

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

MEMORIAS DEL OBSERVATORIO DE RELIGIOSIDAD
POPULAR (ORP)
8ª PLENARIA “RELIGIOSIDAD POPULAR
Y MIGRACIÓN”

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Ing. Bernardo Ardavín M.
RECTOR

P. David Uribe García, MG
INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA

VOCES
Diálogo misionero contemporáneo

FUNDADOR
Sergio-César Espinosa González

DIRECTOR
David Uribe García

EDITOR
Arturo Rocha Cortés

CONSEJO EDITORIAL
David Uribe García
Raúl Nava Trujillo
José Luis Franco Barba
Ramiro Gómez-Arzapalo Dorantes
Alberto Hernández Ibáñez
Arturo Rocha Cortés

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo es una publicación de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental (UIC). La revista es semestral y fue impresa en diciembre de 2019. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 - 2019 - 121912242900 - 102. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas: 16899. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México D.F., tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México D.F.

Los juicios y opiniones vertidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de quien(es) los emite(n) y no representan necesariamente la visión o filosofía de la Universidad Intercontinental (UIC) ni de los Misioneros de Guadalupe.

**MEMORIAS DEL OBSERVATORIO DE RELIGIOSIDAD
POPULAR (ORP)
8ª PLENARIA “RELIGIOSIDAD POPULAR
Y MIGRACIÓN”**

PRESENTACIÓN

<i>Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes</i>	7
Migración y religiosidad popular: protección y seguridad en la incertidumbre <i>Jairo Flores - P. José Juan Cervantes, C.S</i>	13
La Religiosidad Popular y la Migración <i>P. Ramiro Sánchez Chan, CS</i>	41
Piedad Popular e Identidad Cultural <i>Héctor Julio López Vivas</i>	59
Integralidad en el acompañamiento: una metodología para la construcción de paz a través de la justicia con poblaciones en movilidad. (SMR, Scalabrinianas Misión con Migrantes y Refugiados) <i>Leonila Romero González</i> <i>Hna. María Antonia Bobadilla Ruiz</i>	67
¡Nuestro oro es la fe! La “fe en movimiento” de los migrantes y refugiados como desafío y gracia. La experiencia de los Centros Internacionales “G.B. Scalabrini” <i>Luisa Deponti</i>	75
Vete de tu tierra... y todas las familias de la tierra serán benditas a través de ti <i>Katya Colmenares Lizárraga</i>	101

Religiosidad Popular y Migración: Anclaje religioso y redefinición de la identidad en nuevos contextos sociales <i>Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes</i>	111
Diáspora indígena y espiritualidad étnica en el Noroeste de México. Un estudio de caso en Sonora <i>Alex Ramón Castellanos Domínguez</i>	133
SOBRE LOS AUTORES	159

PRESENTACIÓN

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

Este número de la revista Voces cobija los trabajos originalmente presentados en forma de ponencia en la VIII Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” en la Universidad Intercontinental el 17 de octubre de 2018 bajo el tema: *Religiosidad Popular y Migración: Sacralidad en Movimiento*.

Tanto el evento como las participaciones escritas en este número, no hubieran sido posibles sin la diligente colaboración de la comunidad de misioneros de San Carlos Scalabrini, “scalabrinianos”, cuyo carisma está enfocado precisamente a la evangelización en el mundo de los migrantes, asumiendo los complejos contextos socio-culturales, económicos e identitarios que este sector vive en la actualidad en medio de políticas migratorias cada vez más severas e inhumanas que tienden a la disuasión mediante el miedo, la discriminación y la vulneración de derechos.

En medio de este ambiente de políticas públicas frente a la migración que marcan la diferencia e incitan a la discriminación y violencia, tenemos también una sociedad acostumbrada al paso de los migrantes que paulatinamente se ha desensibilizado de la tragedia humana implícita en estos movimientos migratorios.

Así, la intención primera de estos trabajos aquí reunidos, es revalorar la dignidad de los migrantes en su calidad de personas, partiendo de su ser como Hijos de Dios, por ello, las experiencias pastorales que los diferentes autores narran privilegian estos “otros modos de ser” con el migrante, a contrapelo de la tendencia generalizada a la segregación, minusvaloración y menosprecio. En este 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 socio-culturales 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.

Estos cultos populares, mediante sus diversos símbolos, acciones devocionales y recursos de socialización, se transforman en estos contextos en vehículos efectivos de comunicación social mediante los cuales se inicia un proceso de interacción de los migrantes con las comunidades católicas receptoras, lo cual ha dejado ver a los pastores que fortalece el ámbito de identidad en comunión, es decir, no uniforme, permite la distinción de identidades en un ambiente amigable de convivencia y reconocimiento mutuo.

La experiencia humana de estas vivencias pastorales es presentada aquí con mucho optimismo frente a este problema tan complejo y que se vislumbra vaya en aumento a la par de las iniciativas represoras de contención, la polarización social que favorecen y la violencia implícita en su aplicación.

Así pues, para el Observatorio de la Religiosidad Popular es un privilegio haber explorado estas posibilidades de las expresiones religiosas en contextos migratorios, definitivamente desde la preparación de la reunión plenaria que fue el primer encuentro de estas ideas expresadas por los que aquí escribimos, vislumbrábamos esa posibilidad de que el migrante al moverse se mueve con todo y sus ideas, costumbres y creencias, por ello evocamos en el nombre del evento esa *Sacralidad en Movimiento* expresada mediante los recursos propios de la Religiosidad Popular. Sin embargo, en aquél momento inicial, no alcanzábamos a vislumbrar la profundidad de estas interacciones en el campo social como presentamos ahora en este número de la revista VOCES que el lector tiene frente a sus ojos. Esperamos sinceramente que las ideas vertidas en estos artículos sean fermento de futuras colaboraciones en esta temática específica, ya sea desde la Academia o desde la experiencia pastoral.

De los participantes como conferencistas y ponentes en aquella ocasión, quiero puntualizar que la conferencia magistral del P. Patrick Murphy titulada “Religiosidad Popular y Migración” no se contiene en esta revista pues fue publicada en el Cuaderno no. 5 de Apuntes para la Misión de la Comisión de Reflexión de la Misión *Ad Gentes*

(COREMAG) de los Misioneros de Guadalupe dedicado a pastorales específicas.¹

De esta manera, respetando el orden de exposición en aquél evento, tenemos en primer lugar el aporte titulado: *Migración y Religiosidad Popular: Protección y Seguridad en la Incertidumbre* del P. José Juan Cervantes González C.S. y Jairo Meraz Flores, quienes nos recuerdan que a partir del inicio del Pontificado del Papa Francisco, migración y religiosidad popular se han convertido en temas prioritarios en la tarea evangelizadora de la Iglesia, en este sentido enfatizan que la Exhortación Apostólica del Santo Padre Francisco, *Evangelii Gaudium*, ha puesto la inculturación del Evangelio y la dignificación de los descartados como acciones fundamentales en la misión evangelizadora de la Iglesia (EG 2), desde este punto de partida profundizan en la interacción de religiosidad popular y migración como binomio privilegiado para la evangelización contemporánea. Este texto está ilustrado con fotografías de Jairo Meraz Flores –alumno de filosofía UIC- cuya experiencia en el ámbito fotográfico con el tema migratorio ha sido reconocido en diversos espacios. Él mismo presentó la exposición fotográfica: “Los pasos del migrante: huellas de injusticia” en el evento del 17 de octubre del año pasado en la UIC que dio origen a esta conjunción de textos de la revista Voces.

En seguida, viene el texto: *La Religiosidad Popular y la Migración* del P. Ramiro Vicente Sánchez Chan, S.C., quien centra su reflexión en el papel que la religiosidad popular tiene en el fenómeno migratorio, pues considera que la forma como vivimos nuestra Religión “emigra” junto con nosotros cuando cambiamos de lugar. Su texto es presentado, en sus propias palabras, como “un compendio de ideas y conceptos, conjugados con la experiencia personal y los casos vistos en mi tiempo de ministerio”.

A continuación encontraremos el texto del P. Héctor Julio López Vivas, C.S., que lleva por título: *Piedad Popular e Identidad Cultural*, en estas líneas el P. Héctor nos recuerda que la confrontación con un espacio social diferente exige a los mexicanos que migran a los Estados Unidos la reelaboración de un variado número de referentes de

¹ Cfr. P. Patrick MURPHY C.S., “Religiosidad Popular y Migración” en: *Evangelizar en otros areópagos*, Cuaderno 5 de la Comisión de Reflexión de la Misión Ad Gentes (COREMAG), México, Misioneros de Guadalupe, 2019, pp. 71-76.

identidad, entre los que destacan las creencias y las prácticas religiosas. Así, quienes migran recurren a prácticas de la religiosidad popular para crear puentes y mantener vínculos con las comunidades de origen, mientras que en otros casos, la experiencia migratoria favorece los procesos de conversión religiosa.

En cuarto lugar tenemos el texto de Leonila Romero González y la Hna. María Antonia Bobadilla Ruiz intitulado: *Integralidad en el acompañamiento: una metodología para la construcción de paz a través de la justicia con poblaciones en movilidad. (SMR, Scalabrinianas Misión con Migrantes y Refugiados)*. En este aporte, las autoras precisan que su intención es compartir la experiencia de “integralidad” en la vivencia del acompañamiento a los migrantes desde las organizaciones SMR, Scalabrinianas Misión con Migrantes y Refugiados. La conjunción de Religiosidad Popular y Migración, nos habla de una realidad en la que los migrantes se mueven con sus creencias y siempre buscan donde estén esa relación y protección de Dios, buscando refugio espiritual a la par que cobijo material. En este sentido, enfatizan, las Misioneras Scalabrinianas buscan hacer con ellos un trabajo integral.

En quinto lugar viene el escrito de Luisa Deponti: ¡Nuestro oro es la fe! La “fe en movimiento” de los migrantes y refugiados como desafío y gracia. La experiencia de los Centros Internacionales “G.B. Scalabrini”. En su aporte, la autora señala que en el conflictivo campo social de las Migraciones humanas surgieron los Centros Internacionales “J. B. Scalabrini” de las Misioneras Seculares Scalabrinianas, los cuales tratan de favorecer el encuentro entre personas de diferentes orígenes y nacionalidades: migrantes, refugiados y nativos, especialmente jóvenes; buscando fomentar y difundir, a través de las actividades propias de estos centros, una perspectiva muy específica: el migrante no es un objeto, sino un sujeto activo con el que hay que escribir una historia conjunta, compartir experiencias y expectativas, deseos y la fe, que se expresa de maneras diferentes.

A continuación aparecen dos textos de autores que contribuyen al tema, sin haber participado en el evento del ORP en octubre, en primer lugar el texto de un servidor, que lleva por título: *Religiosidad Popular y Migración: Anclaje religioso y redefinición de la identidad en nuevos contextos sociales*, en este escrito pretendo mostrar que la

movilidad humana no es solamente movilidad física sino también simbólica, se migra con ideas, costumbres y religiosidad que se porta en la existencia misma. En este sentido, la religiosidad popular llega a ser un referente imprescindible de identidad para los migrantes en los nuevos contextos sociales donde se insertan. Así, las expresiones religiosas populares, más allá de su raíz religiosa, se yerguen como referentes de identidad y puntos de referencia de lo conocido y propio frente a la adversidad y hostilidad de un contexto social discriminatorio.

Finalmente, Alex Ramón Castellanos Domínguez, nos regala su texto: *Diáspora indígena y espiritualidad étnica en el Noroeste de México. Un estudio de caso en Sonora* en el cual, presenta la descripción de un caso etnográfico para mostrar la importancia de los cultos populares que cohesionan a los individuos en referencia a sus grupos sociales de procedencia a pesar de la salida e instalación en nuevos contextos culturales, presentando el proceso de migración y asentamiento de las familias nahuas y zapotecas; así como el proceso de reconstrucción de su identidad y vínculo sagrado con el espacio geográfico donde se han establecido a partir del culto a la Santa Cruz y a San Juan Evangelista respectivamente en el Noroeste mexicano.

No queda más que agradecer el apoyo en la edición de este número al Dr. Arturo Rocha, por su generosa invitación y gentil hospitalidad con que ha cobijado los trabajos procedentes de nuestro Observatorio de la Religiosidad Popular. Para los interesados en acceder a la memoria videográfica del evento que dio lugar a esta compilación de textos, podrán encontrarla disponible en internet.²

² <https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2018/08/viii-reunion-plenaria-del-orp.html>

MIGRACIÓN Y RELIGIOSIDAD POPULAR: PROTECCIÓN Y SEGURIDAD EN LA INCERTIDUMBRE^{*}

Jairo Flores[†]

P. José Juan Cervantes, C.S.[‡]

ABSTRACT: A partir del inicio del Pontificado del Papa Francisco, migración y religiosidad popular se han convertido en temas prioritarios en la tarea evangelizadora de la Iglesia. Estos temas, que desde hace mucho tiempo hacen parte de las reflexiones y acciones de la Iglesia, habían quedado relegados como inquietudes de unos cuantos. La Exhortación Apostólica del Santo Padre Francisco, Evangelii Gaudium, ha puesto la inculturación del Evangelio y la dignificación de los descartados como acciones fundamentales en la misión evangelizadora de la Iglesia. En la sociedad global, hipertecnológica, individualista y secularizada en que vivimos, que privilegia el consumo y los placeres superficiales, parecería que ya no hay espacio para los pobres y no se escucha la voz de Dios (EG 2).

PALABRAS CLAVE: Religiosidad popular, migración, desamparo, injusticia, sentido existencial.

^{*} Texto presentado el 17 de octubre de 2018 en el Auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, UIC.

[†] Estudiante de la licenciatura en Filosofía de la Universidad Intercontinental (UIC). Es administrador de la Casa Scalabrini – Centro de Pastoral Migratoria en Guadalajara, Jal. Todas las fotografías que ilustran este artículo son de su autoría.

[‡] Sacerdote perteneciente a la Congregación de los Misioneros de San Carlos Borromeo – Scalabrinianos. Es responsable de Casa Scalabrini – Centro de Pastoral Migratoria en Guadalajara, Jal.

Para que la Iglesia sea fiel a su misión de anunciar a Cristo a quienes no lo conocen o los que se han alejado de Él (EG 14) e incluya a todos en el anuncio del Evangelio, para que la Iglesia sea verdaderamente católica, universal, es necesario que “los discípulos-misioneros de Jesús”, la Iglesia, comprendamos mejor “la religión del hombre de la calle”, y pongamos al centro de nuestras actividades diarias la dignificación de aquellos que son descartados, como sucede con los migrantes, particularmente quienes son víctimas de violencia y de esclavitud.



La tradición bíblica, señala como predilectos de Dios a los huérfanos, las viudas y los extranjeros (Deut 10, 17-19), quienes en el pueblo de Israel no tenían derecho a poseer la tierra. Siguiendo esta tradición, la Iglesia está llamada a atender las necesidades de los extranjeros para hacer vida el deseo de Dios de que todos, especialmente los más vulnerables, gocen de una vida digna. En la tarea de inculturar el Evangelio; es decir, que los valores del Evangelio sean parte de la cultura; es necesario replantear el trato que las sociedades dan a quienes no pertenecen a ella, los extranjeros. Por eso, velar por la dignidad de los migrantes hace parte de los desafíos de la inculturación del Evangelio.

En el presente ensayo, dividido en dos partes, hacemos un análisis sobre el origen y el desarrollo del uso del término religiosidad popular y un breve relato histórico sobre el fenómeno migratorio, con la finalidad de evidenciar que la relación entre religiosidad popular y migración está en función de hacer tangible para los migrantes el anuncio de la Buena Noticia del Dios que opta preferencialmente por

¹ Expresión utilizada por el sacerdote jesuita peruano Manuel Marzal para referirse a la religiosidad popular

los pobres y excluidos. En la segunda parte, presentamos y analizamos algunos relatos de fe de migrantes que hemos acompañado en la Casa Scalabrini – Centro de Pastoral Migratoria en Guadalajara, Jal. En estas vivencias nos ha llamado la atención que, desde una experiencia de Dios, que tiene los elementos de la religiosidad popular, la gente que nos brindó sus testimonios encontró en la Divinidad protección y seguridad en la incertidumbre.

RELIGIOSIDAD POPULAR: EL DESAFÍO DE LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

La religiosidad popular es un tema sumamente amplio. El término, en sí mismo tiene muchas connotaciones. Su origen podemos rastrearlo en la sociología y la antropología, cuyo objeto de estudio incluye la religión como un elemento estructurador del género humano y de las sociedades. Desde la perspectiva de las ciencias sociales, las expresiones cotidianas de relación con lo Sagrado, no se suscriben necesariamente a una tradición religiosa o religión oficialmente constituida, son parte fundamental de lo que nos “estructura” como humanos y como sociedades. Incluso, resulta muy difícil hacer una distinción clara entre la religiosidad transmitida informalmente y la transmitida oficialmente, una forma de transmisión está influida por la otra y viceversa.

El adjetivo “popular”, parecería darle a este tipo de formas de relación con lo Sagrado una calificación peyorativa. Lo “popular” algunas veces tiene la connotación de irracional, inculto e irreflexivo. Al calificar a la religión como “popular” se designa un tipo de religiosidad que contrasta con la religiosidad oficial o “educada.” En ciencias sociales, el adjetivo “popular”, generalmente, hace referencia a que este tipo de expresiones tienen su origen en “el pueblo”, no en las instituciones. Es el pueblo quien manifiesta y hace vida; a través de múltiples formas de expresión, que incluyen lo simbólico y lo corpóreo; su relación con lo Sagrado.

La religiosidad popular o del pueblo, se centra en prácticas rituales y vivencias colectivas que hacen parte de la vida cotidiana; como las festividades religiosas, las peregrinaciones, las procesiones y los eventos familiares o comunitarios relacionados con los ritos de pasaje como bautizos, matrimonios, aniversarios y funerales, los cuales in-

cluyen comida e indumentaria propios para cada ocasión que convierten estos momentos en “sagrados”, diferentes a los demás eventos de la vida diaria. Estas prácticas son transmitidas a través de la familia y de la comunidad local. También hacen parte de la religiosidad transmitida informalmente, otros rituales familiares como: agradecer por los alimentos, pedir la protección ante lo que nos parece desafiante, el uso de artículos que nos hacen sentir seguros ante los peligros que enfrentamos diariamente, el desearnos el bien, etc.

El interés por comprender las formas en que los pueblos latinoamericanos expresan su religiosidad, coincide con el periodo del postconcilio Vaticano II. El concilio, enfatizó la necesidad de la Iglesia de acercarse al pueblo, de abrirse a una relación más amplia y conciliadora con el entorno que la rodeaba, de entrar en diálogo con la realidad y de anunciar en forma significativa para nuestros días el misterio de Cristo a todos los pueblos. En Latinoamérica el esfuerzo por inculturar el Evangelio, llevó a buscar comprender mejor las formas en que el pueblo se relaciona con lo divino o sagrado.

Desde finales de los años 60 del siglo pasado, auxiliándose de las nociones de religión en la sociología y la antropología, diversos teólogos latinoamericanos trataron de comprender la vivencia de religiosidad de sus pueblos, expresándola en los conceptos como: “religiosidad popular”, “piedad popular”, “catolicismo popular” y “religión del pueblo”. Entre estas denominaciones, la expresión más utilizada en la literatura especializada es la de religiosidad popular.

Cada uno de los teólogos que han indagado sobre este fenómeno, ha enfatizado alguno de sus elementos. Para el teólogo argentino Aldo Büntig, la religiosidad popular no es exclusiva de una clase social, al inculturarse la fe se da un proceso de popularización de la fe². Desde la perspectiva sociológica, el chileno Renato Poblete, diferencia la religión de las masas de la religión de las élites. En su opinión, el aprecio por las expresiones religiosas del pueblo es necesario para que la Iglesia sea verdaderamente católica³. Manuel Marzal, teólogo jesuita peruano, desarrolló sus estudios sobre religiosidad popular

² Josep - Ignasi SARANYANA, (director), Carmen José Alejos - Gran, (coord). *Teología en América Latina*, vol. III: El Siglo de las Teologías Latinoamericanistas. Madrid - Frankfurt: Ed. Iberoamericana - Vervuert, 2002, p. 399.

³ *Ibid.*, p. 397.

basado en una aproximación antropológica. Para él, la religiosidad popular es la manera como el pueblo se expresa religiosamente. Marzal utiliza la expresión “religiosidad del hombre de la calle” para referirse a la religiosidad de la gente común, la cual no tiene una formación teológica.⁴ El teólogo brasileño José Comblin, afirma que el catolicismo no existe en forma pura, existen múltiples manifestaciones del catolicismo en las diversas culturas⁵. Para Juan Carlos Scannone, teólogo jesuita argentino, la religiosidad tiene un papel determinante en la conformación del “*ethos* cultural” del pueblo; es decir, en la forma en que un pueblo habita en el mundo.⁶

De los aportes de estos teólogos latinoamericanos podemos encontrar algunos elementos que constituyen la “religiosidad popular”: no es exclusiva de una clase social, es la religión de la mayoría del pueblo, existen múltiples manifestaciones de religiosidad y revela la forma en que los pueblos habitan en el mundo. En nuestra opinión, uno de los desafíos que estos aportes dieron a la Iglesia, fue el comprender mejor la religiosidad del pueblo para poder transmitir el mensaje y los valores evangélicos en una forma más eficaz de lo que se había hecho.

También a fines de los años 60, surge la teología del pueblo o de la cultura, la cual populariza el término religiosidad popular. En tiempos recientes, esta teología ha tomado relevancia al ser el marco teológico referencial que utiliza el Papa Francisco.



⁴ *Ibid.*, p. 409.

⁵ *Ibid.*, p. 398.

⁶ *Ibid.*, p. 414.

TEOLOGÍA DEL PUEBLO O TEOLOGÍA DE LA CULTURA: HACER EL MENSAJE DE CRISTO ACCESIBLE AL PUEBLO DE DIOS EN NUESTRO TIEMPO

En el Magisterio de la Iglesia Católica, el concepto “religiosidad o piedad popular”, está asociado a “las culturas populares”, a la “religiosidad de los pobres y sencillos” (EG 123). Es a partir de la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina, que se revaloran las expresiones de religiosidad de las “culturas populares”. El concepto “religiosidad popular o piedad popular”, tiene su origen en la “Teología del Pueblo” o “Teología de la Cultura”, cuyo principal referente es el P. Lucio Gera, un teólogo argentino hijo de emigrantes venecianos. La Teología del Pueblo considera que el pueblo es creador de cultura (valores, formas de vida y de significados) y por lo tanto también de formas de relación con lo divino. La religiosidad es una parte constituyente de la cultura. El adjetivo “popular” está vinculado a la noción de “Pueblo - Nación”, no tiene una connotación clasista⁷, aunque una gran mayoría del Pueblo son los pobres. El Cardenal Pironio, también argentino y contemporáneo de Gera, definió la Religiosidad Popular como la manera en que el cristianismo se encarna, es vivido y se manifiesta en las diversas culturas y pueblos⁸.

El teólogo argentino Juan Carlos Scannone, en una entrevista publicada en internet en el portal “Aleteia”, explica cómo es que el término “religiosidad popular” se introdujo en el magisterio de la Iglesia Católica:

El tema de la Cultura ya estaba en el Concilio. Pero el tema de la religiosidad popular llega al Sínodo de la evangelización (1974) a través de obispos latinoamericanos, que ya conocían la teología de la COEPAL⁹ y de Gera. Y luego, según Galli,¹⁰ fue sobre todo (Eduardo) Pironio, luego Cardenal, quien

⁷ Cfr. P. Juan Carlos Scannone citado en: <https://es.aleteia.org/2014/01/28/la-teologia-del-pueblo-en-el-papa-francisco/>

⁸ Cfr.

<http://es.catholic.net/op/articulos/603/cat/105/religiosidad-popular.html#modal>

⁹ Comisión Episcopal de Pastoral para América Latina, dependiente de la CELAM

¹⁰ El P. Carlos Galli, teólogo argentino, ahora miembro de la Comisión Teológica Internacional, fue alumno del P. Gera y es referente de la Teología del Pueblo. Fue miembro del equipo redactor del Documento de Aparecida, el cual estaba encabezado por el Card. Bergoglio

hizo de mediación entre el Sínodo y la recepción de ese tema por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, quien lo lleva por primera vez al nivel del magisterio universal. Según esta teoría la noción de Religiosidad Popular, o Piedad Popular, nació en la Argentina, y es retomada por el Papa a través del Sínodo, y lo que hace Puebla es aplicar el *Evangelii Nuntiandi* (1975) a América Latina.¹¹

La Teología del Pueblo o de la Cultura valora la religiosidad de los pobres y sencillos que privilegia la fiesta, lo sensible y lo espontáneo sobre lo racional y lo rutinario; y considera estas prácticas como formas de unión con Dios que deben ser consideradas por los agentes de pastoral de la Iglesia en la transmisión del mensaje Evangélico a los pobres y sencillos de manera más eficaz, respetando sus símbolos y significados. De esta manera, la “religión oficial” se ve enriquecida por la “religión del pueblo”.

Este enfoque, que pone a los pobres como principales protagonistas y destinatarios de la misión de la Iglesia, ha sido privilegiado por el Papa Francisco desde el principio de su pontificado y ha sido propuesto a la Iglesia Universal para renovar el esfuerzo evangelizador de la Iglesia.

En la tarea por inculturar la fe cristiana, la teología del pueblo parte de la apreciación de las manifestaciones de fe de los pobres, a quienes considera principales destinatarios de la revelación divina, para descubrir en ellas sus valores, aspiraciones y su potencial evangelizador. Para que la fe pueda iluminar la vida del pueblo, la teología del pueblo considera que es misión de la Iglesia, entendida como la comunidad de los cristianos bautizados, transmitir la fe, salir de sí misma para buscar a los pobres y a quienes se han alejado de ella y llevarles la alegría de la salvación ofrecida gratuitamente por Cristo a toda la humanidad. Este aspecto de la teología del pueblo, se ve reflejada en numerosas expresiones del Papa Francisco que invitan a la Iglesia a salir a buscar a los descartados por esta sociedad global para compartir con ellos la alegría del Evangelio que dignifica a los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

¹¹ <https://es.aleteia.org/2014/01/28/la-teologia-del-pueblo-en-el-papa-francisco/>



LOS MIGRANTES, DESCARTADOS POR LA SOCIEDAD GLOBAL

Quizá sea necesario recordar que, a lo largo de la historia de la humanidad, el ser humano ha migrado, porque este acto forma parte del mandato de Dios de conocer y cuidar la creación. La tierra fue creada para que el hombre la disfrute y esto implica caminar libremente sin que ninguna frontera lo delimite. La creación tiene todo para que este caminar se lleve a cabo: los árboles dan fruto, la tierra engendra cereales y vegetales para que en su andar la humanidad se alimente y disfrute de la creación. Todo en ella está creado para dignificar al ser humano, para fortalecer su encuentro con otras tierras y sobre todo para que en este sendero escuche la voz de Dios y sus mandamientos se expandan glorificando a Dios a través de la construcción de sociedades justas, dignas y preocupadas por el bienestar social. Es por esta razón, que migrar constituye la búsqueda por mejores condiciones de vida. Sin embargo, la sociedad global en que vivimos parece restringir y descartar este deseo de Dios para los migrantes.

MIGRAR ES BUSCAR UNA VIDA DIGNA

La migración internacional es un fenómeno social-económico-cultural-político sumamente complejo, multifactorial, global con implicaciones locales. La migración en su forma actual, históricamente tiene su origen en la modernidad. En el siglo XIX, durante el proceso de industrialización, grandes sectores de la población se vieron forzados a abandonar el estilo de vida campesino para incorporarse a la naciente industria que se concentraba en algunas ciudades europeas. Quienes quedaban en el campo se enfrentaban a la hambruna, la miseria y las pestes. También hubo quienes huían de guerras y persecuciones étnicas. Ante la necesidad de subsistir los migrantes, salieron de sus lugares de origen en busca de condiciones más dignas de vida. Aunque en este primer periodo la migración era predominantemente europea, también gente de otras regiones del mundo encontró en la migración una alternativa de vida digna. Quienes emigraron dentro de Europa, encontraron empleo principalmente en las minas de carbón, insumo indispensable para la naciente industria europea, pero también se emplearon en la construcción de infraestructura y en otras industrias. La característica principal de esta mano de obra era el ser temporal, altamente reductible para las industrias, con poca carga para los nacientes estados-nación receptores de migrantes, selectiva y restrictiva.

Además de la migración dentro de Europa, también se fomentó la migración “transoceánica”, siendo algunas regiones de los Estados Unidos y Sudamérica los principales destinos. Aunque las motivaciones para emigrar eran similares, la migración hacia “Las Américas” tuvo características distintas a la migración dentro de Europa. Los gobiernos de Brasil, Argentina y Venezuela establecieron programas para atraer migración a sus países con la finalidad de poblar y hacer productivas grandes extensiones de tierra ociosas, aunque un gran porcentaje se asentó en los centros urbanos. En Estados Unidos muchos inmigrantes se incorporaron a la industria naciente o a generar infraestructura para la misma, concentrándose principalmente en grandes polos de población. Debido a los costos y las distancias de viaje, esta migración tenía por objetivo el asentamiento definitivo en el país de acogida. Así mismo, era regulada tanto por los estados que enviaban como por los que recibían, quienes implementaron rigurosas políticas restrictivas y selectivas para la población migrante, lo

cual comenzó a generar que algunos migrantes quedaran fuera del control estatal, convirtiéndose en “irregulares” y por lo tanto en “mano de obra” potencialmente deportable (o desechable).

En “Las Américas” a principios del siglo XX, además de la migración transoceánica, inició también, de forma más espontánea el movimiento de personas dentro de las regiones, principalmente entre países vecinos. Durante ese siglo, poco a poco, la inmigración fue convirtiéndose en un fenómeno de dimensiones globales que fue complejizándose y haciéndose más difícil de regular por parte de los estados. En el periodo entre las dos guerras mundiales, disminuyeron los viajes transoceánicos y los flujos regionales se incrementaron. Al fin de las guerras se incrementó nuevamente la migración transoceánica y se globalizó algún más. Los flujos además de dirigirse a los países que ya habían recibido migrantes en el siglo XIX, se dirigieron a nuevos destinos.

Después de la segunda guerra mundial se hace la distinción entre migrantes y refugiados. Esta tipificación se realizó teniendo en cuenta las causas del movimiento. A quienes buscaban una vida más digna que en un país distinto al suyo se les denominó “migrantes económicos”, considerando que la principal causa de su migración era de índole económica, mientras que a quienes huían de guerras o persecuciones a causa de su etnia, religión, orientación ideológica o política se les consideró “refugiados”.

En la legislación internacional, se establecieron estrictos criterios y requisitos para poder acceder a la condición de refugiado que garanticen a la persona la protección de un Estado diferente a aquel en el que nació. Esta distinción divide el movimiento internacional de personas entre migración voluntaria y forzada, lo cual complejizó la relación de las personas en movilidad con los estados. Mientras que los refugiados, una vez cumplidos los requisitos de la legislación internacional gozan de la protección jurídica del estado que reconoce su condición de refugiado, los migrantes se ven obligados a cumplir con los requisitos de admisión impuestos por el país que los recibe. Esto permitió a los Estados seleccionar y restringir aún más sus flujos migratorios. Los requisitos para acceder a visas, al convertirse en casi imposibles de cumplir para los pobres, originaron un incremento de la migración irregular. Así mismo, el obtener una visa no garantiza

que quienes emigran puedan gozar de los mismos derechos que los demás ciudadanos.

Durante la década de los años 70 del siglo pasado, los flujos de migrantes empezaron a cambiar sus direcciones. Los países europeos que habían enviado migrantes, comenzaron a ser receptores de migrantes. Al mismo tiempo, países que no enviaban migrantes comenzaron a hacerlo. Poco a poco la migración fue convirtiéndose en un tema de desarrollo y subdesarrollo. Los países subdesarrollados enviaban migrantes a los países desarrollados, prácticamente como una válvula de escape ante la presión poblacional y la falta de oportunidades laborales en los países del “tercer mundo”. De alguna manera, en esa década y la siguiente, la lógica implícita de la migración era de redistribución poblacional en función de la producción de bienes de consumo.

La aplicación de las políticas neoliberales y el aceleramiento de la globalización económica a partir de la última década del siglo XX, y aún en nuestro tiempo, por un lado, facilitó la movilidad de mercancías y capitales, y por otro, la movilidad de personas se hizo cada vez más selectiva y restrictiva. Ante el incremento en la tecnificación de la producción, los sectores de construcción, servicios y cuidado de personas, son los que a nivel global demandan mayor cantidad de migrantes. Como consecuencia de esta oferta laboral, se incrementó drásticamente la cantidad de mujeres migrantes, en comparación con otros periodos. La migración irregular fue catalogada como una amenaza a las soberanías nacionales, circunstancia que se agudizó después de los atentados terroristas en Estados Unidos en 2001. A los migrantes irregulares se les identificó como infractores de la ley y se les criminaliza. En distintas regiones del mundo, se implementaron leyes que facultan a los Estados a deportar masivamente a los migrantes irregulares y a imponer políticas de protección fronteriza, lo cual trajo como consecuencia el incremento en la migración clandestina y el tráfico de personas, haciendo cada vez más difícil las travesías. Así mismo, el discurso antiinmigrante, les ha funcionado a los políticos de los países más desarrollados para establecer agendas políticas proteccionistas. En estos discursos, parecería que los migrantes son responsables de las inequidades que se dan en esos países, enfrentando así a los nativos con los extranjeros.

