

Migración, interculturalidad y religiosidad popular

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES *

La migración es un problema complejo que involucra muchos aspectos de la vida sociocultural de un pueblo, puestos en necesaria interacción con otra u otras culturas donde se instala el migrante. En esos procesos de desarraigo, tránsito e integración, el término *multiculturalidad* hace referencia explícita a la cualidad plural de los entornos sociales involucrados; pero, éticamente, no implica ninguna postura en pro de la interacción recíproca entre los diferentes involucrados, lo cual sí es inherente a la propuesta de la interculturalidad. En este sentido, destacamos que la movilidad humana no es sólo física, sino también simbólica, pues se migra con ideas, costumbres y religiosidad, un referente imprescindible de identidad para los migrantes en los nuevos contextos sociales donde se insertan. Las expresiones religiosas populares, más allá de su raíz como tal, se yerguen como referentes de identidad y puntos de referencia de lo conocido y propio frente a la adversidad y hostilidad de un entorno discriminatorio y, a la vez, como puntos de anclaje para la integración en el nuevo contexto donde finalmente se inserta el migrante.

PALABRAS CLAVE: Interculturalidad, migración, sentido existencial, responsabilidad ética, cambio, conflicto, religiosidad popular

Migration is a complex problem that involves many aspects of the socio-cultural life of a people placed in necessary interaction with another or other cultures where the migrant settles definitively. In these processes of uprooting, transit and integration, the term multiculturalism makes explicit reference to the plural quality of the social environments involved, but ethically it does not imply any position in favor of reciprocal interaction between the different stakeholders, which is inherent in the proposal of interculturality. In this sense, we emphasize that human mobility is not only physical mobility, but also symbolic, it migrates with ideas, customs and religiosity, an essential reference of identity for migrants in the new social contexts where they are inserted. Popular religious expressions, beyond their roots as such, stand as identity referents and point of reference of for what is known and proper against the adversity and hostility of a discriminatory environment and, at the same time, as anchor points for integration in the new context where the migrant is finally inserted.

KEYWORDS: Interculturality, migration, existential sense, ethical responsibility, change, conflict, popular religiosity

* Director del Observatorio de la Religiosidad Popular (ORP), Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México. Contacto: rarzapalo@uic.edu.mx

La conjunción de la tríada de conceptos mencionados en el título del presente escrito implica la postura de que la migración, como fenómeno social complejo, involucra la interculturalidad en muchos aspectos, pues el migrante, al dejar su entorno social conocido, entrará en necesaria relación (positiva o negativa) con personas de otros contextos culturales tanto en el tránsito hacia el destino de migración, como en su asentamiento final en éste, ya sea que fuera planeado desde el principio o que fortuitamente se haya convertido en el lugar de desenlace del proceso.

La experiencia humana se nutre con elementos éticos, pues en la convivencia con el otro se alimenta el espíritu

La diversidad cultural y la pluralidad de formas de interacción involucradas en este proceso no pueden explicarse sólo con los términos *pluriculturalidad* o *multiculturalidad*, los cuales, como meros términos descriptivos, no dan cuenta de las posibilidades de relación interactuante, recíproca, constructiva y de compenetración interrelacional. Como conceptos descriptivos, dan cuenta pasiva de una realidad en el ámbito epistemológico, un saber, un dato revelado, una realidad denunciada, un conocimiento. Desde el punto de vista del humanismo cristiano, el prójimo no puede agotarse en este saber lógico en una dinámica de dato dispuesto para el ulterior balance de conveniencias y posible manipulación como mera parte del mundo. En otras palabras, el Otro no es reducible al objeto de una relación epistemológica, pues en virtud de su

El Otro tiene una dignidad, irreductibilidad y valía que requiere otra aproximación: la ética.
Foto: Adobe Stock.



ser personal, le es inherente una dignidad, irreductibilidad y valía intrínsecas que requieren otro tipo de aproximación: la ética.

El ser humano es un ser-de-relación-con. La experiencia humana se define más por su ser-con que por su poder cognitivo. Una cosa no excluye a la otra, pero en el momento de colocar los acentos, desde la visión cristiana, el amor es el culmen de la escala de valores; es decir, es la relación amorosa, afectiva: afectada por el otro. En este sentido, la interculturalidad ofrece un plus en relación con la descripción fría y descomprometida de la multiculturalidad, llevando al compromiso de un futuro incierto, pero necesario de una interrelación.

