

Trasformación e inclusión religiosa: un nuevo espacio de diálogo intercultural en el Chile posmoderno

Religious transformation and inclusion: A new space for intercultural dialogue in post modern Chile

Macarena Lascevena Norambuena
macarenalicanten2015@gmail.com
María de Los Andes Valenzuela Corales
marie.valenz.86@gmail.com
Universidad Católica del Maule

Resumen

Durante los últimos años, Chile ha sido escenario de importantes transformaciones, en lo político, social, cultural y religioso, siendo la religiosidad llamada “oficial”, aquella que ha experimentado el más significativo declive en adherencia a las verdades doctrinas propuestas por el magisterio de la iglesia. La investigación que sigue, se propone abordar el fenómeno de la migración en el Chile postmoderno y su incidencia en el fenómeno religioso, postulando que el eventual surgimiento de una “nueva religiosidad” formulada desde un diálogo intercultural, puede significar un puente para estrechar las brechas existentes entre la llamada religiosidad “popular” y los planteamientos del quehacer teológico, expuestos tradicionalmente, en un sentido monocultural, y con el carácter de metarrelato.

Palabras clave: Interculturalidad, inclusión, religiosidad popular, sincretismo religioso, migración.

Abstract

In recent years, Chile has been the scene of important political, social, cultural and religious transformations, being the so-called “official” religiosity that has experienced the most significant decline in adherence to the doctrinal truths proposed by the magisterium of church. The research that follows intends to address the phenomenon of migration in postmodern Chile and its impact on the religious phenomenon, postulating that the eventual emergence of a "new religiosity" formulated from an intercultural dialogue, may mean a

bridge to narrow the gaps existing between the so-called "popular" religiosity and the approaches to theological work, traditionally exposed, in a monocultural sense, and with the character of a meta-story.

Keywords: Interculturality, inclusion, popular religiosity, religious syncretism, migration.

I.- Preliminares:

Es un rasgo distintivo del contexto postmoderno, la emergencia de los discursos locales. Siguiendo a Sarlo (Cf. 2012: 17-18) hace ya décadas, que la mirada de muchos historiadores y científicos sociales inspirados por lo etnográfico se desplazó hacia la brujería, la locura, la fiesta, la literatura popular, el campesinado, las estrategias de lo cotidiano, precisamente porque presentan una refutación a las imposiciones del poder material o simbólico.

En tal sentido, toda manifestación religiosa, no puede ser sino el fruto de un sincretismo de elementos culturales, presentes en lugares diversos y remotos.

Ahora bien, durante los últimos años, Chile ha sido escenario de importantes transformaciones, en lo político, social, cultural y en lo religioso, siendo la religiosidad llamada "oficial", aquella que ha experimentado el más significativo declive en adherencia a las verdades doctrinales propuestas por el magisterio de la iglesia; lo que en términos prácticos, ha significado que un número no menor de católicos, busquen hoy por hoy, nuevos espacios de manifestaciones religiosas, alentados por el sincretismo generado a raíz del explosivo fenómeno migratorio que ha experimentado nuestro país en los últimos años.

Así pues, la investigación que sigue, se propone abordar el fenómeno de la migración en el Chile postmoderno y su incidencia en el fenómeno religioso, postulando, a modo de **hipótesis**, que el eventual surgimiento de una "nueva religiosidad" formulada desde un diálogo intercultural, puede significar un puente para estrechar las brechas existentes entre la

llamada religiosidad “popular” y los planteamientos del quehacer teológico, expuestos tradicionalmente, en un sentido monocultural, y con el carácter de metarrelato.

Con el fin de abordar la hipótesis propuesta, nos centraremos en un primer momento, en el estudio a través de la historia, de la evolución del Cristianismo y el surgimiento de una religiosidad oficial en aparente contraposición a una de carácter popular, para luego, analizar la situación de éstas, en el contexto posmoderno. A continuación, analizaremos el creciente fenómeno de la migración en nuestro país, y a partir de un estudio de campo, realizado en comunidades migrantes asentadas en la comuna de Licantén, intentaremos descubrir en qué medida, los procesos de redefinición identitaria, en materia religiosa, estrechan la distancia existente entre estas dos formas de abordar el fenómeno religioso.

II.- Cristianismo, religiosidad oficial y popular en el contexto posmoderno.

2.1.- Un breve recorrido histórico:

Si hay una cuestión que, a grandes rasgos, caracteriza la evolución dogmática del cristianismo a lo largo de los siglos y su progresiva implantación en diferentes contextos más allá del europeo, es justamente esa característica monocultural y ciertamente impositiva, y violenta que llevó a su original expansión más allá de las fronteras del entonces decadente imperio romano de occidente (siglo IV d.C.).

No obstante, lo anterior, es de relevancia recordar que en sus orígenes, el cristianismo primitivo (hasta el siglo IV d.C.) fue un movimiento ligado a la práctica mesiánica de Jesús, de los apóstoles y de la comunidad primitiva, de carácter comunal, comunitario y fraternal (Cf. Boff, 2000: 2), siendo a partir del Edicto de Tesalónica (380 d.C.) que la fe cristiana, inició un progresivo proceso de imposición obligatoria a todos los habitantes del imperio romano. Mismo que a lo largo de los siglos, se replicaría hasta alcanzar el llamado “nuevo mundo”, de forma tal que en palabras de Boff (2000: 2):

“Surge así un cristianismo marcado por el miedo. La imposición ligada a penas, ya sean políticas (exclusión y pena capital) o teológicas (condenación al infierno), provoca como contrapartida el miedo y la sumisión. Desde entonces, el miedo marcará la pedagogía misionera de la

Iglesia, como claramente se puede constatar en los diferentes catecismos de la primera evangelización-imposición de América Latina. La fe deja de ser semilla para transformarse en trasplante forzado de un árbol crecido en suelo europeo”.

Así las cosas, una mirada en retrospectiva nos ayuda a vislumbrar la forma en que la iglesia emerge a partir de un complejo proceso de distribución del poder “sagrado”, altamente centralizado, clerical y culturalista, siendo esta última característica, aquella que marcara la imposición de un modelo de Iglesia-Institución, implantado por alrededor de dieciséis siglos, que favoreció un proceso de evangelización, no como encuentro entre fe y cultura dominante, sino como imposición de una cultura ya cristianizada, con la subsiguiente desestructuración de las culturas “evangelizadas” (Cf. Boff, 2000: 3).