La búsqueda de mejores condiciones de vida, sigue manteniéndose como el principal motivo de emigración. Sin embargo, las mejores condiciones de vida no se limitan al aspecto económico, incluyen el tener plenitud de vida. En el Documento Final de la Cumbre 2005 sobre Seguridad Humana la Asamblea General de las Naciones Unidas, establece que: “Las personas (tienen derecho) a vivir en libertad y con dignidad, libres de la pobreza y la desesperación... a disponer de iguales oportunidades para disfrutar de todos sus derechos y a desarrollar plenamente su potencial humano¹².” La falta de seguridad y vida digna, se han convertido en factores que fuerzan a las personas a tomar la decisión de arriesgarse a salir de sus lugares de origen.



CAMBIAR LA CASA POR LA MOCHILA

Actualmente, en las ciudades del centro de México, el fenómeno migratorio parece asociarse a la indigencia. Una vivencia que tuve recientemente ilustra la manera como la gente común, influenciada por las imágenes presentadas en los medios de comunicación, se refiere a los migrantes. En una entrevista de radio, el periodista me preguntó

¹² (Párrafo 143 del Documento Final de la Cumbre 2005 sobre Seguridad Humana, resolución 60/1 de la Asamblea General).

http://www.un.org/humansecurity/sites/www.un.org.humansecurity/files/untfhs_boklet_-_spanish.pdf

cómo se puede identificar a una persona migrante de una que no lo es. Al principio, me sentí sumamente incomodo por la pregunta en sí misma y por el tono de voz que él utilizó al formularla. Después de la incomodidad, intenté comprender la preocupación detrás de su pregunta. En mi esfuerzo por responder a su interrogante le pedí que me dijera por qué me hacía esa pregunta. Su respuesta fue más o menos así: en los semáforos de la ciudad (Guadalajara), principalmente en las zonas cercanas a las vías del tren, encontramos a muchas personas con una mochila en la espalda, gorra, ropa sucia y pobre, hablando en una forma distinta a la nuestra y pidiendo dinero, comida o agua para continuar su viaje en “La Bestia”; ¿son esos los migrantes que visitan nuestra ciudad o son indigentes que se disfrazan de migrantes? Después de su respuesta, lo que en un principio era incomodidad se transformó en indignación. Tratando de no ser grosero, lo primero que se me ocurrió decir fue que las personas migrantes antes de ser migrantes son personas, que merecen respeto y dignidad como él y como yo. Después, tratando de clarificar el estereotipo, le dije: los migrantes no son indigentes, nadie cambia su casa por una mochila; que algunos terminen en la indigencia no significa que todos los migrantes sean indigentes. Migrar es una decisión valiente para buscar una vida más digna.



LA MIGRACIÓN COMO DESAFÍO PARA LA ACCIÓN EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA

Inculturar el Evangelio, es responder desde los valores propuestos en él a las realidades humanas, es hacer visible la misericordia de Dios donde parece ser invisible. Si la Iglesia quiere ser fiel a la misión que Dios le ha encomendado de anunciar la Buena Nueva a todos los pueblos, es necesario que implemente acciones concretas en favor de los migrantes que experimentan rechazo, desprotección, degradación y clandestinidad.

En su mensaje con motivo de la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado de 2018, el Papa Francisco propone cuatro acciones fundamentales que la Iglesia debe realizar en favor de los migrantes: acoger, proteger, promover e integrar. Estas directrices, responden a las necesidades básicas de los migrantes, en nuestro tiempo. La acción de la Iglesia, debe ser integral; es decir, ocuparse de lo espiritual y de lo material.

Para poder atender las necesidades primordiales de los migrantes, que no siempre son evidentes, es importante tomar en cuenta sus propias historias de vida. En ellas se manifiestan tanto sus necesidades materiales como espirituales. De alguna manera, al ser tan obvias las necesidades materiales, en algunas ocasiones, las necesidades espirituales son relegadas. Así mismo, parecería que el hecho de arriesgar su vida en búsqueda de una mejora material de sus condiciones de vida, los hiciera menos propensos a lo espiritual. Sin embargo, esto es un prejuicio. La relación de los migrantes con lo divino, está marcado por la urgencia de satisfacer sus necesidades espirituales, que no siempre se manifiestan de acuerdo a la religiosidad institucionalizada. Esto no necesariamente significa que no tengan una forma de relación con lo sagrado.

INCERTIDUMBRE, MIEDO, DESPROTECCIÓN, CLANDESTINIDAD, DESCONFIANZA: EXPERIENCIAS DE RELIGIOSIDAD DE ALGUNOS MIGRANTES

Al describir las expresiones de religiosidad de los migrantes, es necesario tener cuidado de no generalizar. En este trabajo no queremos describir la religiosidad de todos los migrantes, solo compartimos relatos de relación con lo divino que algunos de los migrantes (hombres y mujeres) huéspedes de Casa Scalabrini nos han compartido. La experiencia de vinculación con lo sagrado está íntimamente relacionada con las vivencias de cada persona. Sin lugar a dudas, los migrantes se identifican con un Dios que protege, acompaña y provee. Para muchos de ellos su relación con Dios se inicia desde la vulnerabilidad y la incertidumbre.

Las experiencias de vida de los migrantes mexicanos que por mucho tiempo vivieron en la irregularidad en los Estados Unidos de Norteamérica y son deportados a México perdiendo de día a otro lo que les daba seguridad y protección (su patrimonio, su estilo de vida, su familia); así como la experiencia de los centroamericanos en México,

están marcadas por la incertidumbre, el miedo, la desprotección, la clandestinidad y la desconfianza. Por supuesto que estas vivencias condicionan la manera en que los migrantes se relacionan con Dios. En lo divino (no necesariamente lo cristiano¹³), encuentran la protección y la seguridad que nadie más puede ofrecerles.

Para el migrante, Dios se manifiesta en su andar, porque Dios representa al primer migrante. Dios sale de sí mismo para expandirse en el corazón del ser humano, y de la misma manera algunas veces es aceptado y otras rechazado. Es este compartir de Dios donde el migrante encuentra su fortaleza y donde las historias de vida se compaginan, es por ello, que esta manera de recibir a Dios se manifiesta en su andar. Dios es el migrante que se refugia en el corazón del ser humano y Jesús es el migrante que sale de su lugar para buscar un lugar mejor no para él sino para cada uno de sus hermanos, de manera paralela a como lo hacen los migrantes centroamericanos, quienes saben que quizá no llegaran a su meta, pero tienen claro que crearan caminos para quien viene detrás.



¹³ Las devociones populares entre los migrantes como: la Santa Muerte, Malverde, San Juditas, Mashimón o San Simón, entre otras, se inscriben en esta necesidad de encontrar certezas en la incertidumbre.

NO RESPETAN NI A SU MADRE

Panchito nació en Veracruz, la madre es salvadoreña y el padre hondureño, venían de Guatemala hacia Estados Unidos, pero él nació en el camino. Se quedaron un tiempo en Veracruz y después emigraron todos a California, donde nacieron otros dos hermanos. Los padres se separaron, él se quedó con el papá. Estudió hasta la *High School*, después le ganó la calle. Se fue de la casa, se juntó con una guatemalteca con la que tuvo dos hijos. Estuvo de manera irregular en Estados Unidos, trabajaba en lo que podía, casi siempre conseguía algo. Le ha costado mucho la estabilidad, abandonó a la mujer y a los niños, cuando estos eran todavía pequeños. Un día lo encontraron borracho en la calle, como no tenía documentos fue enviado a la cárcel para iniciar el proceso de deportación. Estuvo en la cárcel 9 meses. Cuando lo deportaron, se quedó un tiempo en la frontera, pero como no tenía a que regresar, decidió ir a Veracruz, porque ya no se acordaba de donde había nacido. De la frontera a Guadalajara, viajó en el tren carguero, después de “jalón¹⁴”, llegó hasta donde había nacido. Después de un tiempo, regresó a Guadalajara con la esperanza de juntar algo de dinero e intentar regresar a Estados Unidos. Consiguió sus documentos mexicanos, los cuales le permitían trabajar regularmente, pero ganaba mucho más “charoliando”.¹⁵ Cuando las autoridades le pedían sus documentos presentaba su INE, cuando pedía en los cruceros enseñaba su cédula hondureña. Llegó a Casa Scalabrini derivado por el hospital civil, con la necesidad de recuperarse después de una cirugía en el cerebro.

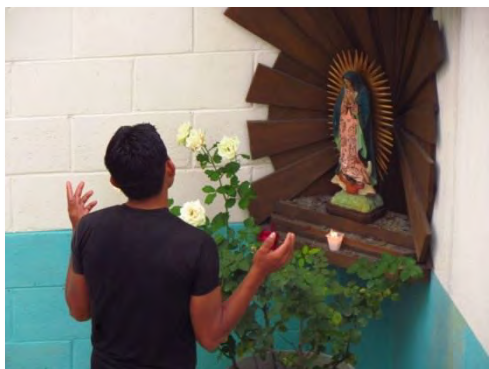
“Estuve “charoliando” y en una semana de puras moneditas acabalé¹⁶ poquito más de diez mil pesos. Fui al banco a cambiar las monedas por billetes y cuando salí del banco que me agarran dos chavalos y con una botella de vidrio me golpearon la cabeza, casi me sacan el cerebro. Me robaron todo lo que traía y eso que en la billetera había puesto una imagen de la virgencita, pero esos infelices ni a su madre respetan.”

¹⁴ Expresión popular utilizada en Centroamérica para pedir que lo lleven de un lugar a otro. Es equivalente a “pedir aventón” o “tomar *ride*” que utilizamos en México.

¹⁵ “Charolear” es una expresión utilizada para referirse a “pedir dinero”. También se utiliza la frase “pasar la charola” o “pedir caridad”.

¹⁶ En Centroamérica se utiliza para indicar que algo necesita ser completado

Esta práctica de poner dentro de la billetera una “estampita sagrada”, que muchas personas realizan, demuestra la necesidad de sentirse protegido por un ser superior. En el caso específico de Panchito, él no manifiesta una afiliación religiosa, simplemente buscaba en lo que él consideraba como divino, protección y seguridad para sus bienes. Parece que le preocupa más tener protegido su dinero que su propia vida. Panchito, tenía la confianza en que la virgen protege e impone respeto. Suponía que otros también respetarían la imagen de la Virgen de la misma manera que él la respetaba y esto lo hacía sentir protegido. Sin embargo, a veces el sentirse protegido no significa estar a salvo de los peligros.



CON DIOS NO ME METO, ÉL SIEMPRE ME HA CUIDADO

Don Cruz nació en un pueblito de Los Altos de Chiapas, cerca de San Juan Chamula. En su localidad la mayoría son Evangélicos, ellos se rigen por usos y costumbres que tienen su origen en las Escrituras. Esta comunidad, según lo que Don Cruz relataba, fue fundada por misioneros evangélicos. De hecho, su padre, al que no conoció, fue misionero y tuvo una aventura con una chica indígena, la madre de Don Cruz. Su madre falleció cuando él tenía como cinco años y una familia del pueblo lo adoptó como si fuera su hijo. Él llegó a Casa Scalabrini derivado por el Hospital Civil de Guadalajara, pues no tenía familia y necesitaba recuperarse de una fractura en la cadera, una fractura en la pierna derecha y una fractura en la muñeca izquierda.

A mí nunca me enseñaron a leer o a escribir, pero siempre he respetado a Dios. Con Él no me meto, pues Él siempre me ha cuidado. Yo nací en un pueblo donde no hay ley del gobierno, nosotros tenemos nuestra propia ley, pero respetamos a Dios.

Cuando estuve en la cárcel, Él me ayudó a no tener más problemas, no me encontraron nada y después de unos meses me soltaron. Ahora, después de que me atropellaron, sé que Él me ha protegido. Imagínate, no tengo acta de

nacimiento, ni dinero, ni familia y ahora estoy con ustedes, en un lugar donde como, duermo, estoy tranquilo y hasta estoy aprendiendo a leer y escribir, esperando poder regresar a mi casa y volver a hacer mi vida normal. Nunca debí haber salido de mi tierra, pero las ganas de conocer más y tener un poco más de dinero me ganaron. En el gabacho estuve en la cárcel, me deportaron y estuve en Nogales un tiempo, después de aventón llegué a Guadalajara, dormía y comía donde podía. Como me gusta trabajar nunca me faltó dinero, boleaba para sobrevivir, pero un día me atropellaron. Después de todo esto, lo que quiero es volver a mi casa, allá tengo trabajo y hasta una troca.

Don Cruz tenía la certeza de que Dios lo había protegido a lo largo de toda su vida, y que cuando se sentía más vulnerable no le había fallado. Su educación religiosa estaba marcada por un profundo respeto a Dios y a lo que él entendía como leyes divinas. Así mismo, para él, “no meterse con Dios”, significaba un intercambio con Dios; Dios le otorgaba protección y prosperidad a cambio de respeto. De alguna manera, Don Cruz sentía que la avaricia, “las ganas de tener un poco más de dinero”, lo llevaron a sufrir desgracias. Parecería que el hecho de haber sido detenido, deportado y después ser atropellado; fuera consecuencia de sus malas decisiones y de no haber valorado lo que Dios le había permitido tener.



QUE DIOS ME AYUDE MÁS O AL MENOS ME quite EL DOLOR

José Luis, nació en Guatemala. Cuando llegó a Casa Scalabrini derivado por la Cruz Roja, tenía 29 años. Había viajado en el tren carguero hasta Guadalajara. No era la primera vez que venía a México, desde que tenía 13 años comenzó a trabajar temporalmente en regiones agrícolas. Regularmente iba a Chiapas a trabajar en la recolección de papaya o banano. Posteriormente se animó a hacer viajes más largos, tres veces fue a la pisca de tomate en el estado de Sinaloa, incluso llegó al valle de Ensenada en Baja California. En esta ocasión, quería llegar otra vez a Sinaloa; sin embargo, durante el viaje se cayó del tren cuando los garroteros¹⁷ lo estaban persiguiendo llegando a Guadalajara. Buscó un albergue donde recuperase de la caída para continuar su viaje, pues al caer del tren empezó a sentir un dolor insoportable en el estómago. Pasó 10 días en el albergue, pero el dolor en lugar de disminuir empeoraba. Los responsables del albergue lo enviaron a la Cruz Roja. Al momento de revisarlo, encontraron una masa en el estómago, por lo cual decidieron hacerle estudios más profundos para saber lo que causaba el dolor. Le encontraron un tumor. Los médicos de la Cruz Roja se comunicaron con nosotros para ver si podíamos recibirlo mientras se estudiaba que tipo de tumor era. Al poco tiempo, fue diagnosticado con cáncer de colon.

Para José Luis, esta noticia fue muy dura. En México, estaba solo; en Guatemala, solamente tenía una tía ya de avanzada edad y algunos primos con los cuales se relacionaba poco. Sus padres fallecieron cuando era pequeño, nunca se casó ni tuvo hijos. Tampoco sabía leer ni escribir y no practicaba ninguna religión, aunque alguna vez había ido a la Iglesia Católica y a los templos evangélicos.

Que yo sepa a mí nunca me bautizaron. Yo siempre he creído en Dios, Él siempre me ha ayudado. Ahora que estoy enfermo quiero que Él me ayude más por eso me quiero bautizar. Ojalá y eso me ayude a tener menos dolor y a curarme.

Después de esa conversación, ya cuando estaba internado en el hospital, José Luis recibió los sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación y eucaristía. Según lo que me dijo, para él fue uno de los días más felices de su vida, porque ya tenía a Dios y a la virgen con él

¹⁷ Se les llama *garroteros* a las personas que cuidan la seguridad del tren.

y también tenía una madrina y un padrino que lo acompañaran en la vida.

Unos días después de haber recibido los sacramentos unos seminaristas fueron a visitarlo al hospital y a llevarle la comunión. Cuando uno de los seminaristas le preguntó si quería recibir la comunión él le respondió: “¿Para qué sirve? Si me va a quitar el dolor entonces dá-mela sino déjame dormir”. El seminarista en un primer momento no supo que decirle. Después de un rato José Luis le dijo: “Bueno, dame la hostia, tal vez así Dios me ayuda a que se me quite un poco el dolor”.

José Luis, tenía poca educación religiosa; sin embargo, se daba cuenta que había cosas que sólo Dios podía hacer por él. Su relación con Dios, estaba marcada por la necesidad de sentirse seguro en la incertidumbre. Un mes después de ser bautizado se puso muy grave y me dijo: “Ya no tengo fuerzas. Ahora solo quiero darle gracias a Dios porque no me ha dejado solo y porque ustedes me han ayudado”. A los dos días, falleció y después logramos que su cuerpo fuera repatriado para que lo enterraran junto a sus papás como era su deseo. Él llegó sólo a la casa, pero nunca estuvo sólo. El día su funeral entre los huéspedes de la casa, los doctores de la Cruz Roja que se ocuparon de él, las personas que nos ayudaron a cuidarlo cuando estuvo hospitalizado, los seminaristas scalabrinianos y quienes trabajamos en Casa Scalabrini, éramos 25 personas que lo despedimos. De alguna manera, también en quienes lo cuidamos, José Luis encontró la certeza de saberse seguro y protegido cuando más vulnerable estaba.

SI DIOS NO ESTUVIERA CONMIGO NO SÉ QUÉ OTRA COSA NOS HUBIERA PASADO

Feli¹⁸ llegó con nosotros derivada de otra institución. Cuando está comiendo, en el lugar donde estaba hospedada, vio entrar al comedor a un hombre con características físicas muy parecidas a las del hombre que había intentado abusar de ella durante su viaje y de quien había huido. Se puso sumamente nerviosa y temía por la seguridad de su hijita que la había acompañado desde su pueblo natal en Guatemala hasta Guadalajara. Nos pidieron que las recibiéramos mien-

¹⁸ No es su nombre real.

tras terminaban sus trámites para conseguir una visa por motivos humanitarios.

Tengo medio a todo, me desespera no poder salir de aquí pues mi vida y la de mi niña corren peligro. Además, pensar en lo que debo y no estar trabajando me está matando. No puedo pensar en otra cosa sino en todo lo que nos ha pasado. Si Dios no estuviera conmigo no sé qué otra cosa nos hubiera pasado. Yo conozco poco de Dios, hace mucho que no voy a la Iglesia y siento que si me hace falta. Quiero que mi niña vaya al catecismo, se bautice y sepa que Dios nunca abandona. Ahora que me voy, con la ayuda de Dios, espero poder vivir mejor de como he vivido, por eso deje en Guate algo de lo que más quiero, a mi mamá y a mi hijo.

En este relato, nos llama la atención que ella misma siente que se ha alejado de Dios; sin embargo, reconoce que Dios nunca abandona y que estando en peligro las protegió a ella y a su hija. Feli, sabe que hay peligros de los que solamente Dios puede salvar. Su relación con Dios, está en función de su necesidad de protección y enseñarle a su hija que Dios protege parecería que es una forma de transmitirle lo que ella ha descubierto acerca de Dios, aunque sabe que conoce muy poco de Dios y que alguien más tiene que enseñarle a su hija el catecismo.

Afortunadamente, el trámite se resolvió positivamente. Ella y su hijita consiguieron residencia regular en México, la niña entró a la escuela y ella consiguió trabajo. El proceso de integración a México no ha sido sencillo para ellas, pues su plan original era llegar a Estados Unidos donde tienen familia que las espera. Así que quedarse en México estaba fuera de sus planes. Sin embargo, con nosotros pudieron encontrar la protección que necesitaban y la ayuda para tener una nueva oportunidad de rehacer su vida después de esta dolorosa experiencia.



EL DIOS DE LOS MIGRANTES, ES TAMBIÉN NUESTRO DIOS

¿Qué aprendizaje nos deja el recorrido histórico acerca del uso del término religiosidad popular en la Iglesia Católica postconciliar, de la historia de la migración entre los siglos XIX y XXI y las historias de vida de algunos migrantes? Para nosotros, el darnos cuenta de que la religiosidad de los pobres, incluidos en este grupo los migrantes, es sumamente rica en sus manifestaciones y en su profundidad, nos lleva a valorar la manera como Dios mismo se manifiesta en la vida de las personas. Quizá en los relatos que escuchamos, algunos de los migrantes no parecían muy religiosos; sin embargo, Dios mismo los hizo sentir su amor y su presencia protectora en los momentos en que más desprotegidos y con más incertidumbres se sentían. La relación con Dios, no depende de nuestro conocimiento teológico o catequético, sino de la vivencia que tenemos con Él.

Quizá no todas las personas experimentamos la incertidumbre, el miedo, la desprotección, la clandestinidad y la desconfianza que viven los migrantes. De algún modo, todos necesitamos de ser acogidos, protegidos, promovidos e integrados por la sociedad en la que vivimos y la Iglesia a la que pertenecemos. Al final de cuentas, la diferencia entre los migrantes y los no migrantes parecería ser solamente el lugar donde nacimos. El Dios de los migrantes, es nuestro Dios.

OTRAS FOTOGRAFÍAS











LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LA MIGRACIÓN*

P. Ramiro Sánchez Chan, CS[†]

ABSTRACT: Esta presentación surge como una invitación de la Universidad Intercontinental en la Ciudad de México como parte de un programa de conferencias sobre diferentes aspectos de la Religiosidad Popular; como misionero Scalabriniano, la reflexión gira en el papel que la religiosidad popular tiene en el fenómeno migratorio, pues queramos o no, la forma como vivimos nuestra Religión “emigra” junto con nosotros cuando cambiamos de lugar. Ciertamente no es un tema nuevo, ni el descubrimiento del “agua tibia” es más bien un compendio de ideas y conceptos, conjugados con la experiencia personal y los casos vistos en mi tiempo de ministerio.

PALABRAS CLAVE: Migración, religiosidad popular, devoción, identidad.

Querer hablar de la Religiosidad Popular en nuestros días, nos remite a una infinidad de conceptos que no solamente tienen que ver con nuestra Iglesia Católica sino que además se incluyen en el piélago de las religiones donde por cierto también existe. Desde la definición, la Religiosidad Popular aparece como una forma un tanto “despectiva” de vivir la fe. Este desprecio viene por la división entre los que se considera la Religión Oficial y lo que se ha dado por llamar Religiosidad Popular.

* Texto presentado el 17 de octubre de 2018 en el auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, UIC.

† Sacerdote misionero scalabriniano.

Para empezar, es necesario saber de dónde surge este concepto de Religiosidad Popular. Haciendo un poco de historia, el término de Religiosidad Popular comenzó a acuñarse durante el tiempo de la colonia bajo la influencia moderna del Iluminismo, y fue usado para referirse a las religiones animistas. En los últimos años, el término se ha referido más a las creencias y prácticas religiosas de los sectores populares, sectores urbanos o rurales que se encuentran al margen de la religión oficial.

Lo que si es cierto es que el término de Religiosidad Popular nos abre puertas para entender que no existe una fe “pura” (ortodoxia) en ninguna religión. Mientras que la Religión Oficial responde a las preguntas de origen cósmico, como el origen del universo, y el significado de la vida; la Religiosidad Popular, trata de responder a las preguntas de la vida diaria como el porqué de las enfermedades, maldiciones, sequías y guerras.

En la Religiosidad Popular no existen los Textos Escritos, se basa la mayoría de las veces en Rituales, Tradiciones Orales, y Mitos transmitidos de forma Oral. Tal vez esto es lo que genera dificultades en ser aceptada por las autoridades oficiales de la Iglesia y ser reconocida como oficial.

Paul Hiebert trata de explicar algunas de las situaciones que han favorecido a la separación entre la Religión Oficial y la Religiosidad Popular ha surgido desde la época del Iluminismo Moderno. Una parte surgió cuando los misioneros decidieron ignorar la validez de la Religiosidad Popular y dejarla de lado. Por otra parte, la Religiosidad Popular cobró más auge cuando la Religión Oficial no fue capaz de responder a muchas de las necesidades de la vida cotidiana. Y cuando la ciencia tampoco fue capaz de dar respuestas a estas necesidades, la gente buscó soluciones para sentir a Dios como parte cercana de sus vidas.

En este proceso, los nuevos creyentes llegaron a construir sus propias respuestas mezclando su nueva fe con viejas creencias (sincretismo), o participando de otros grupos religiosos (sistemas duales de creencias). De pronto el cristianismo moderno se encontraba incapaz de contestar a las preguntas de la vida diaria, aunque el mismo Jesús fue capaz de hacerlo en su ministerio.

De acuerdo con Robert Schreiter esta mezcla se da de diferentes formas, y los sistemas coexisten porque son necesarios. El Sincretismo implica la mezcla de dos sistemas religiosos generando uno nuevo. Mientras que sistemas duales de creencias se refiere a dos sistemas de creencias que coexisten mutuamente, y sus practicantes se mueven de una a la otra sin mucho problema.¹

Incluso, ahondando un poco más existe un nuevo sincretismo, surgido gracias a la New Age, en donde sin hablar de Religiosidad Popular, podemos hablar de un sincretismo religioso en el que se mezcla el Catolicismo con el Budismo. Por ejemplo, la creación de métodos de oración llamado Cristianismo Zen.

Al hablar de sistemas duales de creencias, la situación es que uno no interfiere ni suplanta al otro. En América Latina hay unos ejemplos muy claros cuando se visitan templos Católico-Romanos donde la mayoría de la población es indígena. En las afueras del templo, o muy cerca, se encuentran santuarios a otras deidades indígenas. En la práctica, estas personas no ven ningún conflicto al participar de ambos sistemas. Esto también es señalado por Robert Schreiter.

Al llegar a Estados Unidos, las creencias indígenas a veces se diluyen mientras la persona encuentra su propia identidad. Por ejemplo, al llegar al país que los recibe, uno de los primeros cambios se manifiesta en la forma de vestir, este simple cambio, para no ser “identificados” generaba también la sensación de aislamiento de las propias creencias. Entonces la persona busca cómo integrar sus propias creencias y tradiciones en lo que recibe oficialmente por parte de la Iglesia.

Partiendo del concepto de Religiosidad Popular intentaré hacer una reflexión de lo que en este tiempo dentro de una Congregación Religiosa que trabaja con Migrantes me ha permitido ver y analizar.

¿QUÉ ES LA RELIGIOSIDAD POPULAR?

Si uno va al diccionario popular, encontramos que Religiosidad Popular es «el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la

¹ Robert SCHREITER, *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, NY: Orbis, 2002.

religión adopta en un pueblo determinado.» Hasta aquí, no existe ningún problema para definirla, lo que si encierra es que en esta adopción que cada pueblo hace de estas creencias y la forma como se expresa, conlleva una diferencia que crea un conflicto en las personas.

La Religiosidad Popular es la expresión de la búsqueda de Dios y de la fe cristiana en cada pueblo de acuerdo con su idiosincrasia y su historia.² Aunque no por ello puede demeritarse o hacerse menos. La Iglesia siempre ha considerado el valor de la Religiosidad Popular. “La religiosidad popular constituye una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz”.³

De acuerdo con el Catecismo de la Iglesia Católica: “El sentido religioso del pueblo cristiano ha encontrado, en todo tiempo, su expresión en formas variadas de piedad en torno a la vida sacramental de la Iglesia: tales como la veneración de las reliquias, las visitas a santuarios, las peregrinaciones, las procesiones, el viacrucis, las danzas religiosas, el rosario, las medallas, etc.”⁴ Esto da a la Religiosidad Popular un doble sentido: Es personal pues abarca la propia devoción a Dios, la Virgen Los Santos y Santas, etc., y comunitaria, porque las personas son actores y protagonistas de un sentido comunitario de Iglesia a través de la manifestación y expresión comunitaria.

La religiosidad tiene sus propios lenguajes y maneras de expresión, mucho más en la línea de lo simbólico y lo intuitivo que en la de lo discursivo y racional. Recurre con frecuencia a ritos, imágenes, signos visibles y gestos corpóreos, involucrando a toda la persona.

² PABLO VI, *Ex. Ap. Evangelii nuntiandi* (8 diciembre 1975), no. 48. Presentado por: + Antonio, Cardenal Arzobispo de Valencia, + Jesús, Obispo de Orihuela – Alicante, + Javier, Obispo de Mallorca, + Casimiro, Obispo de Segorbe – Castellón, + Vicente, Obispo de Ibiza, Gerard, Administrador diocesano de Menorca: *Religiosidad Popular y Evangelización. Orientaciones Pastorales de los Obispos de la Provincia Eclesiástica Valentina*.

³ JUAN PABLO II, *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino* (21/09/2001), no. 4.

⁴ Catecismo de la Iglesia Católica (1997), 1674.

En primer lugar, la religiosidad popular tiene un hondo sentido de trascendencia y ayuda a las personas a un encuentro cercano con Dios, esto nadie lo puede negar; por ser “popular,” tiene a su vez una serie de elementos que podríamos considerar “paganos” y en ocasiones ajenos al evangelio, lo cual conlleva a las personas fácilmente a caer en la superstición y fatalismo. El punto de “quiebre” con lo “oficial” que es de donde surge el nombre de popular, como un despectivo, es que se vive preferentemente por la gente pobre y sencilla, y reúne una enorme cantidad de elementos folclóricos lo cual la separa de las celebraciones oficiales de la religión.

Un ejemplo de ello son los santuarios religiosos, en los cuales se mezclan no solamente los elementos religiosos de las misas, las oraciones, las sanaciones, sino además, se vuelven centros de atracción turística con el ofrecimiento para venta de artículos religiosos y no religiosos que despiertan un cierto recelo por incurrir en elementos mágicos y supersticiosos; sin embargo, para las personas que los frecuentan, encierra un alto valor simbólico-religioso en cada elemento que es casi imposible cambiar la forma de pensar y sentir con relación a ellos.

Obviamente, este concepto ha ido cambiando y esta interpretación se ha ido transformando; en primer lugar porque hoy día se hace desde un análisis en una óptica multidisciplinar que anteriormente no se usaba. Hoy día se busca la interpretación desde la sociología, la antropología, la filosofía de la religión, la psicología, y otras disciplinas que buscan entender y explicar lo que ocurre cuando la persona vive elementos de su fe y su religión desde una perspectiva diferente o agregando y quitando símbolos de lo que aparentemente es la religión oficial.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO ELEMENTO DE IDENTIDAD

Dentro de los aspectos positivos de la Religiosidad Popular, existe el sentido de Identidad que esta genera. No se trata solamente del elemento cultural que es importante y del cual también quiero hablar, sino de un sentido de Identidad personal. Ciertamente las personas en el nuevo lugar al que llegan sufren de lo que se conoce como un “shock” cultural y personal. Muchas veces se encuentran desprotegidos en el nuevo lugar sin saber qué hacer y cómo conducirse en el

lugar de acogida. Entonces la religión, en particular las prácticas y creencias que la religiosidad popular conlleva se vuelven de vital importancia para los creyentes.

Si uno hace caso de las palabras del Papa Juan Pablo II, “La religiosidad popular constituye una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpellando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz.”⁵ Esta expresión de la fe, hace que las personas busquen afanosamente “algo” que los una con la tierra que han dejado y que les dé un sentido de identidad para por lo menos en la fe no sentirse extranjeros.

Por eso, nuestro fundador, el Beato Mons. Juan Bautista Scalabrini, repetía a los primeros misioneros de San Carlos Borromeo: “llevar a donde haya migrantes el consuelo de su Fe y la sonrisa de su tierra.” Sabiendo que la fe ayuda a las personas a “sentirse en casa.”

Como algunos autores coinciden, la migración genera un sentido de “hacer patria en tierra extranjera” por eso es que en muchas ciudades de Estados Unidos, encontramos los “barrios” o los “guetos” con los nombres que hacen referencia al lugar de donde vienen. Y si no, las personas saben “apodar” a los lugares con el nombre que hace referencia a la migración hacia los Estados Unidos: Gruyork, haciendo alusión al Grullo Jalisco y al grupo de personas que viven en Chula Vista, CA o Jalostotitay para sentirse en casa las personas que viven en Otay CA y que pertenecen a Jalostotitlán, Jalisco.

Este sentido de propinquidad no solamente por la cercanía del lugar al que llegan, sino por la cercanía de estar entre “los suyos” que se genera por la identificación de los paisanos en otra ciudad y que de alguna forma los hace sentir más seguros. La gente busca donde están los parientes, los paisanos, los coterráneos y todo aquello que les da un sentido de cercanía. Por eso abundan los nombres de los negocios que hacen referencia al lugar de origen: “Taquería Sayulita,” “Mariscos Altata,” “Taquería Arandas,” las cuales generan una identificación inmediata con el lugar y hace sentir a las personas “en casa” y el uso de frases como “tortillas recién hechas,” “salsita hecha con el sabor de casa”.

⁵ *Id.*

Lo mismo sucede con la religión y la fe: las personas tratan de buscar los lugares donde sus tradiciones culturales y religiosas pueden ser celebradas. Especialmente porque esto los hace sentir “en casa.” Este elemento de identidad genera en el pueblo de Dios la confianza de que su fe es vivida como normalmente la persona la vive en su lugar de origen con una diferencia: aquí las personas se sienten identificadas. No se trata solamente de las personas de un lugar celebrando su Santo Patrono sino que son un grupo étnico celebrando “su fe”.