La interculturalidad plantea una relación entre distintos

El auge contemporáneo de optimismo por la multiculturalidad puede conllevar ciertos problemas de los que conviene tomar posición crítica o, al menos, ser plenamente conscientes, para evitar una inclinación por cuestiones de moda política. Su discurso, así como el de la pluriculturalidad, se basa en la descripción de las diversas formas culturales asumidas dentro de una sociedad; sin embargo, esta descripción no propone vías de interacción entre esta pluralidad. Es más, llevada a su radicalidad, propondría lo contrario: no meterse en la cuestión relacional ni de interacción porque a la postre resultaría imposible en virtud del respeto absoluto a la diversidad en sí misma (García, Pulido y Montes, 1997). Dichas posturas coadyuvan a la hiperfragmentación de las sociedades contemporáneas donde cada grupo humano se convierte en una tribu, con ligas cada vez más diluidas de interconexión, pues se basa todo en la diferencia y no en lo común. Es decir, la experiencia particular de cada grupo se absolutiza como posición incuestionable en el mundo y no hay vías de interconexión en la experiencia humana en general, problemas comunes o metas sociales conjuntas, porque la mirada está puesta en la distinción y no en lo compartido. Enton-



ces, la sociedad se hiperfracciona en mónadas inconexas que, como un atlante, cargan con el peso del mundo entero bajo sus lacerados hombros por la incapacidad de verse reflejados en la humanidad del otro hombre.

De suyo, el concepto *interculturalidad* es propositivo en este sentido, pues plantea la posibilidad de una interrelación entre distintos. Aquella diversidad enunciada por la pluri y multiculturalidad, es reconocida por la interculturalidad; pero, yendo más allá de la mera descripción cognitiva, involucra una propuesta ética: la posibilidad de una relación constructiva, benéfica y fructífera entre personas de diferentes procedencias culturales que, preservando su diferencia, pueden enfocarse en la experiencia humana común y lograr la construcción de un espacio compartido que no tiene por qué homologarse, sino que permanece heterónimo.

En la historia reciente, la brutalidad de los desplazamientos humanos ha hecho que la migración sea un punto de quiebre para los discursos éticos y políticos de la mayoría de las naciones involucradas en estos procesos, ya sea como generadores de este suceso, de

El auge actual por la multiculturalidad conlleva ciertos problemas que debemos tener presentes para no caer en modas políticas.
Foto: Adobe Stock.

tránsito o de destino migrante. En este sentido, la democracia como sistema se ha visto severamente comprometida, pues diversos países han tenido que sacrificar ideales en renta de soluciones concretas y pragmáticas, generando subcatalogaciones de ciudadanos según su origen migratorio, lo cual da al traste con los principios de igualdad y derechos inalienables.



Diversos países han sacrificado sus ideales democráticos al catalogar a los ciudadanos de acuerdo con su orden migratorio. FOTO: Adobe Stock.

Dicha reflexión pretende conjuntar este problema de la migración con el plus que la interculturalidad provee en cuanto a una visión optimista de relación entre culturas diferentes capaces de crear espacios comunes y de resolver problemas sociales en conjunto e interacción, sin que esa alianza reclame la renuncia de lo que se es culturalmente. La diferencia se preserva; las identidades coexisten.

Finalmente, la cuestión de la religiosidad popular migrante es integrada porque en la operatividad de los fenómenos migrantes en Estados Unidos se ha logrado documentar una característica de mucho interés en ambos lados de la frontera: la calidad de interacción de las devociones populares que los migrantes portan desde sus lugares de origen hacia sus lugares de destino final. Para los migrantes, por un lado, es anclaje de identidad; por el otro, también es, simultáneamente, llave de acceso a la población local de sus destinos migratorios por medio de la curiosidad, el asombro estético, el pasmo místico de esas expresiones de devoción popular cargadas de colores, olores, sabores y sonidos en las fiestas celebradas en Estados Unidos que se convierten en vehículos de inserción y aceptación local.