Es así como desde una perspectiva estrictamente católica, y en palabras de Boff (2000: 1), *“el catolicismo romano forma un cuerpo altamente jerarquizado, transnacionalizado y de pesada rigidez institucional”*, que únicamente vino a iniciar un decisivo proceso de reforma, entrada la década del 60 del siglo pasado, cuando el Concilio Vaticano II fue convocado por Juan XXIII (1959), reestructurando por completo el modelo eclesiológico, que durante dieciséis siglos, subrayara los aspectos societarios de la Iglesia, como medio para contener el inminente y constante peligro de desintegración (Cf. Gallo, 2004: 33).

Ahora bien, una pregunta fundamental que subyace al escenario descrito, dice relación con la medida en que la iglesia post conciliar, ha logrado implantar aquellas directrices con que los modelos eclesiológico frutos del concilio, deberían regir la actual estructura eclesial; y en qué medida además, esta Iglesia que intenta enmarcarse dentro de un modelo comunional y al servicio de la humanidad (Cf. Gallo, 2004: 29), continúa en los hechos, funcionando bajo un arraigado modelo institucional, que la caracterizó por tantos siglos.

Si somos optimistas, podríamos subrayar el hecho de que en 54 años, no se derriban dieciséis siglos de pesada rigidez institucional. Sin embargo ¿cuál es el escenario al cual se enfrenta hoy por hoy la tradición de la Iglesia?

Analicémoslo a continuación.

2.2.- El contexto posmoderno:

Caracterizar el contexto posmoderno a partir de una definición o concepto del mismo, resulta uno de los mayores problemas al momento de intentar establecer un consenso frente a dicho fenómeno, por cuanto es óbice para ello, el proceso mismo que se intenta definir, caracterizado justamente por la ausencia de un sistema totalizante que lo dote de unidad y coherencia.

No obstante lo anterior, cabe precisar, siguiendo a Bentué, (Cf. 2014: 55), que si la modernidad se caracterizó por la emergencia de las grandes utopías (el progreso ilimitado por medio del desarrollo de la ciencia y la técnica, los nacionalismos y la utopía socialista, entre otras), como proyecciones hacia el futuro de las posibilidades autónomas del hombre, el siglo XX, ha significado, por el contrario, una progresiva decepción con respecto a la euforia y confianza reflejada en dichas utopías.

La experiencia de la decepción producida por el derrumbe de las grandes utopías propias de la modernidad señala Bentué (Cf. 2014: 57), se encuentra en la raíz del cambio cultural que abre al mundo occidental, a esta nueva etapa expresada con el nombre de posmodernidad.

Así las cosas, cabe resaltar que la modernidad significó un primer quiebre en donde el hombre y la razón autónoma, sustituyeron el pensamiento escatológico pre-moderno. La estructura de la Iglesia, por su parte, se resistió a abrirse a la modernidad sino hasta el Concilio Vaticano II. Un hito significativo a nivel eclesiológico, pero quizás tardío a nivel cultural, en el sentido de que, si con la modernidad, el hombre se había decepcionado de la tradición y el pasado, con la posmodernidad venidera, también se decepcionaría del futuro (utopías), emergiendo el presente, como señala Bentué (Cf. 2014: 58) y volviendo prontamente anacrónicos los esfuerzos de modernización eclesial.

Esfuerzos que, además, a cincuenta y cuatro años del Concilio Vaticano II, aún resultan tímidos e infructuosos respecto a significativos sectores de la Iglesia, que todavía se muestran fuertemente aferrados al modelo Institucional, monocultural e impositivo, que impacta de frente con el actual contexto posmoderno.

Así pues, es evidente que las decepciones propias de la posmodernidad, van de la mano con una progresiva relativización del discurso normativo propio de la ética del cristianismo (la

existencia de una moral objetiva fundada en la ley natural) y de los referentes religiosos absolutos, de corte monoteísta que pretenden fundarla (Cf. Bentué, 2014: 58). El pensamiento posmoderno, desconfía y reniega del monoteísmo, al que tiende a considerar como un absolutismo ideológico e intolerante, propio de la modernidad.

Entonces este es el escenario al cual hoy por hoy, se ve enfrentada la tradición de la iglesia, y dentro de ella, la reflexión teológica de la llamada “religiosidad oficial”.

Como ya hemos precisado, en el contexto estrictamente católico, no es desconocido el hecho de que, es la Iglesia Católica la más unificada de todas las existentes, como lo atestiguan su grado de centralismo, jerarquización, estrecho control de la doctrina, unidad de los rituales y universalización de sus símbolos (Cf. Rodríguez, 2012: 1). No obstante, esa pretendida unidad, jamás ha sido una realidad total, pues en palabras de dicho autor, *“ha sido adaptada e incluso rota en multitud de ocasiones por sociedades o grupos de tradición cristiana”*, quienes incluso dentro de la misma institución, muchas veces parten de concepciones y actitudes diferenciadas de la postura oficial (Cf. Rodríguez, 2012: 1).

Aún más, es evidente que, en el mentado contexto posmoderno, esta unidad se resienta, si tenemos en cuenta la diversidad cultural, propia de cada una de las sociedades y países en los que el catolicismo está presente (Cf. Rodríguez, 2012: 1), y su relación además con todas aquellas otras particularidades propias de clases sociales, género y formas de subsistencia que en la posmodernidad emergen como discursos válidos, tras siglos de forzado silencio.

Así pues, es posible sostener que, a partir del siglo pasado, áreas de estudio como la historia y la antropología, han sido de ayuda en el análisis de este fenómeno, al aportar evidencia de la imposibilidad de exportar a otros pueblos cualquier religión en su integridad, por ser éstas producto de unas circunstancias históricas y tradiciones culturales diferentes (Cf. Rodríguez, 2012: 1).