Redefinir la cuestión identitaria es de suma importancia, especialmente porque se trata de redefinir su identidad en el punto de llegada como la que se tenía en el lugar de origen. En un lado son “los que llegan” y en el otro son “los que se fueron”.

Hablando de la identidad del migrante con relación a su identidad, es necesario subrayar el hecho de como dice Olga Odgers-Ortiz en su artículo: “El Proceso de Integración y la Redefinición Identitaria”:

el “perfil” del migrante es sumamente heterogéneo, pues va desde la migración indígena hasta la migración de profesionistas altamente calificados, desde los cruces clandestinos de la frontera atravesando el desierto, hasta los desplazamientos por avión y con permiso de residencia en los Estados Unidos, desde quienes forman parte de una larga tradición migratoria que ha involucrado ya a varias generaciones, hasta quienes se aventuran por vez primera sin tener una idea clara de lo que encontrarán “del otro lado”.⁶

En esta diversidad, la identidad de los migrantes al cruzar la frontera se mantiene pero se vuelve igual de diversa y varía de acuerdo con el perfil que cada uno de ellos tiene y al grado en que cada uno vivía su fe. El migrante no solamente llega a otro lugar y automáticamente se “instala” y comienza a vivir en el lugar de llegada del mismo modo que vivía antes. Al proceso de ajuste cultural y emocional hay que agregar que necesita entender cómo funcionan “las reglas del juego” y como es visto y percibido por las personas del nuevo lugar.

⁶ Olga ODGERS-ORTIZ, «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* [En línea], 7 | 2003, Publicado el 15 abril 2005, consultado el 21 agosto 2018. URL : <http://journals.openedition.org/alhim/447>

Entonces entran en juego otras variantes, por ejemplo, Odgers-Ortiz habla de los “marcadores de identidad” que son las características que nos “distinguen” de los demás al momento de cruzar la frontera. Así pues, el color de la piel, el apellido de origen hispano, el idioma, a veces la forma de vestir, la música que escuchamos, que en un espacio más homogéneo no parecen ser esenciales, marcan la identidad en el lugar de llegada, especialmente si en el lugar es otro idioma, otro color de piel, otras características. En el caso concreto de México, nosotros no nos definimos como “Hispanos” y si usamos este término, no tiene la misma fuerza que cuando lo usamos en Estados Unidos.

En el nuevo lugar, la persona se siente sola, frágil y sin poder definir su identidad. Comienza a darse cuenta que en muchos documentos que le toca llenar le piden que “identifique” su raza, y se da cuenta que es difícil entender tantas categorías. Recuerdo siempre cuando en la escuela tenía que llenar la inscripción y venía un apartado que decía: Raza y después aparecían las siguientes: White, White A, White B, White C; Hipanic, Hispanic A, Hispanic B, Hispanic C; Asian, African, European, Caucasian, Nordic... etc. Y me re cuerdo quedar confuso y pedir una explicación para entender a cuál raza pertenezco, especialmente por el apellido de origen Chino que mi nombre lleva. Y no solamente experimenta la soledad, sino la vulnerabilidad. Se da cuenta que las reglas han cambiado, que las leyes son diferentes que muchas cosas que la persona podía hacer en su lugar de origen ya no se pueden hacer en el nuevo lugar. Unos ejemplos clásicos de esto son que la persona ahora descubre que no se puede andar en el auto con el sonido a todo volumen; que no se puede hacer del baño en la vía pública ni celebrar fiestas “ruidosas” hasta altas horas de la madrugada y es cuando comienza a tener encuentros con la Ley. En este ambiente de soledad y vulnerabilidad, la persona busca afanosamente espacios donde socializar, o mejor dicho donde “conectarse” para tratar de encontrar su identidad.

Aquí es donde la dimensión religiosa cobra un gran valor. La persona encuentra en los espacios religiosos, especialmente en las iglesias, el espacio de socialización que busca para establecer algún tipo de contacto e interacción para la integración al lugar. Es el lugar “más seguro” para establecer los primeros contactos y que las personas puedan comenzar a tejer su red social para ayudarse a salir adelante.

Y es que si uno analiza el ritmo de vida de los migrantes, no hay muchos espacios de socialización. La mayoría comienza su día muy temprano, a veces desde las 3 o 4 de la mañana para iniciar sus labores en donde pasan la mayor parte del día. Muchos de ellos o tienen un segundo trabajo de medio tiempo, o hacen algunas horas extras para completar el dinero para cubrir sus necesidades y las de la familia que espera en el lugar de origen. En el trabajo a veces no hay posibilidad de interactuar mucho y si se hace, es para obtener información sobre cómo hacer mejor el trabajo o dónde hay un segundo trabajo. En muchos casos, esta rutina de trabajo se extiende hasta el sábado a medio día o la tarde, para llegar a casa, tarde, cansados y sin muchas ganas de hacer cosas.

El domingo, si lo tienen libre, en el caso de los católicos es para ir a Misa, lavar la ropa, ir a la “marketa,”⁷ para volver a comenzar la rutina. Por ello que el elemento religioso se vuelve parte vital en la vida de muchos de los católicos. Ahí en la Iglesia las relaciones son además de servir de marco de referencia del nuevo lugar, relaciones que en muchos casos son fraternas. Y este espacio vital da seguridad porque en el caso de California que es donde radico, no es difícil encontrar parroquias que ofrecen los servicios en español. Aquí también es una forma segura de encontrar información sobre hospedaje, escuelas, tiendas, mecánicos, servicios adicionales y en muchos casos hasta para ver la situación legal de las personas. Y sobre todo, como señala Odgers-Ortiz, “ahí se establece una nueva frontera identitaria, en este caso hablando de los mexicanos, aprenden lo que significa ser ‘mexicanos’ en el nuevo lugar”.⁸

Y no solamente la Misa en el idioma propio sino que dependiendo de la parroquia, también las personas pueden celebrar sus tradiciones sin sentirse ridiculizados o estigmatizados por la cultura dominante

⁷ El uso de los chicanismos es muy frecuente. Y estos se aprenden llegando al país por mimetismo y repetición de la forma como las personas han “acuñado” los términos a veces por la pronunciación o por la mala gramática a la hora de traducir.

⁸ “Migración y Religión: el Papel de la Práctica Religiosa en la Socialización de los Mexicanos de la Región Fronteriza del Condado de San Diego”, in: María Eugenia ANGUIANO y Miguel HERNÁNDEZ MADRID, *Migración internacional, identidades y socialización en un mundo globalizado*, Zamora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte.

que en la mayoría de los casos no entiende la importancia de la religiosidad y las tradiciones.

Las personas descubren que celebrar la “Novena de Guadalupe” en una parroquia “blanca” o “anglo” carece del “sabor” propio que si se celebra en una parroquia hispana. En la parroquia donde se ofrece la Novena en español, se sabe que irá acompañada de las danzas de los matachines vestidos con los trajes Náhuatl y aztecas, que habrá un refrigerio al final de cada Misa, procesiones, entradas de rodillas, las tradicionales “Mañanitas” a las 4 de la mañana seguidas del rico “menudo” para la desvelada y seguirá en muchos casos un día de verbena popular o la tradicional “kermesse.”

Porque para nuestra gente, las Fiestas Patronales no son solamente una celebración religiosa, ni social; para nuestra gente son momentos de encuentro, de descanso, de convivencia y de encuentro con la divinidad. No se trata solamente de música, cohetes, ruido y otras cosas, sino una colorida expresión de fe y una experiencia hasta religiosa. Dentro de estas fiestas, existen Imágenes, Reliquias, Estampas, Novenas, Cantos, Procesiones y Libros Piadosos sirven para dar a conocer e incrementar la devoción a estos intercesores.

La gente puede expresar su fe de muchas formas. Muchas personas viven su religiosidad con el rezo, la ofrenda de unas flores, el encendido de una vela, la realización de una promesa, el esfuerzo de llevar un paso procesional o de peregrinar a un lugar.⁹ Y tener en cuenta que las manifestaciones de religiosidad popular son un tesoro que debemos conservar. Algunas de ellas son reconocidas también como fenómenos de interés turístico o como parte del patrimonio inmaterial de la humanidad.

A la persona le despierta el sentido de sentirse “orgullosamente mexicano” en ese momento, no importa si no es bienvenido en el lugar de llegada, si tiene o no documentos, si su idioma es diferente: ahí está la “Virgencita Morena del Tepeyac” como es cariñosamente llamada para cuidarnos y protegernos y eso es lo único que importa. Ha llegado el momento de “pagar la manda” de cumplir lo que habíamos prometido y eso es lo que nos da un nuevo sentido identitario: ya no

⁹ Cfr. Religiosidad Popular y Evangelización. Orientaciones Pastorales de los Obispos de la Provincia Eclesiástica Valentina...

somos solamente mexicanos, ahora nos identificamos como guadalupanos.

Lo mismo sucede con los *Santos Patronos* de los lugares de origen. En primer lugar, porque una vez que se está en la comunidad de llegada las cosas han cambiado: ya no se trata solamente de rezar como se hacía en una comunidad homogénea que era la de origen, sino que ahora se trata de rezar en español. Es decir, el reconocimiento del idioma de origen se ha vuelto importante. Con los Santos Patronos es la misma situación: no se trata de celebrar a Santo Toribio Romo en Jalostotitlán, Jalisco, sino que al celebrarlo aquí en California tiene un sentido más profundo: identifica a las personas como migrantes, mexicanos, jaliscienses, católicos y cristeros. Hay una comunión inmediata con las personas de un mismo lugar, comienzan a recordar y a revivir las tradiciones y quieren repetirlas en la medida de lo posible.

¿Cuánto afecta el deseo de trasladar nuestras tradiciones en nuestro idioma a los lugares de llegada? El deseo de las personas por mantener sus raíces que constituye en realidad por mantener lo que consideran un dejo de su identidad, lleva a las personas a buscar la celebración de su fe en su propio idioma. No importa la distancia cuando la persona sabe que en algún lugar puede celebrar sus tradiciones religiosas, la persona irá para poder “sentirse en casa.” Y cuando la persona siente que va a perder esta parte, la reacción puede ser muy grande: cuando en una parroquia de Chula Vista se anunció que se suspendería el catecismo en español, algunas madres de familia señalaron que en ese caso dejarían de llevar a sus hijos al catecismo. Incluso una madre de familia comentó: “es importante que los niños recen, pero si mi hijo ha de rezar en inglés, prefiero que no rece”.¹⁰

Esto tiene un riesgo bastante grande: el riesgo de que la persona cuando se siente segura en ese lugar, se quede en ese paso y no de el paso hacia una “híper-integración” lo cual como ha sucedido en muchos casos genera la creación de los llamados “*guetos*” que aíslan a la persona y la mantienen fuera de la integración y adaptación en la sociedad más grande.

Otro punto es la influencia de las sectas, podría hacerse un ensayo completo sobre el porqué las sectas juegan un papel muy grande en

¹⁰ Entrevista realizada por Olga Odgers en Chula Vista, California, 1996.

la integración de los individuos en las comunidades y las asambleas. El aparato estructural que algunas de las sectas tienen, ayuda mucho para ofrecer la ayuda básica y primaria a las personas que vienen llegando. El proselitismo que las sectas manejan en la forma de ofrecer sus “servicios” para los recién llegados. Aunque el censo de Estados Unidos no hace referencia a una pregunta concreta sobre a religión que la persona profesa, por ello no se puede establecer con ciencia cierta el número de personas que “cambian” de religión. Lo que sí es cierto es que las personas van a donde mejor los ayudan y siguen a quienes resuelven sus necesidades básicas.

Ciertamente hay una influencia muy grande en el hecho de que el salir de una comunidad mayoritariamente católica, en el caso de los mexicanos, para integrarse en una sociedad donde no son la parte mayor sino una de las pequeñas, esto genera que la persona como señalé anteriormente, descubra que sus tradiciones ya no son tan significativas. La diversidad del “mercado de salvación” ofrece también diferentes posibilidades para que la persona busque aquello que mejor le conviene.

En San Diego y en las ciudades del South Bay la presencia de los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día, y las Iglesias Evangélicas Pentecostales es muy grande, de hecho, no es raro ver el proselitismo en las casas, los centros comerciales y las esquinas de las calles. Los integrantes de estas iglesias contactan a las personas en los lugares de trabajo y ofrecen información sobre posibilidades de vivienda, de servicios médicos y algunos otros servicios más económicos, lo cual poco a poco va “jalando” a la persona a ser parte de esas iglesias.

También muchos de los recién llegados son “deslumbrados” por estas iglesias quienes en muchos casos ofrecen ayuda concreta para la situación migratoria mostrándoles los “notarios” y los abogados que pueden ayudarte a regularizar la situación. Esto en la mayoría de los casos, lo de ayudarles con la situación migratoria, es totalmente falso y solo una estrategia proselitista.

Lo primero sí, la ayuda es eficaz y notoria, especialmente por la impresionante red que estas iglesias establecen y el alto grado de compromiso y ayuda que los miembros de estas iglesias adquieren al ingresar a ellas.

Por eso, es importante concluir este apartado con unos puntos comunes: Primero, la religión establece una frontera identitaria para la persona. Ciertamente, la persona que emigra no va a romper con su comunidad de origen. El uso del lenguaje nos muestra este arraigo. Cuántas veces cuando preguntas a las personas sobre su lugar de origen, hay respuestas bien originales: “Soy de Durango, bueno, nací aquí; pero soy de allá”. “Es que uno viene con su terruño y es uno de allá, pero de aquí también”.

Y también se sabe que en cuanto la persona tiene posibilidades de regresar a su tierra, se une a la “procesión” de todos los demás para ir a celebrar “las fiestas patronales” y hacer sentir su presencia en el lugar de origen, pagar “las mandas” ofrecidas al Santo Patrono. Es en esta dimensión donde muchas veces se corre el riesgo de que la religiosidad popular raye en la línea de la superstición, la magia, y las prácticas anti-oficiales.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO ELEMENTO DE SUPERSTICIÓN

Hablar aquí de la Religiosidad Popular como elemento de superstición, no tiene ninguna intención de demeritarla ni de quitarle la validez a la misma. No se trata de verla como algo negativo, sino de señalar algunos aspectos por los cuales la Religiosidad Popular carece muchas veces de valor dentro de la misma Iglesia y como una separación de la Iglesia Oficial, o de la Doctrina Oficial por presentar algunos elementos muy cuestionables. Aunque muchos autores señalan el aspecto supersticioso de la religiosidad popular, por ejemplo Yvette Camou señala:

Dentro de las expresiones de religiosidad popular hay fe, pero también se presenta una fe muy elemental, carente de formación religiosa. Muchos se dicen ‘católicos’, pero reducen su pretendido catolicismo a una vivencia no comprometida (creencia en los santos, varias devociones y hasta supersticiones). La fe en ellos no los interpela a una verdadera conversión.¹¹

La religiosidad popular es donde aún en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el “paganismo”, el catolicismo

¹¹ Yvette CAMOU, *La Religiosidad Popular y la Identidad Cultural de los Pueblos*.

articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neo esotería.¹²

Y esto tiene que ver con estos eclecticismos modernos en los que no solamente se combinan los elementos religiosos sino otros muchos elementos de todas partes. Renée de la Torre, señala que “en la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y con creencias pseudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados”.¹³ En el caso de los mexicanos, en la Religiosidad Popular existe un sincretismo religioso entre elementos autóctonos fusionados con las tradiciones europeas y la religión que llegó junto con la conquista.

La gran tentación de la religiosidad popular es la superstición. Pero la superstición es una deriva indeseada de lo religioso. Una deriva menos anti-religiosa que el ateísmo o el indiferentismo. Aunque, naturalmente, una deriva que debe ser corregida. Pero no necesariamente la religiosidad popular ha de caer en la superstición. El problema es que cuando escuchamos la palabra superstición tenemos siempre una connotación negativa...

Un ejemplo son las danzas de los matachines para la Fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, los elementos aztecas y náhuatl se fusionan con la celebración de la Eucaristía aunque para algunas personas, los danzantes son lo más importante. Recuerdo en una celebración de la Virgen de Guadalupe, uno de los diáconos dijo: “no podemos comenzar la procesión porque lo más importante no ha llegado, y se refería a la presencia de los danzantes más que a la imagen de la Virgen, cuando llegó la danza, dijo: ahora sí, podemos comenzar”.

Cuando a la Parroquia de Chula Vista, CA donde llevo a cabo mi ministerio llegó un grupo de personas de Guerrero para pedirme una Misa para celebrar al Santo Francisco, yo me imaginaba que era una Misa de Domingo normal. Pero luego ya salieron los pequeños detalles: iban a ir con los trajes típicos de su región, iban a llevar la imagen, entrar con ella en el ofertorio en procesión, seguida de todas las

¹² Renée de la TORRE, *La Religiosidad Popular como “Entre-Medio” entre la Religión Institucional y la Espiritualidad Individualizada*.

¹³ *Id.*

personas del lugar, bendecir la imagen y pedir que con ella se les diera la bendición a cada uno de ellos, retirarse con la imagen en procesión y ofrecerle las “mandas” para el año que entra.

No importó a qué hora de la Misa llegaron todos, lo importante era estar a la hora de la Presentación de las Ofrendas, recibir la bendición y ofrecer las “mandas” y después de esta procesión se retiraron. Para el resto de la asamblea fue un momento bonito, lleno de folclor pero nada más. Para el grupo de Guerrero, era una forma de mostrar su orgullo y su arraigo religioso, el cumplimiento de sus “mandas” y el cumplir con el Santo Patrono.

En otras festividades, se hace sentir la presencia de los grupos étnicos de diferentes formas, hay procesiones, danzas folclóricas, mandas y otras formas de mostrar su identidad. Y este elemento no solamente une a las comunidades sino de alguna forma crea un lazo con la comunidad de origen y de resaltar a los “migrantes exitosos” a través de los patrocinadores de las Fiestas Patronales (estos son los dueños de algunos negocios locales quienes patrocinan el material, la comida, las actividades sociales de las comunidades).

Odgers-Ortiz señala un ejemplo que ocurre en Nueva York y que tiene que ver con una particularidad de un Santo Patrono: “El Padre Jesús es un santo tan temido como milagroso, y desde hace años se le considera en toda la región como un “santo protector de migrantes” (Odgers, 2001).¹⁴ Algunas personas del pueblo aseguran que los originarios de Chinantla que se encomiendan al santo siempre cruzan con bien la frontera (aunque no tengan pasaporte). Aquellos que han sufrido alguna desgracia fuera del pueblo, -aseguran los chinantecos- son quienes no cumplieron una promesa al santo por ejemplo, quienes prometieron regresar al siguiente año para participar en la fiesta y no lo hicieron. Padre Jesús es también conocido por la severidad de los castigos que impone”.¹⁵

¹⁴ Olga ODGERS, “Identidad, religión y frontera: Representación social de la relación catolicismo / mexicanidad en la frontera Tijuana / San Diego”, *Actas del IV Coloquio Internacional La frontera: una nueva concepción cultural*, La Paz, 2001.

¹⁵ Olga ODGERS-ORTIZ, «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* [En línea], 7 |

Otras imágenes causan un mayor “revuelo” y muchas veces se maneja más el aspecto económico y publicitario sobre el elemento religioso. Un ejemplo es las procesiones de “San Judas Tadeo” quien es un santo muy “popular” al que se le atribuyen diferentes propiedades y capaz de resolver muchos problemas. Su imagen se ha vuelto objeto de comercialización, las personas pueden ser no muy católicas pero si tener devoción a San Judas Tadeo. Hoy aparecen imágenes del Santo con una olla de monedas de oro bajo sus pies la cual se usa para que el santo te conceda favores económicos y te ayude en tus negocios sobre todo monetarios. Lo mismo sucede con las imágenes de Jesús Malverde y de la Santa Muerte las cuales son usadas con diferentes medios. Sobran las personas que se acercan al final de las Misas para pedir las bendiciones sobre estas imágenes y al decirles que no se puede, siempre la respuesta es la misma: “pero son santos y son bien milagrientos [milagrosos]”.

Y cuando la Iglesia se presta para resaltar el campo financiero o de publicidad sobre lo religioso, la cosa se vuelve una bendita confusión. En Los Ángeles hay la procesión de San Judas Tadeo que es bien “famosa” se va por las calles del centro de la ciudad, se invita a la prensa y a la TV para que cubra el evento, se llega al lugar y en medio de la Misa no faltan los que buscan acercarse a los padres para que les bendiga el montón de medallitas, listones, imágenes, rosarios sin importar el momento de la Misa que vaya, para terminar con una cena patrocinada por un empresario mientras los padres esperan la “larga fila” de personas que quiere recibir el agua bendita sobre ellos y sus imágenes. Muchas veces falta el acento en lo religioso, en el cambio de vida, en la importancia de la oración y el valor de la Eucaristía.

CONCLUSIONES

Y esto no va a terminar porque a final de cuentas, las personas necesitan expresar su fe de forma intuitiva, mística, creativa, folclórica, festiva y comunitaria, sin olvidar la necesidad de penitencia y conversión; Aquí es donde comienza la labor de la Iglesia, más allá de ridiculizar o descalificar la Religiosidad Popular como sucede muchas

veces, no por todos, pero sucede. De acuerdo con el Documento *Lumen Gentium*, la Iglesia debe velar para purificar, fortalecer y elevar todas las manifestaciones de fe.¹⁶

No hay que dejar que decaigan estas devociones y manifestaciones de la Religiosidad Popular, y sobre todo no eliminarlas sin ofrecer a las personas nada para sustituirlas. La Religiosidad Popular no necesariamente es negativa. Papa Paulo VI decía que la religiosidad popular “*puede producir mucho bien.*” Y la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos publicó, en su día, un “Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia” (2002).¹⁷

De hecho, Papa Francisco, ha dado una visión muy positiva y cómo debería ser nuestro acercamiento: “hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar”.¹⁸

La religiosidad popular es un modo legítimo en el que muchos fieles viven su vida teologal. El rezo del rosario de una madre junto a su hijo enfermo, el encendido de una vela en casa pidiendo ayuda a la Virgen o la mirada amorosa a Cristo crucificado puede conducir a una profundidad de vida cristiana incluso a personas que no saben “hilvanar las proposiciones del Credo”.¹⁹ La religiosidad popular es una ocasión de socialización (encuentro, convivencia, unión, asociación, participación, conciencia de pertenencia...) y de expresión de la dimensión festiva de la fe. La fe es una experiencia gozosa de comunión con Jesucristo resucitado que se vive en el seno del Pueblo de Dios.

¹⁶ Cfr. LG 13.

¹⁷ Guillermo Juan MORADO, “Religiosidad Popular: Dios Está Lejos y a la Vez Está Cerca. Algo de Esto se Percibe en la Religiosidad Popular”.

¹⁸ FRANCISCO, Ex. Ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 125.

¹⁹ *Id.*

PIEDAD POPULAR E IDENTIDAD CULTURAL*

Héctor Julio López Vivas†

ABSTRACT: La confrontación con un espacio social diferente exige a los mexicanos que migran a los Estados Unidos la reelaboración de un variado número de referentes de identidad, entre los que destacan las creencias y las prácticas religiosas. Así, quienes migran recurren a prácticas de la religiosidad popular para crear puentes y mantener vínculos con las comunidades de origen, mientras que en otros casos, la experiencia migratoria favorece los procesos de conversión religiosa.

PALABRAS CLAVE: Migración, religión, piedad, identidad, adaptación, sentido.

En un mundo en el que la producción de bienes, el comercio y las finanzas, pero también las comunicaciones, los transportes y la información se suceden en un escenario unificado, esto es, en un único espacio mundial en donde se han derribado la mayoría de las barreras y se han liberalizado los flujos e intercambios, observamos la enorme paradoja de que por todas partes se pone cerco a la movilidad de las personas.

Probablemente, a lo largo de la historia de los estudios sobre la migración internacional uno de los temas más estudiados ha sido el

* Texto presentado el 17 de octubre de 2018 en el auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, UIC.

† Sacerdote misionero scalabriniano.

proceso de asimilación/adaptación/integración de quienes se desplazan, y es probable que esto se deba a que existe una multiplicidad de consecuencias derivadas del tener que enfrentar un nuevo contexto.

En el caso de los mexicanos que se desplazan a los Estados Unidos, además de ser necesario adaptarse a aspectos tan diversos como el idioma, el sistema jurídico o incluso la estructura urbana, es necesario adaptarse a un panorama religioso diferente.

La confrontación con un espacio social diferente exige a los mexicanos que migran a los Estados Unidos la reelaboración de un variado número de referentes de identidad, entre los que destacan las creencias y las prácticas religiosas. Diversos estudios han mostrado la forma en que, en algunas ocasiones, quienes migran recurren a prácticas de la religiosidad popular para crear puentes y mantener vínculos con las comunidades de origen, mientras que en otros casos, la experiencia migratoria favorece los procesos de conversión religiosa.

En años recientes, diversos estudios han hecho referencia al impacto de la migración internacional en la transformación de prácticas, creencias y adscripciones religiosas, tanto en las comunidades de destino como en las de origen. En particular, en lo que se refiere a la migración de mexicanos hacia los Estados Unidos -y de regreso-, algunos de los aspectos que han sido analizados son: la reproducción de prácticas religiosas tradicionales en las comunidades de destino, el surgimiento de nuevas prácticas asociadas a la movilidad territorial (*e.g.* Santos protectores de migrantes, nuevas rutas de peregrinación), la importancia de la experiencia migratoria en algunos procesos de conversión, e incluso la transformación del sentido asociado a prácticas tradicionales a partir de una nueva relación con el espacio.

Parafraseando al Beato Juan Bautista Scalabrini, padre de los migrantes, como las aves y los vientos transportan el polen que fecunda la vida, de la misma manera los viajeros llevan consigo por las carreteras expresiones y valores que fecundan la tradición cultural de otros pueblos.

Es por esto, que en la mente y en el corazón se Scalabrini estaba el deseo de «Llevar donde haya migrantes, el consuelo de la fe y la sonrisa de su patria»

En este sentido, desde un punto de vista estrechamente pastoral, en las parroquias de acogida, hace falta salvar y promover los valores

culturales y religiosos de los migrantes. No es difícil crear espacios para encuentros multiculturales o pluriétnicos, como la fiesta del santo patrón, la fiesta nacional etc. Aquí se esconde, sin embargo, una ambigüedad que a menudo se traduce en una trampa capaz de confundir a los menos atentos. La preservación de la lengua de origen, de las expresiones culturales y religiosas ayuda a cimentar y mantener la cohesión del grupo étnico, en particular en los casos de discriminación, de prejuicios y de hostilidad. Sin embargo, en este proceso de salvamento cultural se da el riesgo de crear unos guetos que impiden la rápida y natural integración. El reto consiste en encontrar el equilibrio entre el respeto de los diferentes grupos étnicos y la gradual integración en la sociedad del país de acogida.

“INSTRUCCIÓN *ERGA MIGRANTES CARITAS CHRISTI*”

La Instrucción invita a salir de las barreras defensivas hacia el otro y su diversidad y de esta manera, ser promotores de “una verdadera cultura de acogida” que convierte la labor evangelizadora con los inmigrantes como una “Pastoral de acogida”. Dentro de esta dinámica pastoral, de acogida y de inculturación del Evangelio, el documento valora significativamente la religiosidad popular:

Merece una atención particular la religiosidad popular, puesto que caracteriza a muchas comunidades de inmigrantes. De algunas formas de devoción de los inmigrantes podrá nacer también una liturgia más participada, más integrada y más rica espiritualmente.

La religiosidad popular, las imágenes religiosas y movimientos se internacionalizan y extienden su área de influencia, producto de las migraciones y la globalización. Lo tradicional cambia, lo local y regional se internacionaliza, la jerarquía eclesiástica también realiza sus cambios.

Los rituales sociales, entre los que podemos ubicar a los religiosos, cumplen una función de integración, solidaridad y cohesión social, toda vez que originan y reproducen significados culturales básicos que tienen que ver con su forma de ver el mundo, una cosmovisión propia, su historia, memoria y tradición cultural; identidad e integración al sistema de vida comunitario, a la vida cotidiana y ceremonial. El culto a una imagen determinada proporciona aparentemente cierta cohesión y solidaridad social, y una supuesta suerte de resistencia

cultural identitaria. Se experimenta un espíritu comunitario, un sentimiento de gran solidaridad e incluso de igualdad y proximidad social.

Frente a esta construcción y recreación identitaria tradicional, local y regional, los cambios que están teniendo lugar en el mundo, y más concretamente el fenómeno de las migraciones internacionales, han trastocado y ampliado el ámbito espacial –y funcional– de la religiosidad popular: el eco de ciertas imágenes que han traspasado fronteras, ampliado su campo de influencia, e incluso, han obligado al clero a reformular algunas de las tradiciones del culto. La internacionalización de las devociones religiosas locales o regionales es hoy, más que nunca, un hecho.

El influjo de las imágenes religiosas y los santuarios crean y recrean identidad local y regional, y en ocasiones extienden su radio de acción, y, sin dejar dicha identidad, expanden su influencia a otros lugares, lo que implica también una transformación y readaptación del discurso, actores y procesos. Y es que la religiosidad popular no sólo perdura en la modernidad, sino que se amplía y reformula.

TRES EJEMPLOS DE RELIGIOSIDAD POPULAR QUE CONFLUYEN EN UNA MISMA COMUNIDAD PARROQUIAL MULTICULTURAL

En la parroquia del Santo Rosario en Sun Valley California además de la patrona de la parroquia, la Virgen del Rosario, venerada mundialmente, La virgen de Zapopan y la Virgen de Guadalupe ocupan un lugar significativo, pero más allá de ser expresiones de la piedad popular, de carácter general, quiero hacer mención de otras tres expresiones de piedad popular que caracterizan a los migrantes de modo particular de ciertas regiones o lugares:

1. EL SANTO NIÑO DE ATOCHA Y SAN LORENZO RUIZ venerados y celebrados por la comunidad filipina, si bien el Santo Niño de Atocha es venerado en muchos lugares del mundo, para la comunidad Filipina es tanto significativo como San Lorenzo Ruiz por ser expresión de la fe y de la cultura de este pueblo. San Lorenzo Ruiz nació en Binondo, Manila (Filipinas). Su padre, de origen chino le enseñó el idioma chino, y su madre filipina le enseñó tagalo. Ambos eran católicos. Lorenzo sirvió

en el convento de la iglesia de Binondo como sacristán. Años más tarde, se hizo miembro de la Confraternidad del Santo Rosario.

A Lorenzo lo acusaron falsamente de asesinato y buscó asilo a bordo de una nave con tres sacerdotes dominicos y un laico. El barco tocó tierra en Okinawa y el grupo fue arrestado por su religión cristiana. Aún torturados no abjuraron de su fe, y murieron mártires.

Lorenzo Ruiz fue beatificado en Manila el 18 de febrero de 1981 por el papa Juan Pablo II, que lo canonizó el 18 de octubre de 1987.

2. EL DIVINO SALVADOR DEL MUNDO, desde hace dos años celebrado por la comunidad de Salvadoreños que se congregan en la parroquia. Esta ha sido una celebración que podríamos decir sacó de un cierto anonimato a esta colectividad que se evidencio ser numerosa y bastante significativa y esto surge alrededor de una expresión de religiosidad popular que le da identidad al pueblo Salvadoreño.
3. SAN SEBASTIÁN: Conocido popularmente como San Sebastianito por sus devotos. Venerado por la población de San Sebastián del Oeste en el estado de Jalisco ha congregado no solo a los habitantes de dicho poblado , sino también a otros migrantes de otras regiones de la república, especialmente de Michoacán donde también la devoción a San Sebastián es fuerte. Esta celebración ha hecho que los pobladores se reúnan para celebrar y para unir a estos pobladores. Para esta ocasión, los migrantes provenientes de San Sebastián Jalisco y de otros lugares donde se venera este Santo se reúnen para celebrar con pompa a su santo patrono, aquel que los identifica y los mantiene unido. Tiran la casa por la ventana. Nueve días de fiesta o novenario preceden la solemne celebración en honor a San Sebastián con rezos y convivios. No faltan los mayordomos o guardines que año con año son escogidos para apadrinar la fiesta. Platillos, música y mariachi son parte de los festejos. Tambores y danzas; coloridos trajes típicos a veces traídos desde los lugares de origen engalanan la fiesta. La

fiesta se hace en grande como en nuestro pueblo siguiendo las mismas tradiciones.

4. Otro ejemplo de mi experiencia personal, lo constituye EL SEÑOR DE LAS TRES CAIDAS, una tradición y devoción popular que data del 1824. (libro Expresión de fe, cultura y Tradición. Un patrimonio histórico)

Las imágenes de Jesús de las Tres Caídas son por excelencia patronas de caminantes y hospitales, por su mensaje de cansancio y vuelta al camino de la vida o un rumbo dispuesto. Esto hace ubicar algunas imágenes importantes en sitios de referencia en diferentes vías que comunicaban la Ciudad de Santiago de Guatemala con Ciudad Real de Chiapas México, lo que explica su presencia en sitios intermedios como San Juan Bautista Amatitlán, Santo Domingo Suchitepéquez y Ayutla San Marcos. Las visitas a estas imágenes el Primer Viernes de Cuaresma se vieron favorecidas con la instalación del ferrocarril que tenía como destino más lejano Ayutla.

Nos encontramos con la circulación de novenas que bajo esta advocación se realizaban en puntos intermedios del ferrocarril como la imagen en San Juan Baustista Amatitlán, que invitaba a los fieles a meditar sobre la Primera Caída, luego a Santo Domingo Suchitepéquez la segunda Caída, para concluir en Ayutla con la Tercera Caída.