Confrontación con el rostro del migrante

El migrante que lucha por sobrevivir en los lugares que usa de paso, o bien, ya llegado al lugar de su destino, enfrenta problemas básicos de índole biológico (si no come, se muere), social (la necesidad de reconocimiento en primer lugar), político (insertarse en el orden político local), económico (mantenerse y mantener a quienes dejó) y psicológico (ubicarse de manera favorable en su nuevo contexto, manteniendo las ligas emocionales con el anterior).

El migrante lucha por sobrevivir, pero también se adapta, aprende y enseña

Así, el cristiano afronta, a su vez, un problema teológico frente a ellos: “¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?” Vienen a mi mente las palabras promocionales de los scalabri-nianos:¹ “Si el migrante no es tu hermano, Dios no es tu padre”. El lugar existencial es imposible de compartirse; siguiendo a Levinas (2006), la existencia es tan angosta que en cada existencia sólo cabe un existente.



Sin embargo, el tiempo común, el instante del encuentro, el momento compartido es la posibilidad del prójimo y la hospitalidad. La cuestión del tiempo es una cuestión ética. El fluir del tiempo me hace evidente que hay algo más allá de mí mismo. La degeneración y degradación paulatinas que sufre todo cuando ha transcurrido el tiempo me hace evidente que hay algo fuera de mi alcance. De cierta manera, la monotonía de mi mismidad; yo acostumbrado a lo idéntico de mi identidad; en el fluir del tiempo soy consciente de que hay un más allá de mí mismo y que está fuera de mi alcance: es el lugar del encuentro con el otro y la revelación de su rostro (Gómez Arzapalo, 2013).

“Si el migrante no es tu hermano, Dios no es tu padre.” FOTO: Adobe Stock.

La cultura es un factor de cambio, que transmite y transforma

El rostro del migrante está en esa coordenada de un tiempo compartido: solidaridad con el prójimo; única mediación a lo divino; un tiempo teológico que vincula al creyente, al desvalido y a Dios mismo y que se presenta como garante del huérfano, la viuda y el extranjero. Una vinculación atravesada por la decisión subje-

¹ Misioneros de San Carlos Borromeo, cuyo carisma es la atención a los migrantes.

tiva en cuanto a la aceptación o rechazo de una responsabilidad primigenia: “¿Dónde está tu hermano?” (Gómez Arzapalo, 2013).

La condición de ser creado a *imagen y semejanza* de la divinidad conlleva la idea de que el hombre es también creador. Así, se vuelve cocreador durante su vida al hacerse partícipe del proyecto divino, un proyecto que, en el caso del hombre, no puede llegar a término sin la anuencia personal. La conformación del individuo y la sociedad son los espacios donde el hombre ejerce su libertad y se configura a sí mismo. Son espacios propios donde el hombre es quien decide, incluso, hasta el extremo de volverse contra Dios; ése es el espacio de la cultura, un ámbito donde el hombre da forma a sus disposiciones naturales.

Entonces, la cultura se entiende como un ámbito de decisión humana que recíprocamente se convierte en una fuerza formadora del propio hombre. Este proceso recíproco de generación de cultura admite el cambio y la transformación, por lo que la actividad reflexiva y crítica propias de la interacción intercultural serán un factor de cambio a nivel cultural, pasando primero por la concientización, capacidad crítica y potencial transformador a nivel personal para su posterior proyección social.

La migración conlleva una problemática que nos compete a todos

Los planteamientos anteriores nos ayudan a ver el problema del migrante desde un enfoque humanista. No se trata del migrante como partícula de una masa anónima llamada *migración*. Es un ser humano particular, un rostro, una historia singular que rebasa los marcadores socioeconómicos, conveniencias políticas y alianzas internacionales. Pero ¿por qué se torna tan invisible socialmente? El migrante adviene a un entorno social ya establecido, una cultura que ha marcado sus límites identificando a sus miembros y, a la vez, los ha diferenciado de sus vecinos. Además, el arribo a dicho entorno no se da en condiciones de igualdad con los oriundos del

lugar, ya que hay una enorme brecha y una gran vulnerabilidad en las relaciones sociales establecidas entre ambos sectores. El etnocentrismo propio de cada cultura hace presuponer a los individuos que su cultura es la única, su idioma es el único, su forma de vida es la única; de manera que, al equiparar la particularidad de lo propio con lo humano en general, todo aquello que no se refleja en el propio espejo es calificado como no humano o subhumano, denigrante en todo caso y de ínfima valoración en relación con lo propio.