La importancia de la emergencia de discursos desde la modalidad no académica, por ejemplo, también es fundamental, y como destaca Sarlo (Cf. 2012: 15), aunque sea un historiador de formación académica quien la practique, se tiene a escuchar los sentidos comunes del presente, atender las creencias de las personas y a orientarse en función de ellas. Nos

encontramos ante un escenario en donde el discurso se encuentra conectado con el imaginario social contemporáneo, cuyas variaciones y estructuras diversas, se reciben y aceptan más como ventaja que como limitaciones.

Creemos entonces, que en definitiva, este es el escenario en donde la posmodernidad nos abre de lleno a todas sus potencialidades, siendo una de ellas el rescate del diálogo intercultural, y por ende, interreligioso, en la recuperación y revalorización de un pensamiento escatológico, rechazado por la modernidad, al estimarlo pre-moderno, pero que puede justamente generar un puente dialógico, que nos ayude a cicatrizar la brechas abiertas por el pensamiento moderno, entre religión oficial y otras manifestaciones religiosas, en un escenario pluralista y desarrollado muchas veces en el contexto del cada vez más creciente fenómeno migratorio.

2.3.- El surgimiento de una religiosidad popular en el contexto posmoderno:

Con todo, si bien, la idea de la existencia de una religiosidad de carácter “popular”¹, no resulta precisamente nueva, creemos que el contexto posmoderno, dadas las características previamente analizadas, ha posibilitado y facilitado su análisis, no obstante persistir muchas veces, en el restrictivo enfoque que la ubica prácticamente al alero de la religiosidad estimada como oficial.

En términos generales, y como acentúa Fernández (Cf. 2006: 13), la religiosidad popular significa reconocer que en la fe sencilla de la gente. Dios se manifiesta a todos de una manera cercana e inculturada. Pues solo en el pueblo esta religiosidad es coherente con la cultura, existiendo una simbiosis entre cultura, religiosidad y catolicismo popular. No obstante, este hecho no sucede en las otras clases sociales, de ahí que en esos casos haya una cierta “esquizofrenia” entre el nivel cultural y las expresiones religiosas. Por eso la religiosidad

¹ Cabe hacer una distinción entre la idea de *religiosidad popular* con lo que es o se entiende por *catolicismo popular*, términos que suelen parecer similares o incluso unívocos, pero no es así. Si se analiza más profundamente dichos conceptos, nos daremos cuenta que ambos técnicamente hablando, no son equivalente el uno del otro. Religiosidad popular es más amplio que catolicismo popular, pues envuelve todas las formas de religiosidades populares que existen hoy en América Latina, como: el catolicismo, el protestantismo popular (mayoritariamente las sectas, los sincretismos afrobrasileños, remanes de las religiones indígenas etc.) Ahora bien, como en América Latina, el catolicismo es masivamente mayoritario y culturalmente dominante, hace que el catolicismo popular recubra una enorme parte de la religiosidad popular, de ahí que prácticamente ambos términos se utilicen en el lenguaje común como equivalentes. (Galilea, 1979: 20)

popular en las clases más “acomodadas” es muy asistemática, menos “socializada”, más individual. Se practica más discretamente, a menudo con cierta vergüenza e inconfesabilidad. De ahí que sea en el pueblo donde la religiosidad se expresa más global e intensamente por su afinidad cultural. En el pueblo, la religiosidad popular se hace paradigma.

Ahora bien, tradicionalmente, dicho fenómeno fue analizado como ya se señalará, sino en contraposición a la religiosidad oficial, al menos confesándose como falta de algo perteneciente a aquella. Para Galilea (1979: 21), por ejemplo:

“La religiosidad popular en América Latina, es la expresión religiosa de nuestras grandes mayorías no cultivadas en su fe. Sin embargo, su evangelización es débil ya que no han tenido oportunidad de recibir un mayor influjo de la pastoral oficial de la Iglesia”.

Sin embargo, consideramos que, en el contexto posmoderno, resulta complejo analizar la religiosidad popular, todavía bajo esos paradigmas, es decir, estimando que, como expresión religiosa “*quiera ser católica*”, pero que sus categorías doctrinales, morales y culturales no siempre coincidan con la enseñanza oficial (Cf. Galilea, 1979: 21).

Pues ¿qué tan necesaria es esa coincidencia con la doctrina de carácter oficial? Probablemente el querer canalizarla forzosamente a través de los símbolos y mediaciones que se perciben como propios a la Iglesia católica romana, en el contexto actual, solamente se cree un obstáculo a la comprensión y sincretismo que se espera, podría mediar en la humanización de la rígida jerarquía y prácticas rituales del catolicismo oficial.

Con todo, si bien es cierto que en la historia de la Iglesia, la idea de una religiosidad popular, solo retoma su valor después el Concilio Vaticano II destacando su vigencia en la iglesia, a partir de la exhortación apostólica “*Evangelii Nuntiandi*”, como una especie de cumbre de ese reconocimiento y en la cual, el Papa Pablo VI, en un tono realista y acogedor, reconoce sus límites y destaca su enorme valor. No es menos cierto también, que incluso con posterioridad a la II Asamblea General de la Conferencia Episcopal de Medellín, realizada en Colombia (1968), este fenómeno religioso, se siguió reconociendo “con prudencia” por parte del catolicismo oficial; y como “balbuces” de una gran “auténtica religiosidad” (Cf. Fernández, 2006: 20-21); coartando con sesgada radicalidad, todo el potencial que podría

emerger de un pleno reconocimiento, sin la necesidad de modelarse o “enriarse” en los paradigmas del catolicismo oficial.

Así pues, la religiosidad popular, surge por un fuerte llamado devocional², siendo predominantemente afectiva, sentimental, intuitiva, muy concreta, y habitualmente, no regida por la lógica del racionalismo. De ahí su complejidad, sus paradojas, su resistencia al cambio, su tendencia a sobrevalorar las “creencias religiosas”, como ya se ha dicho, no siempre coincidentes con la doctrina cristiana.

Se caracteriza por la existencia de un profundo sentido de Dios y de su providencia, pasando Dios ser al mismo tiempo cercano y lejano, indulgente y severo, mezclando en sus fieles, síntomas de amor y de miedo. Encontrándose a Dios sobre todo en el culto, en los ritos y en las cosas sagradas, con una fuerte carga simbólica en la valoración de prácticas rituales asociadas a las imágenes, los lugares, las velas, el agua bendita y un sinnúmero de símbolos religiosos.