Ya por el 1894, cuando la población de Ayutla se había dividido y algunos pobladores emigraron a territorio Mexicano, se instalaron en el poblado llamado Frontera de Diaz, hoy en día conocida como Frontera Hidalgo, llevando consigo su devoción. Me atrevo a pensar que por lo difícil de conseguir en la época una réplica, y por la cercanía de os poblados, y debido a la religiosidad popular que los caracterizaba y daba identidad, es que pobladores de Frontera de Diaz, provenientes de Ayutla Guatemala, deciden robarse la imagen para ser llevada y venerada en su poblado. Este hecho provocó un conflicto bilateral entre los dos países por lo que Guatemala emitió muchas notas diplomáticas desde su ministerio de relaciones exteriores a la Cancillería Mexicana a fin de recuperar la imagen, objetivo logrado un año después. Los movimientos de la población ha llevado también a propagar la devoción al Señor de las Tres Caídas en tierras chiapa-

necas, encontrándose alguna capilla o al menos un altar dedicado al Señor de las Tres Caídas y año con año le celebran su fiesta.

CONCLUSIÓN

La religiosidad popular, sin ser el único medio para desarrollar una pastoral de acogida a las familias inmigrantes es un instrumento sumamente valioso cuyo resultado pastoral estará determinado por la autenticidad de la devoción que se promueva, por el diálogo cultural que se establezca, por las convicciones del equipo pastoral y por la atención a los “signos” que el mismo Espíritu va presentando en el acompañamiento del Pueblo de Dios.

**INTEGRALIDAD EN EL ACOMPAÑAMIENTO:
UNA METODOLOGÍA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE
PAZ A TRAVÉS DE LA JUSTICIA CON POBLACIONES EN
MOVILIDAD. (SMR, SCALABRINIANAS MISIÓN CON
MIGRANTES Y REFUGIADOS)***

Leonila Romero González[†]

Hna. María Antonia Bobadilla Ruiz[§]

ABSTRACT: La conjunción de Religiosidad Popular y Migración nos habla de una realidad en la que los migrantes se mueven con sus creencias y siempre buscan donde estén esa relación y protección de Dios, buscando refugio espiritual a la par que cobijo material. En este sentido, las Misioneras Scalabrinianas buscamos hacer con ellos un trabajo integral. La intención de este aporte es compartir la experiencia de “integralidad” en la vivencia del acompañamiento a los migrantes desde las organizaciones SMR, Scalabrinianas Misión con Migrantes y Refugiados.

PALABRAS CLAVE: Migración, violencia, crisis, desplazamiento, pastoral, dignidad humana.

* Texto presentado el 17 de octubre de 2018 en el auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, UIC.

† Coordinadora del Centro de Pastoral de Derechos Humanos en la Organización: Scalabrinianas, Misión con Migrantes y Refugiados (SMR).

§ Misionera scalabriniana.

La intención de este aporte es compartir la experiencia de “integralidad” en la vivencia del acompañamiento a los migrantes desde las organizaciones SMR, Scalabrinianas Misión con Migrantes y Refugiados. Desde esta labor, vemos como primordial la atención a los desplazados por violencia que conforman ya el 68% de los casos de migrantes que atendemos, principalmente del triángulo norte (Guatemala, El Salvador, Honduras).

MOTIVOS DE SALIDA DE PAÍSES DE ORIGEN 2013-2017	
2013-2015	2016-2017
<ol style="list-style-type: none"> 1. Mejores condiciones económicas - 52% 2. Violencias - 40% 3. Reunificación familiar - 8% 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Violencias - 68% 2. Mejores condiciones económicas - 29% 3. Reunificación familiar - 3%

Durante el año 2016, el número de solicitantes de asilo en México registró un aumento dramático, alcanzando las 8,796 personas, en comparación con 2015, año en que se recibieron 3,423 solicitudes. En consonancia, 2017 vio un aumento del 66% en comparación con el 2016, alcanzando un total de 14,596 solicitudes. (*Fuente: ACNUR, 2017.*)

Así se vio la necesidad de abrir un centro de migrantes en la Ciudad de México para atender esta población que al huir rompe con su familia, cultura, historia, lo cual genera muchas situaciones adversas para el migrante y su contexto. En este sentido la conjunción de temas propuestos en este foro: Religiosidad Popular y Migración, nos habla de esa realidad en la que los migrantes se mueven con sus creencias y siempre buscan donde estén esa relación y protección de Dios, a través del cristianismo, ya sea católico, evangélico o cualquier otra denominación buscan ese refugio y las Misioneras Scalabrinianas buscamos hacer con ellos un trabajo integral.

El eje transversal de la propuesta de SMR es el acompañamiento a personas víctimas de delito_(PMVD) – cometida durante su tránsito

por México, o desde sus países de origen y personas solicitantes de protección internacional (PSPI).

SMR: UNA RESPUESTA PASTORAL ANTE UNA PROBLEMÁTICA GLOBAL

La principal característica de la metodología SMR es la integralidad. Tres momentos clave le sustentan: *la acogida, el acompañamiento integral y la integración social Laboral*. De tal forma, pretendemos abarcar tanto el ámbito personal como el ámbito social y laboral del individuo.

La acogida

Significa recibir a las personas como hermanos y hermanas, aproximándose a ellas en su totalidad.

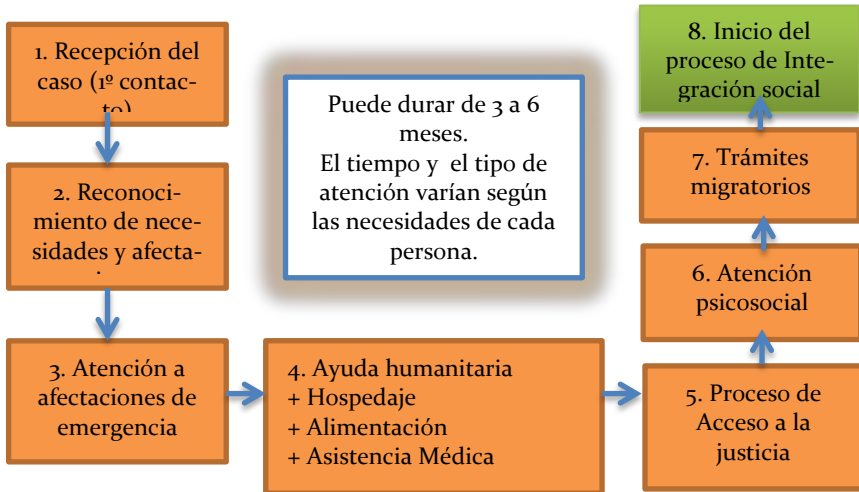
Implica la apertura de quien acoge, para dar la bienvenida con amorosa cercanía, ofreciendo ayuda humanitaria y protección, y favorecer su desarrollo humano. Es una forma de actuar que permea en todo SMR, aunque es en Mambré donde se experimenta con plenitud. ¿Qué conlleva la acogida en Casa SMR-Mambré?

- A. Proporcionar alojamiento de mediana estancia.
- B. Proveer un ambiente favorable para la recuperación de las afectaciones de las personas.
- C. Garantizar un entorno de seguridad para las personas.
- D. Brindar ayuda humanitaria básica: salud, higiene, alimentación y vestido.
- E. Proveer al CAI de un espacio favorable para que lleve a cabo las labores de acompañamiento.
- F. Ofrecer actividades de formación a las personas residentes.

El acompañamiento integral

El acompañamiento integral busca disminuir las vulnerabilidades de la población migrante a través de atención interdisciplinaria, con la ayuda de un equipo de profesionistas comprometidos y expertos en la materia. El Centro de Pastoral de Derechos Humanos (CPDH), es el área encargada de su ejecución.

PERSONAS MIGRANTES VÍCTIMAS DE DELITO Y PERSONAS SUJETAS A PROTECCIÓN INTERNACIONAL



Este CPDH pretende:

- A. Asegurar el goce de salud física
- B. y psicológica.
- C. Asegurar el acceso a la justicia.
- D. Obtener una estancia regular en el país.
- E. Dar seguimiento al proceso de cada persona.

De esta manera, en la práctica concreta, el acompañamiento integral es abordado desde cinco áreas:

- A. Trabajo social
- B. Atención médica
- C. Acompañamiento psicosocial
- D. Acompañamiento jurídico
- E. Acompañamiento socio-laboral

Los principios de nuestro acompañamiento integral como organizaciones SMR, Scalabrinianas Misión con Migrantes y Refugiados, son:

- A. Respeto a las decisiones de la persona.
- B. No re-victimización.
- C. Perspectiva de género.

- D. Método preventivo:
 - a. Amor: La dulzura de la amabilidad y al mismo tiempo exigencia, expresiva y respetuosa.
 - b. Razón: Motivos, derechos, reglamentos, comprensión del porqué y del para qué.
 - c. Espiritualidad: Trascendencia del aquí y el ahora, y libertad de culto.
- A. Ejercicio de derechos.
- B. Personas como sujetos sociales.
- C. Coherencia entre principios y acciones.

La Integración social-laboral

Como puede apreciarse en el cuadro mostrado anteriormente, el culmen del proceso es la integración social, la cual pretende la inclusión social a través del empoderamiento de la persona, la integración comunitaria, y el pleno ejercicio de sus derechos. Apoyo en inserción laboral, capacitación, elaboración de solicitud de empleo, currículo, vinculación con empresas que les contraten conforme a su perfil, etc. Se realiza principalmente en la intermedia del acompañamiento y la última etapa del acompañamiento integral.

Para promover la integración social, proponemos apoyar las decisiones de las personas relativas a su estancia y a su proyecto migratorio y de vida, especialmente a quienes consideran a México como su país de destino:

- A. Brindar herramientas para elaborar un plan de vida.
- B. Ofrecer diversas capacitaciones y el aprendizaje de idiomas.
- C. Brindar información sobre cuestiones prácticas para la vida: conocer la ciudad, medios de transporte, alquiler de vivienda, programas sociales, ofertas culturales, sociales, religiosas y económicas.
- D. Asesoría y orientación para el ejercicio de sus derechos, incluida la inserción laboral, inserción escolar, seguro popular, alquiler de vivienda, entre otros.
- E. Definir el momento de la salida del albergue de la persona.
- F. Dar seguimiento a los avances y logros en el ejercicio de derechos de cada persona.

DATOS ESTADÍSTICOS DE MOVILIDAD MIGRATORIA Y DE LA ATENCIÓN PROPORCIONADA

Población Migrante Periodo 2017

NACIONALIDAD	
AMÉRICA	
Guatemala	22
Honduras	86
El Salvador	45
Nicaragua	3
Cuba	11
Haití	11
Venezuela	8
EEUU	2
Colombia	3
Canadá	2
México	2
ÁFRICA	
Camerún	73
República del Congo	1
República democrática del Congo	12
Somalia	7
Nigeria	2
Ghana	1
Guinea	1
República centroafricana	1
Sierra leona	1
Uganda	1

EDADES MUJERES % de TOTAL HOMBRES % DE total

0-4	4	1.32%	11	3.63%
5-17	17	5.61%	20	6.60%
18-59	76	25.08%	174	57.43%
>60	0	0%	1	0.33%
TOTAL	97	32.01%	206	67.99%

ASISTENCIA JURÍDICA (REGULARIZACIÓN MIGRATORIA)

TIPO DE ASISTENCIA	Nº
Regularización por razones humanitarias	69
Residencia permanente	30
Residencia temporal	1
En proceso	23
Acta de nacimiento	1
SUBTOTAL	124
Documento provisional de visitante con permiso para realizar actividades remuneradas	103
Ya contaba con documento	8
Ninguno	55
Desistió de acompañamiento/documento	13
SUBTOTAL	179

**¡NUESTRO ORO ES LA FE!
LA “FE EN MOVIMIENTO” DE LOS MIGRANTES Y
REFUGIADOS COMO DESAFÍO Y GRACIA.
LA EXPERIENCIA DE LOS CENTROS
INTERNACIONALES “G.B. SCALABRINI”***

Luisa Deponti[†]

ABSTRACT: En el conflictivo campo social de las Migraciones humanas surgieron los Centros Internacionales “J. B. Scalabrini” de las Misioneras Seculares Scalabrinianas, los cuales tratan de favorecer el encuentro entre personas de diferentes orígenes y nacionalidades: migrantes, refugiados y nativos, especialmente jóvenes; buscando fomentar y difundir, a través de las actividades propias de estos centros, una perspectiva muy específica: el migrante no es un objeto, sino un sujeto activo con el que hay que escribir una historia conjunta,

* Texto presentado el 17 de octubre de 2018 en el auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, UIC.

† Luisa Deponti es Misionera Secular Scalabriniana originaria de Milán (Italia). Obtuvo el título de Máster Universitario en Migraciones Internacionales por la *Universidad Pontificia Comillas* de Madrid. Es licenciada en Lengua y Literatura Alemana e Inglesa por la *Università Cattolica del Sacro Cuore* de Milán. Ha trabajado como periodista e investigadora en el *Centro de Estudios e Investigación sobre la Migración* de los Misioneros Scalabrinianos en Basilea (Suiza). También ha realizado su servicio misionero dedicándose a la formación intercultural en los *Centros Internacionales para Jóvenes “G.B. Scalabrini”* en Suiza y Alemania, así como a la redacción de las revistas en lengua italiana y alemana: “*Sulle strade dell’esodo*” y “*Auf den Wegen des Exodus*”. Actualmente continúa colaborando en estas revistas y trabajando en la formación de jóvenes y migrantes en el *Centro Internacional Misionero Scalabrini* en la Ciudad de México. Además es profesora de Alemán en la *Universidad La Salle* y de Italiano en el *Istituto Italiano di Cultura*.

compartir experiencias y expectativas, deseos y la fe, que se expresa de maneras diferentes.

PALABRAS CLAVE: Migración, dignidad humana, religión, fraternidad, solidaridad.

Las migraciones humanas constituyen el terreno genético dentro del cual surgieron los Centros Internacionales "J. B. Scalabrini" de las Misioneras Seculares Scalabrinianas. Estos Centros tratan de favorecer el encuentro entre personas de diferentes orígenes y nacionalidades: migrantes, refugiados y nativos, especialmente jóvenes; también quieren fomentar y difundir, a través de las actividades propuestas, una perspectiva específica: el migrante no es un objeto, sino un sujeto activo con el que hay que escribir una página de la historia, compartir experiencias y expectativas, deseos y la fe, que se expresa de maneras diferentes. A través del encuentro, todos pueden aprender mutuamente a valorar, en relación con la vida, las perlas preciosas de humanidad y de fe presentes en todas las culturas y en la experiencia de la migración, para superar aquellos gérmenes de la muerte que también existen en el mundo. Y así, a lo largo de este camino, podemos convertirnos en una mejor humanidad.¹

ORIGEN DE LOS CENTROS INTERNACIONALES "J. B. SCALABRINI"

El Instituto Secular de las Misioneras Seculares Scalabrinianas empezó su camino con una joven italiana, Adelia Firetti, en 1961 en Solothurn (Suiza), en comunión con los Misioneros Scalabrinianos y la Diócesis de Basilea, y recibió la aprobación definitiva de la Iglesia en 1990. Representa el tercer Instituto de Vida Consagrada en la Familia Scalabriniana, junto con las dos Congregaciones fundadas por el Beato G. B. Scalabrini: los Misioneros de San Carlo (Scalabrinianos) y las Hermanas Misioneras de San Carlo (Scalabrinianas). Nosotras las Misioneras Seculares nos referimos a G. B. Scalabrini como el inspirador de nuestra espiritualidad que "alcanza su plenitud en la acogida de Jesús crucificado y resucitado, compañero indivisible, reconocido especialmente en los migrantes más pobres y desarraigados: "Era

¹ Cfr. Monica MARTINELLI, "«Con» i migranti: la sfida dell'umanizzazione. L'esperienza dei Centri Internazionali G. B. Scalabrini di formazione per giovani", in *Studi Emigrazione*, LV, n. 209 (2018), pp. 91-108.

forastero y ustedes me acogieron (Mt 25, 35)². Somos consagradas a Dios a través de los votos de pobreza, castidad y obediencia en la expresión plena de nuestro estado de laicas, desempeñando un trabajo o una profesión, en los entornos más diversos de las sociedades multiétnicas. Vivimos la espiritualidad scalabriniana según el carisma de la secularidad consagrada, convirtiéndonos en compañeras de viaje de los migrantes de todos los países y continentes. Actualmente estamos presentes en Suiza, Alemania, Italia, Brasil, México y Vietnam y somos de nueve países diferentes.

Sin ningún signo externo que nos distinga de otros, sin nuestras propias obras, pero en colaboración con diversas instituciones, asociaciones católicas o no católicas, nuestra misión se realiza prestando especial atención a la persona y sus relaciones dentro de la sociedad y de la iglesia, a través del acompañamiento de migrantes y refugiados y la sensibilización. Nuestro cuidado especial es acoger y valorizar la riqueza de la experiencia de vida y de fe de los migrantes y las diferencias culturales que las migraciones reúnen, cooperando en todos los niveles para derribar los muros de división y construir puentes entre migrantes y nativos, fomentando la cultura del encuentro entre las comunidades inmigrantes y las distintas comunidades locales tanto eclesiales como civiles.

Sobre todo, desde el comienzo de nuestra historia, en contacto diario con los migrantes en diferentes contextos europeos y latinoamericanos, hemos aprendido que una de las respuestas fundamentales a los desafíos de la migración es priorizar la formación de las personas involucradas en la movilidad humana: migrantes y refugiados, ciudadanos locales que participan en un servicio a su favor, miembros de la iglesia y de la sociedad local. De hecho, antes de elaborar programas y llevar a cabo proyectos o estructuras, es necesario tener una visión, una nueva mirada de fe en la migración que ayude a todos a comprenderla de una manera más objetiva y profunda de acuerdo con el plan de Dios para poder intervenir en favor del hombre y del bien común integral.

Esta visión es el legado que el Beato Juan Bautista Scalabrini nos ha transmitido a través de la Familia Scalabriniana y que deseamos vivir

² *Constituciones de las Misioneras Seculares Scalabrinianas*, artículo 7, Solothurn, 1990, (traducción propia).

y anunciar a todos. Se refiere a lo que Dios está haciendo con la humanidad también a través de la migración. Scalabrini partió de la conciencia de que la emigración es normalmente una consecuencia de la injusticia y causa graves sufrimientos. Había intervenido, por este motivo, en diversos niveles, social, político y religioso a favor de los migrantes. Pero, tenía la convicción de que la realización del proyecto de Dios para la humanidad pasa por los acontecimientos de la historia y vislumbró que en el camino de la migración, con todos los trastornos que conlleva, se esconde una novedad, una semilla del futuro. "Emigran las semillas sobre las alas de los vientos, emigran las plantas de continente a continente... y, más que todos, emigra el hombre, a veces en forma colectiva, a veces en forma aislada, pero siempre instrumento de esa Providencia que preside a los destinos humanos y los guía, aun a través de catástrofes, hacia la meta, que es el perfeccionamiento del hombre sobre la tierra y la gloria de Dios en los cielos"³. En este movimiento, lentamente, en un proceso similar al de un doloroso nacimiento para una nueva vida, se abre el espacio en el que las personas y los pueblos se encuentran y se descubren perteneciendo a la única familia de la humanidad. En esta familia de Dios no hay uniformidad, sino es posible vivir la fraternidad universal y la comunión entre la diversidad a imagen de la Trinidad.

En esta perspectiva scalabriniana, los migrantes no pueden ser considerados sólo como objetos de asistencia social o pastoral. Son sujetos activos en la realización de una convivencia nueva y creativa en la iglesia y en la sociedad. De hecho, por un lado, trabajan en sí mismos para reconstruir y vivir una identidad y una fe que abarcan elementos de la cultura de origen y elementos de la cultura de destino, y por el otro empujan la sociedad y la iglesia –tal vez incluso perturbándola con su diversidad y su pobreza– a buscar nuevas formas de convivencia, una mayor justicia económica y social, y el diálogo entre personas de diferentes orígenes. Si partimos de una visión cristiana de la historia y del hombre, como hizo el Beato J.B. Scalabrini, la realidad compleja de la movilidad humana no puede verse sólo como un proble-

³ Giovanni Battista SCALABRINI, *L'Italia all'estero*, Torino 1899, in: *Scalabrini una voz viva. Páginas elegidas de sus escritos*, Merlo-Buenos Aires: Ediciones Scalabrinianas, 2004, p. 446.

ma, sino también como una oportunidad para una humanidad que está buscando caminos de paz.

Entonces las migraciones destacan los desafíos y las oportunidades que afectan a todos los hombres y las mujeres a nivel global, ya que conciernen transversalmente a cada ámbito de la sociedad en todos los países del mundo. Los migrantes y refugiados son, de hecho, portadores de:

- *desafíos y oportunidades humanos*, que muestran, especialmente en la situación de los refugiados, de las personas irregulares y apátridas, cómo la actual crisis económica y financiera en realidad se deriva de una crisis antropológica, ya que cuestiona la centralidad de la persona humana, cuya dignidad es violada cada vez más en nombre de intereses económicos y políticos parciales;
- *desafíos y oportunidades económicos, políticos y sociales*, que requieren un orden mundial más justo y un desarrollo humano integral, sostenible e inclusivo para todos;
- *desafíos y oportunidades culturales*, que obligan las culturas y las religiones a abrirse al diálogo entre las diversidades;
- *desafíos y oportunidades de Evangelización*, que incitan a la iglesia a reconocer en la acogida de los migrantes y refugiados la posibilidad de dar testimonio de su universalidad y comunión entre las diversidades —su catolicidad—, en un nuevo Pentecostés de los pueblos.⁴

La fe en movimiento de los migrantes y su presencia son desafío y gracia porque recuerdan a la iglesia y en particular a las iglesias locales, que viven en un territorio con estructuras estables, su identidad como pueblo de Dios en camino, en éxodo. Concretamente, los migrantes empujan a cada diócesis, a cada parroquia o comunidad religiosa a ser comunidades abiertas y no espacios cerrados, basados en la pertenencia exclusiva a una cultura o clase social específica.⁵ Con

⁴ Cfr. Luise Maria GRAZIA, *Missionarie Secolari Scalabriniane*, in: Battistella Graziano (coord.), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2010, p. 659 (traducción propia).

⁵ Cfr. Giovanni Graziano TASSELLO, Luisa DEPONTI, Felicina PROSERPIO (coords.), *Essere chiesa nel segno delle migrazioni*, Todi: TAU Editrice 2011, pp. 27-49.

su éxodo los migrantes y los refugiados nos ayudan a reconocer que todos somos migrantes en camino para volvernos verdaderamente humanos y cristianos.⁶ Nos ayudan a convertirnos en iglesia verdaderamente "en salida".

Por lo tanto, en las diversas diócesis en las que operamos, fomentamos entre los migrantes, los refugiados y los nativos:

- la formación para el reconocimiento de la dignidad de cada persona, la solidaridad y el diálogo intercultural;
- la formación en una visión scalabriniana de las migraciones que, utilizando la contribución de las diversas disciplinas científicas, reconoce en esta realidad, además de los problemas, las oportunidades de transformación personal y social hacia un orden mundial más equitativo;
- la formación en la fe en un contexto de migración y de convivencia multicultural para crecer en la experiencia de la catolicidad y reconocernos como pertenecientes a la única familia de la humanidad.

En nuestro compromiso formativo en favor de la coexistencia de la diversidad, nos dirigimos en particular a los jóvenes, tanto nativos como migrantes, ya que representan el futuro de la iglesia y de la sociedad. Desde la década de 1990, algunas de las casas de las misioneras seculares scalabrinianas se han convertido en centros internacionales para jóvenes que llevan el nombre del Beato J. B. Scalabrini⁷:

- en Solothurn (Suiza) el Internationales Bildungszentrum "G.B. Scalabrini" (1987);
- en São Paulo el Centro Internacional para Jovens "J.B. Scalabrini" (1995);
- en Milán el Centro Misionario "G.B. Scalabrini" (1996);
- en la Ciudad de México el Centro Internacional Misionero – Scalabrini (2002);

⁶ Cfr. Agnese VARSALONA, *Dialogo e identità. Considerazioni filosofico-teologiche a partire dall'esperienza migratoria*, in: *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 34, pp. 113-130.

⁷ Cfr. www.scala-mss.net.

- además, en Stuttgart (Alemania), continua nuestra colaboración con el Centro de Espiritualidad de los Misioneros Scalabrinianos desde 1982.

Entre los diversos Centros internacionales se ha establecido una red de contactos que permite intercambios enriquecedores entre los jóvenes y los migrantes de los distintos países y continentes. Todas nuestras comunidades de Misioneras Seculares Scalabrinianas (en Roma, Agrigento, Basilea, Santiago de Querétaro y Ciudad Ho Chi Minh) también participan activamente.

LOS MIGRANTES Y LOS REFUGIADOS TIENEN UNA MISIÓN

En nuestra experiencia cotidiana no enfocamos el fenómeno de la emigración sólo en abstracto, sino encontramos los rostros y las historias de los migrantes. Nuestra misión se realiza no sólo en acciones de intervención directa de promoción, defensa y acompañamiento de los migrantes y de los refugiados en los países de origen, tránsito y destino. En primer lugar, damos tiempo y espacio para escuchar las preguntas, las expectativas, los deseos y los proyectos de vida de las personas, recolectando y desarrollando junto con los migrantes trayectorias de participación y de contribución en las cuales ellos puedan utilizar plenamente sus recursos (humanos, culturales, espirituales) para reconstruir la biografía personal y la convivencia común. La participación activa de los migrantes en las iniciativas de los Centros Internacionales es una expresión de esta experiencia: ellos son los portadores de una riqueza, en términos de humanidad y de fe, que puede circular como una energía de vida para otros, especialmente para los jóvenes.⁸

Por eso nos parece fundamental destacar:

- la experiencia de sacrificio, riesgo y pobreza relacionada al camino de la migración, que despierta el deseo de relaciones más humanas y universales;
- el patrimonio cultural y religioso del país de origen, como el del país de recepción de los migrantes;

⁸ Cfr. Monica Martinelli, «Con» i migranti...», cit.

- los valores que caracterizan la vida de los migrantes y representan su propia contribución a la solidaridad entre los pueblos y a la difusión del Reino de Dios en el mundo.⁹

Para lograr esto, los Centros Internacionales no proponen un discurso sobre la "migración", sino un encuentro con los migrantes y, dado que este encuentro con la realidad se lleva a cabo junto con los propios migrantes, los Centros se convierten en laboratorios en los que se intenta comprender, a partir de la experiencia de cada uno, cuáles son los interrogantes que la realidad de hoy nos presenta. Las migraciones y los propios migrantes con su presencia, como una lupa, resaltan las cuestiones cruciales de nuestro tiempo: la paz en el mundo, los fundamentos de la democracia, los derechos humanos, el bien común, la justicia, el encuentro con el otro que es diferente a mí. Temas que afectan a todos. Al mismo tiempo, las migraciones se refieren a las características de la condición humana como tales, incluida la apertura a la dimensión de la fe y de la trascendencia.

De una manera nueva, con gratitud, descubrimos que los migrantes y los refugiados tienen una misión.¹⁰ En la experiencia de la migración, se encuentra ante todo una condición de pobreza que tenemos que remediar. De hecho, el migrante sale para liberarse y para rescatar su familia de condiciones de vida indignas. En este viaje, como iglesia y como sociedad, tenemos que ayudar a los migrantes y refugiados a superar sus problemas a menudo muy graves, luchando también contra la injusticia que provoca el desplazamiento forzado.

Pero al migrar también hay una condición de pobreza que es bienaventuranza¹¹ y que debe ser valorada, incluso cuando uno se haya asentado felizmente en el país de destino. De hecho, el migrante ha ido más allá de las fronteras y ha dejado pertenencias parciales, como las del país de origen, de la cultura, de un entorno social y afectivo: esta "pobreza" puede abrirlo a una nueva experiencia de encuentro con Dios y con los demás, a una experiencia de fe que es total confianza en Dios y solidaridad con los compañeros de viaje. Es una di-

⁹ Cfr. *Constituciones de las Misioneras Seculares Scalabrinianas*, artículo 36, Solothurn 1990.

¹⁰ Cfr. Tassello Giovanni GRAZIANO, « *Les migrants, prophètes de la catholicité* », in *Spiritus*, XLII, 163 (2001), pp. 217-227.

¹¹ Cfr. Mt 5, 3.

námica de muerte para una nueva vida que es inherente a la experiencia migratoria.¹²

Vilém Flusser, filósofo de la comunicación judío, que nació en Praga y huyó a Brasil durante la Segunda Guerra Mundial, describe ese proceso, aunque desde una prospectiva puramente humana:

La emigración es una situación creativa y dolorosa. Aquellos que abandonan su tierra [...] sufren porque mil lazos los atan a su tierra natal y, cuando se los cortan, es como una operación quirúrgica. Cuando me vi obligado a abandonar Praga [...], experimenté el colapso de todo el universo. [...] Sufrí el dolor de los lazos cortados. Pero luego [...] comencé a comprender que no eran los dolores de una operación quirúrgica, sino los de un parto.

Un secreto más profundo que la búsqueda de la propia patria geográfica es la búsqueda del otro. La patria del sin-patria es el otro... No es Brasil mi patria, sino las personas por las que traigo la responsabilidad”.¹³

Los migrantes y los refugiados –en su situación precaria y en su pobreza, que asumen las más variadas formas– realmente pueden ayudar a despertar la conciencia de que lo esencial en la vida de cada persona humana son las relaciones con los demás y, en primer lugar, la relación con Dios, experimentado como un Dios vivo, personal, cercano, que nos acompaña en el éxodo. Una vez que se superen los momentos más difíciles de la emigración, es importante que las personas que han vivido esta experiencia de fe, no la pierdan, sino que sigan siendo testigos de ella en la iglesia y en la sociedad.

Aunque en las actividades de los centros internacionales no sólo participan los católicos, sino a veces también personas de otras confesiones cristianas o musulmanes, budistas, hindúes..., me gustaría centrarme en la contribución específica que brindan los migrantes y refugiados católicos, portadores de una rica herencia de fe, vinculada a sus raíces culturales, lingüísticas e históricas. Es una fe que, puesta a prueba en la experiencia de la migración, es capaz de crecer, madurar y convertirse en una fuerza de esperanza en las dificultades de la salida, del viaje, como también del largo y arduo proceso de integra-

¹² Cfr. Luisa DEPONTI, “Non conosco la realtà dell’emigrazione”, in *Traditio Scalabriniana*, 18 (2013), pp. 3-8, www.scalabrini.org/site/traditio-scalabriniana.

¹³ Vilém FLUSSER, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft, 2000, 10, (traducción propia).

ción en el país de destino. Se podrían presentar numerosos ejemplos. Pero voy a enfocarme en tres ejemplificaciones, las que más conozco por mi experiencia misionera.

LA COMUNIDAD DE IRAQUÍES CATÓLICOS EN ALEMANIA

En Stuttgart, Alemania, muchos católicos jóvenes y adultos de Irak participan en nuestras actividades de capacitación. Se trata en su mayoría de refugiados que han llegado en los últimos quince años.

De hecho, tras la segunda guerra del Golfo en 2003, con la destitución del dictador Saddam Hussein por parte de los Estados Unidos de América y sus aliados, Irak está atravesando una fase de fuerte inestabilidad política debido a los conflictos internos entre grupos étnicos (kurdos y árabes) y diferentes facciones religiosas musulmanas (chiitas y sunitas). Las dos principales minorías religiosas del país, es decir, los cristianos, con sus comunidades prósperas de diferentes ritos, y los yazidíes, que se adhieren a una religión monoteísta preislámica, sufrieron y sufren de una manera particular por la violencia y los abusos porque no pueden defenderse a sí mismos. Desde entonces, una corriente de refugiados iraquíes ha alcanzado a otros países del Medio Oriente y Europa, así como a América y Australia.

En Stuttgart, las misioneras que habían trabajado en los años 80 y 90 con refugiados musulmanes especialmente de la antigua Yugoslavia y de Turquía, se vieron confrontadas en particular con el crecimiento de la comunidad católica caldea de iraquíes. Al principio, el gobierno alemán y, en parte, la iglesia católica no prestaron atención a la situación específica de los cristianos que huían de los conflictos del Medio Oriente. Los permisos para residir en el país fueron otorgados por el gobierno sólo de manera temporal, dejando a estas personas en total precariedad. Sin embargo, en 2009, mientras aumentaba la violencia contra las minorías en Irak, Alemania decidió recibir un contingente de 2,500 refugiados iraquíes que estaban en los campamentos en Siria y Jordania como parte de un programa de reasentamiento apoyado por la Unión Europea. Entre ellos, una gran parte estuvo representada por miembros de las minorías religiosas de Irak (cristianos y yazidíes) y por personas particularmente vulnerables. La última ola de persecución (2014-2017) con la consiguiente huida de muchos cristianos y yazidíes coincidió con los ataques del autoproclamado Esta-

do Islámico que ocupó vastos territorios de Irak. Derrotado militarmente, ahora el Estado Islámico continúa su acción como una organización terrorista.