Este problema de la migración es sumamente complejo y se vislumbra que irá en aumento a la par de las iniciativas represoras de contención, la polarización social que favorecen y la violencia implícita en su aplicación.

En medio de este ambiente de políticas públicas frente a la migración que marcan la diferencia e incitan a la discriminación y violencia, también tenemos una sociedad acostumbrada al paso de los migrantes que paulatinamente se ha desensibilizado de la tragedia humana implícita en los movimientos migratorios. Este aporte pretende coadyuvar a revalorar la dignidad de los migrantes en su calidad de personas, partiendo de su ser como Hijos de Dios, privilegiando “otros modos de ser” con el migrante, a contrapelo de la tendencia generalizada a la segregación, minusvaloración y menosprecio.

Este problema de la migración es muy complejo y aumentará a la par de las iniciativas de contención. FOTO: Adobe Stock.





El reconocimiento de la diversidad de culturas no implica nexos positivos de relación e interacción. FOTO: Adobe Stock.

Interculturalidad (más que multiculturalidad): una diferencia clave, pero velada en la opción por la interacción

Partiendo del reconocimiento de la multiculturalidad, se hace necesario ir más allá en cuanto a la posibilidad de interacción social en un determinado universo cultural diverso. El mero reconocimiento de la diversidad de culturas que confluyen en un espacio social no implica en modo alguno la convicción de que pueden establecerse nexos positivos de relación e interacción conjunta entre esos actores de raíces culturales diversas. Esta apuesta por la interacción y convivencia deberá explicitarse en los términos de una relación ética intercultural. Una no suple a la otra y podríamos expresarlo en la peculiaridad de un proceso en dos pasos: primero, la toma de conciencia multicultural y, a partir de ello, el fomento a una actitud intercultural.

No podemos estancarnos en el reconocimiento fáctico-descriptivo de la pluralidad cultural en las sociedades contemporáneas, especialmente en los entornos donde la migración ha dibujado nuevas configura-

ciones socioidentitarias, sino que proponemos el reconocimiento y promoción del encuentro entre las distintas culturas mediante su descubrimiento, conocimiento, valoración e interacción, lo cual ha de sentar las bases del encuentro y diálogo intercultural que va mucho más allá de la mera descripción multicultural.

La dimensión intercultural implica un plus ético en relación con el reconocimiento epistemológico de la multiculturalidad. Se refiere a una actitud de vida y habilidad de convivencia e interacción social con el *otro* que conlleva la necesidad de un sano equilibrio entre la propia identidad y la alteridad. Por ello, en orden de cultivar los valores interculturales de respeto, reconocimiento, comunicación, empatía, fraternidad y misericordia, se propone partir de una antropología de la acogida y la hospitalidad. Dicha antropología nace de las convicciones más profundas que guían un humanismo cristiano contemporáneo, las cuales parten de concebir al ser humano como un ser que se define por su relación e interacción con el otro, donde las diferencias no son valoradas como deficiencias, sino que

*El trasladarse de un lugar a otro es una oportunidad
para nuevos escenarios y otras formas de vida*

se presuponen como manifestaciones enriquecedoras de la diversidad de posibilidades de lo humano. Como habitantes de una casa común, los seres humanos son huéspedes, en convivencia vecinal con otros huéspedes, humanos y no-humanos, donde el imperativo de sobrevivencia se torna una respuesta ética de convivencia y relación social.

Dicho humanismo cristiano reconoce que la creación social de un espacio común de relaciones interculturales es un espacio que se construye por el ser humano; por ello, invita a asumir la responsabilidad histórica de los cristianos para promover, favorecer y garantizar mediante su opción de vida y ámbitos de acción social e influencia cultural esa visión intercultural que coadyuve a una



La creación social de un espacio común de relaciones interculturales es un espacio que se construye por el ser humano.
Foto: Adobe Stock.

visión social integradora en medio de la multiplicidad de culturas en convivencia.