En tal sentido, el contexto posmoderno, nos ayuda a comprender desde una mayor amplitud de miradas, que toda persona tiene una identidad cultural, étnica, lingüística y racial que la lleva a experimentar el mundo a través de un conjunto de valores, suposiciones y creencias, las cuales se cuestionan por el solo hecho de entrar en contacto con otras culturas, por tanto, podemos entender que los procesos de sincretismo y mixtura que pueden apreciarse a partir del encuentro de estas dos formas de religiosidad, pueden resultar incluso más interesantes, en un contexto macro, de diálogo intercultural, entendiendo este mismo como, un proceso de comunicación y de interacción reflexionada entre diferentes grupos y sus esquemas de vida,

² Comprendiendo que la práctica de la religión cristiana está animada por dos tipos de motivaciones; una denominada *Evangélico sacramental* y la otra, *motivación devocional*. La primera de ellas, obedece a la asimilación de la palabra de Dios y de la naturaleza revelada de los sacramentos, acentuando lo específico de la vida cristiana, como es la gratitud y la donación en la relación con Dios, el seguimiento de Jesús en la vida concreta, la capacidad de encarnar la fe en las realidades históricas temporales etc. Mientras que la *motivación devocional*, responde a las legítimas necesidades psicológicas, sociales y culturales de toda religión, incluido el cristianismo, que es fe encarnada, acentuando en la religión lo que ésta tiene de un Dios que responde a las necesidades de la contingencia humanas, necesidades de protección, de favores y gracias, de experimentar la cercanía de esta protección en ritos, símbolos, y devociones particulares. (Galilea, 1979: 22 - 23).

cuyo diálogo abre espacios de aprendizajes mutuos enriqueciéndose culturalmente unos a otros.

En tal sentido, como ya se ha señalado, es un rasgo distintivo de la posmodernidad, justamente la emergencia de estos discursos locales, pero siendo a su vez, un desafío, el instaurar procesos interculturales, caracterizados por el establecimiento de nuevas formas de convivencia, determinadas por una mayor receptividad a los diversos grupos y sus culturas con una mirada de confianza y profundidad sobre lo concreto y lo cotidiano, construyendo, experiencias de interrelación, reciprocidad, equilibrio y aceptación, reconociendo una apertura a nuevas historias, escuchas sinceras, nuevas creencias, es decir, aprender a construir con el otro el desafío de una nueva sociedad intercultural.

En este escenario, surge la idea de una religiosidad popular, visibilizada en el contexto postmoderno, y con una preponderancia diferente a la que en cualquier otro momento de la historia de la Iglesia, pudo haber tenido, alentando el sincretismo, en tanto que en nuestro continente, la mixtura religiosa, es el lugar donde se presenta la búsqueda de la trascendencia, lo cual se proyecta directamente en expresiones concretas de la identidad cultural expresada icónicamente al interior de estas formas religiosas (Cf. Alvarado 1995: 9) y que hoy en día, resaltan a partir del explosivo fenómeno migratorio de las últimas décadas.

IV- El fenómeno de la migración: el rol de la religión en los procesos de redefinición identitaria.

Dentro del contexto posmoderno que hemos tratado de caracterizar, es evidente que desde una perspectiva sociopolítica, la caída de las utopías nacionalistas y del bloque soviético a fines de los 80 fue dando paso progresivo a un mundo globalizado, con todas las limitaciones y las posibilidades que la globalización implica y que han afectado, en mayor o menor medida, a todos los países del mundo (Cf. Jaes 2008: 1).

Es en este contexto, en el que se enmarca el explosivo fenómeno migratorio de data más reciente, caracterizado por los grandes números de personas que se mueven de un país a otro, de una ciudad a otra, y del campo a la ciudad, de forma tal que las migraciones han

contribuido progresivamente, a la emergencia de nuevas formas de definición identitaria (Cf. Jaes 2008:1), a nivel familiar, político, social y también religioso.

Así pues, no podemos desconocer el hecho más o menos evidente de que “*estos cambios han transformado el rostro del mundo*” (Fornet 2007: 75), y ello a pesar de la aplastante hegemonía de la cultura dominante que se extiende hoy con el capitalismo neoliberal.

Por tal razón, resulta interesante intentar esbozar una respuesta a nuestra inquietud inicialmente formulada, para determinar en qué medida la religiosidad que brota de manera espontánea y ciertamente diáfana, en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, puede influir y generar un puente dialógico que nos ayude a estrechar las brechas existentes, entre la caracterizada “religiosidad popular” y la reflexión y el quehacer teológico de índole oficial.

Así las cosas, el fenómeno migratorio dibujado en el contexto global y posmoderno, no ha sido ajeno para Chile. Siguiendo a Rojas y Silva (Cf. 2016) la migración hacia Chile se ha incrementado desde los noventa (Martínez, 2003; Schiappacasse, 2008), y en especial desde el año 1995 (Godoy, 2007; Santander, 2006; Stefoni, 2005), siendo el año 2001, aquel que representara un hito en la materia, con la prolongación de procesos internacionales que posicionaron a Chile como uno de los principales países de destino de la migración en el concierto sudamericano.

Si bien estos flujos estarían marcados por motivaciones laborales, en muchos casos se trata hoy de una migración forzada por contextos de origen golpeados por la violencia social y estructural, que busca en Chile cierta estabilidad política y económica que -aparentemente- los países vecinos y los propios países de origen no estarían brindando.

Ahora bien, sean cuales sean las motivaciones de la migración, si algo es cierto y no puede desconocerse, es que el proceso de integración, exige la redefinición de las fronteras identitarias, tanto de quienes se desplazan como de quienes no migran; y es en dicho proceso, en donde las prácticas religiosas juegan un importante papel en el trabajo de redefinición, adquiriendo además, un rol preeminente en el proceso de socialización de los migrantes

recién llegados y, muchas veces, en la búsqueda de la revitalización y redefinición de vínculos con las comunidades de origen (Cf. Odgers-Ortiz 2003: 1).

Así pues, el debate sobre la integración de los inmigrantes a las sociedades receptoras se da de manera inevitable, implícita o explícitamente, por esta redefinición de identidades, ya que como señala Odgers-Ortiz (2003: 1), *“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”*³, siendo por ello, interesante analizar la forma en que los migrantes redefinen su identidad, tanto en relación con la sociedad receptora, como respecto a sus vinculaciones originarias.