Con una atención creciente, en los últimos años la iglesia en Alemania se ha comprometido a brindar ayuda directa a los cristianos que permanecieron en Irak, mientras reconocía oficialmente a las comunidades iraquíes que surgieron en su territorio, garantizándoles la posibilidad de asistencia pastoral con sacerdotes de sus propios ritos. El mayor número de fieles pertenece a la iglesia caldea.

La iglesia caldea es muy antigua y forma parte de las iglesias orientales en comunión con la iglesia de Roma. Según la tradición, fue fundada por Santo Tomás, quien introdujo el cristianismo en el imperio persa entre los años 42 y 49 d.C. El martirio ha caracterizado a menudo la historia de la iglesia caldea. Desde su fundación, ha experimentado la persecución de persas, árabes, mongoles y otomanos. En Irak hay muchos santuarios de mártires y la liturgia caldea contiene una serie de himnos para honrarlos.

Los refugiados cristianos que hemos conocido afirman claramente que han abandonado su país para salvar a su familia y vivir la fe cristiana libremente: “Lo hemos perdido todo, pero nuestro oro es la fe”. La dimensión del martirio permanece, aún, presente en su tradición de fe. Por eso no pueden cerrar los ojos ante el sufrimiento de los hermanos que permanecen en su tierra natal y, al mismo tiempo, se sienten instados a ser testigos de la fe en los países de su exilio.

En los primeros años de conocimiento de los cristianos caldeos, nos sorprendió, por ejemplo, la pronta disponibilidad de Eklaz, una joven madre de familia de Bagdad, para participar con su testimonio en el *Katholikentag* en 2004. Se trataba de una reunión tradicional de la iglesia alemana en la que miles de fieles participan una vez al año. En ese momento, su solicitud de asilo acababa de ser rechazada en primera instancia por las autoridades alemanas, pero Eklaz no quería más que compartir su fe cristiana:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, el único Dios. Desde mi infancia en Bagdad he crecido en el amor de Dios y en la comunión de la iglesia. Durante el viaje desde Irak hasta aquí, nos enfrentamos a muchos peligros, mudándonos de un país a otro clandestinamente para liberarnos de la opresión. La presencia de Dios y nuestra oración constante nos han

acompañado hasta ahora en nuestras dificultades. Dios es grande. Con la ayuda de María, la mediadora de los creyentes, logramos superar el sufrimiento que experimentábamos antes de llegar a Alemania, a donde venimos para buscar la paz y la estabilidad y vivir nuestra vida cristiana.¹⁴

Así es como el sacerdote iraquí de Stuttgart, P. Sizar Happe, describe a sus fieles:

Tienen una fe fuerte y tratan de profundizarla incluso en Alemania; quieren rezar, conocer el evangelio. Tienen tantas preguntas sobre cómo vivir como cristianos en este país. Tenemos una cultura oriental, y ahora nos encontramos en una sociedad occidental. Sentimos la diversidad de mentalidad. Muchos viven en Alemania, pero su cabeza todavía está en Irak... Nuestros fieles piensan que en Occidente la fe no se considera muy importante, porque pocas personas están interesadas en Dios en esta sociedad. En Irak no puede haber domingo sin misa. Cuando los iraquíes sienten que algunas iglesias en Alemania están cerradas y vendidas, porque la gente ya no va allí y ya no pueden pagar los costos de mantenimiento, para ellos es un shock... Incluso los más jóvenes hablan de su fe en la escuela o con amigos. La religión pertenece a su forma de pensar.¹⁵

Con el paso del tiempo y la persistencia de la persecución en Irak, los refugiados se encuentran viviendo entre dos mundos: por un lado, la constante preocupación por los familiares y amigos que permanecen en su tierra natal y por el otro la necesidad de integrarse en la sociedad alemana; por un lado, la conciencia de que incluso hoy en día los cristianos en Irak enfrentan persecución y martirio por la fe y, por otro lado, el encuentro con un entorno secularizado que, hacia esta misma fe, muestra sobre todo indiferencia.

La oración comunitaria en la Santa Misa en arameo o en árabe, y el rosario diario en la familia representan una manera de enfrentar este doble desafío que los cristianos iraquíes viven en el exilio. Estas son las palabras de algunos jóvenes iraquíes entrevistados en Stuttgart justo cuando la violencia del Estado Islámico se desataba en su país: "En la fuerza de quien es perseguido y permanece fiel a su fe, reconozco la fuerza de Dios. Es esto lo que nos toca profundamente: cada

¹⁴ *Sulle Strade dell'esodo*, 3/2004, 18-19, periódico de las Misioneras Seculares Scalabrinianas en italiano, www.scala-mss.net, (traducción propia).

¹⁵ *Sulle Strade dell'esodo*, 1/2011, 37, (traducción propia).

uno de nosotros tiene la experiencia, en su propia vida, de la presencia de Dios. Él viene a nuestro encuentro con Su Palabra:

«Ámense los unos a los otros como yo los he amado, amen a sus enemigos...». Repetimos muchas veces estas frases de la Biblia cuando nos encontramos y eso nos da esperanza. [...] Nosotros, cristianos de Irak, hemos perdido nuestro país, nuestras casas, todo lo que habíamos construido. Es muy duro, pero en esta situación hemos podido descubrir también que en la fe nos sentimos realmente en casa. Para nosotros es importante encontrarnos y rezar juntos. Sin embargo, me parece que en Europa muchos no saben lo que es realmente la fe y que en el mundo hay personas dispuestas a morir por ella. Espero que también aquí la Iglesia transmita la fe, para que puedan crecer la solidaridad y la participación en la vida de los demás. Quiero hacer algo por los cristianos en Iraq y estar cerca de ellos. Tenemos confianza, sobre todo, en la fuerza de la oración. A menudo, a través de las redes sociales, organizamos encuentros en los que nos conectamos con diferentes países del mundo, a la misma hora, para rezar por la paz y por todos los cristianos caldeos del mundo. Con la fe se nos da la fuerza de Jesús, la fuerza del amor.¹⁶

Muchos de los fieles, especialmente los jóvenes, participan en los encuentros de los Centros Internacionales “J.B. Scalabrini” en Suiza y Alemania, dando su fuerte testimonio de fe y despertando tantas preguntas en los jóvenes europeos y de otros continentes, acerca de la centralidad de Cristo en sus vidas. Al igual que en la época de los primeros cristianos, la diáspora causada por la persecución puede contribuir a la evangelización en todo el mundo: “Ese mismo día, se desencadenó una violenta persecución contra la Iglesia de Jerusalén. Todos, excepto los Apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría... Los que se habían dispersado iban por todas partes anunciando la Palabra”.¹⁷

Pero la fe y la proclamación del Evangelio siempre permanecen en “movimiento”, no pueden detenerse en las formas del pasado cuando se enfrentan a nuevas personas y contextos, como suele suceder con los migrantes y los refugiados. Hay muchas preguntas e inquietudes que surgen en las comunidades de la diáspora caldea en Alemania:

¹⁶ *Por los caminos del éxodo*, (sept.-dic. 2014), 15, periódico de las Misioneras Seculares Scalabrinianas en español, www.scale-mss.net.

¹⁷ Hch. 8, 1.4.

¿cómo transmitir la fe a los niños que crecen en una sociedad muy diferente a la de origen? ¿Qué significa dar testimonio cristiano en un ambiente secular en el que la coexistencia con no creyentes y con musulmanes o miembros de otras religiones se realiza en un contexto de libertad religiosa? Los jóvenes cristianos iraquíes entienden que anunciar la fe recibida significa cada vez más, además de las prácticas religiosas tradicionales, encarnar coherentemente el “estilo de vida de Jesús”.

Interesante a este respecto es la reflexión de Ayleen, quien había escapado de Irak en 2005. Había pasado los primeros cuatro años en Siria, con su numerosa familia. Allí había muerto su padre, que enfermo del corazón, pues no resistió el largo tiempo de espera del reasentamiento que llevaría su familia a Europa. En 2009, finalmente, Ayleen llegó a Alemania. En 2015, seis años después, cuando se produjo la afluencia de casi un millón de solicitantes de asilo en Alemania, Ayleen se encontró inesperadamente en las grandes filas de quienes se comprometieron incansablemente a acoger a los refugiados sirios, en su mayor parte musulmanes. Como ella, otros jóvenes cristianos de habla árabe ayudaron a los sirios de varias maneras, especialmente como intérpretes. Ayleen dijo en una entrevista:

Lo hago con el corazón. Doy todo de mí misma en este trabajo; lo hago porque nuestra identidad como cristianos más que por las palabras, se tiene que reconocer por nuestras acciones, por la forma en que nos comportamos. Mi familia, al inicio, tenía un poco de temor, pero Jesús nunca tuvo miedo de hacer algo por los demás. Y de esto, como cristianos, podemos estar orgullosos. [...] También los refugiados que llegan son víctimas de la guerra. Ahora tengo contacto con todos. Los escucho hablar sobre lo que han sufrido y de la necesidad de encontrar un nuevo sentido de humanidad. Ya no presto atención a si una persona es musulmana o cristiana. Abrazo a todos. Sin embargo, entiendo a los que se preguntan sobre el futuro de la convivencia. También yo me cuestiono, por ejemplo, sobre el tema del respeto a la mujer, o la propaganda de los salafistas. Al respecto se debe tener cuidado y mantener el control. Sin embargo, me di cuenta de que ayudando a los refugiados vamos en la dirección correcta. Jesús actuó justo así en su vida, amando a cada persona. [...] A Él no le importaba si eran judíos o personas de otros pueblos. El Evangelio nos pide vivir de esta manera: ser solidarios con todos, no sólo con ciertos grupos o nacionalidades. Creo que anunciar mi fe en este momento y con estas personas significa hacer la visible a través del estilo de vida de Jesús. Muchos refugiados se sorprendieron de mi comportamiento,

al darse cuenta que no hago diferencias entre kurdos, sunitas y chiitas. Uno de ellos admitió que en su vida nunca había experimentado una acogida tan abierta: sintió en su corazón que esta forma de actuar es justa ante Dios.¹⁸

JÓVENES REFUGIADOS ERITREOS EN SUIZA

Los contactos entre las misioneras que viven su misión en Suiza y los jóvenes refugiados eritreos se han intensificado durante unos diez años. La comunidad de eritreos en el exilio en Suiza ha crecido muy notablemente en este período de tiempo con las crecientes formas de represión por parte del régimen dictatorial que gobierna este pequeño país del Cuerno de África. El éxodo de miles de jóvenes eritreos cada año se debe principalmente al alistamiento forzado de hombres y mujeres en el ejército. El servicio militar comienza a los 16 años y puede durar hasta una edad de entre 40 y 45 años. La militarización de la sociedad, que se convierte en esclavitud, ya que los militares se ven obligados a trabajar casi gratis para el gobierno, insta a los jóvenes a huir, dada también la falta de libertad de expresión y asociación. El viaje realizado por los eritreos es una de las rutas migratorias más terribles del mundo. Primero que todo, tienen que cruzar la frontera de su país en secreto, porque como desertores corren el riesgo de ser asesinados o encarcelados, si son arrestados en un intento de salir del país. Su viaje pasa por Etiopía, Sudán, el desierto del Sahara, Libia, el mar Mediterráneo, para llegar a Italia y continuar el camino hacia el norte. En este viaje, pueden morir en el desierto o en el mar, ser secuestrados con el propósito de extorsión o tráfico de órganos, detenidos y torturados en centros de detención en Libia.

En Suiza, nuestro contacto con ellos se llevó a cabo en los centros de registro de solicitantes de asilo, en viviendas colectivas temporales, y luego en las parroquias y comunidades locales donde comenzaron a inserirse. Los eritreos son en su mayoría musulmanes o cristianos ortodoxos, pero también hay una minoría de católicos que celebran sus liturgias en el rito alejandrino.

Con esta experiencia detrás de ellos, muchos eritreos que llegan a los países de destino están buscando oportunidades para rezar con su comunidad. Significativamente, una de las primeras solicitudes he-

¹⁸ *Por los caminos del éxodo*, (may.-ago. 2016), 12-16.

chas por un grupo de jóvenes eritreos en el Centro Internacional de Solothurn en Suiza fue tener un lugar para reunirse y rezar. En una fase de sus vidas en que otras podrían ser sus necesidades e inquietudes (permiso de residencia, trabajo, familia lejana), vivir la fe es una exigencia vital. En unos pocos años en todo el país, se formaron espontáneamente comunidades de fieles ortodoxos y católicos eritreos. En cuanto a los católicos, uno o dos sacerdotes de su rito fueron encargados por los obispos suizos para que los acompañen desde el punto de vista pastoral.

La primacía de la fe, incluso en los momentos extremos de sufrimiento, y la capacidad de la celebración litúrgica y de la oración para apoyar el camino y curar las heridas internas son presentadas en una entrevista por el sacerdote eritreo Abba Mussie Zerai, famoso no sólo por su compromiso pastoral, sino también por su defensa de las víctimas en las cárceles libias y en el mar. Muy a menudo el sacerdote recibe llamadas telefónicas con solicitudes de ayuda directamente de los centros de detención de Libia o de barcos en medio del Mediterráneo:

La primera cosa que yo percibía en las llamadas, sobre todo con prófugos eritreos y etíopes que estaban detenidos en Libia, era la esperanza de su fe, la certeza de que Dios los ayudaría a atravesar también aquel momento de dificultad y de sufrimiento. De hecho, antes que todo, me pedían que rezara por ellos, por su situación. Muchas mujeres me contaban que habían sido violadas sexualmente por los guardias carcelarios, y otras que habían sido continuamente golpeadas, humilladas, etc... En aquellas condiciones extremas el primer ruego no era una ayuda material, sino espiritual. [...] Eso ha sido lo que los ha sostenido. También en el centro de detención rezaban juntos. [...] Asimismo, durante el viaje en mar, rezan y cantan pidiendo a Dios que les salve la vida y que puedan llegar a realizar los sueños por los cuales habían dejado su tierra. Nuestra gente tiene mucha fe, y esta fe no disminuye durante el recorrido, a pesar de las dificultades. Viven la religión y la fe, de tal modo que les permita reelaborar todo el dolor que han soportado a lo largo del recorrido de emigración, todo el sufrimiento que padecieron. En el país en el que se encuentran, finalmente, pueden recomenzar agradeciendo al Señor que les dio la posibilidad de una vida nueva, sin olvidar a todos aquellos que se han quedado en la patria o que han perdido la vida a lo largo del viaje, en el desierto, en el mar.

Nuestra celebración de la misa es muy larga, casi de tres horas. Pero, en aquellas tres horas hay una serie de ritos: el rito penitencial, de agradeci-

miento, de oración por los demás, sea por aquellos que les hicieron el bien como por aquellos que les hicieron el mal, llegando a pedir la purificación para sí y también para los que los maltrataron. Se alimentan con la Palabra de Dios y con la Eucaristía para poder recomenzar, para reconstruir una vida con dignidad.¹⁹

Estas palabras presentan una fe profundamente unida a la vida, en la que las formas expresivas tradicionales como el rito alejandrino, las canciones típicas, las celebraciones festivas no sólo son un recuerdo nostálgico de la patria perdida, cerrado y paralelo a la situación migratoria que los refugiados están experimentando, sino representan momentos personales y comunitarios en los que interpretar y transformar el propio hoy a la luz de la fe. Los rituales relacionados con la memoria y la oración por los muertos también son muy importantes. Los refugiados que encontramos en Suiza casi todos han visto la muerte de amigos o familiares durante el viaje. La gratitud espontánea dirigida a Dios que “los salvó de las aguas” está acompañada por la absoluta necesidad de orar por quienes no lograron llegar a Europa.

La oración y la memoria de los muertos pueden convertirse en el don de la vida, como en el caso de Helene, una mujer de veinte años rescatada de la prisión de Libia por una tía que vive en Alemania mediante un pago de 7,000 euros. Durante el viaje, Helene perdió a su hermano de dieciséis años y otros amigos muertos por los esfuerzos del camino y la violencia de los grupos armados. Fue violada en un centro de detención en Libia y quedó embarazada. Una vez que llegó a Alemania, a los médicos que la atendieron y le propusieron el aborto, Helene respondió: “¡No! Tantos murieron en este viaje. ¡No a él, él debe vivir!”

Para los eritreos, la llegada a Europa no representa el final del camino, sino el comienzo de un nuevo viaje: el largo y agotador de la integración. También en este caso, la relación con Dios y la pertenencia a una comunidad ayudan a la persona a no desanimarse. Sin embargo, los desafíos no faltan en el campo de la fe. El nuevo entorno desorienta a los jóvenes por la diversidad de su estilo de vida: en ellos surgen muchas preguntas al ver la diversidad de los ritos, de las tra-

¹⁹Por los caminos del éxodo, (may.-ago. 2014), 23.

diciones y expresiones de la misma fe, a los que no están acostumbrados. Es necesario dar razones históricas y culturales para estas diferencias, de lo contrario existe el riesgo de que caigan en el relativismo o duden acerca de la credibilidad de lo que se les ha transmitido. También se observan conflictos familiares, la adhesión a las confesiones cristianas pentecostales o el alejamiento de la vida religiosa. Lugares de encuentro, oración, formación y solidaridad son necesarios. Lugares donde la cultura y la fe de origen pueden florecer nuevamente y madurar al involucrarse en el nuevo entorno. Esta es la razón por la que surgió la idea de una coordinación europea de las pequeñas comunidades católicas de Eritrea, difundida en los países más diversos del sur al norte de Europa.²⁰

En los últimos años, los jóvenes católicos eritreos han participado en encuentros con jóvenes de otras nacionalidades (europeos o inmigrantes de otros continentes) en los Centros Internacionales "J. B. Scalabrini". Este tipo de formación tiene como objetivo la apertura universal/católica hacia los demás y el crecimiento de las relaciones de amor y fraternidad a partir de los fundamentos de la fe cristiana. En estos encuentros a la par con los jóvenes, los eritreos a menudo cuentan a otros sobre su viaje y cómo la fe los ha apoyado. Para los jóvenes europeos y de otros continentes que escuchan a sus compañeros eritreos, esto se convierte en una oportunidad para crear conciencia sobre la situación de los refugiados y, al mismo tiempo, es un anuncio cristiano. En una atmósfera de temor y rechazo hacia los refugiados, el encuentro directo ayuda a reconocer en ellos a personas con una dignidad y una fuerza interior que provienen de la fe y dicen que es posible arriesgarse, intentar todo para un futuro mejor.

CON LOS MIGRANTES EN MÉXICO

Desde el comienzo de nuestra presencia de misioneras seculares scalabrinianas en la Ciudad de México en 2001, el binomio "migrantes y jóvenes" ha caracterizado la misión del Centro Internacional Misionero Scalabrini (CIMS), ubicado cerca de la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 2002, junto con jóvenes estudiantes mexicanos y extranjeros, hemos visitado regularmente la Estación

²⁰ *Sull estrade dell'esodo* 4/2015, 16-24.

Migratoria de la Ciudad de México, obteniendo acceso especialmente al área de las mujeres y menores y al área para los hombres que tienen algunas situación especial o que están heridos y necesitan de más atención y cuidado. Estas visitas son momentos para compartir la vida con los migrantes extranjeros que fueron asegurados en territorio mexicano y que esperan ser repatriados o ver resuelta su situación migratoria. Más recientemente, con nuestra nueva presencia misionera en Santiago de Querétaro, que ha empezado en 2016, colaboramos con los Hermanos Maristas en el trabajo pastoral universitario y en el Centro Marista de Apoyo al Migrante (CAMMI), fomentando y acompañando el encuentro entre migrantes y estudiantes que realizan un servicio voluntario en esta estructura.

En la Ciudad de México hemos también intensificado el contacto con algunas asociaciones de migrantes mexicanos deportados de los Estados Unidos y con las Casas del Migrante.

Para nosotras misioneras, y también para muchos de los jóvenes que nos acompañan, los encuentros con los migrantes son siempre una experiencia nueva, a la cual no podemos acostumbrarnos. Pasar un momento con ellos es una escuela de vida: aprendemos el riesgo de enfrentar con valor las dificultades para construir un futuro nuevo, y aunque no saben lo que les espera, traspasan fronteras más allá del miedo personal, con la esperanza de que algo nuevo y positivo pueda abrirse.

Los migrantes están movidos por un sueño, que es también una necesidad: poder encontrar un trabajo mejor y más retribuido del que tendrían en sus propios países, dar un futuro a sus familias, a sus hijos.

Muchos de los que son asegurados en la Estación Migratoria son de Centroamérica y el Caribe: Guatemala, Honduras, El Salvador, Costa Rica, Nicaragua, República Dominicana, Puerto Rico... pero hay también de América del Sur y de otros continentes: China, Sri Lanka, India, Pakistán, Nigeria, Kenia, Somalia... Cuando llegan a este lugar sus sueños se rompen, sus miradas tienen interrogantes: “¿Cuál será mi futuro?”²¹

²¹ Cfr. *Por los caminos del éxodo*, (ene.- abr. 2012).

Lo que se puede hacer es compartir algunos momentos a través de encuentros personales, de juegos sencillos con los niños, de manualidades con las mujeres... Todo eso se vuelve una oportunidad para que haya una mayor integración entre los migrantes y con los jóvenes: un espacio de recíproca acogida. Pero lo que más les gusta a todos, es reunirse para un momento de intercambio, con canciones, música, bailes, sobre todo para escuchar un mensaje, a veces conectado a la Palabra de Dios.

En la Estación Migratoria como en las Casas de acogida, los migrantes a menudo cuentan y comparten con nosotros y con los jóvenes la experiencia de que Dios ha sido el compañero indivisible de su viaje. Por ejemplo, Álvaro y Joaquín²², dos solicitantes de refugio cubanos, salieron de Cuba hacia Ecuador, con la intención de llegar luego a los Estados Unidos. Álvaro y Joaquín trabajaron algunos meses en Ecuador y luego comenzaron su aventura para atravesar Colombia, Centroamérica y México. Joaquín nos contó, que luego de cruzar uno de los incontables ríos que tuvieron que atravesar, advirtió que una pequeña estampa de papel con la imagen de Cristo, obsequio de su padre, se había deshecho con el agua. Por su valor simbólico, era la más valiosa de sus pertenencias y la perdió en medio de una selva a la que no le veía fin. Sin embargo, él dijo: “La fe no nos dejó morir”. En medio de la desesperación no pararon de pedirle a Dios que por fin llegaran a su destino, que los sacara de esa selva, que no murieran en el camino. “Él siempre nos ha dado fuerzas, tanto al salir de la familia como en el viaje; la fuerza para seguir caminando y para esperar, incluso ahora, en esta situación”.

En la Estación Migratoria encontramos también Alberto²³, un joven guatemalteco. Estaba en silla de ruedas después de haber sido dado de alta del hospital. No podía caminar; su pierna derecha estaba muy lastimada y además le habían amputado su brazo derecho. Sus compañeros de área nos contaron que Alberto, como muchos otros migrantes, había subido a “La Bestia”. En el intento de ayudar a un niño que estaba cayendo del tren, y que lamentablemente no pudo salvar, él cayó también y quedó herido. Alberto se veía muy deprimido. Durante este tiempo en la Estación Migratoria él mismo había pasado

²² *Por los caminos del éxodo*, (may. – ago. 2014), 17-18.

²³ *Por los caminos del éxodo*, (sept. - dic. 2012), 17-19.

por momentos difíciles por los cuales ya no encontraba un sentido a su vida. Una vez, para comunicar con los migrantes más allá de la barrera del idioma, compartimos con ellos una imagen bíblica: la del alfarero, presentada en el libro del profeta Jeremías (18,1-4). Ellos mismos comunicaron su reflexiones: “Dios Padre es como un alfarero que no desecha nada de nuestra vida, se sirve de todo lo que nos pasa, de lo bueno y de lo malo, para formarnos y transformarnos siempre nuevamente. Dios nunca se cansa; con paciencia plasma su obra que somos nosotros”. En seguida Alberto dijo: “Tal vez, para mí, significa que Dios me está formando otra vez... Ya lo hizo cuando nací; ahora tengo 20 años, aunque parezco tener 40, y a pesar de lo que pasó me doy cuenta de que Dios me está rehaciendo de nuevo. Estoy descubriendo que Dios es todo para mí y gracias a Él ahora estoy empezando a caminar de nuevo, algo que me parecía imposible”.

Algunos jóvenes que nos han acompañado a la Estación Migratoria nos dicen muchas veces que para ellos estos encuentros han sido una provocación, un fuerte impulso para conocer más el don de la fe y que pueda entrar en la vida, en las experiencias cotidianas, como nos han testimoniado estos migrantes. De ellos se puede aprender a enfrentar muchos riesgos para un futuro diferente, superando las fronteras del miedo personal con la esperanza de que algo nuevo y positivo pueda nacer para todos y para el mundo.

En el último año estamos conociendo más la situación de los mexicanos deportados de Estados Unidos. También en este caso nos encontramos con personas que han visto derrumbar su proyecto de vida. Ciertamente, la desorientación, la decepción, el trauma por la pérdida sufrida son evidentes, pero incluso en esta situación la fe y la esperanza de los migrantes no fallan. Algunos de ellos se han organizado en asociaciones para ayudar a los demás deportados. Su objetivo es hacer que el sueño americano también sea posible en México, de modo que todas las familias divididas puedan reunirse y llevar una vida digna.

Israel Concha, deportado de Estados Unidos hace algunos años y fundador de la asociación *New Comienzos*, nos contó: “En el centro de detención, donde estaba esperando mi deportación, conocí a mucha gente de diferentes países, de Asia, de África, de Centroamérica: parecíamos las Naciones Unidas... Vi cómo las personas eran tratadas

injustamente. Vi que era una crisis humanitaria mundial. Entonces comprendí que ésta era mi misión: nací para ayudar a los demás".²⁴

Los encuentros con los migrantes suscitan muchas preguntas en los jóvenes: sobre la injusticia, el sufrimiento, la presencia de Dios en los acontecimientos de la vida y de la historia, la contribución que podemos dar para cambiar algo. Las respuestas fáciles no son suficientes. Pero con los migrantes encontramos una indicación importante, un camino por recorrer. Profundizar y alimentar el don de la fe nos permite cambiar, nos convierte en colaboradores en el proyecto de Dios, aprender a comenzar y caminar nuevamente, para poder abrir cada sistema cerrado en nosotros y fuera de nosotros.

Óscar, un estudiante que nos ha acompañado muchas veces en las visitas a los migrantes nos escribió: "Los migrantes tienen muchas historias para contar. Historias de valentía, de fe, de esperanza. Hacen suyo un trabajo que le fue encomendado a todos: que la humanidad sea una gran familia dichosa en su diversidad".²⁵

De manera especial esto puede realizarse en el ámbito de la evangelización:

Los migrantes deben ser acompañados pastoralmente por sus Iglesias de origen y estimulados a hacerse discípulos y misioneros en las tierras y comunidades que los acogen, compartiendo con ellos las riquezas de su fe y de sus tradiciones religiosas. Los migrantes que parten de nuestras comunidades pueden ofrecer un valioso aporte misionero a las comunidades que los acogen.²⁶

CONCLUSIONES

En 2017, el Papa Francisco propuso a toda la iglesia cuatro verbos como líneas de acción en referencia a la cuestión de la migración: acoger, proteger, promover e integrar.²⁷ Estas palabras destacan los grandes y urgentes desafíos que las migraciones nos plantean, para que la dignidad y los derechos humanos de todos los migrantes y los

²⁴ *Por los caminos del éxodo*, (ene.-abr. 2018), 9.

²⁵ *Por los caminos del éxodo*, (may.-ago. 2014), 18.

²⁶ *Documento de Aparecida*, no. 415.

²⁷ PAPA FRANCISCO, Mensaje para la jornada mundial del migrante y del refugiado 2018, "Acoger, proteger, promover e integrar a los emigrantes y refugiados".

refugiados sean respetados en cada país del mundo. El Papa insiste una vez más “en la necesidad de favorecer, en cualquier caso, la cultura del encuentro, multiplicando las oportunidades de intercambio cultural, demostrando y difundiendo las «buenas prácticas» de integración, y desarrollando programas que preparen a las comunidades locales para los procesos integrativos”.²⁸

Sentimos estas palabras muy cercanas a nuestra experiencia como Misioneras Seculares Scalabrinianas. En los Centros Internacionales “J.B. Scalabrini” y en nuestras varias presencias misioneras deseamos favorecer el encuentro entre los migrantes, los refugiados y los autóctonos para que todos puedan hacer la experiencia que la convivencia, el compartir y la solidaridad son posibles.

El grande obstáculo es el miedo como dice el Papa Francisco:

No es fácil entrar en la cultura que nos es ajena, ponernos en el lugar de personas tan diferentes a nosotros, comprender sus pensamientos y sus experiencias. Y así, a menudo, renunciamos al encuentro con el otro y levantamos barreras para defendernos. [...] Tener dudas y temores no es un pecado. El pecado es dejar que estos miedos determinen nuestras respuestas, condicionen nuestras elecciones, comprometan el respeto y la generosidad, alimenten el odio y el rechazo. El pecado es renunciar al encuentro con el otro, al encuentro con aquel que es diferente, al encuentro con el prójimo, que en realidad es una oportunidad privilegiada de encontrarse con el Señor”.²⁹

En los Centros Internacionales J. B. Scalabrini queremos vivir y compartir con todos el desafío y la gracia del encuentro con Jesucristo crucificado y resucitado presente en los migrantes y refugiados: “Era forastero y me acogieron” (Mt 25, 35). La página del Juicio Final en Mateo 25 nos dice cuán importante es en nuestras vidas el encuentro con el otro y, en particular, cada encuentro con el hombre que sufre, cada gesto por el bien del otro. En este encuentro vivido en el amor, se realiza plenamente nuestra auténtica humanidad, hacia la que estamos caminando. Los Centros Internacionales, nacidos como lugares para encontrarse con los demás y superar “la globalización de la

²⁸ *Id.*

²⁹ PAPA FRANCISCO, *Homilía de la Concelebración eucarística del 14 de enero 2018*, Jornada mundial del migrante y del refugiado, 2018.

indiferencia", se convierten en una experiencia de éxodo, en la que todos nos reconocemos como migrantes y emprendemos un viaje hacia una meta que ya está segura, pero requiere nuestro camino para alcanzarla: "La catolicidad es al mismo tiempo una característica de la iglesia y una vocación que debe alcanzar en la historia".³⁰

Hoy "sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación".³¹

³⁰ Jean-Luc BRUNIN, *Tissage et métissage*, 1998, apud Dominique SIMON, « Les migrations, une chance pour vivre la catholicité », *On the Move*, XXIX, 82 (2000), 55-66.

³¹ PAPA FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 87.

BIBLIOGRAFÍA

ANTONCICH, R., *La evangelización de lo político*, Bogotá: Indo-American Press Service, 1980.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín*, México: Nueva Secam, 1968.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla*, México: Librería Parroquial, 1979.

IRIARTE, G., *Ética Social Cristiana*, México: Ed. Dabar, 2011.

LARA LÓPEZ, C., *Juan Pablo II y su Magisterio Social*, México: IMDOSOC, 2010.

MAURO MARSICH, U., *Aparecida. Guía para comprender el documento*, México: IMDOSOC, 2008.

AA.VV., *Manual de Doctrina Social Cristiana*, México: IMDOSOC, 1989.

**VETE DE TU TIERRA...
Y TODAS LAS FAMILIAS DE LA TIERRA
SERÁN BENDITAS A TRAVÉS DE TI***

Katya Colmenares Lizárraga†

ABSTRACT: El ser humano es migrante desde sus orígenes, buscando no sólo medios de consumo, sino un sueño, buscando la Tierra en la cual sea posible tener una vida humana plena, digna. Se trata de lograr condiciones dignas para reproducir la vida como ser humano porque el ser humano satisface sus necesidades, no de manera biológica o fisiológica, sino humanamente. El presente trabajo analiza la comprensión del extranjero desde la visión ontológica de la tradición griega y desde la comprensión meta-física de la tradición semita, para mostrar cuál la diferencia entre ambas comprensiones y hacia dónde conducen en el mundo moderno. Posteriormente aborda el tema de la migración desde la polaridad que conlleva en su ejercicio: la migración como bendición y la migración como maldición; posibilidades que se abren en el horizonte desde dos comprensiones de lo que es el trabajo, como trabajo humano y como trabajo capitalista. La contradicción puede resolverse recuperando el criterio fundamental que rige las decisiones humanas.

PALABRAS CLAVE: Migración, trabajo, capital, vida, meta-física.

El Señor le dijo a Abram: *Vete de tu tierra*, de entre tus parientes y de la casa de tu padre, a la tierra que Yo te mostraré. Y haré de ti una gran nación, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y tú serás una bendición. Bendeciré a todos aquellos que te bendigan, y al que te maldiga Yo maldeciré. Y todas las familias de la tierra serán benditas a través de ti.

* Texto preparado especialmente para esta plenaria.

† Directora académica de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura (UIC). katya-colmenares@uic.edu.mx

El ser humano es migrante desde sus orígenes. Pero más aún, la necesidad de migrar no es un fenómeno privativo del ser humano, infinidad de semillas y animales emprenden camino de las maneras más variadas para garantizar su sobrevivencia. La vida migra porque quiere vivir y en ese movimiento garantiza su permanencia, porque lo fundamental no es permanecer en el espacio, sino permanecer en la vida.