En este aspecto particular de interculturalidad, la responsabilidad cristiana tiene que ver con el reconocimiento de la incidencia cultural detonadora de transformación social, que caracteriza a los seres humanos autoconcebidos como hijos de Dios y miembros de un pueblo de Dios. Por ello, resultan inherentes a la vocación de este humanismo cristiano la construcción de la paz, los derechos humanos y la promoción de la dignidad humana, el diálogo intercultural e interreligioso, la promoción de *ágoras* donde pueda practicarse la unidad de los diferentes, etcétera.

Todos somos habitantes de una misma tierra; el planeta es nuestra casa

Epistemología y ética, del mero saber a la pasión por el otro

En la relación intercultural, se entrelazan indisociablemente la cuestión epistemológica y ética porque, al tratarse de un encuentro con el ámbito de lo diferente, ajeno y alterno, es decir, fuera del ámbito de lo propio, lo doméstico, lo cotejable en la experiencia cotidiana de la identidad propia, requiere un esfuerzo de comprensión y conocimiento de un ámbito desconocido. Es allí donde se vincula necesariamente la cuestión epistemológica, pero también es ámbito propio de la ética, pues el “inter” de la interculturalidad refiere a la posibilidad de interacción y relación humana entre individuos provenientes de diferentes matrices culturales.

La posición meramente multicultural —como apuntamos en el subíndice anterior— se centra y agota en la relación epistemológica, un mero acto cognoscente y sus derivaciones pragmáticas y utilitarias propias de la epistemología como acto de conocer el mundo, en primera instancia, para después manipularla, integrarla fácticamente en la propia visión del mundo y el lugar que lo conocido ocupa en esa consolidación propia del ámbito de la identidad, donde sólo tiene cabida lo mío y lo que se le asemeja, o bien, lo

que ayuda a satisfacer las necesidades de ese ámbito propio de la ipseidad. Sin embargo, la relación intercultural requiere imperiosamente salir del ámbito epistemológico para entrar y desarrollarse en el ámbito ético. La ética es el modo propio de la interacción con el otro respetando su otredad.

Desde la posición teórico-existencial defendida por Emmanuel Levinas, más que saber cómo, urge encontrar el sentido previo a la construcción de un sistema teórico. Lo distintivo humano, desde este autor, no es el saber, sino lo que identifica como *socialidad* que se traduce como responsabilidad por el otro y trascendencia:

El saber es una relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro; en la que ya es lo propio, ya mío [...] Es inmanencia [...] o sea que nada absolutamente nuevo, nada otro, nada extraño, nada trascendente podría afectar ni verdaderamente ensanchar un espíritu destinado a contemplarlo todo [...] La pluralidad en cuanto proximidad social no tiene por qué ensamblarse [*s'assembler*] en unidad del Uno; en la que ese tipo de pluralidad ya no significa mera privación de la coincidencia, esto es, una pura y simple falta de unidad. Excelencia del amor, de la socialidad, del “temor por los otros” y de la responsabilidad para con los otros que no es mi angustia por mi muerte, mía. La trascendencia ya no sería una inmanencia fallida. En la socialidad —que no es ya simple mira intencional, sino responsabilidad por el prójimo—, alcanzaría la trascendencia la excelencia propia del espíritu: la perfección o el Bien precisamente. Socialidad que, por oposición a todo saber y a toda inmanencia, es relación con el otro como tal, y no con el otro como mera parte del mundo (Levinas 2006: 22-24).

Se trata de una apuesta ética en lugar de una epistemológica, propia del mundo moderno. Una apuesta donde no se pretende la aniquilación de los procesos epistémicos y sus beneficios en la confrontación-manipulación del mundo, sino un nuevo orden de valores, donde lo ético prima sobre lo epistemológico y el otro ya no es parte de ese mundo conceptualizable y, por ende, manipulable. A la concepción de sujeto moderno capaz de inmanentizarlo todo por medio de su razón se antepone una concepción subjetiva incapaz de reducir la Trascendencia del otro rostro, pues éste se encuentra fuera del alcance de la voluntad del sujeto que pretende aprehenderlo todo a través de la todopoderosa fuerza de su razón. Siempre hay algo que escapa, que no se subsume bajo este esquema, que preserva su alteridad y que requiere otro tipo de aproximación. Eso que se escapa a la totalidad inmanente de la epistemología es el otro y requiere otro tipo de acercamiento: el ético.





