreinal. Este nombre es un diminutivo, que deriva de Pachacamac, nombre del dios y también del lugar desde donde los indios fueron trasladados. Pachacamac era una deidad celeste, considerado Señor de los temblores, famoso por sus oráculos que, según los mitos, tal vez se hacía invisible y tal vez desaparecía en el mar. Él manifestaba su ira con los movimientos terraqueos, que son comunes en Perú. Según María Rostworowski (2002, p. 43) este vínculo con las fuerzas telúricas “le valió no solo permanecer en el recuerdo colectivo, sino adquirir una amplia difusión y veneración en los más lejanos rincones del territorio”. Este vínculo lo guarda el Cristo Moreno de Pachacamilla, que fue pintado en una pared de una ermita por los esclavos negros de una cofradía, cuya imagen fue influenciada por la imagen de Pachacamac, que los indígenas habían ya dibujado en una antigua huaca. Por el hecho que la enseñanza religiosa era muy superficial y basada únicamente sobre el bautismo, los indios siguieron venerando a Pachacamac en la clandestinidad (Rostworowski, 2002, p. 120).

La relación entre el temblor y el Cristo de Pachacamilla, que fue transformado en el Señor de los Milagros, y su poder portentoso se manifestó en varios acontecimientos milagrosos. El primero fue el terremoto del 1655, que tuvo lugar en Lima y en sus alrededores; acontecimiento que destruyó la ermita, pero no afectó la imagen de la pared. Este hecho y también una curación milagrosa hizo despertar entre la gente pobre de Pachacamilla la veneración a esta imagen, ya considerada milagrosa. A las reuniones del viernes participaba mucha gente, sobre todo de color, que según lo que se dice celebraba ritos no adecuados a la fe católica, llevando velas encendidas y flores, cantando plegarias. Por esa razón, las autoridades civiles y eclesiásticas prohibieron las reuniones y ordenaron borrar la imagen del Cristo. Lo que fue imposible lograr por una intervención milagrosa. Además, los fieles, que no querían perder la imagen milagrosa, empezaron a protestar; el virrey, preocupado por lo que estaba pasando, mandó revocar la orden, estableciendo que en este pobre barrio se le rindiera culto a la portentosa imagen. En 1687 hubo otro terremoto, sin embargo, otra vez la imagen del Cristo crucificado quedó intacta. Entonces fue pintada su imagen en un lienzo y llevada en procesión en el barrio de Pachacamilla; procesión que ahora se repite en el mes de octubre en diferentes ciudades del mundo donde hay comunidades de peruanos.

Por ende, la relación entre los esclavos y los indios, el sincretismo, que se desarrolló en el marco del catolicismo español, generó la figura del Señor de los Milagros, al cual se le reconoce el poder de proteger a la gente de Lima de los terremotos. En el 2005, el Vaticano, de acuerdo con el Arzobispado de Lima, nombró al Señor de los Milagros patrón de los peruanos en todo el mundo.

La relación entre la figura del Cristo y el temblor se encuentra también en el Evangelio de Mateo (27, 50-52), donde se puede leer la dramática descripción de la muerte de Jesús: “Jesús dió otra vez un fuerte grito y murió. En aquel momento el velo del templo se rasgó, de arriba abajo. La tierra tembló, las rocas se partieron y los sepulcros se abrieron...”

Desde 1998, la procesión del Señor de los Milagros se celebra en Roma durante dos domingos en el mes de octubre (yo participé en la de octubre de 2006). El primer domingo se organiza la primera procesión, en la cual participan peruanos y latinoamericanos; procesión que cruza el centro de la ciudad y termina en una iglesia, que está cerca de la basílica de San Pedro. El segundo domingo se parte desde esa iglesia, donde se dejó la imagen del Cristo crucificado, para llevarla en procesión a San Pedro. Aquí el Papa bendice a la procesión y a la Hermandad del Señor de los Milagros; bendice también a toda la gente que participa en esta importante reunión semanal.