En el caso del ser humano se trata de lograr condiciones dignas para reproducir la vida *como ser humano* y esto es muy importante, porque el ser humano satisface sus necesidades, no de manera biológica o fisiológica, sino *humanamente*; las necesidades de su vida son *humanas*. Aunque éstas sean incluso del estómago o de la corporalidad, siempre las satisfacemos cultural, histórica y espiritualmente. Por eso no nos alimentamos de modo directo de lo que brinda la naturaleza, sino que tomamos aquello que produce la naturaleza y lo transformamos para consumirlo humanamente, esto es, con cultura, con historia, con valores, con sentido. De hecho, cuando el ser humano es conminado a cumplir sus necesidades fisiológicas no humanamente, entonces se sabe humillado y negado, queda insatisfecho en su humanidad.

I. La migración como bendición

El ser humano migra buscando no sólo medios de consumo, sino buscando un sueño, buscando la Tierra en la cual sea posible tener una *vida humana plena, digna*. ¿Qué significa esto? El ser humano busca una tierra en la que el trabajo no sólo produzca su fruto y pueda gozarse. La condición humana no se colma en la auto reproducción de la vida singular; por eso el migrante sueña ser bendición y esto quiere decir, que sueña ser bastión de la reproducción de la vida de su comunidad a través del ejercicio de su trabajo.

El migrante sueña convertirse en bendición, lo que no sabe es que en su condición de recién llegado ya tiene consigo una bendición muy particular porque lleva una voluntad de vida renovada que no tiene el nativo. La mirada del que llega, contempla la nueva Tierra no en tanto lo que ésta es, sino en sus posibilidades, la mirada del que llega lanza el presente en la construcción de una realidad nueva, por eso la

presencia del migrante enriquece y pone en perspectiva el orden existente.

a. El trabajo humano

El trabajo es condición humana y producción de vida cultural. El trabajo pone en movimiento al ser humano como tal, porque en su esencia el trabajo no implica solamente un movimiento mecánico, sino que, aunque ciertamente incluye actividad corporal y fisiológica, conlleva también, al mismo tiempo y de manera inmediata, una actividad subjetiva-espiritual. El trabajo es una actividad orientada a satisfacer una necesidad y se realiza siempre con conocimiento, con cultura, con ideales, con conceptos, con aspiraciones, con valores, de manera que el movimiento corporal está cargado del contenido espiritual de la subjetividad del trabajador.

A través del trabajo, el ser humano se transforma y se desarrolla porque el trabajo es actividad de su contenido subjetivo a través del movimiento objetivo de su corporalidad.

El desgaste que sufre el obrero a través del trabajo humano –nótese que no nos referimos todavía al trabajo capitalista, sino al trabajo como actividad humana– es puramente físico, porque el obrero no se deshumaniza en el trabajo, sino que por el contrario se desarrolla, despliega sus capacidades y se constituye en un ser humano pleno. El trabajo humano es una actividad que humaniza al ser humano, en el sentido de que le permite desarrollarse como tal, pues a través de éste reproduce su vida inmediata y amplía sus conocimientos y habilidades, al mismo tiempo que contribuye a la reproducción de la vida y del conocimiento de su comunidad. En este sentido, este tipo de trabajo le permite re-encontrarse y reconocerse a sí mismo en su relación con su entorno y con su comunidad.

El ser humano no solamente es capaz de producir cada día los medios de subsistencia necesarios para reproducir cotidianamente su fuerza de trabajo, sino que tiene la capacidad de producir más valor del que efectivamente necesita para reponerla. Esto es, el ser humano puede producir un excedente más allá de lo que requiere para la reproducción inmediata de su fuerza de trabajo.

Esto significa que hay una diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor efectivo que el ser humano puede producir en una

jornada laboral, no son equivalentes: más allá de la producción del valor de su fuerza de trabajo, el ser humano puede producir un valor excedente. Dicho excedente no resulta algo trivial o vano para la vida del ser humano, sino que por el contrario podría considerarse lo más fundamental para su desarrollo como humano, porque precisamente el excedente le permite desplegar su existencia mucho más allá de la simple reproducción de su fuerza de trabajo, de manera que el ser humano pueda *concebirse* a sí mismo, más allá de sus necesidades físicas inmediatas, además de que le asegura las condiciones materiales para un desarrollo cultural, espiritual pleno y creciente. El excedente le brinda al ser humano la estabilidad existencial necesaria para proyectar su forma de vida y su forma de producción y reproducción a nuevos niveles de desarrollo, alejándose de la simple sobrevivencia. De hecho, podríamos decir que precisamente dicho excedente constituye la clave para comprender la historia de la humanidad, pues gracias a éste es que las comunidades humanas pudieron crecer y desarrollar complejas culturas y sistemas de conocimiento y de vida en todo el mundo.

b. Amarás al migrante porque tú eres él

Como un nativo entre vosotros os ha de ser el extranjero que morare con vosotros, y le amarás *porque tú eres él*, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto; Yo soy el Eterno, vuestro Señor. (Lev 19, 34)

A lo largo de la historia y en la profunda variedad de la diversidad cultural de nuestro mundo, la presencia del extranjero ha tenido múltiples interpretaciones. Podríamos distinguir de manera esquemática, solamente los dos opuestos: en primer lugar, la posición ontológica del nativo, representada de manera cabal por la cultura griega, que sostenía una perspectiva autocentrada y por tanto profundamente *xenófoba*, en donde “extranjero” era sinónimo de bárbaro, atrasado y salvaje. En oposición, las culturas semitas, culturas del pastoreo, nómadas del desierto, tienen la *extranjeridad* como experiencia constitutiva, definitoria de su propia subjetividad. Para el semita, el extranjero no es solamente el otro que viene de fuera, sino que es él mismo en la vulnerabilidad de su vida peregrina. La vida del desierto produce necesariamente una ética de la solidaridad con el ajeno, porque se sabe que la vida propia no se garantiza con las pro-

pias fuerzas, la vida propia es una donación impagable en donde el milagro de la gratuidad y la buena acogida son parte de la vida cotidiana, eso exige de cada uno la misma actitud, el estar continuamente llamados a la apertura y responsabilidad para con el otro, porque el llamado a la vida es el llamado a ser “siervo”.

¿Cuál es la diferencia entre ambas concepciones? En el caso de los griegos el criterio de acción está puesto en garantizar la continuidad de las instituciones, en el caso de los semitas el criterio está puesto en garantizar la vida singular de cada ser humano.¹ Es cierto que las instituciones en última instancia constituyen acuerdos en función de desarrollar la vida de una determinada comunidad, pero precisamente por ello hay una tendencia a cerrar el horizonte y ver al extranjero como amenaza ante la institucionalidad lograda.

Desde el *Libro de los muertos* que establece la justicia con el extranjero como criterio de bondad, pasando por el mandamiento de considerar como nativo al extranjero en el Levítico, Jesús reivindica la extranjería como criterio, se trata de una extranjería constitutiva con respecto a la mundanidad del mundo: “Mi reino –dice Jesús– no es de este mundo” (Jn 18, 36). Si mi reino no es de este mundo es porque soy extranjero y estoy de camino a una tierra que no se encuentra de modo definitivo en esta vida. Esta condición de extranjería permite una distancia crítica frente al orden existente desde un criterio claro que precisamente al no identificarse con ningún producto mundano, abre la posibilidad de trascender lo dado desde la fidelidad a la construcción de un reino que no existe todavía.

En esa identidad con Jesús a la que está llamado el cristiano debe saber que en esencia está llamado a mantener esa distancia crítica con el mundo y a amar a ese extranjero. Pero es muy importante poner de relieve que el llamado es a amar al extranjero como extranjero, amarlo en su distinción, no para convertirlo en prosélito, sino para darle una buena acogida a ese otro mundo que él representa. Lo amarás como otro, porque en el fondo todos somos otros, todos somos migrantes.

¹ Es un universalismo concreto, porque cada ser humano de carne y hueso es fin en sí mismo y al mismo tiempo es representación de la humanidad como tal.

II. La migración como maldición

En el siglo XXI vivimos una migración desesperada, una migración que más que buscar la vida huye de la muerte. La vida se ha vuelto un infierno, un infierno de pobreza, de sequías, de violencia, de guerra, de despojo, el migrante de hoy es *pobreza absoluta*, pero es humano y sueña, sueña la vida, no se conforma con la muerte y se debate entre la tierra que ama y el desierto de la sociedad moderna que le espera al salir de su comunidad de vida.

El migrante sale al mundo capitalista y su sueño... se convierte en pesadilla.

a. El trabajo deshumanizante

Fuera de su tierra, el migrante pende de la gratuidad que pueda encontrar de camino a la Tierra prometida, los destinos anhelados generalmente son los países de primer mundo, países industrializados que manan leche y miel, pero sólo para quien pueda comprarlos. El migrante es un paria de la sociedad moderna, sociedad que ha hecho suya la concepción griega del extranjero, pero no para cualquier extranjero, sino para el caso específico del llamado "migrante" que encarna la *pobreza absoluta*.

La industrialización de la producción masiva, está ávida de manos y le abre las puertas al migrante como única oportunidad de ingresar al festín del capital, lo que el migrante no sabe es que él será el plato principal.

El trabajo dentro del capitalismo, contrariamente al desarrollo del ser humano, implica directamente sacrificio, porque el capital se sirve del trabajo, pero no para reproducir la vida de la comunidad, sino para reproducirse a sí mismo como capital, para ello instrumentaliza al ser humano reduciéndolo a pura fuerza de trabajo. Ahora bien, el capital no solamente ha sido capaz de expropiar el excedente que el ser humano produce a través del trabajo, sino que gracias al desarrollo de las fuerzas productivas que ha producido a través de la industrialización, el capital ha logrado reducir al mínimo el tiempo de trabajo necesario para reproducir el valor de la fuerza de trabajo, por lo que la mayor parte de la jornada de trabajo del obrero es producción de excedente que irá a las manos del capitalista como "ganancia". Dicho en otras palabras, el desarrollo de la industria ha hecho más

efectiva la expropiación del obrero, pues éste cada vez necesita dedicar menos tiempo para producir el equivalente del valor que recibe como salario e invierte más tiempo en producir *plusvalor* de manera gratuita para el capital.

En el trabajo capitalista, el obrero también objetiva su vida humana en el producto de su trabajo, sin embargo la va perdiendo en dos sentidos, primero porque al ser despojado del valor que ha producido y no poder gozar de él, va perdiendo su contenido subjetivo y la oportunidad de desplegar sus posibilidades como ser humano, y segundo, porque la mecanización cada vez más especializada del trabajo, va requiriendo que el ser humano despliegue menos capacidades, reduciéndolo al extremo de convertirlo en mera palanca de propulsión, lo que ocasiona finalmente el atrofio de sus capacidades físicas y subjetivas.² Esto significa que en el trabajo capitalista hay una tendencia a embrutecer al ser humano para que de ese modo produzca con menos valor y el valor de su trabajo pueda reproducirse con mayor rapidez y rendirle mayor ganancia al capitalista.³

Para el capital el ser humano es una mediación, no un fin, de ahí que se relacione con él en términos de objeto; como si éste fuese una mercancía dedicada a la producción de otras mercancías. Por ello durante el tiempo de la jornada de trabajo, el capital hace todo lo posible por sacarle el mayor provecho al obrero en la producción de plusvalor. Esta relación desencadena un proceso siempre creciente de deshumanización o negación del ser humano.

La deshumanización comienza cuando el ser humano ya no puede desarrollarse plenamente como ser humano al serle sustraído el excedente que produce, pues el goce de dicho excedente le daba el margen de crecimiento necesario para la expansión de su subjetividad y humanidad. Pero esto es sólo el principio, porque poco a poco el capital se las ingeniará para ir despojando cada vez más al trabaja-

² MARX, *El Capital*, p. 312 nota 98, *et passim*.

³ “La desvalorización relativa (*relative Entwerhung*) de la fuerza del trabajo a causa de la supresión o mengua de los costos de aprendizaje, implica directamente una mayor valorización del capital, pues todo lo que reduce el tiempo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo expande los dominios del plus-trabajo (*Mehrarbeit*)”. Marx, *ibid.*, 1/2, p. 427; *Marx-Engels-Gesamtausgabe* = MEGA, p. 345/26-27- p. 346/1-3.

dor del valor que produce, hasta que literalmente lo convertirá en pura fuerza de trabajo. El obrero verá reducida toda su vida y actividad a producir para el capital a cambio de un salario que apenas le permite reponer la fuerza de su corporalidad desgastada para estar en condiciones de volverla a objetivar al día siguiente en una nueva jornada laboral. A medida que el capital va reproduciéndose y desarrollándose, el ser humano va *desrealizándose* en la misma proporción. Lo que quiere decir que el trabajo dentro del modo de producción capitalista, contrariamente a contribuir al despliegue de las capacidades, posibilidades y alcances del ser humano, va negándolo como humano.

b. El sueño se convierte en pesadilla

El migrante, en tanto que pobreza absoluta, sólo ingresa a la fiesta del capital si se ofrece a sí mismo como plato principal, pero entonces al terminar la fiesta, no sólo vuelve a casa debilitado y sin fuerzas, vuelve transformado. Comprende que la única salida para evitar ser devorado es lograr sentarse a la mesa y ser comensal. La sociedad moderna, le enseña al migrante que en su seno no hay lugar para sueños, que la realidad es una pesadilla en donde lo único que nos queda es luchar unos contra otros, en donde cada uno busca situarse en el último eslabón de la cadena alimenticia.

La vida dentro de la sociedad moderna es entonces una escuela que reeduca al migrante, reconstruye su subjetividad desde el individualismo, cuando es exitosa, le extirpa sus lazos comunitarios y lo prepara para la guerra sin trincheras.

El sueño se convierte en pesadilla, la Tierra prometida es apenas un lugar que en el mejor de los casos permite la sobrevivencia, las perspectivas para una vida humana plena y digna se miden en dólares. Lo que no hace sino contradecir el contenido verdadero de una vida humana plena y digna, porque la vida es cualidad, no cantidad.

El migrante del siglo XXI está llamado a asimilarse, a ser prosélito, a dejar de ser migrante para ser aceptado, y comienza rápidamente un proceso de modernización, esto es, de aculturación. Transita de ser migrante a ser nativo a través de un olvido sistemático de sus orígenes, olvida que fue migrante cuando ve a la distancia un recién llegado y lo llama “migrante” para distraer la atención. Él ya no se ve a sí

mismo como migrante, es nativo, la prueba es que ha perdido el sueño y está dispuesto a mostrarle al nuevo migrante que, para entrar a la fiesta del capital, deberá ofrecerse como sacrificio supremo.

III. PALABRAS FINALES

Tenemos que tener consciencia que el capitalismo no solo necesita condenar la migración para poder incorporarla por la puerta trasera en las peores condiciones de trabajo, sino que necesita producirla. Necesita producir pobres de manera sistemática, pero no cualquier pobre, necesita producir el pobre absoluto, esto es, el pobre que pierde hasta la comunidad, porque precisamente ese tipo de pobre es el que puede ofrecerse como sacrificio sin reparos.

El capital ha impuesto un proceso de globalización en el que pareciera que se quebrasen las fronteras, pero no es así, se globaliza el capital y fluyen las mercancías libremente, ellas sí son libres de ir hasta el último rincón del mundo. Los seres humanos no.

Pero recordemos que la vida migra, el capital va contra la vida.

Quien sea originario que arroje la primera piedra. Migrantes somos todos y los cinco continentes son las tierras de nuestras peregrinaciones.

VETE DE TU TIERRA... Y TODAS LAS FAMILIAS DE LA TIERRA...

RELIGIOSIDAD POPULAR Y MIGRACIÓN: ANCLAJE RELIGIOSO Y REDEFINICIÓN DE LA IDENTIDAD EN NUEVOS CONTEXTOS SOCIALES*

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes[†]

ABSTRACT: La movilidad humana no es solamente movilidad física sino también simbólica, se migra con ideas, costumbres y religiosidad que se porta en la existencia misma. En este sentido, la religiosidad popular llega a ser un referente imprescindible de identidad para los migrantes en los nuevos contextos sociales donde se insertan. Así, las expresiones religiosas populares, más allá de su raíz religiosa, se yerguen como referentes de identidad y puntos de referencia de lo conocido y propio frente a la adversidad y hostilidad de un contexto social discriminatorio.

PALABRAS CLAVE: Religiosidad popular, migración, movilidad humana, sentido existencial, cambio, conflicto.

* Texto sustentado el 17 de octubre de 2018 en el auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, UIC.

† Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en la UIC, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

RELIGIOSIDAD POPULAR

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 socio-cultural inmediato*.¹

La religiosidad popular, entonces, 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. En ella, el sentimiento desplaza a la razón, las prioridades de este mundo desbancan a las del otro mundo, por lo que la trascendencia se inmanentiza, porque la urgencia es aquí y ahora, en límites existenciales donde la psique no es capaz de manejar la negativa.

En la dinámica de la religiosidad popular, lo material, lo espiritual y lo divino “integran un *continuum* que posibilita experimentar en la tierra una fuerza mayor que las fuerzas terrenas”². En este sentido los cultos religiosos populares son una reacción del sujeto que al no verse contenido en los marcos de la oficialidad, se rebela y reacciona encarando otras posibilidades de relación con lo sagrado.

En suma, la religiosidad popular es una propuesta activa desde la marginalidad, con aceptación solapada desde la centralidad institucional. Es negociación, hasta llegar a una vida ritual que satisfaga las expectativas del creyente pero que también cuente con la aceptación

¹ Elisa COHEN, “Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino”, en: *Cuadernos Judaicos*, no. 29 (dic. 2012), Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, pp. 84-103/ p. 87.

² Pablo SEMÁN, *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires: Ed. Gorla, 2006, p. 42.

(o al menos tolerancia) de las autoridades religiosas oficiales: “la puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo”³.

Al tratar acerca de la religión popular no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich.⁴ La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro ser humano.

En este sentido, Rostas y Droogers señalan que en la religiosidad popular se negocian las redefiniciones y reinterpretaciones del sentido práctico de la religión:

Los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos (a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad). Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales.⁵

RELIGIOSIDAD POPULAR, MOVILIDAD HUMANA Y CONSOLIDACIÓN DE LA IDENTIDAD

³ A. AMEGEIRAS, “Religiosidad popular y MERCOSUR: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina”, en: J. C. SCANNONE, D. GARCÍA DELGADO, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Argentina, 2006, pp. 375-385, aquí p. 377.

⁴ Silvana RABINOVICH, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (coord.), *Memorias del 1º y 2º coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, México: Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 48-63.

⁵ Susanna ROSTAS y André DROOGERS, “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”, en: *Revista Alteridades*, México: UAM-Iztapalapa, vol. 5, núm. 9 (1995), pp. 81-91, aquí p. 87.

Olga Odgers-Ortiz, investigadora de El Colegio de la Frontera Norte y directora de la revista *Migraciones Internacionales*, acuña el término de *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 esta autora⁶, 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 redefinen⁷. En particular, ciertas prácticas de la religiosidad popular adquieren un nuevo carácter al ser reutilizadas como mecanismos de redefinición de las identidades, tanto en los 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 particular de religiosidad popular – en donde el culto a la Virgen de Guadalupe y a los Santos patronos de las comunidades de origen ocupan un importante lugar- tiene la particularidad de permitir que el individuo participe, por una parte, en una práctica reconocida y aceptada en la sociedad de destino –debido a la importancia que la tradición católica tiene dentro de los Estados Unidos- permitiendo simultáneamente que se reivindiquen diversos elementos cen-

⁶ Siguiendo a: Michel WIEVIORKA y Jocelyne OHANA, *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Paris, Ed. Balland, 2001; Will KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, Oxford : Calendon Press, 1995; Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble, Égaux et différents*, Paris: Fayard, 1997

⁷ Olga ODGERS-ORTIZ, “Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos”, en: *Amérique latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, 7 (2002). [En línea: <http://journals.openedition.org/alhim/447>].

trales 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”, llegando a otorgar un valor incluso mayor a la reivindicación identitaria que al sentido religioso en sí mismo.

DESAFÍOS PASTORALES PARA LA IGLESIA FRENTE A LA MIGRACIÓN

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”.⁸

En este sentido, la Religiosidad Popular se vuelve un espacio privilegiado de intermediación ente lo propio y lo ajeno que permite por un lado la identificación del sujeto religioso, y por otro, la confrontación no violenta con los ajenos en un ámbito de curiosidad e interés.

Es importante considerar que la vivencia religiosa de los migrantes, aunque 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, etc. han cambiado y 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.

Así pues, 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.

⁸ Mauricio BURBANO ALARCÓN, S.J., *Migración y religión: desafíos para la Iglesia*, Pensar- Revista Eletronica da FAJE, vol. 1, no. 1 (2010), 45-61; aquí p. 45.

El documento de Aparecida recalca la idea de que la migración es una realidad compleja en la que se conjuga la cultura urbana, caracterizada por su configuración híbrida y permeable, muy dinámica y cambiante, con la cultura suburbana fruto en buena medida de poblaciones migrantes, en condiciones sociales de desigualdad, asimetría de oportunidades y en muchos casos en extrema pobreza.⁹ Y a partir de esto más adelante puntualiza la necesidad de profundizar en la temática ya que se presenta un insuficiente acompañamiento pastoral para los migrantes.¹⁰

LOS SANTOS PATRONOS DE LOS MIGRANTES MEXICANOS A ESTADOS UNIDOS

En medio de la dureza de una vida cotidiana en la que la miseria se hace costumbre, surge la imperiosa necesidad de ser distinguido excepcionalmente por lo sagrado. Es esa excepción la que “saca” de la masa informe de un anonimato habitual en las desdichas y amarguras que se entretajan con nudos cada vez más cerrados.

Estos cultos populares nos hablan de sectores sociales marginales que precisamente desde el margen proponen sus propios modelos de vidas ejemplares, que —lejos de ser paradigmas morales— exaltan las virtudes de una vida en lucha constante por sobrevivir desde una posición poco privilegiada socioeconómicamente hablando, enfrentando la crudeza de la realidad con escasas fuentes de apoyo más allá de las redes de solidaridad y reciprocidad que horizontalmente se entretajan en la intimidad del pueblo, barrio o colonia, o dado el caso de la migración, el grupo que se desplaza y lucha por colocarse en una nueva situación social en tierra extraña. Es por eso que —desde esa intimidad— estos “santos” son leídos desde las coordenadas culturales locales, en un simbolismo entendible sólo desde esa perspectiva que le da origen y sustento; así, podríamos decir que revelan una lógica cultural interna que —en muchos casos— está fuera de toda lógica para la institución eclesiástica universal.

La *relación excepcional* que mencionábamos líneas arriba es una necesidad psicológica innegable. A nivel horizontal, las relaciones afectivas

⁹ Cfr. Aparecida, núms. 58 y 59.

¹⁰ *Ibid.*, núm. 100.

tivas proveen de esa excepcionalidad que hace brotar el rostro – distinto, diferenciado y único- por el que se da la singularidad. Cuando esa excepcionalidad se lleva al campo vertical: lo sagrado que me toca en mi mundanidad, tenemos entonces un elemento de legitimidad en la forma de vida asumida, la labor realizada, la opción tomada en la existencia particular. Es importante tener esto en cuenta para entender estos fenómenos religiosos marginales, pues en la valoración popular de estos personajes no se toma en cuenta la totalidad de la vida del ente venerado, sino ciertas características, actitudes o respuestas concretas de vida que son ampliamente significativas para un grupo de personas que pasa –cotidiana o momentáneamente- por una situación existencial similar a la de aquél y que lleva al devoto a identificarse con el santo, ya sea oficial o canonizado popularmente, al encontrar un reflejo de su situación vital.

Habiendo considerado lo anterior, tómesese en cuenta que la distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente). En base a lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común.

EL TIRADITO, TUCSON, ARIZONA

El Tiradito es una imagen venerada en Tucson, Arizona, desde 1870. Es especialmente buscada por los indocumentados mexicanos que cruzan la frontera hacia Estados Unidos. Los devotos le piden favores para arreglar sus papeles migratorios, conseguir su residencia en Estados Unidos, conseguir permisos de trabajo o simplemente para cruzar sanos y salvos el desierto que va de Sonora a Tucson. Este culto hace referencia a un joven que cruzó la frontera en 1870 y perdió la vida: Juan Olivares, que es el nombre de *El Tiradito*. Esta persona se dice que entró a trabajar en una hacienda de la región y tuvo la mala

suerte de enamorarse de la mujer del hacendado, quien al descubrir la traición lo asesina a hachazos y tira su cuerpo entrecortado en alguna zanja a las afueras de la ciudad.



Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de: http://www.examiner.com/images/blog/EXID2345/images/Shrine_full_view.jpg 20 de octubre de 2014.

La gente del pueblo que lo encontró lo sepulta en ese mismo lugar donde fue tirado y un tiempo después empiezan a adjudicarle milagros, por lo que deciden levantar una pequeña capilla en su honor, casi una urna, y lo empiezan a venerar. Lo nombraron el santo de los indocumentados y los activistas solidarios, tanto mexicanos como estadounidenses, se reúnen ahí un jueves al mes para rezar por los migrantes y denunciar distintas violaciones a sus derechos humanos. La gente le pide al Tiradito para que los polleros no les roben su dinero, para arreglar su residencia en Estados Unidos o rogar por aquellos que van a cruzar el desierto. Los migrantes cuando pasan por Tucson buscan la Capilla de los Deseos donde está El Tiradito para pedirle trabajo en Estados Unidos y para que la “migra” no los capture.



Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de:
<http://cdn.c.photoshelter.com/img-get2/10000jyux89iy.lc/fit=1000x750/El-Tiradito-shrine-Tucson-AZ-002.jpg>
20 de octubre de 2014.



Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de:
<http://cdn.c.photoshelter.com/img-get2/10000jyux89iy.lc/fit=1000x750/El-Tiradito-shrine-Tucson-AZ-002.jpg>
20 de octubre de 2014.

JUAN SOLDADO

Este es el nombre con el que se conoce a un soldado mexicano sumamente controvertido, pues fue ejecutado acusado de la violación y asesinato de una niña. El nombre real de Juan Soldado era Juan Castillo Morales y el crimen en cuestión ocurrió el 17 de febrero de 1938. La niña violada y asesinada era Olga Camacho Martínez y Juan Soldado fue encontrado culpable, sentenciado y ejecutado por dicho crimen. Sus actuales seguidores sostienen que fue falsamente acusado y encuentran en él refugio para aquellos que están injustamente en prisión, que son acusados siendo inocentes o bien, los migrantes que están presos en los Estados Unidos. Recientemente ha adquirido mucho renombre entre los migrantes, asociándose al culto de “El Tiradito”, para pedirle por un buen desenlace de las peripecias del camino entre el abandono de la tierra natal y la instalación en el lugar final de migración. En el Noroccidente de México y Sudoeste de los Estados Unidos encuentra su mayor centro de devoción. Se ha convertido en un ícono de aquellos que se consideran completamente desprovistos de toda derecho frente a las instancias gubernamentales, por eso actualmente es considerado como patrón de los indocumentados. Prácticamente se le considera una especie de mártir, pues al sostener que fue acusado y ejecutado injustamente, su muerte se carga de un profundo significado para aquellos que se encuentran o se dirigen a contextos sociales donde sus derechos no son plenamente reconocidos ni respetados.

Es importante destacar la profunda controversia sobre este asunto, pues en Tijuana, donde ocurrieron los hechos y donde se enterró tanto a Juan Soldado como a la niña Olga Camacho, hay aún familiares de esta última y sostienen que el crimen fue efectivamente perpetrado por este personaje. De hecho a la tumba de la niña Olga se le conoce localmente como la “tumba olvidada”, en contraposición al tumulto en derredor de la de Juan Soldado. Me parece en el sentido de la reflexión propuesta en este artículo, destacar el papel simbólico del personaje (“deshistorizado”) en relación con las necesidades materiales de quienes se refugian en este culto en una interpretación que se reelabora continuamente sin necesidad de que para ello se apegue a los hechos reales.



Oración a Juan Soldado. Fotografía del Colegio de la Frontera Norte, tomada de: <http://www.colef.mx/catalogofotos/var/resizes/Personalidades/Juan%20Soldado/image0049-37.jpg?m=1401213444> 20 de octubre de 2014.



Capilla de Juan Soldado. Fotografía del Colegio de la Frontera Norte, tomada de: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d5/Fotos_favoritas_252.jpg, 20 de octubre de 2014



Imagen de bulto de Juan Soldado. Fotografía tomada de: <http://www.contrasteweb.com/wp-content/uploads/2013/03/Juan-soldado-460x250.jpg> 20 de octubre de 2014.



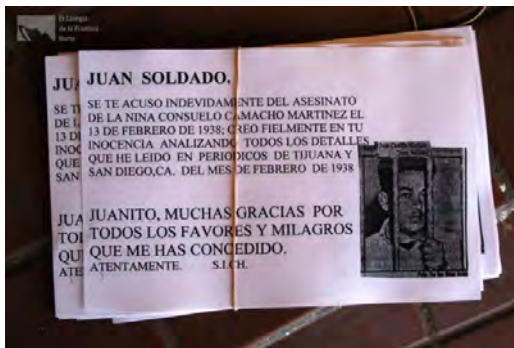
Imagen de bulto de Juan Soldado.
Fotografía tomada de:
<http://www.contrasteweb.com/wp-content/uploads/2013/03/Juan-soldado-460x250.jpg>
20 de octubre de 2014.

Pintura mostrando a migrantes que cruzan el desierto dando culto a Juan Soldado. Fotografía tomada de:
<http://ideaspresentes.com/2011/10/12/>
20 de octubre de 2014.



Hojas repartidas en una capilla de Juan Soldado, explicando su inocencia. Fotografía del colegio de la Frontera Norte, tomada de:

<http://www.colef.mx/catalogofotos/var/albums/Personalidade s/Juan%20Soldado/image0052-46.jpg?m=1401213445> 20 de octubre de 2014.



Exvotos de agradecimiento a Juan Soldado en el Panteón de Tijuana donde está su tumba. Fotografía tomada de:

<http://2.bp.blogspot.com/-8PEU1zM-fF8/UrXXnNQXykI/AAAAAAAAAAWM/1stFc-dDxiQ/s1600/Diapositiva1.JPG> 20 de octubre de 2014.



Novena a Juan Soldado, nótese la mezcla con elementos New Age y de Religiosidad Posmoderna como la evocación a la Metafísica. Fotografía tomada de:

<https://2goodluck.com/product s/juan-soldado-oracion> 20 de octubre de 2014.

BEATO JUAN BAUTISTA SCALABRINI

Beatificado por el papa San Juan Pablo II en 1997, Juan Bautista Scalabrini, también conocido como “el padre de los migrantes”, es el fundador de la congregación de los Misioneros de San Carlos, o mejor conocidos como los scalabrinianos, cuyo carisma es la atención integral de los migrantes, también fue cofundador de las Hermanas Apóstoles del Sagrado Corazón.

Juan Bautista Scalabrini nació en 1839 y murió en 1905, fue obispo de Piacenza, y ya beatificado su celebración es el 1° de junio.

En su trabajo pastoral a favor de los migrantes tuvo gran tacto humano para este sector tan desprotegido y orillado a esta decisión por presiones económicas y políticas, por ello se identifica como un personaje que conoce las penurias del migrante, las desilusiones, dolor indecible por las rupturas radicales a las que se ven obligados, pero también la esperanza viva que los mueve a continuar y buscar.

Los migrantes actuales lo ven con mucha empatía, lo consideran un protector en el camino, y también se refuerza su devoción por el apoyo material real recibido en su travesía en los centros de atención de los misioneros y misioneras scalabrinianos que desarrollan su trabajo pastoral contemporáneo con ellos.

Beato Juan Bautista Scalabrini Apóstol de los Migrantes



Oración al Beato Juan Bautista Scalabrini

Oh Beato Juan Bautista Scalabrini, a ti dirigimos nuestra oración de peregrinos en camino hacia la patria celestial. Por tu intercesión imploramos a la Santísima Trinidad que bendiga a las comunidades cristianas para que vivan la universalidad y practiquen la hospitalidad, que conforte a los migrantes y refugiados por los caminos del éxodo para que se sientan parte de la familia de Dios, que conceda a la sociedad la alegría del compartir, la aceptación de la diversidad y el coraje de la convivencia, que guíe a los misioneros, religiosos y laicos, que has querido compañeros de los migrantes para que vivan en el amor y la fraternidad. Tú que has sido misionero de la Palabra, hombre de la Eucaristía y de la Iglesia, ministro de caridad y de comunión, hijo devotísimo de María, inspíranos imitar tu ejemplo de santidad para actuar el designio que Dios tiene sobre nosotros y alcánzanos todas las gracias que confiadamente presentamos a tu corazón de padre.

Amén.

☆ 8 de julio 1839

† 1 de junio de 1905

Oración al Beato Juan Bautista Scalabrini, tomada de: <http://www.ime.edu.ar/no de/489> 14 de enero de 2019.

SANTO TORIBIO ROMO

Fue sacerdote, nacido en 1900 en Jalostotitlán, Jalisco. Vivió la persecución religiosa desatada en México en el período postrevolucionario con el presidente Calles, fue ejecutado por soldados federales en 1928. El papa Juan Pablo II lo canonizó el 21 de mayo del 2000. Dada la gran cantidad de migrantes de la zona de los Altos de Jalisco que continuamente van y vienen a los Estados Unidos, y al ser también reconocido como propio, como un vecino de la región, la identificación con este santo es muy fuerte en la devoción popular que ve en él un protector que comprende la particularidad de las dificultades que viven como migrantes. Por ello se le ha llamado el “Santo Pollero”.