Siguiendo a Odgers-Ortiz (Cf. 2003: 1), en ambos casos, el proceso de redefinición identitaria implica la negociación de la relación con los otros y la consecuente delimitación del lugar que el individuo podrá ocupar en una y otra sociedad de referencia.

Y es justamente en tal escenario, en donde cobra vigencia la referencia a lo religioso, ya que estimamos, representa un factor significativo, y muchas veces incluso determinante en el proceso en torno al cual las identidades individuales y colectivas se redefinen (Cf. Odgers-Ortiz, 2002). En particular, por ejemplo, se puede evidenciar como ciertas prácticas de la religiosidad popular adquieren un nuevo carácter al ser reutilizadas como mecanismos de redefinición de identidades.

En relación a ello, cabe precisar que un número significativo de migrantes entrevistados, recurren de diversas formas, a espacios destinados a la práctica de cultos religiosos, como estrategias en la búsqueda de aéreas de socialización, es por ello, que a continuación, expondremos y analizaremos los resultados del estudio de campo, realizado en comunidades migrantes asentadas en la comuna de Licantén, a fin de determinar el rol que juega la expresión de sus prácticas religiosas en sus respectivos procesos de integración y redefinición identitaria, y en definitiva, que función cumplen éstos mismos, a nivel de reflexión iluminadora del quehacer teológico.

³ Al respecto, Wieviorka, Ohana, 2001; Kymlicka, 1995; Touraine, 1997, citados por Odgers-Ortiz 2003.

V.- Reflexiones de un dialogo intercultural: religión y redefinición identitaria en migrantes de la Comuna de Licantén.

Como se señalará, a fin de corroborar la hipótesis inicialmente planteada, circunscribimos nuestra investigación, dentro del paradigma cualitativo o interpretativo, a través de una metodología de estudio de casos, que se aplicó en terreno, particularmente, en la Comuna de Licantén, y cuyo universo de análisis fueron 8 hombres y 4 mujeres de distintas nacionalidades, asentados en dicha comuna. El método de recogida de información, utilizado, fue la entrevista en profundidad y observación participante.

Ahora bien, desarrollamos esta metodología, en la convicción de que hablar de entrevista en el trabajo de campo es mucho más que preguntas y respuestas en base a un objetivo, es más bien, establecer un puente entre entrevistador y entrevistado, el cual nos permita conectar ambas realidades, ayudándonos a percibir la verdad implícita existente en cada una de las personas entrevistadas. Al respecto, concordamos con San Martín (2000: 11) en que:

“La entrevista más que buscar información sobre hechos busca un discurso nativo que los comente, que los valore, que los relacione y contraste con otros, de modo que en dicho discurso nos vierta el actor modos de categorizar su experiencia; un discurso donde el actor despliegue estrategias cuya observación resulte relevante para nuestros propósitos o desarrolle todo un conjunto de descripciones y opiniones desde las cuales podamos inferir pautas, valores, principios o creencias en operación”.

Es en tal convicción, que se elaboró el instrumento aplicado a la comunidad migrante señalada, y para cuyo análisis, cada pregunta fue separada en categorías según sus similitudes y posibles respuestas, como veremos a continuación.

5.1.- El diálogo intercultural:

En palabras de Fonet- Betancur (2007: 50)

“La interculturalidad habilita al cristianismo para la pluralidad de las culturas y de las religiones, que lo habilita para el ejercicio plural de su propia memoria y para renacer, desde la renuncia a todo centro de control, con la fuerza de los lugares todos de la pluralidad. Así, un cristianismo en

proceso de transformación intercultural sería religión constructora del Reino y factor de paz en el mundo”.

En este sentido, la metodología de entrevistas utilizada, nos permitió conocer más profundamente la realidad de un grupo de personas migrantes que se aproximaron a nuestro país, en su mayoría, abrazando una luz de esperanza y crecimiento personal, escapando de cierta realidad de precariedad que viven en sus respectivos países de origen, y que coincidentemente, es un patrón común que se vivencia entre las personas entrevistadas. Sabemos que la migración es un fenómeno complejo de describir en cuanto a las discrepancias y ramificaciones que tiene sobre la sociedad, no obstante, existió una predisposición importante entre los entrevistados a interactuar y dialogar con otras maneras de pesar, creer, sentir y vivir la fe.

Ahora bien, en este contexto, y con relación a la pregunta **¿Cómo ha sido la interacción entre personas de diferentes culturas?** La mayoría de los entrevistados plantearon, que, al principio, no fue fácil adaptarse a los modismos, lenguaje y costumbres de nuestro país. No obstante, con el pasar del tiempo, la interacción se transformó en una relación cercana y agradable, como lo menciona uno de nuestros entrevistados: *“Ha sido agradable, me ha gustado su cultura y me he acostumbrado a sus fiestas, creencias, religiones sin ningún problema”*⁴.

Así pues, como un primer esbozo de reflexión ante la pregunta planteada, podemos inferir una cierta evolución a nivel país, en cuanto a lo que a interculturalidad se refiere, pudiendo evidenciarse atisbos de una mentalidad más abierta e integradora frente a nuevas costumbres y creencias. En base a dicha abstracción surge la pregunta *¿Experimentar cotidianamente un dialogo intercultural ha contribuido a generar un lenguaje inclusivo y fecundo con el otro?* Ciertamente, dicha posibilidad, es germinal al percibir la alteridad presente en el otro, el migrante, con un rostro humano igual al mío, en donde el género, la etnia, la clase social, la religión, pasan a segundo plano, predominando la matriz humana, en este caso creyente, y

⁴ Diego Antonio Bustamante Bonilla, Nacionalidad Venezolano. Entrevistado el 30 de Noviembre del 2019, a las 9:00 PM.

que brinda acogida solidaria al que sufre, en base al zócalo de la tolerancia y el respeto a las diferencias culturales y religiosas. Al respecto, concordamos con Tamayo y Betancourt (2005: 66) en que *“La interculturalidad ha de ser dialógica (no dialéctica): supone esta confianza en el otro, basada en el amor vidente, en el sentimiento crítico, en la intuición, en la confianza e incluso en la simpatía espontánea”*

5.2.- Expresiones, creencias, ritos, desde la mirada intercultural:

Comprendemos que la interculturalidad es una forma de contacto e interacción entre distintas culturas, que valoran la diversidad y la respetan en promoción del dialogo. Es por ello, que en este segundo análisis, procuraremos dialogar desde la pregunta 5 a la 9 de nuestro instrumento, y resaltar las impresiones obtenidas, tomando como punto de partida la diversidad cultural que hoy enriquece a nuestro país.