Considerar la relación intercultural como espacio de relación intersubjetiva bajo estas categorías nos lleva a reconsiderar esa socialidad de la que habla Levinas, como telón sobre el que después se ha de vaciar el saber, y que es requerido en primera instancia, pues es el escenario de la epifanía de lo ajeno. Esto necesariamente implica repensar el papel tanto de la institucionalización en ese

Para Levinas, lo distintivo humano no es el saber, sino la responsabilidad por el otro: la socialidad. FOTO: Adobe Stock.

El encuentro intercultural es recepción, acogida y hospitalidad

proceso, como el que juega el individuo en su relación con los otros en la recreación de algo propio común: la cultura. Bajo esos criterios, la relación intercultural se convierte en un acontecimiento ético más que en uno epistemológico, pues no implica la recolección de datos —en el mejor de los casos, interconectados entre sí—, sino una convivencia, en todo su sentido de vivir-con-el otro. Es decir, una construcción de un proyecto donde el otro rostro se incluye no como producto del pensamiento de éste, sino como novedad exterior a toda ipseidad.

Desde esas categorías filosóficas propuestas por Levinas, el encuentro intercultural puede interpretarse o repensarse como recepción, hospitalidad, acogida de lo fuera del sí mismo. No como receptáculo que acumula objetos en el mero uso pragmático e interesado del otro, sino como un anfitrión que recibe un huésped; es responsabilidad (como capacidad de responder y actitud ética) del rostro ajeno que asalta al sí mismo y lo saca del encierro de su ipseidad. Se trata de una relación que cuenta con una “base para el ejercicio de la responsabilidad” (Bárcena y Mélich, 2000: 143), con una ética de la atención al otro. Una relación intercultural históricamente responsable que no desecha los acontecimientos pasados, tanto los gloriosos, como los vergonzosos, porque en ellos reconoce su configuración actual y la posibilidad de *ser de otro modo*.



La educación es uno de esos espacios donde se cultiva la capacidad relacional.
FOTO: Adobe Stock.

Cabe destacar que, en la cultura, la educación es uno de esos espacios privilegiados donde la capacidad relacional se cultiva y florece de manera natural en la interacción y el intercambio de experiencias humanas cifradas no sólo como transmisión de conocimientos específicos, sino como procesos, metodologías y sugerencias existenciales frente a los problemas inherentes de la vida. Esto

significa que la educación es un espacio natural de convivencia intercultural, y por su vocación inherente es espacio privilegiado de fusión de los horizontes epistemológicos y éticos. La epistemología sin ética lleva al monólogo, a la imposición y al totalitarismo.

La ética provee a la epistemología de aquello que ésta no puede aportar de suyo: la alteridad y su trascendencia con toda la riqueza, dignidad, respeto y diversidad que subyacen en ella.

Me parece que la interculturalidad es la base del reconocimiento y construcción de un espacio común en medio de la diversidad cultural inherente a nuestras sociedades actuales. La in-

terculturalidad implica poca epistemología y mucha actitud de vida, pasión por el otro, pasión en el más profundo sentido, padecer al otro, padecer su cultura y padecer su historia; para entender cómo se autoconcibe ese otro ser humano, cómo concibe la sociedad, la naturaleza, lo Sagrado y poder así entablar un diálogo. En este itinerario es donde se fragua el diálogo intercultural.

Religiosidad popular migrante: sacralidad en movimiento y posibilidad real de inserción e interacción sociocultural (diálogo intercultural e interreligioso)

En el proceso de dignificación de los migrantes, los cultos populares se han convertido en herramientas sociales eficaces no sólo para el consuelo de desplazados y migrantes, sino también, y de forma mucho más importante y protagónica, en efectivos y poderosos aliados de los procesos socioculturales de reconfiguración de la identidad de los migrantes en los nuevos escenarios sociales de inserción durante su tránsito, o bien, en la instalación definitiva en su punto de llegada final en el proceso migratorio.

Los cultos populares se han convertido en herramientas sociales para los migrantes.
FOTO: Adobe Stock.