Estampa de Santo Toribio Romo, “el santo pollero”, con la oración del emigrante

ESTAMPA DE SANTO TORIBIO ROMO, “EL SANTO POLLERO”, CON LA ORACIÓN DEL EMIGRANTE

Su devoción ha ido en aumento no solamente en Jalisco, sino también en la frontera y en otras localidades del Occidente y Bajío mexicanos que también tienen marcada actividad migratoria. En Santa Ana de Guadalupe, municipio de Jalostotitlán (Jalisco) lugar de su nacimiento, fue edificado y consagrado el santuario de Santo Toribio, en el cual se encuentran los restos en una urna de bronce. Además en la Ciudad de Jalostotitlán, cabecera municipal de su lugar de nacimiento, se construyó un templo a principios de los años 2000 con

ocasión de su canonización, allí se encuentran parte de sus restos en una urna hecha de madera incrustada o taraceada, que es artesanía propia del Municipio. En la ciudad de Mexicali existe un altar dedicado a este santo en el parque municipal de Mexicali junto a la línea internacional, a un costado de la Casa de la Cultura. También en la ciudad de Purísima del Rincón, Guanajuato, se encuentra otro altar muy importante en su honor este fue el tercer templo dedicado en su honor en la República mexicana por esto cuenta con algunas de las reliquias del Mártir mexicano. Otro altar importante se ubica en el rancho llamado "Agua Caliente" a 10 minutos de Tequila, Jalisco, lugar donde fue ejecutado. En este sitio, a un costado del templo, se encuentra la casa donde vivió Santo Toribio y fue apresado por las tropas federales. En la pequeña casa de adobe se encuentran varias de sus pertenencias que utilizó durante su última etapa como refugiado, buscando protegerse de las tropas federales. Mensualmente el domingo más cercano al día 25 se celebran misas en su honor en el Santuario, mientras el triduo que recuerda su martirio es celebrado del 23 al 25 de febrero.

EXVOTOS DE MIGRANTES: LOS MILAGROS EN EL CAMINO...

El contexto general donde ubicar estas expresiones plásticas de devoción popular es la desgracia humana, no fortuita, sino constante y cotidiana. Es decir, nuestra existencia es limitada, llena de afanoso trabajo, penalidades, una que otra recompensa fugaz y más trabajo. La vida humana es dura, se desarrolla en medio de una rudeza cruda y despiadada. La frase: "Dios perdona, pero el tiempo no" nos deja ver esa sabiduría popular de conciencia de un "algo" que está más allá de las voluntades. Luces y sobras se entreveran, la dicha y el sufrimiento se abonan y crecen a la par, no hay garantías ni recetas infalibles para prolongar la bienaventuranza y alejar la desgracia, una y otra nos esperan a la vuelta de la esquina y sobra decir que tal vez más frecuentemente sea la desdicha la que nos asalta en el camino de la vida. Esta realidad antropológica es la que subyace en la creación misma de estos exvotos, por ello tienen sentido, y también por ello causan fascinación, porque en su vasta pluralidad de temas y vivencias, el espectador tarde o temprano se verá reflejado en alguna de esas situaciones.

Estos retablos o exvotos son testimonios de la historia conjunta de seres humanos concretos -con nombre, fecha y lugar- que han considerado que su vida fue distinguida por el toque sacro en su migración y los avatares padecidos en el tránsito. La interpretación del suceso milagroso no se pone a discusión ni verificación de nadie, se hace público por agradecimiento al favor recibido, el cual es incuestionablemente aceptado por el favorecido a pesar de las discrepancias de los agentes eclesiásticos oficiales. Entender estos retablos en toda su dimensión social, implica comprenderlos no sólo desde su materialidad, sino desde el mundo simbólico del que forman parte aquellos que los ofrendan.



Imagen tomada de: <http://retablos.ru/en/?s=migration> (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: “San Juditas Tadeo te dedico este retablito por protegerme de la pinche migra que andaban como perros sobre los migrantes como yo que nos aventuramos por este país en busca de trabajo onrradamente pero viendo esta difícil situación con su maldita ley SB 1070 que denigra nuestros derechos con su discriminación y abusos aquí en Arizona. Quédense con sus pinches dólares yo me regreso a mi México lindo y querido. Hay les dejo este recuerdo por todos los chilangos ofendidos. 30-7-2010. [sic]”.



Imagen tomada de: <https://www.worthpoint.com/shoppingAssistant/index> (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: “Madre mía de Guadalupe te doy las gracias por permitir cruzar a mi esposo Antonio y a mis hijos Joaquín y Pedro con bien a su sueño Americano sin que la migra los agarrara llegando a los E.U. y así poder ganar unos dolaritos para poder salir adelante aquí en México y con lágrimas en los ojos te pido de todo corazón los protejas. Sra. Dionicia López. 11 de octubre de 1998”.



Imagen tomada de: <http://www.mexicansimo.com.mx/hazme-el-milagrillo/> (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: “El Señor Arturo y su hijo Antonio le dan infinitas gracias a la Virgencita de Guadalupe por mandarles las fuerzas para poder cruzar el desierto de Arizona y así poder cumplir su sueño americano de llegar a los Estados Unidos. 11 de enero de 1985. México, D.F. [sic]”.



Fotografía de José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano, Museo de Arte Popular, CDMX. El texto del retablo dice: “Doy gracias al Señor del Trabajo por hacerme el milagro de arreglar mi pasaporte americano. Señor Jesús Gómez Reyes. 23 de enero de 1962. San Luis Potosí. S.L.P. [sic]”.



Imagen tomada de: <http://www.mexicanisimo.com.mx/hazme-el-milagrito/> (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: “Doy infinitas gracias a la Virgen de San Juan por haberme librado de los peligros al pasar el río Bravo. Ascencio García. León, Gto.”.



Imagen tomada de: <http://retablos.ru/en/artists/alfredo-vilchis/page/10/> (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: "Vicente de la Colonia José López Portillo al quedarme sin trabajo y por falta de estudios y sin oficio me fui de mojado a los Estados Unidos en busca del sueño americano que tanto me habían contado unos vecinos y al cruzar el río fui abandonado a mi suerte por los polleros que me abian cobrado por pasarme viendo el peligro de ser apresado invoqué a la reina de los mexicanos me concediera la dicha de llegar con bien prometiéndole este si lograba llegar y así fue después de tantos peligros me fue muy bien y hoy que regreso aquí le cumlo a ella."





Imagen tomada de: <http://retablos.ru/en/artists/alfredo-vilchis/page/10/> (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: “Vicente de la Colonia José López Portillo al quedarme sin trabajo y por falta de estudios y sin oficio me fui de mojado a los Estados Unidos en busca del sueño americano que tanto me habían contado unos vecinos y al cruzar el río fui abandonado a mi suerte por los polleros que me abian cobrado por pasarme viendo el peligro de ser apresado invoqué a la reina de los mexicanos me concediera la dicha de llegar con bien prometiéndole este si lograba llegar y así fue después de tantos peligros me fue muy bien y hoy que regreso aquí le cumplo a ella. [sic]”.



Imagen tomada de: <http://retablos.ru/en/?s=migration> (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: “Virgen de San Juan te agradecemos por darnos fuerzas para cruzar el desierto y así llegar a Estados Unidos para que operaran a mi hijo Jesús de un tumor en la cabeza y gracias a que nos amparaste bajo tu manto y hoy Ila está bien. Antonio y Rozaura Murillo. Guadalajara Jalisco. 1-05-1985. [sic]”.



Imagen tomada de: <http://retablos.ru/en/?s=migration> (15 de febrero de 2014). El texto del retablo dice: “Al Santo Sr. de Chalma le pido de todo corazón bendiga nuestro camino y podamos llegar a los E.U. sin que la migra nos agarre y así poder cumplir nuestro sueño americano y ganar unos dolaritos trabajando honradamente y así sacar adelante a la familia que está en México. Sr. Antonio y sus hijos Pedro y Pablo. 25 de enero de 1985. [sic]”.

DIÁSPORA INDÍGENA Y ESPIRITUALIDAD ÉTNICA EN EL NOROESTE DE MÉXICO. UN ESTUDIO DE CASO EN SONORA^{*}

Alex Ramón Castellanos Domínguez[†]

ABSTRACT: Desde hace más de cuarenta años, las familias nahuas del estado de Guerrero y zapotecas del estado de Oaxaca, al sur de México, han migrado a diversos lugares del Noroeste del país para poder conseguir trabajo. Sin embargo, hace más de veinte años en lugares como Puerto Peñasco o Estación Pesqueira, en Sonora, éstas familias no sólo encontraron un lugar de comercio de sus artesanías o de venta de su mano de obra jornalera; sino también un lugar de identidad y arraigo. Dicho arraigo se construye principalmente a partir del culto que hacen a la Santa Cruz o a sus Santos Patrones (como San Juan Evangelista), símbolos sagrados que son fundamentales en su cosmovisión indígena desde sus lugares o territorios de origen. En este trabajo presento el proceso de migración y asentamiento de las familias nahuas y zapotecas; así como el proceso de reconstrucción de su identidad y vínculo sagrado con el espacio geográfico donde se han establecido a partir del culto a la Santa Cruz

^{*} Texto sustentado el 17 de octubre de 2018 en el auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, UIC.

[†] Doctor en Antropología por la UNAM y actualmente Profesor-Investigador de Tiempo Completo del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CICSER) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Email: alex.castellanos@uaem.mx.

y a San Juan Evangelista respectivamente. Cada familia, de los distintos pueblos, realiza un ritual diferente. A partir de lo anterior, se pueden observar los procesos de culto en situaciones de diáspora y cómo éstos se convierten en mecanismos de reconstrucción del tejido social o en la manifestación de una espiritualidad étnica del siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: Espiritualidad Étnica, Diáspora, Nahuas, Zapotecos, Sonora.

LA ESPIRITUALIDAD ÉTNICA DE LOS GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS

La migración aleja, separa; y los rituales actúan como actos creativos y espirituales que vuelven a reconectar a los sujetos y su contexto; es decir, en los rituales se manifiestan patrones colectivos de comportamiento o campos morfogenéticos¹, transmitidos a los jóvenes quienes son activos participantes en dichos rituales; éstos patrones marcan el espacio geográfico, lo ordenan y lo hacen suyo o al menos permiten que las personas se identifiquen con ellos. En éstos lugares y actos rituales se presentan entidades anímicas que marcan un patrón que se repite con los años y que propician un proceso psíquico de estructuración similar que se repite de individuo a individuo y de grupo a grupo. Estos patrones y campos morfogenéticos influyen en la forma de pensar, sentir y actuar; son fuerzas formativas invisibles que imprimen orden y dan sentido a la vida cotidiana en los lugares de asentamiento. Quizá el ritual al santo patrón y a la santa cruz es un intento por religarse, reencontrarse con el mundo, es una necesidad de sentirse parte actuante en él y no solo objetos o cosas ajenas a éste.

Por lo anterior, es necesario entonces establecer una precisión en cuanto a la espiritualidad étnica. En otro artículo (Castellanos y Cano 2013, 39-48) hablo de la definición de espiritualidad tomada de un autor (Hughes 1988: 11-21)² como:

...la manifestación de la vida interior de una persona o un pueblo. Esta vida interior, rica y compleja, afecta la percepción que tenemos del mundo y determina nuestras acciones y realizaciones ante él. Se presenta como una

¹ Retomo el concepto de “campo morfogenético” de Allan Kaplan; quien lo define como: “...aquellos comportamientos acumulados de los miembros de un grupo o especie, un patrón que da orden, forma y unidad a un colectivo...” Allan KAPLAN, *Artistas de lo invisible*. Argentina: Editorial Antroposófica, 2015.

² Gerard HUGHES, *El Dios de las sorpresas*. Edit. España, 1988.

serie de pensamientos, memorias, sentimientos y deseos. En un lenguaje espiritual, la vida interior se llama “alma” y el arte de conocerla, curarla y armonizar sus fuerzas se llama espiritualidad...

De esta forma la espiritualidad de los pueblos originarios o de los grupos etnolingüísticos³ se hace presente o se concretiza sobre todo en la ritualidad vinculada con los ciclos agrícolas, la naturaleza-territorio, las entidades anímicas, la muerte y la organización social. Por lo tanto, la espiritualidad étnica es una manifestación del vínculo entre las entidades anímicas y la vida interior de los pueblos originarios; dicha relación la podemos enmarcar en lo que se ha llamado Cultura Popular.

Para el caso de las familias nahuas y zapotecas asentadas en Sonora, México; es muy claro cómo las distintas manifestaciones rituales hacia los cerros y santos patronos, los mitos y la peregrinación, son prácticas culturales que vinculan a las familias con los espacios geográficos de asentamiento, lo cual hace que establezcan un nuevo patrón y campo morfogénico que actúa como vínculo entre ellas y los diferentes lugares donde se establecen o bien, que vayan tejiendo lo invisible como parte de su espiritualidad y vida cotidiana.

EL VIAJE Y LA LLEGADA AL NOROESTE DE MEXICO

Las familias indígenas que llegan tanto a Puerto Peñasco como a Estación Pesqueira, ambos lugares en el Estado de Sonora, siguen una serie de trayectorias que van formando un ciclo migratorio. Por supuesto que cada trayectoria y ciclo seguido por estas familias tienen características distintas, debido tanto al contexto de cada industria a la que se insertan como trabajadores (turística y agrícola) como por los procesos locales e históricos de los lugares de origen.

Las familias nahuas inician sus trayectorias migratorias saliendo del estado de Guerrero (Estado donde se localizan las comunidades a las que pertenecen) a partir de finales de los años sesenta, pero con un

³ Utilizo la distinción de Miguel Alberto Bartolomé entre grupos étnicos y grupos etnolingüísticos; este segundo aspecto de la identidad étnica se refiere a la posibilidad de comprender las diferencias culturales de cada grupo a partir de los diversos sociolectos dentro de cada lengua nativa. Para mayor información ver: Miguel Alberto BARTOLOMÉ, *Gente de Costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México INI/Siglo XXI, 1997

mayor auge a partir de los años setenta. Son cuatro los lugares de donde provienen estas familias: Ahuehuepan que son los que llegan primero, San Juan Tetelcingo, Copalillo y Tlamacazapa; este último cercano a la ciudad de Taxco. Cada una de las familias esta indudablemente ligada a la elaboración y venta de artesanías. A su vez, estas familias no solo dependen de su actividad artesanal, sino que siguen vinculadas a los ciclos agrícolas de sus lugares de origen y por supuesto a los ciclos rituales vinculados con éstos.

En el libro “haciendo la lucha, arte y comercio nahuas de Guerrero”, Catharine Good Eshelman (1988) describe de una manera por demás interesante la relación histórica de los pueblos nahuas que se encuentran en la subregión del Balsas con el comercio, principalmente, con el comercio de la sal desde los años 20's y 30's. Es a partir de la crisis del comercio de la sal en los años cuarenta, aproximadamente, que las familias nahuas buscan una serie de estrategias de reproducción para solventar dicha crisis. El trabajo como jornaleros en la zafra o corte de caña en el vecino estado de Morelos, el trabajo como cargadores de camiones o peones en Iguala o Chilpancingo, como braceros en Estados Unidos o bien probando en la siembra de ajonjolí, son algunas de las actividades y estrategias que emprenden (Good 1998: 177-188).

Son entonces el comercio de la sal y la alfarería los antecedentes a la venta de las artesanías elaboradas principalmente con papel amate. Desde inicios de los años sesenta las familias Nahuas encontraron en la comercialización del barro una serie de mercados turísticos en ciudades como Taxco, Acapulco, Cuernavaca y México (Good 1998, 186).

Indiscutiblemente, la estrategia de reproducción social de los artesanos nahuas se enlaza con el contexto mundial de crecimiento de la industria turística. Acapulco y Taxco son dos de los lugares más representativos en el estado de Guerrero que detonaron el turismo y la llegada de visitantes internacionales, de manera que este contexto para la venta de artesanías implicó una gran oportunidad. Pasados los años noventa el puerto de Guaymas, en Sonora, y los Cabos San Lucas, en Baja California; se fortalecen como zonas de turismo internacional. La llegada de familias canadienses y norteamericanas, personas adultas de la tercera edad (denominados *snowbirds*) que en tem-

porada de invierno se internan a México para no padecer las heladas en sus lugares de origen, dan pie a un crecimiento y expansión de dichas ciudades.

Las familias nahuas llegan de esta manera a otros “nuevos” destinos y dan inicio a la construcción de redes familiares o de paisanaje (por barrios, localidad o subregión) que brindan el piso firme para la construcción de plataformas comerciales desde donde se ofrece su artesanía.

Puerto Peñasco no es la excepción en esta dinámica. El auge dado a este municipio fronterizo y costero se muestra con una impresionante inversión en infraestructura hotelera, de servicios, inmobiliaria y otras que hacen de Peñasco un destino preferente. Su cercanía con Arizona lo hace la salida más cercana al mar (Mar de Cortés) para los pobladores de este estado norteamericano. Cambia Peñasco su tradicional economía basada en la pesca (sobre todo de camarón) a una economía basada en el turismo y el negocio inmobiliario.

En el caso de las familias Zapotecas y Triquis asentadas en Estación Pesqueira, las rutas de la migración incluyen algunos otros destinos. La mayor parte de las familias zapotecas provienen del municipio de Coatecas Altas, pueblo situado en los valles centrales del estado de Oaxaca y perteneciente al distrito de Ejutla de Crespo.

Según entrevistas realizadas en campo, el proceso general de la migración zapoteca da inicio en el estado de Chiapas, en los años setenta. Según el testimonio de algunas familias pudimos reconstruir el proceso migratorio que llevó a los zapotecos de Coatecas Altas al noroeste de México desde los años ochenta:

...aquí en al año 84, 1984, salimos allá de Coatecas, por la causa de que no llovía, no, no ganábamos y mejor buscamos, pues, buscamos a ver dónde... Este andaba yo por Tapachula Chiapas. A Tapachula en el año 74. Allí fuimos a corte de algodón. Pues antes ganando bien poco pues, a 30 centavos el kilo de algodón, y le echamos ganas de sol a sol... de sol a sol y ganábamos, ganaba yo como de 80 a 90 kilos de parece a razón de 30 c, muy poco lo que se ganaba pues... es un, es un campo, mucha gente, mucha gente y mucho calor, uh, no aguantaba yo, nomás aguanté como 2 meses, me regresé pa' la casita. Y ahí busqué otra, otro lugar, Salina Cruz, Salina Cruz Oaxaca, y ahí estuve trabajando de albañil, ganaba yo \$15 diarios. Como unos 3, 4 meses, si como 3, 4 meses y de ahí volví a otra casa y lo mismo, ahí ganaba yo una feriecita, ajá \$90 a la semana. Tapachula, después Salina Cruz. Des-

pués fui México también. Anduve ahí fui ahí era, ahí aprendí de albañil, México, sí, sí, a este, Tlalpan, Tlalpan, Joya, yo conozco todo por ahí, San Pedro Mártir. Trabajamos este mercado, mercadote abastos, y trabajamos Indios Verdes, cerca de donde está la villa de Guadalupe. Ahí trabajé como 6 meses, o hasta más creo como 2 zafras estuve ahí, ahí si ganamos una feria. Ahí trabajé de albañil en año 80, 81.... Ahí ganaba \$1000 la semana. Yo mandaba dinero a mi familia... Ajá, cuando terminaron las obras nos dijeron no pues ora si se terminó, garramos y nos fuimos para el pueblo. Trabajamos con la yunta, pero vimos luego que no llovía pues, no llovía, no llovía y no llovía, y la milpa ya está así mira, y compramos fertilizante para echar la milpa, y no ira, no salió nada. Mejor vendí mi yunta, ¡vámonos! pa la Baja, Sinaloa o Sonora, ahí hay trabajo, la gente de allá llegaban aquí y luego regresan y cuentan que hay mucho trabajo en tal parte... (Enrique 2008).

En el anterior testimonio se muestra el proceso migratorio de las familias del pueblo de Coatecas; ya que muchos de ellos se inician como migrantes y en particular como jornaleros agrícolas en la ciudad de Tapachula, Chiapas, en el corte del algodón. De allí le suceden una serie de viajes hacia la ciudad de México e incluso otros estados del centro del país y para ya los años setenta y ochenta inicia la migración hacia los estados del noroeste de México.

Las condiciones que los llevan a migrar y salir de su lugar de origen, principalmente, son las pocas fuentes de empleo y los escasos recursos que pueden conseguir en el trabajo agrícola o con la venta de artesanías (elaboración de petates por las señoras), de tal forma que a pesar de que en algunos casos es el jefe de familia el que inicia la migración hacia distintos lugares, también las mujeres solas o jefas de familia con sus hijos y las familias completas, migran hacia diferentes sitios del centro y principalmente norte del país. Uno de los destinos al que se recurre antes de llegar a Estación Pesqueira es “la Baja” California y también Sinaloa. A estos Estados se llega por información de paisanos o parientes. Aunque en algunas ocasiones también se migra a otros lugares después de estar en Sinaloa como al estado de San Luis Potosí. A pesar de que las rutas migratorias pueden ser desde Coatecas hacia Sinaloa y Baja California, también existen otras vías que incorporan destinos como la Ciudad de México, San Luis Potosí y Sonora u otros Estados.

En general, las condiciones del viaje y de los lugares a donde se llega son todas historias de condiciones indignantes y de pocos servicios.

Cada familia deja una historia en particular, pero deja también un pueblo, una identidad y llega a lugares en los que el “inicio” es de bastante sufrimiento. No hay luz, agua, no tienen un lugar donde cocinar, llegan a conseguir trabajo y mientras tanto duermen en las plazas públicas; aun consiguiendo trabajo, los campamentos y algunas colonias son también, en esas fechas y hasta ahora, indignantes.

Baños comunes con poca higiene, venta de alcohol sin control, violencia intrafamiliar, enfermedades, falta de seguridad social, jornadas extra de trabajo, salarios muy bajos, maltrato, discriminación, etc. A pesar de todo esto, las familias zapotecas y nahuas logran establecerse en un primer momento ya sea en los campamentos instalados por los dueños de los ranchos para la gente migrante llegada del sur en Pesqueira o bien en las colonias al margen de las zonas de playa como en Peñasco; después, en otro momento, logran iniciar la compra de sus lotes donde poco a poco construyen sus casas.

EL DESARROLLO TURÍSTICO EN PUERTO PEÑASCO Y LOS ASENTAMIENTOS NAHUAS

Según los datos del censo de población y vivienda 2000 del INEGI, en el municipio de Puerto Peñasco existen 403 personas hablantes de alguna lengua indígena en total; de las cuales 140 hablan el náhuatl, 56 el mixteco, 20 el yaqui, 15 el zapoteco; 11 el tarahumara, 10 el mayo, 9 purépecha, 6 coras, 5 maya, 4 pápago, 2 huichol, 1 mazahua, 1 tlapaneco, 1 huasteco, 1 tzotzil, 1 chontal, 1 otra lengua, y hay 119 casos reportados como no especificados.

Estos datos hablan por demás de la diversidad cultural establecida en este municipio y que seguramente, aunque ahora se plantee solo como hipótesis, esta población llegó a este lugar por la oferta de trabajo existente en el sector turístico. Los principales estados de la república donde nacieron estas personas son: Baja California, Guerrero, Oaxaca, Sinaloa y Sonora. Cabe destacar que el grupo étnico de mayor presencia son los hablantes del náhuatl y que en su mayoría nacieron en Guerrero (124 personas reportadas según el propio censo 2000 del INEGI). Durante la estancia en el trabajo de campo para esta investigación me pude percatar de que efectivamente en la colonia Obrera, sitio electo para realizar la etnografía, la mayor parte de los habitantes, hablantes de lengua indígena, pertenecen al grupo etnolingüísti-

co nahua y son provenientes de la sub-región del Balsas. Pueblos dedicados en su mayoría a la siembra del maíz y a la elaboración de artesanías. Esto explica la conexión de su asentamiento en Puerto Peñasco, lugar donde el turismo, sobre todo extranjero, compra los “curios” o artesanías elaboradas por la gente Nahua de Guerrero, principalmente.

Como se mencionaba anteriormente Puerto Peñasco surge como el nuevo centro turístico del país y el lugar ideal para invertir en bienes raíces. Grandes y pequeños empresarios vuelven su mirada hacia esta costa marítima del Desierto de Altar que en gran medida posee terrenos federales y ejidales, y resulta ser zona virgen para los negocios y particularmente para la actividad turística.

Es importante recordar que hasta 1992 con la nueva ley agraria, las tierras ejidales no podían ser vendidas ni rentadas; sin embargo, a partir de su regularización donde los ejidatarios obtienen títulos de propiedad, en Puerto Peñasco se ofertan superficies destinadas a la actividad turística principalmente en detrimento de la demanda de suelo urbano en la ciudad. En este contexto tampoco extraña que no se haya contado con un programa de vivienda social en un municipio que creció al 7.34% en 2005 y que las condiciones de vida actualmente no sean acordes a un centro turístico de las dimensiones que se proyecta. Me refiero al crecimiento desordenado de asentamientos humanos irregulares por la escasa oferta de lotes y vivienda de parte del gobierno municipal a importantes movimientos de la población inmigrante que llegaron a formar parte de la fuerza laboral de la industria de la construcción.

Así se formaron las colonias Nueva Esperanza, Obrera, y López Portillo al norte de la ciudad; y así también empezó a dibujarse un mosaico diferenciado del territorio entre el centro urbano original y los nuevos asentamientos turísticos de la franja costera que algunos autores denominan ciudad dual. Borja y Castells aluden a ésta específicamente cuando existe división social en una ciudad polarizada, excluyente y segmentada. (Borja y Castells, 2001: 59-67).

En la Colonia Obrera existen aproximadamente unas trescientas familias, de las cuales unas 70 son consideradas pertenecientes a algún pueblo originario, de estas setenta familias casi 60 son nahuas originarias del estado de Guerrero. La migración hacia el estado nortero

de Sonora y el asentamiento en la zona turística de Puerto Peñasco, desde hace más de 15 años como parte del recorrido de una ruta de venta de artesanías y comercio ambulante a turismo extranjero, han hecho que muchas de las personas que en aquel entonces migraron como niños o jóvenes crezcan ahora en un lugar alejado del pueblo de origen, quedando dichos pueblos “envejecidos” o con población adulta como lo cuenta José Toribio (2010) en este testimonio: “...ah pues como unos cincuenta, paisanos que son de mi pueblo y otros paisanos que son de otro pueblo, así que si ay mucha gente pero ya los que quedan allá son puros mayores, ya los muchachos todos están por acá o para el otro lado...”.

Las artesanías que elaboran son hechas en yeso, concha de mar y bisutería. Existe una primera distinción en este sentido, ya que los que se dedican principalmente a la elaboración de artesanía son las familias de Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo, mientras que los de Copalillo y Tlamacazapa se dedican al comercio. En el caso de los de Tlamacazapa, se distinguen por la venta de plata, ya que desde su pueblo de origen ellos se han especializado en la venta de esta artesanía debido a su cercanía con la ciudad de Taxco.

Al inicio de los noventa y con el auge del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) se da pauta al desarrollo turístico como potencial económico en Puerto Peñasco. La venta de artesanía representaba para las familias Nahuas un ingreso altamente remunerable, ya que los precios por una pieza de artesanía estaban alrededor de veinte y cien dólares la pieza.

La posibilidad de quedarse a vivir en este lugar también se presenta debido al auge en los comercios. En síntesis, la elaboración y venta de artesanías fue el motor principal de la búsqueda de la vida en el norte, en Peñasco, ya que regresar implicaba sufrir en sus pueblos.

Una vez llegados al lugar se han dedicado a elaborar sus artesanías y a la venta ambulante o comercio “informal”. Sin embargo la estratégica cercanía con Estados Unidos ha abierto la posibilidad de continuar la ruta de la venta artesanal a las generaciones mas jóvenes, aquellas que ya han crecido en colonias del norteño estado de Sonora como la Obrera.

Si bien la llegada de cada una de las familias nahuas está relacionada principalmente con la falta de trabajo en sus pueblos de origen, las

formas de apropiarse de la colonia obrera nos permiten establecer una serie de diferencias que dan cuenta de la riqueza cultural con la que es “marcado” el espacio geográfico.

Las primeras familias que llegan a Peñasco son las familias nahuas que tienen su origen en el pueblo de Ahuehuepan. Una de las primeras familias en llegar es la familia Calixto. Esteban, quien es jefe de familia, cuenta que es un vecino de Ahuehuepan quien por primera vez lleva al “norte” al hermano de Esteban y poco después se lo llevan a él. Esteban llega directamente a Puerto Peñasco en el año de 1987. Una vez en Peñasco también viaja a San Felipe, pero regresa con sus familiares que estaban en Peñasco y allí es donde decide quedarse. Al principio muchas de las familias de Ahuehuepan deciden no permanecer en Peñasco y solamente llegaban cuando los tiempos de buena venta se presentaban, por ejemplo, en el período que va de marzo a junio, en el verano y en el día del pavo (día de acción de gracias) a finales de noviembre.

Como era por temporadas, las familias de Ahuehuepan, viajaban hacia Peñasco en tiempos “buenos”. Al llegar a Peñasco se encuentra con un lugar donde la pesca y el turismo estaban en su apogeo. Llegaban muchos “gringos” —dice Esteban— y en esa época se vendía mucho. Esto hace que les guste el lugar por encontrar todo el tiempo trabajo y buenas ventas. En la actualidad existen entre 10 y 15 familias originarias de Ahuehuepan.

Después de las familias de Ahuehuepan llegan las familias de San Juan Tetelcingo aproximadamente en el año de 1998, es decir, diez años después de las primeras familias nahuas llegadas de Ahuehuepan. Todas las familias coinciden en que en esos años cuando ellos llegan la venta de artesanías era muy buena debido a la afluencia de turistas que llegaban a la temporada de pesca deportiva.

La lengua ha sido uno de los factores fundamentales para continuar reproduciendo su cultura y, sobre todo, reconstruir las redes sociales formando un espacio comunitario diverso que podría aventurarme a decir es una nueva territorialidad indígena sureña en un estado del Noroeste de nuestro país. Esta reconstrucción de redes sociales se aprecia en la concentración de familiares llegados del pueblo y establecidos en la colonia Obrera en Puerto Peñasco, fenómeno que inicia desde hace más de 25 años.

Estas redes familiares y entre vecinos o paisanos, ya sea de pueblos de la región del Balsas o de otros pueblos de Guerrero, ha permitido construir una estrategia de apropiación de tierras y la formación de colonias, fortaleciendo de esa manera las gestiones para la regulación de sus terrenos frente a las autoridades municipales, frente a los ejidatarios dueños de las tierras y permitiéndoles también crear grupos de vendedores ambulantes operando como grupos políticos de presión.

Otro de los aspectos fundamentales a partir de los cuales pienso que van construyendo una territorialidad étnica en Peñasco es la lucha por sus derechos como residentes. En febrero del año 2011 se aprueba la ley indígena para el estado de Sonora, en ella se hace referencia a los grupos indígenas que si bien no son originarios del Estado, han llegado a él y se han establecido, con ésta ley se les “reconoce”, al menos en el papel, una serie de derechos como residentes.

Si hiciéramos una síntesis de las acciones que van propiciando una vida cotidiana en Peñasco que les permite a las familias nahuas considerarse pertenecer a este lugar, construir un espacio de vida, podríamos decir que es en un primer momento la relación con los familiares a partir de los cuales llegan y se instalan, la lucha por los terrenos y las invasiones o compra que de éstos hacen, la organización en grupos de trabajo sobre todo de comerciantes, la visita cotidiana a la playa en la zona de Playa Bonita que es donde ellos todos los días venden sus artesanías, la comunicación en su lengua o sociolecto para la convivencia cotidiana con sus paisanos, y por último, la lucha en la ley indígena de Sonora para ser reconocidos como “residentes” y ya no más como migrantes, lo cual posibilita su participación en las instituciones y por la lucha de sus derechos colectivos. Sin embargo, definitivamente la posibilidad más clara de comprender cómo los nuevos asentamientos se conforman como territorios tiene que ver con la forma de asumir los espacios como vividos. Es la ritualidad, la ceremonia a la Santa Cruz la que se ha consolidado como un símbolo mayor que une a las familias nahuas de los distintos pueblos en un nuevo lugar al cual van reconstruyendo como propio.

EL CERRO DE MEDIO CAMINO Y LA CELEBRACIÓN A LA SANTA CRUZ ENTRE LOS NAHUAS ASENTADOS EN PUERTO PEÑASCO, SONORA

En la colonia Obrera el espacio se distribuye entre las familias nahuas de Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo que comparten residencia y los de Tlamacazapa que se asentaron en una zona más alejada de sus paisanos pero cercana a la calle que lleva a Sandy Beach y donde se construyeron locales comerciales; los cuales ocupan algunas de éstas familias. En la zona de habitación de las familias de Tlamacazapa se colocó una gran cruz que cada año se festeja y delimita también no sólo la zona habitacional de éstas familias y el resto, sino también para ellos delimita el espacio sagrado del que no lo es.