Comenzaremos analizando las siguientes preguntas: **¿Cuáles son las creencias y ritos más característicos de su país de origen?** y **¿ha podido expresarlo libremente en nuestro país?**

En palabras de Samuel (2001: 13) *“La creencia forma parte de la especificidad del hombre. Todo hombre tiene su creencia, aunque sea implícita o inconsciente.”* En este contexto, las personas entrevistadas, manifestaron ser católicos la mayoría, reconociendo, que dicha creencia la siguen manteniendo porque ha sido una costumbre adquirida desde pequeños por sus padres y abuelos, pero, que hoy en día viven su religiosidad alejada de la “Iglesia”, entendida en un sentido oficial. No obstante, en su mayoría, manifiestan mantener algunos ritos y sacramentos tales como la primera comunión y el matrimonio.

En esta misma línea, se plantea la pregunta 5 de nuestro instrumento **¿Cuáles son las creencias y ritos más característicos de su país de origen?**; unos de nuestros entrevistados sostiene lo siguiente: *“Dado que en mi país la religión dominante es la Católica, se basa mucho en la fe, así que por ende, se celebran todas las fiestas religiosas al pie de la letra, como la semana santa y la navidad”* No obstante, cuando se pregunta si **¿ha podido expresarlo libremente en nuestro país?** manifiesta que *“ No, no he podido expresarlo*

libremente porque no hay iglesias, no hay celebraciones en las fechas correspondientes, no hay sitios o lugares donde reunirse.⁵

Sin embargo, también una parte significativa de los entrevistados, manifestó ser evangélicos, sosteniendo éstos que *“su único rito es creer en Dios”*, así lo expresa uno de los entrevistados *“Soy Evangélico, sigo creyendo en Cristo como mi único salvador”⁶*.

Ahora bien, ante la pregunta si **¿ha podido expresar su creencia y ritos libremente en nuestro país?**, el entrevistado sostiene que sí, que se reúnen un grupo de personas una vez por semana, sintiéndose integrados en la comunidad Evangélica del lugar en que habitan. No obstante, un número menor de nuestros entrevistados sostiene no profesar ninguna religión, pero si creen en Dios *“a su manera”*.

Siguiendo con nuestro análisis, frente a la pregunta **¿Qué es para usted la fe?**, el enfoque de las respuestas fue diverso y quizás difícil de sistematizar. Sin embargo, logramos establecer que los entrevistados en su mayoría tienen claridad en el significado del concepto *“Fe”*. Manifestando que para ellos la fe *“Es la conexión con un ser superior, una energía que los mueve y que lo interpela por el camino del bien”*. En palabras de Diego Bustamante Bubilla (Venezolano) uno de nuestros entrevistados *“La fe para mí es la creencia en Dios. De que hay alguien que nos mira, nos observa y nos ayuda”*.

Para concluir con este apartado, analizaremos la pregunta **¿Qué comprende del concepto: interculturalidad religiosa? Y ¿Qué entiende por Religiosidad popular?** En relación a las preguntas mencionadas, queda de manifiesto que ante la idea de interculturalidad religiosa, los entrevistados se acercan más al significado de este, para Luis Fuentes (Boliviano) el concepto implica *“Distintas creencias en una misma sociedad”*, mientras que Bárbara Ruz (chilena) afirma: *Sí, lo entiendo, es el intercambio de religiones, de creencias*

⁵ Yeyson Sambrano, Colombiano, entrevistado el 4 de Diciembre del 2019: 19:30 PM, Licantén

⁶ Entrevistado, el 6 de Diciembre, Venezolano, a las 20:30 PM, Hualañe.

y/u opiniones⁷. Sosteniendo ambos una noción bastante cercana a una definición académica de interculturalidad, como, la desarrolla por Dietz, (2012)⁸.

Ahora bien, en cuanto al concepto de religiosidad popular, pareciera ser que no existe un mayor conocimiento frente al significado de éste, por parte de las personas entrevistadas, exteriorizando todos, una cierta inseguridad al definir el concepto.

Por ejemplo, Barba Ruz, una de nuestras entrevistadas verbaliza lo siguiente: “*Yo creo que es como la religión más conocida en un lugar, o también puede ser que nazca de un lugar y que no sea algo impuesto por un externo*”. En esta misma línea, Adriano Salazar (Venezolano) manifiesta lo siguiente: “*Entiendo esto la creencia de santos por la iglesia. En particular no soy creyente de santos paganos.*”

5.3.- Diálogo interreligioso, intercambio cultural y catolicismo oficial:

A lo largo de las dos últimas décadas, es más o menos evidente el cambio de paradigma que nuestra sociedad ha experimentado, en lo cultural, social y religioso; cambio que si bien, ha sido paulatino, ha implicado que a nivel país, se de acogida al diálogo migrante, internalizándonos de su cultura, creencias y además, fortaleciendo con esto las relaciones humanas, en favor del diálogo, estrechando la brecha de las diferencias culturales, comprendiendo que, la interculturalidad se forma en el contacto continuo con el otro, dentro de una sociedad.

En este contexto, levantaremos las observaciones de nuestro último apartado, basándonos en las siguientes preguntas orientadoras: **¿Cómo ve el diálogo interreligioso entre las diversas culturas?, ¿Cree que con el intercambio cultural – religioso que se ha vivido en nuestro país estamos a puertas de vivir una nueva religiosidad?, ¿Cree que el Catolicismo Oficial acoge su religiosidad?**

⁷ Barbará Ruz, (Chilena), entrevistada el 2 de Diciembre; 7 PM, Licantén.