La Hermandad, junto a las hermanas sahumadoras, organiza el ritual. Se trata de una cofradía muy importante y prestigiosa, a la cual pertenece gente de todas las clases sociales; en modo particular, en Roma, los que se hacen miembros de esa Hermandad son personas con una situación económica y social precaria que buscan apoyo y solidaridad de parte de sus conciudadanos.

Para comprender el sentido de la procesión en su complejidad hay que describir a las imágenes llevadas y a los participantes.

El Señor de los Milagros no es el único protagonista de la fiesta; en el reverso de su imagen está la imagen de la Virgen de la Nube, que según la tradición apareció en el cielo de Quito en 1696. Ambas imágenes están puestas sobre andas, que tiene un ángel en cada lado, y están rodeadas con flores frescas. Las andas (antes de madera, ahora de plata) pesan 900 kg y las cargan por turno cuadrillas de 32 hombres.

Participan en la procesión llevando las imágenes los miembros de la Hermandad, que tiene una estructura democrática de cargos; las cantoras y la sahumadoras van adelante, demarrando incienso y mirando hacia la imagen. Todos los participantes tienen el hábito morado característico de la cofradía del Señor de los Milagros, el color de la Cuaresma y del Adviento que en la liturgia católica significa de un lado penitencia y sacrificio, del otro el pasaje y el tránsito (como en los ritos fúnebres). Las sahumadoras y las cantoras cubren su cabeza con un velo blanco. A medida que avanza la procesión, los cargadores se paran de vez en cuando para descansar. Durante estos minutos de descanso, se cambian las flores bendecidas por el contacto con las imágenes sagradas con flores que la gente lleva; los padres aprovechan para hacer bendecir a los niños, que son ofrecidos a la imagen del Cristo Moreno.

La costumbre de mostrar a los niños pequeños a una figura sagrada está difundida también en las fiestas patronales de Italia del sur, donde se encuentra el sincretismo entre el catolicismo y antiguas prácticas y creencias precristianas.

En la época pre inca se ofrecía el sacrificio humano –de niños y de mujeres– a Pachacamac y se celebraba en su templo, situado en el Valle de Ychsma (Rostworowski, 2002, p. 84), señorío que floreció en la costa central de Perú. En el caso de la procesión del Señor de los Milagros, desaparece la consagración violenta del sacrificio y aparece la consagración simbólica. Sin embargo, en ambos ritos se reconoce al dios la posesión de los niños, que son separados ritualmente de los padres colocados en la esfera sagrada para ponerlos bajo la protección de la deidad. Desde este momento los niños ofrecidos al Cristo moreno, a través de la mediación de los Hermanos, se vuelven en miembros de la Cofradía Señor de los Milagros en la visión formal de la organización, pero no siempre sucede así.

En la fiesta participa la banda musical de los alpinos (un cuerpo del ejército italiano), están las banderas de Italia, del Perú y del Vaticano, los estandartes de la Cofradía del Señor de los Milagros y aquellos de la Cofradía de la Virgen de la Nube.

La procesión, en la cual participan también italianos, constituye un importante acontecimiento público, en el cual la comunidad peruana y latinoamericana se presenta oficial-

mente como grupo estructurado a la ciudad de Roma y pide ser reconocida en su especificidad religiosa y cultural.

II. La construcción de las relaciones político-culturales entre los inmigrantes peruanos, el Vaticano y el Estado italiano

La procesión parece ser una sencilla fiesta popular, donde la gente se reúne para festejar a su patrón y protector, para pedir perdón por sus culpas, para reafirmar ritualmente las relaciones entre los miembros de una comunidad.

Seguramente tiene este carácter, pero —como todos los rituales— la fiesta es también algo más.

La presencia de la banda musical de la Asociación Nacional de los Alpinos, cuerpo del ejército italiano, y aquella de las banderas de tres distintos Estados nos hacen pensar que esta actividad tiene un marcado carácter político, que es interesante descubrir.