La historia de la Cruz que se ha puesto en las calles donde viven las familias nahuas de Tlamacazapa es que desde hace más de 20 años, las primeras personas de Tlamacazapa veían un bulto grande y negro, como una sombra; y también veían y oían a una señora o mujer de blanco que se aparecía justo allí, en esa esquina. A raíz de esta experiencia nadie quería habitar esta zona, sección o manzana de la colonia obrera; entonces decidieron “como es la costumbre en el pueblo” poner la Cruz para bendecir el lugar y consagrarlo, con esto dejaron de escuchar y ver a la señora o bulto que se aparecía. A partir de allí se celebra a la Santa Cruz. Las familias de Tlamacazapa son las que se asentaron alrededor de esta Cruz y son las encargadas de organizar “la fiesta” a este símbolo sagrado. Es la calle 32 la que alberga a unas 40 familias nahuas del pueblo de Tlamacazapa.

De esta manera pienso que es la Cruz la que delimita, señala social y espacialmente la localización de la “comunidad” de Tlamacazapa y es a partir de la fiesta a este símbolo sagrado como se muestra el “poder” o la “distinción” de la comunidad de Tlamacazapa hacia el resto de los paisanos nahuas. Esta celebración es una manifestación no solo hacia las otras familias nahuas asentadas, sino también es una muestra de la representatividad de los pueblos nahuas para el resto de la sociedad indígena y mestiza de Peñasco. El gasto que hacen las familias de Tlamacazapa es notorio, ya que se les da de comer a casi 400 personas el día 3 de mayo y se hace, después de la misa, un baile toda la noche. Cada persona de Tlamacazapa copera con 20 dólares o 200 pesos para la celebración. La organización la lleva a cabo un comité que se elige el día 4 de mayo en un almuerzo que se da a las

familias solo de Tlamacazapa. En esta elección es muy interesante como el nuevo comité, conformado por familias como los Catarino o los Belén, discuten la posibilidad de invitar a otros grupos como “los Toluco”⁴ para que colaboren con sus danzas el día de la fiesta.

A este cambio de comité le llaman “el relevo” y en él se juntan los del anterior comité y las personas más allegadas que cooperaron. Se elige el nuevo comité y el nuevo mayordomo va prendiendo las veladoras una por una hasta que se terminan todas las que se dejan el día anterior en el altar por las personas que llegaron a la fiesta o a ver a la cruz. El mayordomo nuevo tiene que hacer este pequeño ritual para mostrarse ante todos como aquel que se encargará durante todo el próximo año de la responsabilidad de organizar la fiesta a la Santa Cruz el día 4 de mayo, por las familias de Tlamacazapa.

Hay una relación estrecha entre las familias de Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo. Todas ellas asisten cada año a un “sistema de cerros” (tres cerros) que se encuentran a la mitad de camino entre Peñasco y Sonoyta. Allí construyeron una capilla y situaron sus cruces, que cada primero, dos y tres de mayo, suben a visitar para ofrendarles. En el año 2012 los de San Juan ya no subieron, solo algunas pocas familias y sólo se subió a un solo cerro donde siempre han subido los de Ahuehuepan. Para los de San Juan fue mejor construir una capilla y allí colocar su cruz. Hay que subir al cerro para pedir buenas ventas y si se sube se persevera y si esto se logra, entonces podrán obtener lo que se pidió.

Hace más de 20 años, las familias de Ahuehuepan inician con un ritual que ahora se ha convertido en la muestra más clara de territorialidad étnica de los grupos nahuas del sur llegados a Peñasco. En entrevista con Esteban Calixto (2010), del pueblo de Ahuehuepan y el iniciador del ritual a la santa cruz en el cerro llamado de “medio camino”, pudimos constatar que éste ritual de subir el primero de mayo al cerro que se localiza a la mitad del camino que va hacia Sonoyta, frontera con Estados Unidos, se origina por una Teofanía:

...Allí había una capillita abajo y siempre cuando, yo compraba figuras de plao fierro, y entonces iba allá en Sonoyta a comprar las figuras y siempre en la capillita a mitad de camino está la capillita que es de la Virgen de Guada-

⁴ Nombre local que se le da a las familias Otomíes llegadas de Toluca a la Colonia Obrera.

lupe hay siempre pasábamos porque somos creyentes católicos y un día... este... junté unas piedras yo que ocupaba yo y juí subiendo hasta el cerrito hasta allá arriba ontá un cruz y pues hay taba la imagen...no sé de quien es de un santito...San Judas Tadeo y una casita de madera y así estaba y pues lo soñé, esa misma noche así con su vestido blanco y como una barba...y así como estamos orita platicando y estábamos en el cerrito allí donde fui a recoger las piedras, allí estábamos sentados viendo los carritos como pasan, viendo pasar los carros y me dijo pues...yo puedo hablar por ustedes, puedo pedir, lo que quieras tu dime, pero puedes venir a visitarme cuando quieras, cuando pases puedes venir a verme... [sic]

A partir de esta experiencia, Esteban seguía comprando en Sonoyta sus figuras de palo fierro, hasta que un día cerca de la capillita donde a medio camino paraban siempre, se fijó alrededor y vió clarito la imagen del cerro que había soñado días antes. Paró su coche y subió de nuevo hasta la punta del cerrito y volvió a ver una cruz y la imagen de San Judas Tadeo. Recordó que ese lugar era el que había soñado y que justo allí le había indicado el “Ser” que se le había aparecido en sueños que hiciera una ofrenda:

...y ora allí le festejo y dije voy a festejarlo y allí al Santa Cruz le voy a hacer su basesita y también pedí permiso pues de quién era ese cruz...era de un señor que era ejidatario de allí y dijo pues sí póngalo pues si quieres ponlo allí, pero luego ya el señor tuvo problemas con los señores que cuidan todo el ejido ese... los del Pinacate de la reserva esa... siempre no daban chance de poner cemento ni nada, no quieren que se ponga ni cemento ni nada de eso...no le digo no lo voy a hacer una basesita así chiquita onde quepa la veladora y ya luego lo limpiaron mis paisanos los demás...lo pusieron más grandecito y lo pegaron y lo acomodaron y lo hicieron más grande... los de San Juan, si esos de allá de San Juan... ya iba mucha gente y ya subía el sacerdote... [sic]

Una vez que se había ya instalado un pequeño altar para la Santa Cruz y San Judas Tadeo, las familias de San Juan Tetelcingo también empezaron a participar en la puesta de ofrenda, pero de manera masiva, subían hasta doscientas o trescientas personas en total y empezaron a hacer una plancha de cemento más grande para que pudieran caber todos en el cerro; sin embargo, esto causó la molestia de los guardias de la Reserva de la Biosfera del Pinacate, ya que precisamente el cerro se encuentra dentro de los límites de dicha reserva; por lo cual, un día, al subir de nuevo para colocar la ofrenda, llenos de sor-

presa se dieron cuenta de que habían roto ya la plancha de cemento, tiraron las cruces y las aventaron, rompieron las cosas que se encontraban allí como veladoras y restos de la ofrenda anterior, esto sucedió como en el año 2007 u 2008, ya que en el 2010 al entrevistar a algunas familias de San Juan Tetelcingo me invitaron a la primera celebración de la Santa Cruz que se realizó en una capilla denominada “la sagrada familia” donde llevaron la Cruz que los de San Juan originalmente tenían en el cerro de medio camino.

El cerro de medio camino, como algunos le llaman ahora, es sin duda un geosímbolo⁵, es un “sistema de cerros” en el que a partir de un teofanía se ha constituido un espacio geográfico como referente identitario de las familias nahuas principalmente de Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo, ya que las familias de Tlamacazapan celebran a la Cruz que tienen en la esquina de la cuadra donde se asentaron en la colonia obrera.

Este sistema de cerros consta de tres cerros alineados en forma triangular aproximadamente con una distancia entre ellos de entre 3 a 5 kilómetros. En un inicio, las personas de San Juan Tetelcingo subían a uno de los tres cerros el día primero de mayo, luego el día dos de mayo se subía al segundo cerro junto con los de Ahuehuepan y por último el día 3 de mayo se culminaba en el tercer cerro.

Logré comprobar en campo que se realiza una sola visita a uno de los tres cerros; en este lugar tanto la gente de Ahuehuepan como de San Juan Tetelcingo (solo algunas familias) se ponen de acuerdo para poder llevar la ofrenda a la cruz de color azul, cruz de agua, que se visita.

El proceso ritual inicia con la elaboración de la comida, generalmente tamales de mole con pollo, los cuales se preparan de manera especial para este día y son elaborados por las esposas de Esteban Calixto y de Daniel Calixto, ambos jefes de las primeras familias que llegaron a Peñasco desde Ahuehuepan. Algunos de los ingredientes son traídos desde Guerrero; por ejemplo los chiles, el chocolate y algunas espe-

⁵ En su trabajo sobre Territorio y Cultura (Giménez, 1996: 14-16) retoma la definición de Bonnemaison (1981: 256) “...un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico, que por razones políticas, religiosas o culturales, revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad...” Según Gilberto Giménez esto sería la definición de geosímbolo.

cias. La comida ritual se empieza a preparar dos días antes de la “subida” al cerro. Las mujeres matan y pelan las gallinas, preparan la olla para poder remojar en el agua caliente las hojas de maíz para los tamales y para meter a las gallinas a cocinar. Las mujeres ponen la leña y muelen los ingredientes. Cabe destacar que en la elaboración solo participan mujeres casadas. En esta ocasión, Esteban le enseñó a su hijo a moler los ingredientes y le permitieron al hijo de Esteban participar, quizá solo porque él fue quien junto con Esteban (su papá) dirigió las peticiones a la Santa Cruz el día primero de mayo.

Ya que se tienen las gallinas cociéndose en la olla, la esposa de Esteban junto con su hija prepara la masa para hacer los tamales. Se le agrega sal a la masa y se bate hasta que tiene una consistencia suave y manejable para poder envolverlos en las hojas de maíz. Se envuelven en hoja de maíz que también se trae desde los pueblos del Balsas en Guerrero. Todo este procedimiento se lleva un día y una noche, justo la noche anterior a la subida al cerro, ya que la ofrenda sacrificial se realiza el día primero de mayo en el cerro de medio camino.

Las familias de Tlamacazapa y el resto de las familias nahuas (Tetelcingo y Ahuehuepan) si bien comparten el referente de ser paisanos, gente del sur llegada a Peñasco, nahuas o indígenas, residentes; a su vez establecen diferencias que distinguen sus acciones y delimitan su identidad étnica.

DE UVAS Y MIGRANTES: LA HISTORIA DE LAS FAMILIAS ZAPOTECAS EN ESTACIÓN PESQUEIRA

Según entrevista realizada a Tomás Cruz (2010), expresidente municipal de San Miguel de Horcasitas, la población de Estación Pesqueira era de seis mil personas para el 2010. De éstas, un 80% son personas llegadas de alguno de los estados del sur, principalmente Oaxaca. En su mayoría las personas llegadas del sur y específicamente de Oaxaca son hablantes del zapoteco, seguidas de los triquis, mixtecos, tzotziles y nahuas.

Son los zapotecos los que cuentan con un gran número de familias asentadas o ya radicando en este lugar desde hace más de quince años. La llegada a Pesqueira es para la mayor parte de los zapotecos, el destino final de una serie de viajes a diversos lugares, viajes que forman parte de la historia de migración que tienen estas personas.

Una vez que llegan a Pesqueira, desde hace más de quince años, deciden comprar solares o lotes donde poder construir sus casas. Por estos lotes pagaron en esas fechas cinco mil pesos por cada uno. Esta compra se hizo posible gracias a que, en el contexto nacional la reforma al artículo 27 constitucional impulsada por Carlos Salinas de Gortari permitía que las tierras ejidales pudieran ser vendidas, dando así “certeza jurídica a la tenencia de la tierra”. Esto último se concretó con la creación del Programa de Certificación de Derechos Agrarios el PROCEDE; a partir del cual los ejidatarios podían adquirir sus certificados agrarios de propiedad de sus parcelas y solares y con eso poder vender sus tierras sin necesidad de hacerlo vía asamblea ejidal. En Pesqueira los ejidatarios ven esto como la oportunidad de lotificar y sacar provecho de la venta de estos lotes a la gente del sur que poco a poco llegaba con el auge de la producción de uva de mesa.

Esta modificación a la ley agraria es aprovechada por los zapotecos en una primera instancia, pero después por los triquis. En la actualidad, los lotes de 200 metros cuadrados aproximadamente cuestan entre 20 y 25 mil pesos; aún así las familias zapotecas siguen adquiriéndolos haciendo que Pesqueira se convierta en un pedazo de Oaxaca en el noroeste mexicano.

A pesar de existir familias triquis, nahuas, tzotziles y de otros grupos etnolingüísticos, son los zapotecos de Coatecas Altas los que han logrado ser mayoría en número pero también en presencia en las actividades sociales realizadas en Pesqueira.

EL SANTO PATRÓN, LA FIESTA, EL RITUAL Y LA TERRITORIALIDAD ÉTNICA EN PESQUEIRA

En diciembre del año 2010 al llegar a la localidad de Estación Pesqueira, las familias zapotecas estaban muy contentas por que habían dado inicio a la organización de la fiesta a su santo patrón: San Juan Evangelista. En su pueblo natal de Coatecas Altas, Oaxaca, la fiesta al santo patrón es el evento más importante para todas las familias zapotecas. Cuando estas familias migraron desde mediados de los años setenta y después de encontrar distintos destinos llegaron a Pesqueira, no imaginaron siquiera la posibilidad en ese entonces de realizar dicha celebración en este nuevo lugar de asentamiento. Después de

veinte años aproximadamente de haber estado viviendo en Estación Pesqueira, las familias zapotecas dan inicio a este acontecimiento.

La celebración está envuelta en una serie de acontecimientos increíbles que para las familias son sagrados. En primer lugar, el santo patrón, San Juan Evangelista, es muy milagroso y poderoso y este poder radica en la forma en la que se presentó en la comunidad hace ya mucho tiempo. En varias de las entrevistas realizadas a las personas mayores o más grandes asentadas en Pesqueira, me narraron lo que podríamos denominar el mito de fundación del pueblo de Coatecas Altas. El mito narra la llegada de una gran tormenta (“diluvio”) que no dejó que las personas salieran siquiera de sus casas, la gente de esos tiempos, los abuelos de sus abuelos contaban que llovió por muchos días y que el agua no paraba. Un día de pronto vieron como del cielo surgía una culebra y caía sobre un cerro. Sorprendidos por el acontecimiento, muchos de los pobladores llegaron al punto exacto donde había caído la culebra de agua y encontraron la imagen de bulto de San Juan Evangelista. Desde ese entonces realizan una peregrinación de éste cerro hacia la iglesia donde se encuentra la imagen. En el atrio de la iglesia -cuenta don Leonardo Hernández, uno de los primeros en llegar a Estación Pesqueira hace ya mas de 24 años- está la señal de la culebra que bajó del cielo, era el nagual -dice él- del santo patrón. Esta versión la confirma doña María Natividad, quien es la primera mayordoma del santo patrón aquí en Estación Pesqueira, ya que recuerda que sus abuelos le contaban cómo el santo patrón tenía un gran poder y sobre todo el poder de controlar el trueno y las lluvias.

Otra de las manifestaciones de poder del santo es la cualidad de “no dejarse tomar fotos”. Dice doña María Natividad que han llegado al pueblo gente incluso extranjera con grandes aparatos, cámaras muy grandes para tomarle video y fotos y siempre se les han descompuesto o bien en las fotos que han tomado, la imagen del santo siempre sale borrosa.

Estas dos características o manifestaciones de poder del santo, San Juan Evangelista, se hacen presentes en Estación Pesqueira ya que la fiesta que por primera vez le celebran ha sido por la llegada de una fotografía “clarita” del santo patrón. Una comadre de doña María Natividad trajo en su maleta una foto muy clarita de San Juan Evan-

gelista, esta foto tomada en la iglesia del pueblo es la primera que llega de éste santo y además en un tamaño grande. La señora que llevó la foto continuó con su viaje hacia el Valle de San Quintín en Baja California Norte, pero antes hizo algo muy importante: donó la foto del santo para que se pudiera hacerle una capilla y celebrarle en Pesqueira. Doña María Natividad al ver la foto quedó impactada por la claridad con la que se presentaba el rostro del santo, se sintió muy contenta y sintió “el gusto” por celebrarle. Hablo con su hija y su yerno en Estados Unidos (Madera, California) y les pidió que donaran un solar que no estaban ocupando para la construcción de la capilla. Ellos accedieron y enviaron dinero para la celebración. Doña Natividad me mostró un video en el que se observa la primera celebración en el año 2009 a San Juan Evangelista en Madera California Estados Unidos. En el video se aprecian muchas familias de Coatecas Altas que viven en este lugar y que por primera vez también en ese año celebraron al santo patrón.

Es por demás sorprendente como en el año 2009 y un año después se llevan a cabo por primera vez las celebraciones a San Juan Evangelista en los lugares donde los migrantes se han establecido. Cuenta doña María Natividad que sólo dos fotos claritas han salido del santo patrón y han salido del pueblo, curiosamente, éstas dos fotos son las que se encuentran en Estación Pesqueira, Sonora y en Madera California en Estados Unidos. Ella dice que el santo patrón nunca los ha abandonado y por eso es necesario que se le celebre.

Doña María Natividad nombró a su nieto “Juanito” como mayordomo entrante en Pesqueira. Juanito tiene entre 15 y 17 años y no conoce Oaxaca. Doña María Natividad se puso de acuerdo con otra comadre Francisca Hernández⁶ para dar inicio a la celebración del santo patrón. La hija de doña Francisca, quien es estudiante de enfermería en la Universidad Autónoma de Sonora (UNISON) convocó a jóvenes para hacer los arreglos de la capilla y del lugar donde se haría la fiesta, ella solo ha viajado dos veces a Oaxaca. Doña María y Francisca convocaron a una reunión a toda la población en la que se informó lo

⁶ Doña Francisca Hernández es una de las primeras mujeres raiteras o que transportan trabajadores agrícolas a los campos de cultivo, es además una de las líderes naturales del pueblo e impulsora del comité político que llevó a la presidencia municipal al primer presidente oaxaqueño en Sonora en el año 2009.

acontecido y en la que se empezaron a organizar para formar el comité de la fiesta patronal. Como mayordomas principales que asumen la organización y los gastos de la fiesta, doña María y Francisca trabajaron junto con un presidente del comité, secretario y tesorero; además de dos vocales. Hay que destacar que el presidente es Javier Antonio Hernández, quien es el líder de un grupo musical que han formado los zapotecos en Pesqueira llamado “los radicantes del norte”.

En la asamblea convocada se eligieron a los que conformaron el comité quienes tienen la función específica de recabar fondos para los gastos de la fiesta. La cooperación que se pidió fue de doscientos pesos por familia, casi todos cooperaron.

El día 26 de diciembre estaban en casa de una de las mayordomas principales, doña María Natividad, haciendo el atole. Todos los ingredientes fueron pedidos a las familias del pueblo de Coatecas Altas, porque allí en Sonora las cosas “no saben igual”. El maíz y sobre todo la panela fueron ingredientes indispensables para saborear un atole, o como le dicen por allá en Sonora un “champurro” que es parte de la comida ritual ofrecida a todos los asistentes a la misa del santo patrón. El convidar o compartir el atole y tomarlo es un acto de integración a ésta “familia extensa” del santo. De hecho en Coatecas Altas, en Oaxaca, el mismo acto de repartir el atole es un acontecimiento que reafirma los vínculos entre familiares, la comunidad y el santo patrón. Son los jóvenes quienes reparten los atoles y los cigarros, cargan la caja de cerveza que se entrega a los mayordomos “viejos” y estos jóvenes mayordomos se hacen cargo de la siguiente fiesta, la que se organizará el próximo año. Si bien se le pide al santo o se le agradece por los beneficios recibidos, a su vez se le tiene que ofrendar para tenerlo contento.

Son tres las mujeres que colaboran en la preparación del atole. La leña la consiguen de los terrenos baldíos que existen en Pesqueira, de hecho doña María Natividad es conocida precisamente por ser una de las únicas personas que compra y concentra cargas de leña para después revenderlas a los paisanos que la ocupan diariamente.

Un día antes de preparar el atole, “toño” el nieto de don Leucario Hernández, otra de las personas mayores que tienen más tiempo de haber llegado a Pesqueira, estaba organizando los bailes que se iban a presentar por la noche el mero día del patrón. Toño estudió la prima-

ria y como ya no hubo “recurso” para seguirle pues solo estudió un año la secundaria y tuvo que salirse para trabajar en el campo. Trabaja en el corte de uva durante los meses de mayo y junio. Nunca ha ido a Oaxaca y sólo imagina que hay muchos cerros y mucha agua como le cuenta su Abuelito Leucario. Sin embargo, Toño con el afán de participar en las actividades de la fiesta al santo patrón, vió por internet un video de la Guelaguetza y desde entonces “copio” el vestuario y la música para que, junto con otros jóvenes de su edad, presentaran estos bailes o guelaguetza.

La mayor parte de estos jóvenes son de una generación que ya nació en otro lugar distinto a Oaxaca, tal vez en Baja California, algunos de ellos en Sinaloa y otros más ya en Estación Pesqueira, Sonora. Por la noche los jóvenes presentaron sus bailables e impactaron a todos los asistentes. Algunos de éstos jóvenes el día 26 de diciembre estaban haciendo el torito que baila después de la misa y las maremotas⁷ para la calenda.⁸ Todo lo vieron en videos, algunos ya han ido a Oaxaca y han visto cómo se organiza la fiesta, otros, es la primera vez que participan.

Después de la misa y la entrega del atole un “padrino o mayordomo viejo” se acerca al santo para bendecir y limpiar a cualquier persona que quiera soltar o deshacerse de alguna pena o mal que le aqueja. El Señor o persona que los limpia se vuelve “padrino” de todos aquellos que necesitan de esta limpia. Los ahijados se comprometen a guardar el orden y respeto, a comportarse para que el santo no los castigue. A limpiarse o bendecirse pasan muchas personas y de todas edades. Particularmente los bebés y niños pequeños se bendicen y se le pide al santo que los cuide y que los haga crecer fuertes y muy sanos. Se curan de enfermedades, se les pide por el trabajo e incluso en el año

⁷ Son unas esferas que se hacen con cartón y papel china de colores, se ocupan para el baile después de la misa y se llevan en procesión (calenda) por los puntos que el santo recorre por el pueblo.

⁸ Así se le denomina a la procesión que se realiza el santo y sus devotos ya entrada la noche. El recorrido hace paradas en las casas de los mayordomos y gente del comité que participó así como en las casas de las familias, incluso nativas de Pesqueira, que aportaron algo a la fiesta. El recorrido “marca” el lugar que ahora es sagrado y bendecido por el santo, se inicia por la capilla y se hace una vuelta en “u” de manera que se pasa por las calles principales y se regresa al lugar de partida. Es como si el santo delimitara su comunidad, su espacio sagrado.

2013 se llevaron racimos de uva para que el santo bendijera los campos de cultivo y las cosechas, para que tuvieran buena cosechas los “patrones” y ellos tuvieran trabajo. También se le pide buen clima para que las uvas se logren y obtengan trabajo las familias.

Un acontecimiento sin duda que marca la pauta de la apropiación espacial en Pesqueira es la “Calenda”. Este suceso es una peregrinación que se hace por todo Pesqueira, por las calles principales y deteniéndose en varios puntos de la población como las casas de las familias mestizas que apoyaron para la fiesta o bien las casas de las mayordomas. La calenda es, sin duda, la trayectoria espacial que refuerza la identidad étnica de las familias zapotecas y, aunque en menor grado las Triquis; para reconocerse como parte del lugar e incluso para dejar claro que Pesqueira ya no es más de las familias sonorenses, sino de las familias de radicantes indígenas.

En el recorrido se llevan unas bolas de papel china a las que se les llama “maremotas” y junto con el santo y la banda de música (banda de músicos mixtecos asentados en Hermosillo) se van recorriendo las calles que se consagran al santo o que se bendicen. El espacio queda marcado por esta deidad y bendecido para la convivencia armónica entre familias indígenas y mestizas. Con la “Calenda” la gente se vuelve un solo pueblo y el espacio se habita de manera conjunta. Sin embargo, la calenda representa también una distinción entre los que “somos” de un lugar y otro, entre los que hablamos un idioma y otro, entre los que somos “oaxacos” y sonorenses. Pesqueira se vuelve el lugar de origen de las familias indígenas y particularmente zapotecas, es un espacio liminal el que se dibuja con el recorrido del santo. A partir de ese momento, la gente muestra que su identidad, sus raíces, su memoria, su trabajo y su organización son ya de Sonora y forman parte de su territorio.

REFLEXIONES FINALES

Por un lado, pienso que la territorialidad de los grupos etnolingüísticos nahuas comprende tres espacios: La Playa, la colonia Obrera y los 3 cerros donde se celebra a la Santa Cruz o el sistema de cerros llamado “de medio camino”. En estos lugares la dinámica de vida hace que sus recorridos y trayectorias cotidianas se vuelvan lugares significativos; pero sobre todo creo que la estrategia fundamental que finca

las bases para afirmar que las familias nahuas de los distintos pueblos van construyendo un espacio propio es el vínculo con lo sagrado. La consagración de las ventas y del período de ventas, la ofrenda al Ser supremo que encuentran en los cerros de medio camino y la Cruz, me hacen pensar en la creación de una nueva territorialidad étnica, en un espacio geográfico marcado por sus propias tradiciones y cultura y con sus diferencias.

Peregrinar hacia el cerro de medio camino, preparar la ofrenda ritual, enaltecer la Cruz como árbol de la vida; me permite reconocer la posibilidad de que estas familias sí logran hacer una extensión territorial étnica y sagrada de su espacio de vida, convirtiéndolo en espacio vivido.

Es por demás interesante establecer algunas analogías, por ejemplo la cruz azul, que en Guerrero simboliza a la cruz de agua que es a la que se le ofrecen las semillas de maíz que se sembraran en el ciclo agrícola. El sistema de cerros que muestra una analogía fundamental con el sistema de cerros a los que se suben los mismos días en sus lugares de origen. El Monte o cerro como imagen del Gólgota o de la Corona de la tierra en la que la divinidad alcanza su punto máximo para recibir peticiones. La peregrinación que se realiza y el recorrido hacia la Playa, son sin duda, los límites espaciales de esta nueva territorialidad étnica en Peñasco. Por último la espiritualidad étnica expresada en las diversas formas de celebración o ritualidad a la Santa Cruz, la intimidad con ella y hacia ella depende también de la relación con el espacio; no es lo mismo la cruz en el cerro que la cruz en la capilla o la cruz en la esquina de la colonia.

Por todo lo anterior, me atrevo a decir que, la estrategia de las familias nahuas asentadas en Peñasco tiene que ver con la consagración de un espacio que recibe a todos aquellos que forman parte de él y que se envuelven en una relación íntima y sagrada con dicho espacio.

Por otro lado, la vida de una fruta, la uva de mesa; la de un santo, San Juan Evangelista; y la de las familias Zapotecas asentadas en Estación Pesqueira, están indiscutiblemente ligadas. Es la memoria colectiva el punto nodal de estos tres actores en un escenario en el que lo local y lo global se entrelazan. La vida de las familias se reorganiza entorno al “gusto” de saberse y sentirse parte de un pueblo, aun cuando lejos

de él se viva, a través de imágenes o de realidades virtuales, el sentimiento de pertenencia al terruño.

Las distintas estrategias que cada familia, asentada en Pesqueira, ha realizado están sumamente ligadas a las identidades étnicas. No hay posibilidad de entender la apropiación del espacio o la articulación de espacios (territorio de origen y nuevo asentamiento) sin la memoria colectiva y las identidades de cada grupo etnolingüístico. La llegada del Santo Patrón inaugura en el año 2010 un consenso simbólico que permite no solo consagrar el espacio que habitan las familias, sino hacerlo suyo integrando al resto de la población. Dejar de ser migrantes para ser radicantes es un enorme paso en la vida social de las familias Zapotecas y Triquis. Lograr una especialización en el trabajo, diferenciarse entre ellos, entre los mestizos y ellos, entre los migrantes y ellos; hace que las familias encuentren un lugar propio. Los Zapotecos inauguran una posibilidad muy profunda de pertenencia socio-territorial en Pesqueira, la cual se da partiendo de su espiritualidad étnica, de su vida interior como pueblos, de sus mitos, de su historia, de sus vivencias.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTOLOME, Miguel Alberto,
1997 *Gente de Costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: INI/Siglo XXI.
- BONNEMAISON, J.;;
1981 "Voyage autor du territoire". *L' Espace Géographique*, n° 4, pp. 249-262.
- BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS,
1997 *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid: Santillana.
- CASTELLANOS DOMÍNGUEZ, Alex Ramón y Constantino CANO
2013 "Ritualidad y poder: El sistema de cargos en la comunidad de Tlamacazapa, Municipio de Tlacoapa, Guerrero. Oxtotitlán" año 5-6, número doble 10 y 11, junio, México.
- GIMENEZ, Gilberto, M. y Ricardo H. Pozas (coords.),

- 1994 *Modernización e identidades sociales*, México: UNAM, IFAL.
GIMENEZ, Gilberto, M.
- 1996 “Territorio y Cultura, estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Diciembre, año/vol. II, n° 4, México: Universidad de Colima.
- GOOD ESHELMAN, Catherine
- 1988 *Haciendo la lucha*, México: FCE.
- HUGHES, W. Gerard,
- 1988 *El Dios de las sorpresas*, Madrid: Narcea Ediciones.
- INEGI
- 2000 *Censo de Población y Vivienda*.
- Kaplan, ALLAN
- 2015 *Artistas de lo invisible*. Argentina: Editorial Antroposófica.

SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

P. JOSÉ JUAN CERVANTES, C.S

Sacerdote perteneciente a la Congregación de los Misioneros de San Carlos Borromeo–Scalabrinianos. Es responsable de Casa Scalabrini – Centro de Pastoral Migratoria en Guadalajara, Jal. Ha vivido y desarrollado actividades misioneras en México, Estados Unidos, Canadá, Filipinas, Indonesia y Argentina. Concluyó la Licenciatura en Sociología en la Universidad del Salvador en Buenos Aires, Argentina.

JAIRO FLORES

Estudiante de la licenciatura en Filosofía de la Universidad Intercontinental (UIC). Es administrador de la Casa Scalabrini – Centro de Pastoral Migratoria en Guadalajara, Jal.

P. RAMIRO SÁNCHEZ CHAN, CS.

Sacerdote misionero scalabriniano.

HÉCTOR JULIO LÓPEZ VIVAS

Sacerdote misionero scalabriniano.

LEONILA ROMERO GONZÁLEZ

Coordinadora del Centro de Pastoral de Derechos Humanos en la Organización: Scalabrinianas, Misión con Migrantes y Refugiados (SMR).

HNA. MARÍA ANTONIA BOBADILLA RUIZ

Misionera Scalabriniana.

LUISA DEPONTI

Misionera Secular Scalabriniana, originaria de Milán (Italia). Obtuvo el título de Máster Universitario en Migraciones Internacionales por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Es licenciada en Lengua y Literatura Alemana e Inglesa por la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán. Ha trabajado como periodista e investigadora en el Centro de Estudios e Investigación sobre la Migración de los Misioneros Scalabrinianos en Basilea (Suiza). También ha realizado

su servicio misionero dedicándose a la formación intercultural en los Centros Internacionales para Jóvenes “G.B. Scalabrini” en Suiza y Alemania, así como a la redacción de las revistas en lengua italiana y alemana: *Sulle strade dell'esodo* y *Auf den Wegen des Exodus*. Actualmente continúa colaborando en estas revistas y trabajando en la formación de jóvenes y migrantes en el Centro Internacional Misionero Scalabrini en la Ciudad de México. Además es profesora de Alemán en la Universidad La Salle y de Italiano en el Istituto Italiano di Cultura.

KATYA COLMENARES LIZÁRRAGA

Mexicana, realizó su licenciatura y maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), doctora en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I). En el 2012 realizó una estancia de investigación doctoral en la Humboldt Universität de Berlín. Cursó el posdoctorado en el Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM con una investigación sobre Descolonización y construcción crítica de las instituciones en América Latina. Trabajó como asistente del Profesor Investigador Enrique Dussel entre el 2003 y el 2007. Ha dictado cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (2007, 2011), en el Instituto Politécnico Nacional, México (2012), en la Universidad Mayor de San Andrés en Bolivia (2009) y en la Maestría de Teoría Crítica del Posgrado de Ciencias del Desarrollo, CIDES-Bolivia (2016), desde el 2015 ha sido profesora de Filosofía en la Universidad Intercontinental (UIC) y actualmente se desempeña como Directora de Filosofía dentro del Instituto Intercontinental de Misionología de la UIC. Ha publicado el libro de su autoría *Hacia una ciencia de la lógica de la liberación* en la Editorial Autodeterminación/La muela del Diablo, Bolivia, 2015, además de diversos artículos en relación a la lógica dialéctica, Filosofía latinoamericana y el método de la ciencia crítica en la línea de la Filosofía de la liberación.

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ-ARZAPALO DORANTES

Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en la UIC, en las licenciaturas en Filo-

sofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

ALEX RAMÓN CASTELLANOS DOMÍNGUEZ

Doctor en Antropología por la UNAM y actualmente Profesor-Investigador de Tiempo Completo del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CICSER) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera de la
Escuela de Teología de la
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$150.00 para México, y
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre de:
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 150.00 pesos para México
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre de:

UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Para transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: teologia@uic.edu.mx (con copia para laura.soriano@uic.edu.mx).

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P: _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____ Suscripción para el año _____

Números _____