⁸ “*La interculturalidad se define como el conjunto de interrelaciones que estructuran una sociedad dada, en términos de cultura, etnicidad, lengua, denominación religiosa y/o nacionalidad; se trata de un ensamble que se percibe mediante la articulación de los diferentes grupos de "nosotros" versus "ellos", los cuales interactúan en constelaciones mayoría-minoría que, a menudo, se encuentran en constante cambio*

Ahora bien, ante la pregunta relativa al diálogo interreligioso, uno de nuestros entrevistados sostiene lo siguiente: *“El diálogo interreligioso para mí siempre lo he visto como debatiente, ya que es juzgado sin opinión libre y que cuando intercambias cultura religiosa con otra persona eres juzgado terminando en intercambio de palabras pesadas.”* Por otra parte, otro de nuestro entrevistado manifiesta que *“Lo veo como una división, no hay luz de existir un diálogo interreligioso”*. Lo anterior, deja de manifiesto, una cierta reticencia frente al proceso de diálogo interreligioso, lo que pareciera evidenciar un fenómeno que, en la teoría, puede ser abordado y comprendido con mayor facilidad de cómo se expresa en los hechos, en donde muchas veces suele predominar una mirada distante e impersonal frente al mismo.

Continuando con nuestro análisis, y en pertinencia a la pregunta sobre el surgimiento de una nueva religiosidad, la mayoría de nuestros entrevistados, manifiestan que no se proyectan vivir una nueva religiosidad, consideran que las aguas aún están separadas, y que la religión Oficial, en la praxis no está abierta a ceder su espacio a una nueva religiosidad. Algunos entrevistados, manifiestan no tener una respuesta clara frente a tal cuestionamiento, mientras que otro, más optimista, sostiene que *“Con el intercambio cultural que he visto y vivido creo que la humanidad está abierta a nuevas religiones y a creer en nuevos dioses. Es bueno tener nuevas fe, acudir a nuevos templos a tener nuevas culturas”*.⁹

Por último, ante la pregunta **¿Cree que el Catolicismo Oficial acoge su religiosidad?** La mayoría de nuestros entrevistados considera que el Catolicismo Oficial, no acoge ni integra su religiosidad, tal como lo sostiene, una de nuestras entrevistadas, Barbará Ruz (Chilena) *“Yo creo que no, porque la visión de la Iglesia no concibe ver cómo está el mundo ahora, restringe, segrega, y eso no me parece bien. Sigue siendo una Iglesia elitista, discriminadora, prejuiciosa, y si yo, tengo esta visión ahora de la Iglesia a mis 25 años, me pregunto, que visión tendrán los niños y niñas menores que yo”*

Finalmente, en esta misma línea Diego Bustamante (Venezolano) expresa lo siguiente: *“No sé si tanto el catolicismo oficial hoy en día es el mismo que en el pasado, me sigo basando*

⁹ Diego Antonio Bustamante Bonilla, Nacionalidad Venezolano. Entrevistado el 30 de Noviembre del 2019, a las 9:00 PM.

en las raíces de la iglesia pero no creo que el catolicismo oficial de hoy en día acojan mi religiosidad

V.- Consideraciones finales.

Para concluir la presente investigación, finalmente resta refrendar nuestra hipótesis de trabajo, estableciendo, en definitiva, si es efectivo o no, que el eventual surgimiento de una “nueva religiosidad” formulada desde un diálogo intercultural, puede significar un puente para estrechar las brechas existentes entre la llamada religiosidad “popular” y los planteamientos del quehacer teológico oficial.

Así las cosas, como primer paso en la investigación, se analizaron en términos generales, las particularidades que reviste el surgimiento del Cristianismo, desde su configuración primitiva, hasta su evolución en religión altamente estructurada y jerarquizada, y la forma en que brota desde esta misma configuración y también al alero de esta, el fenómeno que tradicionalmente se conoce como “religiosidad popular”, a fin de contextualizar dicho fenómeno en el escenario posmoderno actual.

En tal sentido, como primera conclusión preliminar, arribada en nuestro estudio, surge la idea de que del contexto posmoderno brota en toda su potencialidad, la posibilidad de circunscribir en la emergencia de los discursos propios del mismo, una síntesis del pensamiento cristiano-católico tradicional con la religiosidad espontánea, surgida a partir de los discursos locales, en el rescate del diálogo intercultural, y por ende, interreligioso.

A continuación, se analizó el surgimiento de una religiosidad popular, circunscrita justamente al contexto posmoderno, como escenario de emergentes flujos migratorios, que durante las últimas décadas, particularmente en nuestro país, han posibilidad un diálogo antes inusitado, en lo que respecta a sincretismo religioso y la revalorización de las prácticas rituales propias de comunidades migrantes asentadas en zonas rurales que finalmente, fueron objeto de estudio, a partir de un instrumento aplicado en la comuna de Licantén, que nos permitió analizar las prácticas religiosas de éstos mismos.

En tal sentido, las preguntas del instrumento aplicado se categorizaron a partir de tres grandes grupos: *Diálogo intercultural; Expresiones, creencias, ritos, desde la mirada intercultural y*

Dialogo interreligioso, intercambio cultural y catolicismo oficial. Categorías de las cuáles brota una síntesis de conclusiones, en orden a sostener nuestra hipótesis inicialmente planteada.

Ahora bien, con relación a las categorías analizadas, concordamos con Irarrázaval, ante la interrogante que se planea en que “*lo intercultural e interreligioso, ¿está modificando nuestros modos de pensar la fe?*” (Irarrázaval, 2007: 172). Considerando a la vez

“Que la finitud humana significa estar obligado al ejercicio o a la praxis de la tolerancia, que es también ejercicio de consulta y de escucha del otro. Pero importante es sobre todo en el presente contexto que la condición de la finitud no solo rige el ámbito personal o individual, sino que tiene vigencia también a nivel cultural” Fornet – Betancur (2007:12)

En este contexto nos preguntamos, ¿en qué medida el dialogo intercultural desde la oficialidad, con su evidente carga interreligiosa, se manifiesta abierto, respetuoso y tolerante a la presencia de prácticas rituales provenientes del sincretismo de cultos religiosos diversos?