El organizador de la fiesta, un cura chileno, fundador de la Cofradía del Señor de los Milagros en Roma, explica muy bien este aspecto político, sin definirlo como tal. Antes del inicio de la procesión, él se dirige a los participantes con un discurso, en el cual propone una síntesis de los acontecimientos que constituyen el fundamento de la celebración del rito en Roma. Afirma que los europeos fueron a evangelizar a los peruanos, cumpliendo algo maravilloso; agregó que hoy los peruanos, transformados por haber recibido de los primeros la verdadera fe, llegan a Italia para mostrar los milagros que ella produjo en aquella tierra lejana.

En las palabras del cura chileno, la religión cristiana es el medio que permite establecer relaciones formales entre las tres entidades estatales (Perú, Italia y Vaticano); permite también acoger a los peruanos porque no son extranjeros, sino hermanos en la fe.

Propone, también, una visión positiva de la evangelización y del proceso de colonización, relacionado con ella. La presencia de las dos imágenes (el Cristo de Lima y la Virgen de Quito) parece referirse a uno de los virreinos, en los cuales estaba dividido el dominio español (el virreinato de Perú, que se extendía de Panamá hasta la Tierra del Fuego, instituido en 1542 y después dividido en otros virreinos). A través de los símbolos religiosos se reconstruye la sociedad colonial, que es el lugar donde se encontraron los europeos y los americanos, presentado como el lugar ideal donde se manifestó Cristo para santificar las tierras descubiertas y para reunir en una misma comunidad a los europeos y a los americanos. Según dice el cura chileno, que es misionero redentorista, los descendientes de los indios ahora llegan a Europa con la intención de reforzar la fe cristiana de los europeos, haciendo de esta manera referencia a un tema muy importante elaborado por Juan Pablo II¹. Él sostuvo que la sociedad moderna europea perdió la verdadera fe y afirmó que por eso es necesario desarrollar la evangelización también en los países considerados cristianos, los cuales por ende tienen que ser “recristianizados”.

Expresando estos sentidos políticos y culturales con su fuerza performativa y simbólica, la fiesta construye las relaciones entre Perú, que en el rito está representado por la bandera y por los inmigrantes peruanos, Italia y Vaticano, utilizando el patrimonio cultural indígena transculturado, pero insertándolo en un sistema de poder. En este sistema de poder, representado en la procesión, se atribuye a la Iglesia católica, formalmente representada e identificada con el Vaticano, el papel de mediador entre dos entidades (Italia y Perú, europeos y latinoamericanos), que por la misma acción de la Iglesia no son mutuamente ajenas. El simbolismo del rito subraya que hoy la Iglesia católica tiene, sobre todo desde

1 Cfr. El Discurso de Juan Pablo II a los participantes al Simposio Internacional sobre la Historia de la Evangelización del Nuevo Mundo (14 de mayo de 1992).

el punto de vista moral, el rol de actor principal en ese sistema de poder, por ser, al mismo tiempo, poder espiritual y temporal, como se evidencia de la referencia a la sociedad colonial. Como se sabe, en esa sociedad, la Iglesia tuvo un inmenso poder temporal y en el mismo tiempo un estrecho vínculo con el poder político colonial; por indicar este vínculo entre Iglesia y Corona española Marzal (2002, p. 266), utiliza la significativa expresión “Estado misionero”; forma político-social que, tal vez, la Iglesia parece recordar con nostalgia.

Se puede decir que la procesión expresa sentidos religiosos y culturales, que se manifiestan en la misma figura del Señor de los Milagros y en las actividades desarrolladas durante el rito (bailes, cantos, consumo de alimentos tradicionales como el turrón de Doña Pepa); sin embargo, expresa, también, sentidos políticos, aunque relacionados con la esfera religiosa.

Se puede decir, también, que las acciones y los objetos rituales son utilizados por la institución eclesiástica, que progresivamente organizó la procesión surgida espontáneamente, para construir una representación de la historia colonial a través de una metáfora, cuya función es aquella de proponer una interpretación adecuada a las finalidades del rito.