Los cultos populares, mediante sus diversos símbolos, acciones devocionales y recursos de socialización, se transforman en contextos, vehículos efectivos de comunicación social donde se inicia un proceso de interacción de los migrantes con las comunidades católicas receptoras. Esto ha dejado ver a los pastores que fortalece el ámbito de identidad en comunión; es decir, no uniforma, permite la distinción de identidades en un ambiente amigable de convivencia y reconocimiento mutuo (Gómez Arzapalo, 2021).

Estas posibilidades de las expresiones religiosas en contextos migratorios definitivamente promueven una sacralidad en movimiento que, rebasando los límites de la mera piedad devocional, se convierte en un auténtico refugio social para la identidad, para los procesos de inserción y para proteger la dignidad humana en el difícil tránsito hacia un nuevo piso existencial.

Construyamos un espacio común e invitemos al diálogo

Entendemos la religiosidad popular como una expresión religiosa individual practicada en un contexto social con historia, pretensiones, expectativas y cosmovisión semejantes. Dicha expresión religiosa reafirma una experiencia cotidiana y vital, por lo que se configura como una vivencia religiosa de marcada preocupación temporal y material. Así, la religiosidad popular implica un “conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que confirman la existencia de lo religioso en la cotidianidad de los sujetos en una actitud íntimamente relacionada con el contexto sociocultural inmediato” (Cohen, 2012: 87).

De manera que la religiosidad popular es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. Es hibridación cultural, proceso intencional de mezcla de dos o más lenguajes sociales, mundos simbólicos, estructuras lógicas, anudadas en el sujeto religioso que posibilita la vivencia concreta de esa particular expresión religiosa.

Olga Odgers-Ortiz (2002) acuña el término *catolicismo a la mexicana* para referirse al modo peculiar de preservación de las expresiones religiosas populares de los migrantes en Estados Unidos, como parte de un intento social de redefinición de la identidad insertos ya en el nuevo contexto social al cual pretenden integrarse. Como bien señala la autora, el debate sobre la integración de los inmigrantes a las sociedades receptoras pasa inevitablemente, de manera implícita o explícita, por la cuestión del proceso de redefinición de identidades, pues el “problema de la integración implica la discusión sobre el lugar que se otorgará, o se negará, a la diferencia cultural en el espacio público. En el caso de los mexicanos que emigran a los Estados Unidos, la referencia a lo religioso constituye un importante eje en torno al cual las identidades individuales y colectivas se redefinen”.



Algunas prácticas de la religiosidad popular sirven para redefinir las identidades.
Foto: Adobe Stock.

En particular, ciertas prácticas de la religiosidad popular adquieren un nuevo carácter al ser reutilizadas como mecanismos de redefinición de las identidades, tanto en Estados Unidos, como en las comunidades de origen. Por otra parte, las parroquias católicas “hispanas” ofrecen a los migrantes recién llegados un espacio en el que su lengua y sus tradiciones, o al menos algunas de ellas, no son estigmatizadas, sino que, por el

contrario, se les valora y recrea en ese estilo del ya antes mencionado *catolicismo a la mexicana*.

Esta forma peculiar de religiosidad popular —donde el culto a la Virgen de Guadalupe y a los santos patronos de las comunidades de origen ocupan un importante lugar— permite que el individuo participe en una práctica reconocida y aceptada en la sociedad de destino, debido a la importancia que la tradición católica tiene dentro de Estados Unidos, lo cual, al mismo tiempo, permite

que se reivindiquen diversos elementos centrales de las identidades particulares, e incluso locales. De esta forma, en el catolicismo a la mexicana puede transformarse el sentido que los individuos atribuyen a algunas de las prácticas religiosas tradicionales y se convierte en una especie de “trinchera identitaria”, lo que otorga un valor incluso mayor a la reivindicación identitaria que al sentido religioso en sí mismo.

La migración es un nuevo horizonte de sentido, un encuentro con el otro

La migración es un hecho social que favorece el contacto con nuevos horizontes de sentido, los cuales desafían al individuo inserto en un nuevo contexto social. De acuerdo con Mauricio Burbano, “en este encuentro con la alteridad, la respuesta va de una gama de total adhesión a lo diferente hasta posturas defensivas, en las cuales el nuevo contexto religioso es visto como amenaza. En medio de estos extremos se encuentran respuestas que tienden puentes entre la propia tradición y lo nuevo. Tal es el caso de las manifestaciones religiosas” (2010: 45).