Nos parece que, aun es un tema complejo de dilucidar en términos prácticos, pues si bien, a nivel teórico es ampliamente comprendido, en el momento de analizar la propia experiencia de redefinición identitaria de comunidades migrantes, y el papel que juega la religión y la realización de sus prácticas rituales, se comprende lo importante que este es, más no la medida en que los migrantes logran percibir con claridad esa importancia.

Así pues, creemos que efectivamente, estamos a portas del surgimiento de una “nueva religiosidad”, pero como algo latente, en ciernes, que muchas veces aún, no logra ser comprendido a cabalidad por los propios participantes del proceso, quienes se muestran distantes e incomprensidos por la religiosidad de corte oficial. Quedando de manifiesto, la debilitada credibilidad del catolicismo oficial e incluso también de otras formas de expresiones de fe cristianas, frente a las cuáles, los entrevistados se mostraron escépticos.

Al respecto, cabe concluir que si bien, el catolicismo “oficial” sigue siendo predominante, tanto, en Chile como en Latinoamérica, hoy en día, se puede observar, que la Institución en sí, en términos prácticos y de adherencia, dista por completo de la realidad que se experimentara en décadas pasadas, hasta entrados los 90s. Los denominados “Católicos”

viven su creencia religiosa, muchas veces al margen de las imposiciones dogmáticas de corte tradicional, y más bien fundamentados en una creencia religiosa popular, transmitida de generación en generación, siendo conscientes de que su religiosidad no es activa, sino tradicionalmente pasiva. Por otra parte, queda en manifiesto, que la religión protestante y/o Evangélica, gana cada día más adeptos, ya que, al parecer, en algunos aspectos, pareciera dar cuenta de la existencia de comunidades más abiertas a sostener un diálogo inclusivo, acogedor e igualitarios respecto a los nuevos adherentes, independiente que estos sean Chilenos o migrantes, se les brinda un espacio para que estos expresen su fe y creencias religiosas, fundamental en los referidos procesos de redefinición.

Finalmente, llama la atención del universo entrevistado, la falta de claridad y coherencia a la hora de definir el concepto de “religiosidad popular”. Resulta curioso, pues, el hecho de que un fenómeno en el cual cada uno de ellos participa directa o indirectamente, no pueda ser por éstos mismos definido, o incluso, sea incomprendido. ¿Será de cierta forma responsabilidad de las religiones predominantes como la Católica y Evangélica, neutralizar la presencia del concepto? A nuestro juicio, aún en el contexto posmoderno, la religiosidad popular, se ve relegada a un espacio asociado a lugares rurales y apartados de la urbe, pasando a último plano, desde el discurso oficial.

Con todo, de las reflexiones antes expuestas, y con relación a nuestra hipótesis de trabajo inicialmente planteado, creemos que el surgimiento de una “nueva religiosidad” está en ciernes, brotando del pueblo, que participa de ella, sin tomar una conciencia real del proceso del cual forman parte.

Así pues, hoy por hoy, urge elaborar una síntesis de experiencias, desde la cual la religión de corte oficial y dogmática deje a un lado, toda pretensión omniabarcante e impositiva, de sus dogmas y logre aprovechar las potencialidades que la posmodernidad nos ofrece, de un diálogo abierto, sincero, que se abra a la trascendencia. Y por qué no, en la elaboración de una nueva hermenéutica, que, sin absolutismos, pueda contribuir y aportar nuevas herramientas en una comprensión totalmente nueva, del fenómeno religioso en nuestro país, desde una mirada amplia e integradora, que sepa dar una adecuada lectura a los signos de los tiempos.

Bibliografía

Libros:

- ALVARADO, M (1995). Sincretismo Religioso Latinoamericano y pensamiento católico. La ciencia social como constructora de una interpretación polifónica. Santiago de Chile: Ediciones IPES.
- ALVARADO, M. (2003). Metáforas e identidades. Valparaíso de Chile: Ediciones de la facultad de humanidades.
- BENTUÉ, A. (2014). La opción creyente. Santiago: Verbo Divino.
- FERNÁNDEZ – MERINO. (2006). Religiosidad Popular. Talca: Col, Universidad Católica del Maule.
- FORNET-BETANCOUR, R. (2007). Interculturalidad y Religión. Quito: Abya-Yala.
- GALILEA, S. (1979). Religiosidad Popular y Pastoral. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- GALLO, L. (2004). La Iglesia de Jesús. Mujeres y hombres para la vida abundante de todos. Quito: Ediciones Abya-yala.
- MALDONADO, L. (1985). Introducción a la religiosidad popular. Madrid: Editorial Sal Terre.
- MARTIN, J (1995). Experiencias Religiosas Populares. Madrid: Ediciones Trotta.
- ROJAS, N., SILVA, C. (2016). La migración en Chile: breve reporte y caracterización. Santiago: Observatorio Iberoamericano sobre Movilidad humana, migraciones y desarrollo. OBIMID.
- SAMUEL, A. (1994). Para comprender las religiones en nuestro tiempo. Madrid: Editorial verbo divino.
- SARLO, B. (2012). Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- TAYLOR – BOGDAN. (1986). Introducción a los métodos cualitativos de investigación, Buenos Aires: Ed. Paidós.

Documentos electrónicos:

- BOFF, L. (2000). Qué iglesia queremos. A voz do Arco-íris, Letraviva, ("Que Igreja queremos"), Traducción de Mª José Gavito, Brasilia. Disponible en <http://servicioskoinonia.org/relat/291.htm> [visitado el 08.11.2019]
- FORNET, R. (2007). El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina. Revista Iberoamericana de Teología, núm. 4, enero-junio, pp. 73-83. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/1252/125221527004.pdf> [visitado el 20.11.2019]
- JAES, C. (2001). Migración, pérdida ambigua y rituales. Perspectivas sistémicas, N° 69. Buenos Aires. Disponible en <http://www.redsistemica.com.ar/migracion2.htm> [visitado el 08.11.2019].
- ODGERS-ORTIZ, O. (2019). Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos. Cahiers Alhim. Amérique Latine Histoire & Mémoire, N° 37, Paris. Disponible en <https://journals.openedition.org/alhim/> [visitado el 20.11.2019]
- RODRÍGUEZ, S. (2012). Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces. Gazeta de Antropología, 28 (3), artículo 12. Granada. Disponible en <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4011> [visitado el 08.11.2019]