Como se sabe, hoy los lingüistas atribuyen a la metáfora y a los otros tropos un papel fundamental. Como escribe Lakoff y Johnson: “La metáfora está difundida donde quiera en el lenguaje cotidiano...en el pensamiento y en la acción; nuestro sistema conceptual común, que guía el pensar y el actuar, es esencialmente metafórico” (Lakoff y Johnson, 1998, p. 21).

La metáfora se encuentra también en el pensamiento científico, el cual se distingue de las otras actividades intelectuales, por el hecho que conoce mejor a los símbolos que utiliza y no los confunde con los objetos, que trata de describir (Cassirer, 1965, p. 39-40).

Las banderas, presentes en la fiesta, son símbolos escogidos para representar a los peruanos, a los europeos, a la Iglesia católica desde el punto de vista político. Precisamente son metonimias, o sea son parte simbólica de cada institución, que permiten identificar y definir a los que participan al rito. América Latina está representada por sus símbolos religiosos (las imágenes sagradas) y por los participantes, entre los cuales no hay solo peruanos.

Esta doble representación es necesaria, porque la procesión desarrolla la esfera política y aquella religiosa, mostrando que están tan estrechamente vinculadas que logran compenetrarse mutuamente.

Detrás de la fiesta está una narración mitológica, que la pone en relación con sus orígenes: la llegada de los europeos a América Latina, que es un acontecimiento particular no considerado un ejemplo específico de un fenómeno histórico general (la colonización). En este sentido, esta narración es un mito según la definición de Cassirer.

Se debe añadir que en la procesión hay otra metonimia, porque los peruanos son los representantes de toda América Latina y, al mismo tiempo, de la comunidad latinoamericana de Roma. Esta identificación es un instrumento, que actúa para reforzar la macro identidad latinoamericana, que la comunidad de los inmigrantes está desarrollando para establecer relaciones culturales y sociales con el país huésped y para guardar su patrimonio cultural en una síntesis de las distintas tradiciones culturales originarias.

La metáfora, propuesta por la fiesta, tiene seguramente una función cognitiva, pero para ser aceptable y atractiva no se dirige solo al intelecto.

Ella propone y genera en los participantes una cierta experiencia tranquilizante, por la cual los inmigrantes peruanos y latinoamericanos perciben a su cultura y a su comunidad como un aspecto, que está incorporado en la cultura y en la colectividad italiana y, al mismo tiempo, en la cultura y en la institución universal de la Iglesia.

Ellos se sienten aceptados y reconocidos, aunque en las condiciones que el mismo ritual indica y que consisten en establecer una jerarquía de culturas, dominada por la Iglesia. En esta jerarquía, desde el punto de vista religioso, los europeos tienen una posición ambigua: fueron los misioneros de la verdadera fe, que hoy están perdiendo por influencia de la modernidad y que deben recuperar. En este sentido, la celebración del rito parece producir un cierto clima efervescente, en el cual el antiguo milagro de la conversión de América podría repetirse con el retorno a la fe de los europeos por la intervención extraordinaria del Señor de los Milagros

Bibliografía

GARCÍA DAMIAN, M.

2006 “Transformaciones culturales y reforzamiento de las identidades locales”. En: AA.VV. *Los nuevos escenarios de migración: causas, condiciones, consecuencias*. México: Fundación H. Böll.

BARTH, F.

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La Organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

CASSIRER, Ernst.

1965 “El pensamiento mítico”. En: *Filosofía delle forme simboliche*. Vol. II. Firenze: La Nuova Italia Editrice.

LAKOFF, George y JOHNSON, Mark

1998 *Metafora e vita quotidiana*. Milano: Bompiani, p. 21.

MARZAL, Manuel M.

2002 *Tierra encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Editorial Trotta.

ROSTWOROWSKI, María

2002 “Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria”. En: *Obras completas*. Vol. II. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

STEWART, Ch. y SHAW, R. (editors)

1994 *Syncretism / Antisyncretism. The politics of religious synthesis*, Routledge. London and New York.

VAN DER VEER, P.

“Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance”. En: STEWART, Ch. y SHAW, R. *Syncretism / Antisyncretism. The politics of religious synthesis*, Routledge. London and New York.