Los migrantes confrontan el desafío de adaptarse y recrear en medio de la nueva situación vital. FOTO: Adobe Stock.



Así es como la religiosidad popular se vuelve un espacio privilegiado de intermediación entre lo propio y lo ajeno que permite la identificación del sujeto religioso y la confrontación no violenta con los ajenos en un ámbito de curiosidad e interés.

Aunque la vivencia religiosa de los migrantes permita el nexo con el lugar de origen, necesariamente se ve afectada en su estructura operativa, pues tanto el liderazgo, como los rituales, redes sociales, mundos simbólicos, espacios de significación social, entre otros, han cambiado. Entonces, los migrantes confrontan el desafío de adaptarse y recrear en medio de la nueva situación vital. Pero estos desafíos, más que aniquilantes de las expresiones religiosas de origen, se ven, en un sentido positivo, como posibilidades de creación de nuevos espacios sagrados y nuevas formas de expresión de la fe.

Es evidente que los migrantes llevan su religiosidad a su nueva realidad, recreando sus manifestaciones religiosas en nuevos espacios sociales. Por ello, las expresiones populares son la base de este proceso, pues son lo más sentido y adherido a los protagonistas de estas maniobras de reformulación religiosa y social.

Conclusión

Los problemas de convivencia intercultural no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente que fortuitamente se entrecruzan, cada uno desde su propia instalación cultural —como fueran los casos de la colonización de África o América—, sino también, y de manera compleja, en la relación interna entre culturas que por su configuración histórica se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados

En la religiosidad popular migrante se vive la interculturalidad.
Foto: Adobe Stock.



desde una hegemonía cultural y étnica; tal es el caso de los países donde el flujo de migrantes es constante y abrumador.

En esta cuestión intercultural, el problema de fondo es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente de la propia, que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un “nosotros” del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los “otros”, que desde el “nosotros” pudieran ser rechazados *a priori*.

En medio de esta realidad social, las interacciones sociales favorecidas o gestadas desde la religiosidad popular de los migrantes ya establecidos en su destino final han resultado altamente eficaces para allanar el camino de la integración local, pues dentro de las comunidades católicas se favorecen actividades comunes que implican la interacción social y la convivencia lúdica y festiva alrededor de un tema común (el santo, la peregrinación, la pastorela, las representaciones religiosas y demás).

La interculturalidad es un espacio donde cabemos todos

En la religiosidad popular migrante se vive la interculturalidad como apuesta de interacción social, sin menoscabo de la diferencia identitaria. Esto se debe a que las prácticas devocionales refuerzan los sentimientos y lazos de identidad del migrante con sus comunidades de origen, así como la distinción identitaria en relación con los oriundos locales. Cabe mencionar que esa distinción no se constituye en barrera para la relación recíproca, sino en punto de partida de una interrelación que no requiere la renuncia a lo propio ni la exigencia al otro de que renuncie a lo suyo.

Referencias

- Bárcena, F. y Mélich, J. (2000). *La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Burbano, M. (2010). Migración y religión: desafíos para la Iglesia, *Pensar-Revista Electrónica da FAJE*, 1(1), 45-61.
- Cohen, E. (2012). Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino, *Cuadernos Judaicos*, 29, 84-103.
- García, J., Pulido, R. y Montes, Á. (1997). La educación multicultural y el concepto de cultura. *Revista Iberoamericana de Educación*, 13, 223-256.
- Gómez Arzapalo, R. A. (2013). El rostro del migrante en el anonimato de la indiferencia: espacio y tiempo teológico en clave intersubjetiva, *Revista Vida Pastoral*, XXXVIII (235), 18-23.

——— (2021). Migración y religiosidad popular: anclaje religioso, redefinición de identidades y religión de refugio de Dignidad Humana. En Francisco Xavier Sánchez Hernández y Martha Leticia Martínez de León (comps.), *Migrantes, refugiados y extranjeros. Habitantes de la Casa Común*. Middletown: Las Nueve Musas.

Levinas, E. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid: Encuentro.

Odgers-Ortiz, O. (2002). Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos, *Amérique latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 7. Recuperado de <http://journals.openedition.org/alhim/447>